

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:	33 (1986)
Heft:	1-2
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: 11.01.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Anselm Winfried Müller: Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles. – Freiburg i.Br. – München: Verlag Karl Alber 1983. 368 S. (Praktische Philosophie 14).

Der Verfasser dieses Buches ist Absolvent der Universität Fribourg, an der er 1966 mit einer Studie über die Ontologie in Wittgensteins Tractatus promovierte, und lehrt heute als Professor an der Universität Trier. Seine Studie ist wohl die gründlichste monographische Behandlung der praktischen Philosophie des Aristoteles überhaupt und deshalb bemerkenswert, weil sie zentrale Themen der praktischen Philosophie im Lichte zeitgenössischer handlungstheoretischer und moralphilosophischer Diskussionen erörtert. Der Brennpunkt der Betrachtung liegt im praktischen Syllogismus, der vom Verf. als «Struktur des menschlichen Lebens als Selbstgestaltung» (S. 9f.) beschrieben wird.

In der Einleitung fragt der Verf. zunächst nach dem Hintergrund, auf dem Aristoteles seine Vorstellungen von der Bedeutung der Vernunft für das Handeln formuliert und gegen den er sie abhebt. Hier charakterisiert der Verf. vor allem die sokratischen Auffassungen, wie sie in den platonischen Dialogen begegnen und von Aristoteles als sokratische Thesen rezipiert werden: (1) Wirkliches Wissen unterliegt nicht den Leidenschaften; (2) Niemand handelt freiwillig ungerecht; (3) Tugend ist Wissen; (4) Tugend ist lernbar. – Für den Verf. ist dabei nicht entscheidend, in welchem Maße Platon diese Auffassungen dem Sokrates selbst zugeschrieben hat oder in welchem Sinn Plato sie selbst verstanden haben möchte; entscheidend ist für ihn vielmehr die Frage, in welchem Sinn Aristoteles diese Thesen versteht und wie er sich mit ihnen auseinandersetzt.

In einem zweiten Punkt der Einleitung geht es um die Einschätzung jener Texte, die für die Erörterungen herangezogen werden. Anders als viele Interpreten, die namentlich chronologischen Fragen und auch Echtheitsproblematiken relativ viel Gewicht einräumen, lässt der Verf. sich von solchen Fragestellungen nicht präjudizieren. Er folgt der opinio communis, sofern er die Magna Moralia nicht als echt ansieht; die Frage der Beziehung zwischen der Nikomachischen Ethik einerseits und der Eudemischen Ethik andererseits ist für seine Sicht nicht relevant. Entscheidend allerdings ist die Voraussetzung,

daß Aristoteles bei der Behandlung teleologischer Fragen durchwegs auf die Auffassungen der sog. Wissenschaftslehre (*Analytica Posteriora*) zurückgreifen kann.

Der erste Hauptteil der Untersuchung steht unter dem Thema «Praktisches Folgern» (S. 27–168). Hier erörtert der Verf. zunächst eine Reihe von Textstellen, die den systematischen Verband jener Vorstellungen erkennen lassen, welche für den Zusammenhang «Praktisches Folgern» relevant sind. Dabei geht es z.B. um die Beobachtung, daß NE VI 5,1140b20f. die Phronesis den $\xi\epsilon\iota\varsigma$ $\alpha\lambda\eta\vartheta\epsilon\iota\varsigma$ untergeordnet wird. (Die Textstelle ist kontrovers, die vom Verf. vorgeschlagene Interpretation als solche jedoch unanfechtbar.) Der Ausdruck «im Bereich der menschlichen Güter tätig» würde demnach auf die *differentia specifica* verweisen. Für Phronesis übernimmt der Verf. den geläufigen Übersetzungsausdruck «Klugheit»; für Hexit wählt er das lateinische Wort «Habitus», weil sich kein deutscher Ausdruck anbietet, der den Zusammenhang mit «haben», «halten», «sich verhalten» wiedergeben könnte. Das in der deutschen Sprache kaum einsinnig übersetzbare Wort Logos – englische Übersetzer und Kommentatoren verwenden gern «account» – gibt der Verf. mit «Klärung» wieder: «Immer soll der $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ zur Klarheit bringen, was ohne ihn in einem Ganzen verborgen wäre» (S. 29). Hier ist wichtig zu sehen, daß der Verf. Heideggers an sich wichtige Charakterisierung «etwas als etwas sehen lassen» $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ insofern modifiziert, als er darauf aufmerksam macht, daß nicht nur der Logos im Sinne von Apophansis diese Funktion hat. Vielmehr gelte: «Jeder $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ legt dar, gibt Aufschluß» (S. 29). Andere interessante Vorschläge zum Verständnis aristotelischer Begriffe sind z.B. «Endbestimmung» für Telos, wobei der Verf. zu Recht darauf hinweist, daß das Letzte, das gemeint ist, nicht immer ein Ziel sein muß, dem anderes dient. Mutatis mutandis plädiert der Verf. im Falle von $\dot{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\chi\epsilon\iota\alpha$ für «Endverhältnis» (im Sinne einer Hexit) und «Endverhalten» (im Sinne einer Energeia). – Diese und andere Deutungsvorschläge sind wohldurchdacht und setzen im Detail zahlreiche Argumentationen voraus.

Im Nachfolgenden erörtert der Verf. Beispiele praktischen Überlegens, welche die Rolle der Phronesis verdeutlichen. Dabei ergibt sich, dass Aristoteles die Struktur praktischen Folgerns vor Augen hat. Hier nun wird die Frage bedeutsam, ob sich für die Struktur praktischen Folgerns ein logisches Modell rekonstruieren lässt. In diesem Sinn gilt es, eine Reihe von Erklärungen ins Auge zu fassen, die von einer Beantwortung dieser Frage erwartet werden dürfen (z.B.: In welchem Sinn kann eine Handlung aus Sätzen oder Gedanken folgen? Welcher Natur sind die Prämissen, von denen eine praktische Folgerung ausgeht? In welchem Verhältnis stehen sie zum Verhalten als Konklusion? Wie kommt Aristoteles zu den verschiedenartigen Formen von Prämissen, wie sie in seinen Beispielen auftreten? Wie verhält sich praktisches zu theoretischem Folgern? Wie fügt sich das Modell des praktischen Überlegens der aristotelischen Auffassung von der Natur des Menschen ein? [S. 61–62]). Zu diesem Zweck erörtert der Verf. zunächst das aristotelische Verständnis des Syllogismus und die syllogistische Verstehenstheorie der *Analytica Posteriora*, deren Vokabular für die Beschreibung des praktischen Syllogismus verwendet

wird; ein thematisch zentraler Gesichtspunkt eröffnet sich hier mit der Frage nach der Anwendung bzw. Anwendbarkeit der Syllogistik auf das sog. teleologische Verstehen.

Der Verf. widmet dieser Frage zu Recht viel Raum. Auf dem Wege eindringlicher und subtiler Untersuchungen gelangt er zu dem Befund, daß Aristoteles zwar die ersten Ideen zu einer Analyse teleologischer Zusammenhänge in den Analytiken entwickelt, doch hier noch nicht zu einer konsistenten Theorie auszustalten vermag (S. 85–86). Die Aporien, die der Verf. im Rahmen seiner Analysen feststellt, hängen wesentlich mit dem Problem der Interpretation des dritten Terminus im Untersatz eines Syllogismus der ersten Figur zusammen. Eine zusätzliche Schwierigkeit wird dann erkennbar, wenn auch praktisches Schließen als eine Form des teleologischen Syllogismus verstanden werden soll. Dabei handelt es sich hier in den Augen des Verf. nicht einmal um die traditionell empfundene Schwierigkeit, daß der Schluß mit einem Tun identifiziert zu werden scheint. Vielmehr meint er das Problem, das sich stellt, wenn Aristoteles' Auffassung ernstgenommen wird, wonach praktische Erwägungen mit Besonderem zu tun haben, das so und anders sein kann, während der Beweis ja auf Allgemeines geht und Notwendiges aus Notwendigem folgert (S. 96 Anm. 47). Diese zusätzliche Schwierigkeit läßt erkennen, daß der praktische Syllogismus, sofern er von Vordersätzen ausgeht, die sich auf eine *Endbestimmung* als *Grund* beziehen, zwar als teleologischer Syllogismus betrachtet werden kann, nicht jedoch als epistemischer Syllogismus im Sinne von An. Post. I 2, 71a17–19. Indes bleibt zu fragen, wie syllogistisch ein solcher Syllogismus dann noch wäre? (S. 96f.) Wie läßt sich dieses Problem lösen?

Der Fortgang der Erörterungen ist nun dadurch bestimmt, daß der Verf. zunächst im Ausgang an ein Beispiel nicht-teleologischer Art eine Grundstruktur dergestalt zu präzisieren versucht, daß alle teleologischen Folgerungen, die sich bei Aristoteles finden, sich als Abwandlungen dieser Struktur verstehen lassen. Dieses Beispiel findet der Verf. An. Post. II 12, 93b32–36 (Verf.'s Übersetzung S. 60): «Wenn ein Haus geworden ist, so sind notwendigerweise Steine gebrochen worden und geworden. Weswegen dies? Weil notwendigerweise ein Fundament geworden ist; wenn aber ein Fundament, so sind notwendigerweise Steine geworden. Und wiederum ebenso: Wenn ein Haus sein wird, werden eher Steine sein»). Versteht man die Struktur im Sinne von «Da, wenn C sein wird, so zuvor A, und, wenn B sein wird, so zuvor A, wird, wenn C sein wird, so zuvor A sein», so läßt sich das Beispiel als Barbara-Syllogismus darstellen:

A (Steine)	B (Fundament)
B (Fundament)	C (Haus)
A (Steine)	C (Haus)

wobei es wichtig ist zu sehen, daß die sog. Kopula «sich finden» bzw. «sich ergeben» keine zeitliche Folge impliziert (S. 100). Dieses Beispiel ist für die Erörterung praktischen Überlegens insofern bedeutungsvoll, als es eine «strukturelle Nähe» (S. 105) zum teleologischen Modell im Corpus Aristotelicum aufweist und insofern teleologische Interpretationen geradezu auf sich zieht (S. 108). Mit dieser ingeniosen Überlegung gelingt es dem Verf. nicht nur,

verschiedene Varianten eines Schemas teleologischen Folgerns herauszuarbeiten (S. 110–127); es gelingt ihm auch, eine praktische Version teleologischen Denkens erkennbar werden zu lassen. Diese Version, die im zentralen vierten Kapitel erarbeitet wird (S. 128ff.), läßt sich als quasi-syllogistisches Schema etwa folgender Art verstehen: «A zu tun, ist ein (möglicher bzw. notwendiger) Weg, B zu realisieren; B muß von C realisiert werden; A muß (wenn kein anderer Weg eingeschlagen wird, bzw. unbedingt) von C getan werden» (S. 164, in sorgfältiger Abhebung der Teilsätze und Termini). Damit gelangt der Verf. nun zugleich zu einem wesentlichen Zwischenergebnis: «Die wesentlichen Züge des teleologischen Syllogismus, der in den Analytiken entworfen wird und dessen praktische Version das Grund-Modell darstellt, finden sich auch in der quasi-syllogistischen Umbildung dieses Modells, als deren Varianten die verschiedenen Strukturen der Beispiele von § 4 gelten können» (S. 167–168). Dabei sind die poietischen und praktischen Versionen des teleologischen Syllogismus speziell dadurch charakterisiert, daß die Herleitung nicht in einer begründeten Aussage endet, sondern in einer begründeten Realisierung des Hergeliteten. Zudem ist der praktische Syllogismus dadurch ausgezeichnet, daß zwischen Subjekt und Objekt des Denkens eine notwendige Identität besteht, so daß also der Folgernde mit jenem Terminus, der für ein Wesen steht, zu dessen Dasein oder qualifiziertem Dasein ein spezifisches Werk gehört, sich selbst bezeichnet» (S. 168).

Der zweite Hauptteil des Buches steht unter dem Titel ‹Menschsein als Selbstgestaltung› (S. 169f.). Für diesen thematischen Zugriff ist die Aussage des Aristoteles maßgeblich, daß der Mensch nicht nur Erzeuger seiner Kinder sei, sondern auch Ausgangspunkt und Erzeuger seiner Taten (NE III 7,1113b17–19). Was hat es mit der Übertragung des Erzeugungsbegriffes auf die Sphäre des Praktischen auf sich? Welches Gewicht ist dieser Vorstellung beizumessen? Für den Verf. besteht kein Zweifel, daß die Übertragung von Aristoteles mit Bedacht vorgenommen worden ist und in diesem Sinn auch für die Einschätzung des Praktischen selbst wichtige Rückschlüsse gestattet. So besteht die Pointe der Übertragung in den Augen des Verf.'s darin, daß Aristoteles hier in Analogie zur Vorstellung einer Reproduktion präexistenter Wesensgestalten annimmt, daß im Handeln eine Gestalt realisiert wird, die schon mit dem Ausgangspunkt der Tat gegeben ist (S. 191–192). Darüber hinaus gestattet die Tatsache, daß Aristoteles menschliches Tun nicht mit dem fachkundlichen Machen vergleicht, sondern mit der Schaffung physischer Wirklichkeit, die Überlegung, daß Taten in der Sicht des Aristoteles den Handelnden mit der Gestalt versehen, von «deren Konzeption sie (in ihm) den Ausgang nehmen. Gutes Handeln z.B. muss nicht nur ‹im Sinn der Klugheit› zustande kommen, sondern auch ‹mit› ihr: die Gestalt einer charakteristisch menschlichen Tat wird notwendig von eben dem Menschen konzipiert, in dem diese Gestalt auch realisiert wird» (S. 192 mit Hinweis auf NE VI 13, 1144b24–28).

Die Rechtfertigung der Verwendung solcher Termini wie «Gestalt» und «Selbstgestaltung» läßt sich im Blick auf solche Stellen wie De An. II 1,412a9–11 gewinnen, wo Aristoteles interessanterweise eben nicht nur etwa die Wesensform eines Körpers, sondern auch deren Betätigung «Gestalt» nennt

bzw. das Werk des Menschen als *Verwirklichung* von Habitus und Vermögen ansieht (NE I 6, 1098a–58). – Auch hier untermauert der Verf. seine Interpretationen mit genauen Vergleichen bzw. Analysen der unterschiedlichen Dimensionen der Teleologie der Natur, des Handelns und des Herstellens. Besonders wertvoll scheint dem Rez. in diesem Zusammenhang die Erörterung von «Machen» und «Tun» (S. 209): Seit einigen Jahren ist Aristoteles' Unterscheidung (NE VI 2,1139b1–4) Gegenstand kontroverser Diskussionen. Namentlich Th. Ebert hat in einer wichtigen Arbeit über Poiesis und Praxis die Auffassung vertreten, daß Aristoteles mit dieser Unterscheidung nicht etwa absolute, starre Distinktionen vor Augen habe; vielmehr sei es Aristoteles' Meinung gewesen, daß ein und dasselbe Tun sowohl als Poiesis als auch als Praxis angesprochen werden könne, und daß wir es hier also nur mit unterschiedlichen Kriterien zu tun haben. Der Verf. modifiziert Eberts Überlegungen dahingehend, daß ein und dasselbe menschliche Wirken gleichzeitig unter verschiedenen Beschreibungen als Machen und als Tun eingestuft werden könne (S. 221). In diesem Sinn würde sich die Beurteilung des Wirkens eines Schützen mittels des Ausdrucks «guter Schuß» offensichtlich auf ein Machen (Poiesis) beziehen; anders würde der Ausdruck «das hätte ich nicht getan» eine Beurteilung unter dem Gesichtspunkt praktischer Endbestimmung anzeigen (S. 223). Diese Erwägungen sind in mehr als einer Hinsicht wichtig. Für den konkreten Zusammenhang der Einschätzung dessen, was die Selbstgestaltung angeht, ist es wichtig zu sehen, daß für Aristoteles als praktische Endbestimmung schlechthin das gelungene Dasein (Eudaimonia) gilt. Von hier aus wird auch verständlich, daß Taten (Praxeis) im eigentlichen Sinne des Wortes um ihrer selbst willen geschehen und nicht auf eine von ihnen unterscheidbare Endbestimmung verweisen. Sie sind selbst Endbestimmung, sofern sie ethische Qualifiziertheiten verwirklichen (S. 227).

Im Kapitel VI («Praktische Wahrheit und Werk des Menschen») behandelt der Verf. jene Faktoren, die beim Zustandekommen überlegter Praxis in den Augen des Aristoteles eine besondere Rolle spielen. Der Rez. möchte hier nachdrücklich auf die Erörterungen im § 23 («Finalität als konstitutive Qualität menschlichen Denkens») aufmerksam machen. Sie weisen weit über den eigentlichen aristotelischen Kontext hinaus: Die seinerzeit prätentiös inaugurierte zweibändige «Rehabilitierung der praktischen Philosophie» (1972) bleibt dem aufmerksamen Leser eine Antwort auf die Frage schuldig, was eigentlich ein Denken «praktisch» macht und was nicht. Um so willkommener sind hier Müllers Sondierungen zum Unterschied zwischen einem Gedanken *über* eine Endbestimmung einerseits und einem Gedanken *mit* einer Endbestimmung andererseits (S. 237), und seine sorgfältigen Abwägungen bezüglich möglicher Merkmale des Begriffs der Finalität praktischen Denkens und seiner spezifisch menschlichen Ausrichtung sieht der Verf. durch folgende Momente charakterisiert: (1) Das Woraufhin, das praktisches Denken charakterisiert, ist gleichzeitig Teil seines Inhalts und Ziel seines Vollzugs. (2) Für dieses Denken ist die Verbindung mit einem Streben konstitutiv. (3) Die Abhängigkeit zwischen praktischem Denken und Streben ist gegenseitig (S. 243). Mit dieser wesentlich handlungsorientierten Position rückt Aristoteles noch stärker, als bisher in der

Forschung betont wurde, in einen Gegensatz zur empiristischen Auffassung praktischen Denkens, wie man sie namentlich bei Hume in *«Treatise»* findet. Auch hier gelangt der Verf. zu Klärungen, die über den Kontext der Interpretation hinausweisen und Fragen erschliessen, die an den Nerv der Sachdiskussion röhren: So etwa die Frage, ob die Annahme einer spezifisch praktischen Funktion des Denkens nicht insofern eine Chimäre sein könnte, als die Kategorien des Denkens und Wollens ohnehin Instrumentarien sind, eine an sich diffuse Wirklichkeit zu ordnen. Diese Frage ist sicher nicht unangemessen. Aristoteles selbst scheint – dies zeigt der Verf. dankenswerterweise klar auf – dieser Problematik gegenüber nicht blind gewesen zu sein. Denn in De An. II 5,430a14f. heißt es, daß sich das menschliche Erfassungsvermögen seine Gegenstände «macht» (S. 256). Im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen (VI. *«Zugang zur praktischen Wahrheit»*) erörtert der Verf. eine Reihe von Schwierigkeiten namentlich im Zusammenhang der Frage, wie die Wahrheit eines Satzes (i. e. die *propositio minor* im Syllogismus) zu beurteilen sei, welcher dem Menschen ein *Telos* beilegt. Offensichtlich ist ein Entscheid bezüglich der praktischen Wahrheit ja nicht Sache des guten Erwägungsvermögens. Dieses Problem hat weitreichende Konsequenzen für die Einschätzung der Frage, wie denn auf dem Boden aristotelischer Annahmen das Gute als Endbestimmung überhaupt erkannt werden könne.

Im Schlußkapitel rekapituliert der Verf. die zentralen Gesichtspunkte der aristotelischen Erörterungen hinsichtlich ihrer Tragweite für eine Philosophie menschlichen Handelns. Er betont die überragende Rolle des Begriffs des Vornehmens (*Prohairesis*) im aristotelischen Denken, gibt freilich zu verstehen, daß auch plausible konkurrierende Modelle denkbar seien bzw. daß jede Annahme einer umfassenden Sicht des Menschen ihre eigenen Probleme mit sich bringe. Die aristotelischen Annahmen bezüglich der *Prohairesis* als praktische Forderung erscheinen von besonderer Bedeutung. Denn sie erhellen den Begriff spezifisch menschlichen Tuns: «Als solches Tun faßt sie [i. e. die praktische Folgerung] diejenigen Vorgänge an einem Menschen zusammen, deren Ausgangspunkt er selbst in dem Sinne ist, daß er sich für sie durch Herleitung aus einer Zielvorstellung vom eigenen Leben entscheidet und sie als Wege zu der von ihm konzipierten Endbestimmung erklären kann» (S. 297). Weiter akzentuiert der Verf. den Gedanken, daß Aristoteles die durch den praktischen Syllogismus vermittelte Teleologie menschlichen Verhaltens nicht wie empiristisch orientierte Philosophen auf effizient-kausale Erklärungsmöglichkeiten zurückführt (S. 299). Zwar hat Aristoteles, der ja keine Satzlogik entwickelte, sicher auch keine gelungene Logik praktischen Folgerns ausgearbeitet. Andererseits ist das aristotelische Modell auch wiederum dem Ansatz der Deontischen Logik überlegen, die die Modaloperatoren auch da auf ganze Sätze beziehen muß. Wo dies höchst unplausibel erscheint (S. 300). Interessant ist ferner, daß Aristoteles einen Begriff der Klugheit (*Phronesis*) gewinnt, der sozusagen eine subtile Mittelstellung zwischen den Positionen Platons und Humes einnimmt. Unbestimmt bleibt allerdings die Gestalt des gelungenen Daseins. Namentlich der Begriff des Werkes des Menschen enthält offenbar eine Leerstelle (S. 304). Insbesondere scheint sich Aristoteles nicht die Frage gestellt zu

haben: «Welche Ziele muß, um gut zu leben, ein Lebewesen verfolgen, das sich selbst Ziele setzen *kann?*» (S. 305) – Der Begriff der Selbstgestaltung, der für den Verf. das thematische Netz dieser Studie darstellt, ist bei Aristoteles zwar nicht einheitlich und markant formuliert. Doch steht er im Zentrum der praktischen Philosophie: «Er kennzeichnet die maßvolle Vorwegnahme einer in der Neuzeit lebensmächtig entfalteten Sicht des Menschen, deren pathetischere Varianten ihn zum Schöpfer seines eigenen Wesens machen» (S. 305). Dabei führt Aristoteles, wie der Verf. richtig sagt, mit diesem Begriff, der noch stark im deutschen Terminus «Bildung» nachklingt, ein zentrales Thema des griechischen Denkens fort. (Sicher könnten sich von hieraus auch Perspektiven für die Beurteilung der Bedeutung von «Gestalt» bei Goethe und von daher bei Hegel namentlich in der Phänomenologie des Geistes ergeben.)

Der vorangegangene Bericht konnte naturgemäß nur einige wenige Lichter auf dieses facettenreiche, minutiös dokumentierte und philosophisch anspruchsvolle Buch werfen.

Es scheint dem Rez. unzweifelhaft, daß der Verf. jeder Diskussion der praktischen Philosophie nicht nur des Aristoteles neue Maßstäbe gesetzt hat und daß sein Buch somit Ausgangspunkt intensiver Erörterungen werden wird.

ANDREAS GRAESER

Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des *Symposiums* in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982. Hg. von Rudolf HAUBST. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1984. 356 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16).

Im Mittelpunkt dieses Symposiums stand die Schrift *De pace fidei*, welche der Kardinal am 21. September 1453 unter dem Eindruck des Falles von Konstantinopel verfaßt hat. Der vorliegende Band veröffentlicht die acht Hauptreferate dieses Symposiums, drei Kurzreferate und vier ergänzende Beiträge zusammen mit einer Reihe von Ansprachen kirchlicher und staatlicher Repräsentanten. Bereits anlässlich eines früheren Symposiums der Cusanus-Gesellschaft, das dem Thema «Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene» gewidmet war (als 9. Band der Mitteilungen veröffentlicht, Mainz 1971), galten mehrere Referate der Friedensschrift. Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, daß der Leiter des Cusanus-Institutes in Trier, Rudolf Haubst, eigens für die Veranstaltung von 1982 eine deutsche Übersetzung des cusanischen Dialogs erarbeitet hat (Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung. Heft 1: Der Friede im Glauben. – Trier: Selbstverlag der Cusanus-Gesellschaft 1982). Die publizierten Referate und Beiträge betreffen nicht nur die Interpretation der cusanischen Schrift aus philosophischer und theologischer Perspektive (Stallmach, Kremer, Dupré, Meinhardt, Haubst, De Gandillac, Peters), sondern auch die Vor- und Wirkungsgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben (Colomer, Klibansky), sowie die historische Situation im Jahre 1453 (Meuthen). Als zusätzliche Beigabe enthält der Band das vom Tonband aufgezeichnete Podiumsgespräch (257–290) zu dem Thema, «was dieser Dialog als ganzer uns auch heute noch zu sagen hat» (257), sofern man die «ganze Vielfalt der Religionen in der Menschheit» (258) berücksichtigt. Um der «Vielstimmigkeit» (9) willen wurden zu diesem Podiumsgespräch nicht nur Vertreter des Judentums und des Islams, sondern ebenfalls des Hinduismus eingeladen.

Bereits dieser knappe Hinweis auf den Inhalt indiziert Reichtum und Vielfalt dieser Veröffentlichung, nötigt jedoch zu der Frage, ob die eindeutige und hervorragende Qualität der wissenschaftlichen Artikel nicht in einem allzu schroffen Gegensatz zur Gesamtkonzeption des Bandes steht. Zum einen wird den am Symposium gehaltenen Reden der Vertreter von Kirche, Staat und Universität überraschend viel Raum gewährt – inklusiv der Teilnehmerliste handelt es sich um ca. 40 Seiten. Aus der Perspektive des Rez. ergeben sich erhebliche Zweifel, in welchem Umfang etwa die (Begrüßungs-)Ansprachen für ein wissenschaftlich orientiertes Publikum interessant sind. Zum anderen hätten die wörtlich transkribierten Diskussionen (75–81, 107–112, 159–163, 182–191, 205–213, 242–254, 257–290) unbedingt gekürzt und redaktionell überarbeitet werden müssen. Das offensichtliche Bemühen, dem Leser einen Eindruck vom lebendigen Verlauf der vielgestaltigen Diskussionen zu vermitteln, hat Grenzen (vgl. 81, 182, 254). Selbst der geduldigste Leser wird durch den Umfang des unnötigen Beiwerks ermüdet.

Da es im Rahmen dieser Besprechung unmöglich ist, alle Beiträge ausführlich zu würdigen, muß ich mich auf einige Hinweise beschränken. Besonderes

Interesse verdienen vor allem jene Aufsätze, welche das Werk des Cusanus aus verschiedenen historischen Perspektiven beleuchten (Colomer, Klibansky, Meuthen). Ich bin keineswegs überzeugt, daß ein aktualisierender Zugang zum Dialog, wie er beispielsweise im Podiumsgespräch versucht wird, tatsächlich gelingen kann.

Der überaus gut dokumentierte und informative Aufsatz von Erich Meuthen (35–60) zeigt, was der Fall von Konstantinopel für den lateinischen Westen bedeutet hat und wie man versucht hat, diese Bedrohung intellektuell zu bewältigen. Nach der Darstellung Meuthens waren die Antworten vielfältig: Neben Verfechtern einer kriegerischen Abwehr, gab es Befürworter einer politischen und wirtschaftlichen Koexistenz (vgl. 56). Andere wiederum, wie z. B. Johannes von Segovia, der Cusanus nahestand, wollten um jeden Preis einen Krieg vermeiden (vgl. 58). Nur wenn man den Dialog des Cusanus, in dem Vertreter von siebzehn Religionen sich um einen endgültigen Religionsfrieden bemühen, vor dem Hintergrund dieser durchwegs ambivalenten historischen Situation (60) betrachtet, läßt sich eruieren, in welchem Sinne die Hoffnung des Kardinals die eigene geschichtliche Realität spiegelt oder in welchem Maße es sich um eine geradezu prophetische Vision handelt, die die historische Wirklichkeit zukunftweisend überbietet und transzendiert.

Eine adäquate Bewertung des Dialogs erfordert allerdings eine Einordnung desselben in die Geschichte des Motivs vom Frieden im Glauben, das in vielfältiger Weise «fast die gesamte europäische Geistesgeschichte» (82) durchzieht. Die Vorgeschichte dieses Gedankens untersucht der sehr fundierte Beitrag von Eusebio Colomer, der insbesondere das gewagte Vorhaben Llulls berücksichtigt. Llulls Bemühen, mit Hilfe seiner neuen *ars* die christliche Dreieinigkeit sowie die Menschwerdung schlüssig zu beweisen, gehorcht dem Bestreben, «die Ungläubigen zum christlichen Glauben zu bekehren» (91). Mit A. Llinarès (Raymond Lulle. Philosophe de l'action. – Grenoble 1963, 269 f.) glaubt Colomer feststellen zu können, daß sich Llulls Haltung gegenüber den Andersgläubigen «gewandelt hat» (95). Während die frühe Schrift *Libre del Gentil e los tres savis* (1271/72), in dem ein Heide und drei Vertreter der monotheistischen Religionen miteinander diskutieren – in der Hoffnung, «daß aller Zank und aller Haß aufhörte unter den Menschen» (zit. 96) – von der Bereitschaft zu einem «aufrichtigen und offenen Dialog» (95) und von «großzügige(m) Geist» (99) zeugt, offenbaren die späteren Religionsgespräche, namentlich die *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* (1308) eine veränderte Geisteshaltung: «Der anfängliche Dialog hat einer Apologie des Christentums Platz gemacht» (100). Der ursprüngliche Pazifist bekennt sich nun, am Ende seines Lebens (seit 1292), eindeutig zur Kreuzzugsidiee (103). Trotz dieser Wandlung im Denken Llulls kann man aber nach Colomer ohne Einschränkung behaupten: «Das cusanische Motiv des Friedens im Glauben, ist von keinem mittelalterlichen Autor so klar und oft vorgezeichnet worden, als von Llull» (105). Allerdings sucht Cusanus die Einheit der Menschen «nicht in der starren Gleichheit des Identischen» (107), wie dies Colomer Llull unterstellt (vgl. 106), «sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen» (107).

Zweifelsohne kann man Colomer in der negativen Bewertung der geistigen Entwicklung Llulls zustimmen, aber man müßte zum einen der Tatsache Rechnung tragen, daß in den allerletzten Werken neuerdings irenische Töne anklingen. Zum anderen bedaure ich sehr, daß Colomer in seiner umfangreichen Abhandlung das Verhältnis von Glauben und Vernunft, welches das gesamte Werk trägt und die Methode Llulls prägt, nicht eingehender und explizit thematisiert hat. In diesem Zusammenhang bedürfte auch der Ausdruck «*Apologie des Christentums*» (99, 100) einer Klärung, um vor Mißverständnissen geschützt zu werden. Da Llull stets nachdrücklich betont, daß der christliche Glaube und die Vernunft sich decken, ist die sog. *Apologie des Christentums* eine Verteidigung dessen, was vernünftig ist. In keinem Fall kann es sich darum handeln, einen Glauben zugunsten eines anderen aufzugeben (*dimittere credere pro credere* nach den Worten Llulls; zu diesem sehr bedeutsamen Fragenkomplex vgl. neuerdings die interessanten Ausführungen von V. Hösle in seiner Einführung zu: *Raymundus Lullus. Die neue Logik.* – Hamburg 1985, insbesondere XXIII–XLIII).

Nach Josef Stallmach, der nach dem Ziel der Gedankenführung im Dialog des Cusaners fragt, ist dessen Gespräch als eine «*Theologie der Religionen*» (63) zu lesen, wobei man in diesem Zusammenhang zu unterscheiden hat zwischen a) der «einen Grundgestalt der Religion» (66), b) der faktisch-empirischen Vielzahl der Religionen (67) und c) der «Vollendungsgestalt von Religion» (68). Allein das «*Sichzeigen Gottes*» (68), d. h. die Offenbarung, vermag die Religion zu vollenden, und nach Stallmach verwirklicht *De pace fidei*, dank des Weisheitsbegriffs (vgl. 72 f.), den Weg von einer Philosophie der Religion zu einer «*Offenbarungstheologie der Religion*» (68). Die von Cusanus immer wieder hervorgehobene Verborgenheit Gottes wäre nach Stallmach zu interpretieren im Sinne eines «*Angewiesenseins des Menschen auf göttliche Offenbarung*» (64). Stallmach vertritt also eine Cusanus-Deutung, nach welcher dessen Denken sich in einer spezifisch christlichen *Theologie* vollendet.

In ähnlicher Weise legt auch Rudolf Haubst das Verhältnis von *Philosophie* und *Theologie* aus, wenn er in seiner Darstellung der Kapitel 11–15, die christologische *manuductio* entfaltet. Diese «*Hinführung zum zentralen Christus-Geheimnis*» (164) will nicht «*strikt beweisen*» (174), sondern soll im Gespräch mit einem Perser – auf der Basis von Anknüpfungspunkten im Koran – «einen Zugang im Glauben zu der personalen Göttlichkeit Jesu» (175) eröffnen, und zwar mit Hilfe einer sog. Präsuppositionsdialektik (vgl. 179, 181). Der Cusaner sucht zu zeigen, daß Christus «*von allen vorausgesetzt wird*» (zit. 181; 182). Nach Haubst kommt allerdings diese *manuductio ad Christum* nur im Christenglauben zu ihrem Ziel, denn er stimmt mit R. Panikkar überein: «*Ohne Glauben kann der lebendige Christus... in kein Geistesschema eindringen*» (174 Anm. 57). Das christologische Kernstück (vgl. 174), der inhaltliche Höhepunkt des Dialogs (vgl. 164), erweist sich deshalb als eine philosophische Hinführung zum Glauben, eine *manuductio* also, welche das Positive bei andern Religionen «*ins Christliche aufnimmt*» und zur «*Vollendung führt*» (191). Wenn diese primär theologische Cusanus-Deutung zuträfe, so hätte der Kardinal allerdings das Verhältnis von Glauben und Wissen nicht wesentlich anders bestimmt als

Thomas von Aquin. Der kritische Leser muß sich allerdings die Frage stellen, wie zugleich behauptet werden kann, Christus sei eine Voraussetzung aller Menschen und der «übernatürliche Glaube (sei) wesentlich notwendig» (vgl. 174 Anm. 57).

Klaus Kremer, der in seinem Referat darlegen will, wie Nikolaus im Dialog die Einheit und Dreieinigkeit Gottes als implizite Voraussetzung einführt, erörtert letztlich ähnliche Probleme, die für die gesamte Cusanus-Interpretation von entscheidender Wichtigkeit sind. Der Erweis, «der bei allen *Menschen* die Grundvoraussetzung einer impliziten Anerkennung des einen Gottes aufzeigen soll» (133), basiert auf dem neuplatonischen Philosophem, alle Vielheit setze eine Einheit voraus (vgl. 127 f.). Der Gedankengang des Cusanus gründet allerdings auf einer weiteren These, nämlich, daß die Liebe zur Weisheit, «deren objektive Realität» (129) oder «objektive Wirklichkeit» (130, vgl. 131) praesupponiert. Auf die Frage, mit welchem Recht Nikolaus von der existierenden Liebe der Weisheit auf deren Wirklichkeit schließe (vgl. 128), antwortet Kremer: «Der Weg zur Erlangung der Gewißheit von der objektiven Wirklichkeit der ewigen Weisheit führt daher einzig und allein über die Erfahrung der sinnhaften Welt, bei welcher Erfahrung zugleich ein anderes, nicht mehr Sinnenhaftes, sich als Voraussetzung dieser Erfahrung erweist» (131). So sehr ich mit dieser Interpretation übereinstimmen kann, scheint mir die Verwendung von Ausdrücken wie «objektive Realität» und «ontologische Priorität» (129) im Kontext einer Geistphilosophie wie derjenigen des Cusanus inadäquat. In der Darstellung der «Hinführung von Juden und Muslimen zum Dreieinigen Gott» (137) manifestiert sich überdies ein ähnlicher Zwiespalt, wie dieser bereits bezüglich des Aufsatzes von R. Haubst angemerkt wurde. Auf der einen Seite kann Kremer nicht verbergen, daß die Überlegungen des Cusanus zu *unitas*, *trinitas* und *conexio* philosophischer Natur sind und somit von allen Menschen eingesehen und nachvollzogen werden können. Auf der anderen Seite aber erklärt er, der trinitarische Gottesgedanke könne einzig aus der Bibel entnommen werden (vgl. 137, 162). Die cusanischen Spekulationen werden als *philosophische* «Überlegungen unter Voraussetzung des Glaubens» (137) bezeichnet. Auch Kremer scheint also das thomatische Paradigma anzuwenden, nach welchem der eine Gott philosophisch erkannt, der dreieinige hingegen nur im Glauben erfaßt werden kann. Geht es Cusanus in seiner Trinitätsspekulation aber nur darum, «die Angemessenheit und Plausibilität des trinitarischen Gottesgedankens aufzuzeigen» (127)? Intendiert er nicht wesentlich mehr – nämlich eine *genuin philosophische* Reflexion zur Trinität –, wenn er den Chaldäer sagen läßt: *Arbitror neminem ab isto intellectu dissentire posse* (De pace fidei, Klibansky-Bascour 24, 20–21)?

Von der Wirkungsgeschichte des Dialogs handelt der Beitrag von Raymund Klibansky. Zahlreiche Hinweise dazu hatte er bereits in der *Einleitung* zu seiner vorbildlichen Edition des Textes, die erstmals 1956 publiziert wurde, gegeben. Im vorliegenden Aufsatz liefert er allerdings äußerst bedeutsame Ergänzungen, indem er den Einfluß der Schrift in Italien, Deutschland, England und Frankreich erforscht. Besondere Beachtung verdient ein Aspekt dieser ebenso gründlichen wie umfassenden Studie. Klibansky kann präzis nachweisen, auf wel-

chem Weg Lessing das Werk des Cusanus gekannt hat (vgl. 122–125). « Es war ja immer klar, daß eine ideengeschichtliche Verwandtschaft Lessings mit NvK vorlag» (123). Klibansky kann überdies eindeutig nachweisen, daß K. A. Schmid im Auftrage Lessings *De pace fidei* übersetzt hat. Lessing hatte sogar die Absicht, den Dialog zu kommentieren (vgl. 124). Es besteht indessen nach Klibansky zwischen dem Toleranzgedanken bei Lessing und der Friedensidee bei Nikolaus ein grundlegender Unterschied: « Nikolaus weiß, daß seine Religion die einzige richtige ist, er weiß es durch die Offenbarung» (124). Aufgrund seines Offenbarungsbegriffs sind dagegen für Lessing alle Religionen gleichwertig.

Auf diese Differenz zwischen der cusanischen Toleranzidee und deren neuzeitlichen Varianten wird im vorliegenden Band mehrmals hingewiesen (vgl. 75, 82, 124–125, 325–326). Gewiß soll man und darf man das Unternehmen des Cusanus nicht mit einer *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gleichsetzen. Schon ein waches historisches Bewußtsein verbietet dies. Aber die Autoren verschiedener Aufsätze dieses Bandes verfallen m.E. dem entgegengesetzten Extrem: Sie minimalisieren das cusanische Vorhaben einer auf der *Vernunft* gründenden Übereinkunft des Menschen! Den Frieden der Religionen suchen, dies bedeutet doch wohl dasjenige suchen, was die Menschen verschiedener Religionen verbindet, und das überwinden, was sie trennt. Nach Cusanus, so scheint mir, kann allein der *intellectus* diesen Weg zeigen und beschreiten, und zwar wenn er seine eigenen, letzten Voraussetzungen einholt. Daß diese Selbstreflexion des Geistes – *mentalis philosophia* – mit der Theologie, der Trinitätslehre und der Christologie zusammenfällt, dies ist wohl das Eigentümliche des cusanischen Ansatzes – und der gesamten Tradition, in der er steht (Anselm, Llull, Eckhart). In diesem Sinne wäre auch der Vorrang der christlichen Religion zu begreifen, den mehrere Beiträge erwähnen (vgl. 106, 124, 155).

Im Zusammenhang dieser Überlegungen stellt sich die Frage: Ist nach Nikolaus das Christentum nicht deshalb die wahre Religion, weil ihre Inhalte, wie sie gerade in diesem Dialog vorgestellt werden, am vollkommensten mit den Ansprüchen der Vernunft übereinstimmen? Wie sonst gilt es, den Satz aus *De genesi*, n. 158, zu verstehen, wo Nikolaus, nachdem er die zentralen Lehren des Christentums zusammengefaßt hat, beteuert, er bezeuge und behaupte dies (*admitto et astruo*), nicht weil er Christ sei oder weil er durch ein Gesetz gebunden sei (*lex im Sinne von religio*), *sed quia aliud sentire ratio vetat*?

Obschon ich die theologischen und philosophie-historischen Optionen der meisten Beiträge dieses Bandes kaum zu teilen vermag, möchte ich abschließend hervorheben, daß der Band in überzeugender Weise beweist, wie lebendig die Cusanus-Forschung ist und in welchem Maße das Denken des Kardinals die heutige philosophische Reflexion und die gegenwärtige fundamentaltheologische Debatte anzuregen vermag. Trotz und gerade angesichts der genannten Vorbehalte gegenüber dem vorstehenden Interpretationsmuster ist daran zu erinnern, daß eine exakte Konformität aller Interpretationen gar nicht dem Geist des Cusaners entspräche, *nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare* (*De pace fidei*, Klibansky-Bascour 61, 14).

Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Ed. par Jean-Daniel KAESTLI et Otto WERTELINGER. Avec les contributions de Samuel AMSLER, Dominique BARTHÉLEMY, Georges BAVAUD, Guy BEDOUELLE, Pierre FRAENKEL, Eric JUNOD, Jean-Daniel KAESTLI, Flavio NUVOLONE, Hans Peter RÜGER, James A. SANDERS, Otto WERTELINGER. – Genève: Labor et Fides 1984. 398 p.

Mosaïque de contributions particulières, ce volume doit son unité à la perspective historique dans laquelle sont envisagées la formation et la définition du Canon de l'Ancien Testament.

Une première section est consacrée à la constitution de la Bible juive ou plutôt aux problèmes de la clôture du canon des Livres Saints chez les Juifs. D. Barthélemy étudie les sentiments des diverses communautés au premier siècle de notre ère vis-à-vis des livres qui n'étaient pas inclus dans la Torah (Cantique, Ruth, Qohélet, Tobie, Esther, Siracide): autant Qumrân leur était accueillant, autant l'assemblée des rabbins à Jérusalem entre 90 et 105 se montra soucieuse de mettre un terme à l'extension de la Bible pour se désolidariser des chrétiens, dont l'Ancien Testament ressemblait fort à celui des Pharisiens. Le Siracide est l'échantillon le plus remarquable des livres rangés par les Juifs dans la catégorie des « livres extérieurs », car l'auteur y plaide lui-même, comme l'a montré H.-P. Rüger, pour l'élargissement du canon hébreu. La requête prend délibérément corps, selon J.-D. Kaestli, à l'occasion de la double mission, reçue par Esdras dans une vision rapportée par *IV Esdras* 14, de réécrire les vingt-quatre livres de la Loi et de consigner les révélations apocalyptiques.

Une deuxième partie nous livre des enquêtes très fouillées sur l'apparition d'un canon chez les Pères de langue grecque et latine. Du côté des Grecs, E. Junod note le prix que, dès le début, ils attachent à l'héritage de la Bible juive, sans que celle-ci représente un quelconque canon. La pratique d'Origène est très éclairante à ce sujet, même si elle a évolué. L'Alexandrin ne commente pas les livres qui n'appartiennent pas au « corpus » juif des vingt-deux livres, mais il les considère comme scripturaires, alors que d'autres comme Hénoch sont considérés comme apocryphes. Plus dogmatique, la Lettre festale 39 d'Athanase oppose les livres « canoniques » aux livres « apocryphes », tout en laissant un espace pour les « autres livres » dont les catéchumènes peuvent tirer profit. L'Occident vers 400, objet de l'étude très solidement charpentée d'O. Wermelinger, a été d'abord très généreux à l'égard des livres extra-canonicals, si l'on se réfère au priscillianisme. Puis, avec le Décret de Gélase, que plusieurs indices placent vers la fin du IV^e s., s'opère une réaction qui se traduit par l'énumération des textes reçus comme Ecritures divines dans l'Eglise. Le critère, qui sera retenu par les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397), est noyé dans le grand débat qui oppose à cette époque Augustin à Jérôme sur le LXX et le texte hébreu: le premier, aux côtés de qui se tient Rufin, privilégie la Septante, avec les deutéro-canonicals non reçus dans le canon juif, comme garantie par soixante-dix traducteurs assistés de l'Esprit, alors que le second abandonne progressivement l'idée d'une inspiration de la LXX pour considérer les vingt-deux livres (Loi, Prophètes, Hagiographes) du texte hébreu comme seuls

authentiques, et de là prendre ses distances vis-à-vis des «apocryphes» (= livres non juifs), comme le montre le répertoire biblique de l'*Aduersus Iouinianum* dressé par F. Nuvolone.

Prolongeant cette controverse, les débats engagés à l'heure du Concile de Trente tournent autour du critère de canonicité : est-il dans l'alignement sur la tradition ecclésiale ou dans la convenance aux requêtes de la foi ? A cette dernière exigence le théologien catholique Cajetan attachait beaucoup d'importance, comme le montre G. Bavaud. En revanche, le décret du Concile de Trente sur les Ecritures érige la réception par l'Eglise en pierre de touche pour distinguer les «protocanoniques», les «deutérocanoniques» (Esther, Tobie, Judith, Baruch) et les «apocryphes» qui ne concourent ni au dogme ni à l'éducation des fidèles. Face à cette rigueur, la position des Réformés demeure floue : P. Fraenkel lui prête cependant un certain relief chez Chemnitz, qui revient, dans sa controverse avec Robert Bellarmin, au critère du témoignage des Pères, dans le cas par exemple du Siracide.

L'histoire, retracée par S. Amsler, de la diffusion de la Bible par le soin des Sociétés Bibliques au cours du XIX^e s. est troublée par le problème de l'insertion refusée ou acceptée des Apocryphes. Ils sont exclus par la Société de Londres, qui édite l'*Authorized Version* et qui est le principal bailleur de fonds des éditions de la Bible en Europe, alors que la tradition vaudoise issue de la Réforme veut les maintenir. En 1968, l'Association Biblique internationale trouve un compromis, aux termes duquel on n'exclura par les deutérocanoniques, mais on leur donnera une place à part.

Une question fondamentale est posée, pour terminer, par J. A. Sanders : les exigences d'un criticisme appliqué au Canon sont-elles compatibles avec une lecture «pastorale» de la Bible ? Oui, répond le bibliste américain, si celle-ci reconnaît les caractères qui font que l'Ecriture canonique est répétitive, polyvalente et constante à la fois, pénétrée enfin d'un dessein divin, qui doit être le principal objet de l'herméneutique.

L'ouvrage s'achève par une bibliographie générale qui pourrait tenir lieu de conclusion, si elle était mieux ordonnée. D'une manière générale d'ailleurs, la science des collaborateurs, tous hors-pair en leur domaine, ne saurait compenser l'impression que le livre est fait d'un tissu au grain très dense sur l'antiquité judaïco-chrétienne et sur la période de la Réforme, mais qu'il n'a pu combler le trou béant du Moyen-Age et des siècles classiques. L'histoire n'est-elle faite que de sommets ?

JEAN DOIGNON

Pierre Jay: L'exégèse de Saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe». – Paris 1985. 496 p. (Etudes Augustiniennes).

Estimant prématurée une étude d'ensemble sur l'exégèse hiéronymienne, Pierre Jay a préféré choisir une œuvre de maturité de Jérôme qui présentait une ampleur suffisante : le Commentaire sur Isaïe, et le soumettre à une analyse aussi rigoureuse que possible – tout en tenant compte du reste de son œuvre exégétique – pour en dégager la méthode et les principes de l'exégèse qui s'y exerce. L'articulation des chapitres de cet ouvrage est clairement motivée par ce propos.

Le chapitre premier situe ce commentaire dans la vie de Jérôme, alors sexagénaire, précisant les maîtres dont il a subi l'influence, puis retracant le déroulement de son œuvre littéraire qui est mise en rapport avec l'insertion ecclésiale de l'auteur et le milieu qui l'entoure. Ce commentaire de Jérôme est présenté ensuite comme l'héritier d'un genre : le commentaire littéraire, et de sources : les commentaires d'Isaïe qui l'ont précédé. L'analyse se concentre ensuite sur les divers écrits en lesquels Jérôme avait déjà amorcé l'exégèse d'Isaïe avant de se mettre en 408 à la rédaction d'un commentaire de l'ensemble du livre, commentaire dédié à Eustochium. Comme on le sait, le livre 5 du commentaire est constitué par une explication littéraire des chapitres 13 à 23 que Jérôme avait rédigée en 397, à la demande de l'évêque Amabilis, les livres 6 et 7 du commentaire reprenant au niveau du sens spirituel l'exégèse de ces mêmes chapitres.

En préparation à son chapitre 3 qui traitera de l'exégèse littérale, P. J., dans son chapitre 2 intitulé «*Philologia sacra*», étudie tour à tour la conception que Jérôme se fait du commentaire, la manière dont il y découpe le texte sacré, et les bases textuelles dont il fait usage : d'abord sa traduction selon l'*«hebraica veritas»* (faite 10 ans auparavant) qu'il retouche de temps en temps ; ensuite les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion et enfin la Septante à laquelle Jérôme accorde une place importante.

Le chapitre 3 étudie la manière dont Jérôme réalise la première étape de son commentaire : l'exégèse littérale. Il se divise en cinq sections : la première traite du vocabulaire du sens littéral : «*littera*» et «*historia*» ; la deuxième des relations étroites existant entre le sens littéral et l'*«hebraica veritas»* ; la troisième de l'extension de ce sens dont relèvent, entre autres, les expressions figurées et les anthropomorphismes, la quatrième du contenu de l'interprétation littérale, c'est-à-dire principalement de la place que Jérôme fait aux données géographiques, historiques et «*physiques*» ainsi qu'aux traditions des Hébreux ; et la cinquième des procédés de l'interprétation littérale et des principes qui la gouvernent.

Le chapitre 4, le plus étendu (118 pages), traite de l'interprétation spirituelle en 7 sections : la première étudie le vocabulaire du sens spirituel, l'emploi des mots «*allegoria*», «*anagoge*», «*tropologia*» et «*spiritus*» y étant analysé avec grande précision ; la deuxième étudie la manière dont Jérôme enracine le sens spirituel dans l'exégèse que le Nouveau Testament fait de l'Ancien ; la troisième expose les relations existant entre le sens spirituel et la Septante ; la quatrième

précise l'attitude de Jérôme à l'égard du principe origénien selon lequel l'absence de sens littéral est signe de la présence d'un sens spirituel ; la cinquième détaille les diverses exégèses (typologique, allégorique, étymologique, arithmologique, ou par enchaînement de citations) qui permettent à Jérôme d'accéder au sens spirituel ; la sixième situe les visées du sens spirituel : le Christ sauveur, l'Eglise combattante, l'eschatologie et la vie de l'âme ; enfin la septième étudie la position de Jérôme à l'égard de la multiplicité des sens spirituels.

Le chapitre 5 est consacré à la prophétie (selon Jérôme). Ici encore, on commence par une analyse détaillée du vocabulaire. Puis on nous montre comment Jérôme se représente le statut du prophète, sa personnalité, sa mission et son inspiration. Le mode d'expression prophétique est situé ensuite comme distinct de l'histoire et comme présentant des caractéristiques qui concourent à le rendre obscur. La prophétie peut d'ailleurs recevoir des accomplissements successifs au cours de l'histoire d'Israël, puis lors de la venue du Messie et enfin dans l'eschatologie. Les règles d'interprétation de la prophétie indiquent qu'il ne s'agit pas là d'un troisième sens scripturaire distinct du littéral et du spirituel. Aux yeux de Jérôme, la prophétie constitue souvent l'authentique sens spirituel et s'identifie en certains cas au sens littéral.

Couronnant ces patientes analyses, le chapitre 6 montre quelle est la conception de l'Ecriture qui sous-tend l'exégèse de Jérôme. Le fait que les Ecritures soient divinement inspirées amène à les considérer comme constituant un seul livre qui ne saurait contenir des données incohérentes ou contradictoires, mais qui, au contraire, offre d'innombrables correspondances internes. L'unité de l'Ecriture se manifeste spécialement dans le fait que le Christ, manifesté par le Nouveau Testament, apporte la clé qui ouvre le sens spirituel de l'Ancien. Enfin, c'est en tant qu'inséré dans une histoire et une institution que le croyant dégage les sens authentiques de l'Ecriture. Alors le Verbe de Dieu se révèle à lui derrière le voile de la lettre.

Une ample conclusion dégage enfin ce qu'a d'original l'exégèse de Jérôme. Plutôt que de la résumer, relevons ici les points qui, dans cette étude très bien articulée, nous ont le plus frappés. Il est évident que l'importance attachée au sens littéral caractérise l'exégèse de Jérôme. Celui-ci ne veut pas, en effet, que l'on renonce trop vite à dégager ce sens afin de pouvoir s'évader vers le sens spirituel qui, bien plutôt, le requiert comme son fondement. Aussi s'entoure-t-il de tous les moyens à sa disposition pour multiplier ses chances d'accéder au sens littéral. Tout d'abord, Jérôme a l'audace de prendre pour point de départ de son commentaire la traduction qu'il a faite sur l'hébreu dix ans plus tôt. Il la retouche éventuellement et lui apporte des éclairages complémentaires à partir des traductions grecques d'origine juive postérieures à la Septante (Théodotion, Aquila, Symmaque) et à partir de traditions des Hébreux. P. J. montre en quoi l'usage que Jérôme fait des colonnes hexaplaires diffère de celui qu'Origène en faisait. Celui-ci s'en servait, en effet, pour compléter le témoignage de la Septante, alors que Jérôme fait appel à elles pour interpréter l'hébreu. Il nuance aussi la relation qui existe entre Jérôme et ses informateurs juifs. Jérôme reconnaît tout ce qu'il a appris des « hébreux », mais il se défie des « juifs » qui interprètent l'Ecriture « de façon charnelle » en « s'efforçant par tous les moyens de renverser les mystères ».

du Christ». Aussi les considère-t-il plutôt comme des experts que comme des maîtres. Pour affirmer sa liberté en face d'eux, il souligne qu'il a payé leurs services au prix fort. Mais il s'oppose pourtant résolument à ceux qui les calomnient en prétendant qu'ils ont déformé les Ecritures.

Voulant éviter un envol allégorique trop rapide à partir de textes morcelés, Jérôme, dans sa recherche du sens littéral, attache une grande importance à la cohérence du contexte. Cela l'amène à découper ses lemmes de façon beaucoup plus ample que ne le faisaient les commentaires grammaticaux de son maître Donat. C'est à celui-ci que Jérôme doit son analyse des figures du style qui l'amène à situer très nettement les sens figurés dans le sens littéral. Et ce n'est qu'à son corps défendant que Jérôme conclut que l'accès à ce sens est incertain ou impossible pour tel ou tel passage, ce qui l'oblige à énumérer les sens spirituels qui en ont été proposés.

Si Jérôme ne se résigne qu'avec peine à se réfugier dans le sens spirituel lorsqu'il n'arrive pas à dégager le sens littéral, et s'il est assez critique à l'égard des fuites trop rapides vers l'allégorie, il ne faudrait pas méconnaître la place centrale que Jérôme attribue au sens spirituel. Le fait d'avoir mis en valeur ce point par des analyses précises et nuancées constitue l'intérêt principal de l'étude de P.J.

Celui-ci reconnaît sans ambages que Jérôme ne formule pas de façon précise sa méthode exégétique et qu'il emploie souvent indifféremment les termes «*tropologia*», «*allegoria*», «*anagoge*» ou «*spiritalis intelligentia*». Mais P.J., reprenant chacun de ces termes en tous ses emplois, montre qu'ils ont en réalité pour Jérôme des connotations distinctes. Le plus traditionnel de ces termes est «*allegoria*» dont Paul fait usage (Ga 4, 24). Mais Jérôme précise que cet usage est abusif et que Paul désigne ainsi l'«*intelligentia spiritalis*». «*Allegoria*» semble à Jérôme trop marqué par l'exégèse alexandrine. Aussi l'usage qu'il en fait se raréfie-t-il à mesure que son œuvre progresse, prenant peu à peu une connotation critique. Le terme plus large «*anagoge*», signifiant seulement le passage à un plan supérieur, désigne pour Jérôme en sa généralité l'interprétation spirituelle. En cela, il ne se distingue guère de «*tropologia*» qui pourtant désigne plutôt un procédé et présente l'avantage d'offrir des dérivés adjectivaux et adverbiaux («*tropologicus*», «*tropologice*»). Mais l'expression la plus fréquente est «*spiritus*», avec ses dérivés «*spiritalis*» et «*spiritualiter*». Cette fréquence tient surtout à la richesse de l'association de «*spiritus*» avec «*vita, vivificare*» et de son opposition à «*littera*» et à «*caro*». Ces connexions, fondées sur l'Ecriture elle-même, placent cette famille de mots dans une perspective spécifiquement chrétienne.

Quant à la méthode exégétique de Jérôme, son caractère peu systématique s'explique en partie par son intention de faire profiter son lecteur de l'exégèse de ses devanciers. En effet, du fait que Jérôme n'est pas évêque, s'étant défendu de toutes responsabilités d'Eglise, il n'a pas à donner à son exégèse la forme d'homélies pressées de dégager les sens spirituels à tonalité morale. Ses commentaires visent un lecteur cultivé et curieux. Ambroise avait centré son intérêt sur les récits des origines, Hilaire et Augustin sur les Psaumes. Jérôme est l'homme des prophètes. P.J. estime, non sans raison, que «cet accent mis sur la

prophétie n'apparaît pas sans relation avec le caractère christologique et ecclésiologique de son exégèse, et avec sa dépréciation de l'allégorie au bénéfice de l'exégèse figurative».

* * *

Nous avons essayé de dire la grande richesse de cet ouvrage, la finesse et la probité de ses analyses, ainsi que la construction très harmonieuse de ses exposés.

La seule réserve que nous devons apporter concerne l'entièvre absence de données concernant la tradition textuelle du Commentaire sur Isaïe de Jérôme. P. J. nous dit seulement (p. 435) que, dans l'état actuel de l'édition des œuvres de Jérôme, il fait usage de la première édition de la Patrologie de Migne (qui, en 1845, se bornait à reproduire la seconde édition de Vallarsi, 1767) ainsi que de celle du Corpus Christianorum (dont il reconnaît, p. 17 note 37, qu'elle «n'est malheureusement pas de celles qui font oublier les précédentes»). Or, de même que Jérôme essayait de fonder le sens spirituel sur un sens littéral soigneusement établi, il semble qu'une étude sur l'exégèse dont use Jérôme dans son Commentaire sur Isaïe devrait se fonder sur un texte de ce commentaire soigneusement établi, ce qui n'est nullement le cas dans l'état actuel des éditions de ce commentaire, ainsi que nous voudrions le montrer en prenant pour exemple les livres 1 à 11.

Pour ces livres, à part de brefs fragments, M. Adriaen, l'éditeur du CC, dépend d'un seul témoin dont Vallarsi (ou De Bruyne pour le prologue) n'a pas fait usage. Il s'agit, jusqu'à Is 1, 18, du ms latin 9526 de Paris; puis, de 1, 2 jusqu'à la fin du livre 5, du ms Biblioth. Quiriniana A III 14 de Brescia; et pour les livres 6 à 11 du ms 115 de St Gall. P. J., tout en sachant (p. 17, n. 37) que, le plus souvent, Adriaen a laissé dans son apparat les leçons des témoins auxquels il a eu accès, semble cependant ne jamais faire usage des données que cet apparat fournit sur eux. Nous avons complété l'apparat d'Adriaen par la consultation des deux plus anciens témoins du commentaire que conserve la Bibliothèque Vaticane: le Vat. lat. 321 du X^e siècle (livres 1 à 11) et le Palat. lat 172 du IX^e siècle (livres 1 à 10).

Prenons pour premier exemple le prologue du livre 5 selon l'édition du CC. A la place du titre et des 45 premières lignes de ce prologue, le ms de Brescia et le ms Palatinus donnent seulement: «amen. Finitis tandem quattuor libris virgo christi eustochium christo favente transimus ad quitum. quem sicut promisimus historicae explanationis ordinem sequamur». Le ms Vaticanus, par contre, atteste pour ce prologue le texte long des éditions. N'aurions-nous pas là un indice de deux copies du commentaire de Jérôme réalisées à des moments distincts et aboutissant à des éditions différentes.

Voici maintenant un groupe de cas où le texte des éditions (autres que celle du commentaire sur Jérémie faite par Reiter) ne mérite pas qu'on lui fasse confiance.

Sur Is 1, 3 (lignes 39–41), le CC édite: «credidit pars populi Iudeorum, ut una die tria milia simul crederent et alia die quinque milia». Sur 1, 9 (lignes 12–

14), il édite : « *salvae factae sunt reliquiae populi Iudeorum, et una die crediderunt tria milia et altera quinque milia* ». Le CC reproduit en ces deux endroits le texte de Vallarsi 2. Or, pour le commentaire de Is 1, 2–18, Adriaen disposait de deux témoins : les mss de Brescia et de Paris. Il note dans son apparat que tous deux omettent, sur 1, 3, « *alia die* » et, sur 1, 9 « *altera* ». Etant donné la correspondance de ces deux variantes, il se demande si ces deux omissions ne nous livrent pas le texte authentique de Jérôme. Or ces deux passages sont présents dans le Vaticanus, alors que le Palatinus, lacuneux pour le premier, atteste le second. Et ces deux manuscrits, là où nous disposons de leur témoignage, appuient ces omissions. On est donc bien tenté d'admettre que Jérôme n'attribuait pas à deux journées différentes les 3000 conversions mentionnées en Act 2, 41 et les 5000 mentionnées en Act 4, 4. Cela peut s'expliquer parce que le discours de Pierre se situe (2, 15) à la 3^e heure et qu'il est directement suivi (2, 41) par la mention de la conversion de 3000 « *ce jour-là* ». Puis (3, 1) on raconte la montée au Temple de Pierre et de Jean « *pour la prière de la 9^e heure* », avec la guérison du boiteux de la Belle Porte ; cette guérison étant suivie d'un discours de Pierre au peuple et de l'arrestation des apôtres « *lorsque le soir tombait* » (4, 3) et alors qu'« *ils parlaient encore au peuple* ». On ajoute juste après (4, 4) que « *beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole embrassèrent la foi* » et que le nombre des fidèles fut d'« *environ 5000* » hommes. Puis le verset suivant poursuit que « *le lendemain* » le Grand Sanhédrin se réunit. Certes, la conversion des 3000 et la mention des 5000 hommes fidèles sont séparées par le premier « *sommaire* » de 2, 42–47 où il est dit que « *jour après jour* » ils fréquentaient le Temple. On peut donc penser (avec le texte qu'offrent les éditions de Jérôme) que ce « *jour après jour* » situe la montée au Temple de Pierre et de Jean en un jour postérieur à celui de la Pentecôte ; ou bien (avec le texte qu'offrent les mss dont nous avons recueilli le témoignage) que le sommaire vient s'insérer en un récit continu où la 9^e heure fait suite à la 3^e heure du même jour de Pentecôte.

Les autres commentaires de Jérôme sur les Prophètes nous offrent sur ce point trois parallèles intéressants. Dans le commentaire sur Ezéchiel, édité dans le CC par F. Glorie, on lit (livre 3, lignes 1093–1095) : « *quando reliquiae salvae factae sunt, et una die crediderunt tria milia, et iterum quinque milia* » l'apparat n'indiquant pas de variante dans le mss 12155 de Paris qui est le seul auquel l'éditeur fait appel pour cette partie du commentaire. Notons d'ailleurs qu'ici « *iterum* » est assez imprécis pour permettre les deux interprétations concurrentes : « *le même jour* » ou bien « *un autre jour* ».

Dans le commentaire sur Michée 4, 1–7 (lignes 167–169 de l'édition donnée par M. Adriaen dans le CC), on lit : « *in Actibus Apostolorum Lucas describit quod in una die crediderint tria milia, etiam alibi quinque milia* ». Ici encore, l'éditeur ne dispose que d'un ms : le ms 53 de Cologne (celui de Kassel étant lacuneux). Il note en son apparat que ce ms porte seulement « *et* » au lieu de « *etiam alibi* ». Nous avons pu contrôler 14 autres mss de ce commentaire (Palat. 173, Karlsruhe 226, Berne 102, St Omer 279, Laon 38, Troyes 126, Munich 6303 et 14082, Le Mans 213 et 240, Orléans 61, St Gall 119, Cambrai 299 et Cologne 55). Tous ont « *et* » et aucun n'appuie le « *etiam alibi* » des éditions.

Cet «etiam alibi» non fondé dans les mss se transmet d'éditeur en éditeur depuis l'édition princeps de J. et G. de Gregoriis (Venise 1498).

Enfin, dans le commentaire sur Jérémie où nous disposons de l'excellente édition que S. Reiter a réalisée pour le CSEL, celui-ci édite (383, ligne 4) : «uno enim de tria milia et quinque milia hominum crediderunt», sans signaler de variante pour le mot «et» dans les 6 mss antérieurs au XI^e siècle sur lesquels il a fondé son édition, alors que l'édition Vallarsi 2 offrait ici «altero».

Les exemples que nous venons de donner montrent clairement que la Patrologie de Migne (qui reproduit Vallarsi 2) et le texte du CC (à part le commentaire sur Jérémie) nous offrent un état textuel qui risque d'avoir été souvent retouché par les éditeurs en fonction de leurs préjugés exégétiques.

Abordons maintenant quelques cas où une étude plus directe de la tradition textuelle aurait pu modifier certaines des affirmations de P. J. En Js 14, 19 le cadavre de Nabuchodonosor nous est présenté comme «lebûsh harugîm» (littéralement: «vêtu de tués»), l'hébreu offrant en une construction génitivale deux participes passifs dont le premier est au singulier et le deuxième au pluriel. Dans sa traduction, Jérôme avait bousculé la syntaxe de l'hébreu et, séparant les deux mots, il traduisait le premier par «obvolutus» et le second, juste après, par «qui interficti sunt». Cependant toutes les éditions antérieures à celle des Bénédictins de San Girolamo inséraient (avec des mss récents, dont ceux de l'Université de Paris) avant «qui» les mots «cum his». Dans le lemme du livre 5 du commentaire de Jérôme, le CC (ligne 4) donne, conformément à Vallarsi 2, une leçon identique à celle des éditions courantes de la Vulgate: «obvolutus cum his qui interficti sunt». P. J., pour la Vulgate, dispose de l'édition de San Girolamo, mais, pour le commentaire, il se contente du texte de l'édition du CC. Et, lorsqu'il relève les retouches que Jérôme a apportées à sa traduction dans les lemmes du commentaire, il parle (p. 95, note 169) de «la clarification apportée au livre 5 par l'adjonction de «cum his»». Mais, s'il avait consulté l'apparat du CC, il y aurait constaté que le seul ms qu'Adriaen a consulté ici (celui de Brescia) omet ces deux mots. Le ms Palatinus 172, ici, est lacuneux; mais le Vaticanus 321 porte la même leçon que celui de Brescia: «obvolutus qui interficti sunt», c'est-à-dire la leçon authentique de la Vulgate. P. J. (p. 97, n. 187) ajoute que Jérôme, dans le lemme du livre 6, a maintenu l'«adjonction de «cum»». De fait, le CC (ligne 4) édite ici: «involutus cum interfictis». Mais P. J. aurait pu lire dans l'apparat que le ms Vaticanus (cité par Vallarsi) omet «cum». Adriaen relève d'ailleurs, plus loin, dans le commentaire de Jérôme (lignes 30s): «involutus his qui ab eo interficti sunt». Ce rapprochement l'amène à suggérer que la variante est peut-être préférable au texte du lemme qu'il édite. En effet, le ms Vaticanus 321 porte bien ici «involutus interfictis» qui a toutes les chances de constituer le texte authentique du lemme. P. J. croit résumer exactement les initiatives de Jérôme en disant (p. 98, n. 205): «Voici le texte de sa traduction initiale: «... obvolutus, qui interficti sunt gladio et descenderunt ad fundamenta laci...» Au livre V il avait déjà introduit pour plus de clarté «cum his» comme antécédent du relatif. Mais au livre VI il va beaucoup plus loin: «involutus cum interfictis et confossis gladio qui descendunt ad lapides laci». Or ce passage au double participe colle très littéralement à l'hébreu». De fait, ce passage au

double participe ne colle «très littéralement» à l'hébreu que si, avec les mss Brescia et Vatican., on omet *«cum»*. Quant à la phrase précédente, P.J. aurait mieux fait de dire: «Au livre V ses éditeurs avaient introduit pour plus de clarté...»

Analysons encore un cas où un peu d'intérêt pour la tradition textuelle du commentaire aurait évité à P.J. une erreur. Traitant de la fin de Is 14, 22 dans le lemme du livre 6, il note en effet (p. 97) que «la répétition de «(Dominus) exercitum» obéit à un automatisme d'expression qu'encourage le contexte, mais elle ne respecte pas l'hébreu». Si P.J. avait, ici encore, consulté l'apparat du CC, il y aurait vu que le ms de St Gall (qui était le seul dont disposait Adriaen) omet cette répétition de «exercitum». Les mss Vaticanus 321 et Palatinus 172 l'omettent aussi. C'est donc probablement les éditeurs du commentaire, et non son auteur, qui ont été victimes de l'automatisme que dénonce P.J.

On voit donc que l'état du texte qu'offrent les éditions des commentaires de Jérôme sur les livres prophétiques est déplorable. P.J. aurait bien fait de tenir plus explicitement compte de cela. Mais je dois ajouter que l'essentiel de son étude ne serait pas notablement modifié par les corrections textuelles que nécessite l'ouvrage qu'elle analyse.

DOMINIQUE BARTHÉLEMY

Waheed Hassab Alla: Le baptême des enfants dans la tradition de l’Eglise copte d’Alexandrie. – Fribourg: Editions Universitaires 1985. XI–220 p.

Cet ouvrage fait connaître aux chrétiens d’Occident une théologie baptismale à travers des textes écrits dans une tradition trop méconnue. Personnellement, j’ai appris à nuancer une opposition excessive que, d’ordinaire, on établit entre la théologie latine et celle d’Orient au sujet du péché originel. Seule, dit-on souvent, la tradition augustinienne a souligné que le péché d’Adam a rendu «pécheurs» tous les enfants entrant en ce monde. Après la lecture de ce livre, on doit reconnaître que l’Eglise copte enseigne aussi l’état de rupture d’Alliance qui affecte tous les êtres humains dans leur origine. Mais elle exprime cette doctrine d’une manière très concrète, d’une façon même qui heurte notre sensibilité contemporaine. La chrétienté d’Egypte recourt au thème de l’esprit du mal qui habite le petit enfant jusqu’au moment où l’Esprit de Dieu, au moment du baptême, remplace le démon. Chez «tous ceux qui sont baptisés, l’esprit impur qui les dominait est chassé et ils deviennent une demeure au Seigneur Dieu et l’Esprit Saint descend sur eux». (C’est un commentaire des exorcismes semblables à ceux que l’on trouve dans l’ancienne liturgie latine. Dans cette perspective, le baptême est nécessaire au salut des enfants. L’auteur montre que la théologie de son Eglise distingue bien le rite baptismal, qui seul est sacramental, de la circoncision en usage chez les chrétiens d’Egypte: elle est considérée comme une coutume nationale sans caractère religieux.

La dernière partie de l’ouvrage est consacrée à une réfutation d’adversaires du pédobaptisme, d’origine protestante, qui exercent un certain prosélytisme en Egypte. L’auteur, dans sa réfutation, accorde, selon nous, une place trop faible à la foi lorsqu’un adulte est baptisé. Il écrit en effet: «Certainement, l’Eglise traditionnelle concède un certain rôle à la foi qui précède le baptême ... un rôle bien limité et dont l’importance réside dans le fait qu’elle conduit l’adulte au baptême pour recevoir le salut et de surcroît la foi parfaite». Il eût été plus conforme à la Sainte Ecriture de confesser que la foi accorde déjà le salut pourvu qu’elle soit pénétrée du désir du baptême. Seul le recours à la thèse du *votum baptismi* permet de ne relativiser, ni la foi, ni le baptême, lorsque l’on dialogue avec les adversaires du pédobaptisme. La foi justifie déjà parce qu’elle est déjà orientée vers le sacrement qui incorpore le croyant au Peuple de Dieu. Je regrette de ne pas voir citée dans la bibliographie l’ouvrage important de J.-J. von Allmen: *Pastorale du baptême*. – Fribourg–Paris 1978. (Cahiers œcuméniques 12).

Cet ouvrage, malgré certaines maladresses dans l’expression et dans la doctrine théologique, mérite l’attention de tous ceux qui s’intéressent au problème controversé du baptême des enfants.

Jean-Hervé Nicolas, OP: Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité.
Préface du Cardinal Ratzinger. – Fribourg: Editions Universitaires; Paris: Editions Beauchesne 1985. XII–1248 p.

La publication de la *Synthèse dogmatique* du Père Jean-Hervé Nicolas constitue un événement rare dans la littérature théologique d'expression française. Nous avons plutôt l'habitude des monographies ou des articles spécialisés, ou encore des recueils d'articles, que des synthèses qui se proposent comme telles. Mieux, il est généralement de bon ton d'assurer qu'il n'est plus possible aujourd'hui d'écrire une synthèse théologique. Le fait est là pourtant, en voici une, et si l'on en croit sa diffusion rapide, il se pourrait bien qu'elle réponde à un besoin réel.

Ce vaste ensemble de 1348 pages à l'impression serrée se présente donc avec l'ambition de faire parcourir au lecteur la totalité de la matière dogmatique *de la Trinité à la Trinité* (c'est son sous-titre). De fait, les titres des trois grandes parties recouvrent bien les points principaux que doit traiter la théologie en sa fonction d'explication du dogme: 1) Le mystère de Dieu un en trois personnes; 2) L'incarnation du Verbe; 3) L'Eglise et les sacrements. Quiconque est familier avec saint Thomas décèlera sans peine bien des ressemblances entre ce plan et celui de la Somme, notamment de la *Tertia Pars*. L'auteur reconnaît bien volontiers l'inspiration de sa démarche, mais elle ne se borne pas à cette simple donnée somme toute extérieure, elle pénètre profondément le raisonnement et les tentatives d'explication. Cette fidélité au Maître n'est pourtant pas mécanique; le Père Nicolas ne craint pas, ici ou là, de prendre ses distances et les discussions avec les théologiens contemporains qui se poursuivent selon les besoins de l'exposé suffiraient à détruire ceux qui le craignaient enfermé dans une problématique d'un autre âge. Une imposante bibliographie témoigne au contraire de l'ampleur de son information. Mais si l'on veut mieux comprendre son intention profonde, il faut lire de près son introduction, «une certaine idée de la théologie», où il s'explique en détail sur les choix initiaux qui l'ont guidé. On peut sans doute regretter l'absence de certaines dimensions (par exemple, une plus large présence de la Bible ou de l'histoire, ou encore davantage d'attention à Vatican II), mais on ne peut certes pas lui reprocher d'avoir manqué de cohérence avec ses grandes options.

Pour en rester encore un instant à cette approche globale, nous avons été frappé de constater le gonflement progressif des parties successives: la Trinité (avec l'Introduction) occupe 265 pages, l'incarnation du Verbe (l'auteur a mis sous ce titre non seulement la christologie, mais bien sûr aussi la sotériologie – comment les séparer? –, ainsi que les fins dernières, traitées assez logiquement à propos du retour du Christ) occupe 350 pages environ, quant à la considération sur l'Eglise et les sacrements elle s'étend sur plus de 500 pages. Ces constatations ne sont pas seulement quantitatives; elles permettent de souligner l'importance relative des réalités en présence. Par sa situation au début de l'ensemble le traité de la Trinité marque résolument le théocentrisme qui doit inspirer la contemplation théologique, mais par son extension beaucoup plus sensible la recherche sur l'Eglise et les sacrements montre bien que le dogmatien ne peut se

désintéresser du concret de la vie divine communiquée. Quant à la situation intermédiaire de la christologie, elle répond évidemment au rôle de médiateur et à la constitution ontologique de l'Homme-Dieu. S'il fallait d'avance relativiser ce que nous allons dire maintenant, on voudra bien se souvenir de ce qui précède.

Il n'est pas de compliment crédible s'il ne s'accompagne de la liberté de critique ; le P. Nicolas nous permettra donc d'en formuler l'une ou l'autre. Et pour ne pas descendre en des points de détail de crainte de fausser à l'avance l'appréciation du lecteur, nous en resterons à des remarques concernant la synthèse elle-même. La première porte précisément sur la présentation d'ensemble (c'est en partie pour cela que nous avons un peu insisté sur ce point). Il nous semble qu'elle ne correspond pas tout à fait au propos affiché par le sous-titre. Cela est particulièrement sensible au début et à la fin de l'ouvrage. Tout d'abord, et c'est le plus visible, la partie sur Dieu se borne à la considération de la Trinité ; ce que l'on appelait autrefois le *de Deo uno* (saint Thomas dit plus justement : *ea quae ad essentiam divinam pertinent*) n'a pas été traité, et pas davantage la partie sur la création ou sur l'homme. Ce n'est évidemment pas un oubli ; ce sont des raisons historiques qui expliquent cela et l'auteur le dit fort honnêtement (p. 24) : cette matière ne relevait pas de l'enseignement qui lui avait été confié, et comme il a pris le parti de ne publier que son cours, il a préféré le laisser tel quel. Ceux qui se souviennent de son *Dieu connu comme inconnu* regretteront avec nous qu'il n'ait pu le reprendre même en l'abrégeant pour l'intégrer dans son propos d'ensemble.

A la fin de l'ouvrage, si l'on excepte une brève conclusion (5 pages), que l'on devine dictée par le souci de justifier son sous-titre, qui le fait s'achever à la Trinité, l'ouvrage s'arrête en fait sur le mariage. Certes, « ce sacrement est grand », mais il n'est évidemment pas fait pour assumer le rôle terminal dans une synthèse de ce genre. Nous aurions vu plus volontiers intervenir ici le traitement de l'eschatologie, quitte à séparer le retour du Christ de l'ensemble de la christologie. Il aurait peut-être été possible de situer ce point beaucoup plus brièvement en finale de la deuxième partie, mais son développement complet nous paraîtrait mieux en place en finale de toute la considération. Qui mieux que le Christ pouvait nous faire passer « de la Trinité à la Trinité » ?

Prenons un troisième exemple des questions que nous pose le plan suivi par l'auteur. Puisqu'il annonce dans son introduction qu'il veut pratiquer une théologie soucieuse de vie spirituelle, nous avons voulu voir de quelle façon il a traité de la Vierge Marie. C'est en effet un de ces sujets où cette préoccupation se vérifie au mieux. De fait, il parle de Marie en quatre endroits différents : 1. Dans le cadre de la christologie : après avoir exposé ce qui touche au Christ en lui-même (être et agir), il en vient au premier avènement du Christ et c'est alors qu'il parle du motif de l'incarnation, puis de « l'insertion du Christ dans l'histoire humaine », qui est en fait un petit exposé sur la maternité et la sainteté de Marie (p. 467–496) ; 2. Cette même section concernant la première venue du Christ se poursuit par la théologie de la rédemption et l'auteur en vient à parler du « grand prêtre de la nouvelle alliance » ; c'est ici que nous trouvons « l'association de Marie au sacrifice du Christ » : nouvelle Eve, compagne, associée au Christ dans

la rédemption même, mérite et rédemption des hommes (p. 538–543); 3. Un peu plus bas dans la même section, à propos du Christ dans sa qualité de médiateur, l'auteur situe brièvement «les médiations secondes», notamment celles de l'Eglise et de Marie (p. 553–555); 4. Nous retrouvons la mère du Christ une quatrième fois pour la situer dans son rapport à l'Eglise: comme membre, comme «type» ou «icône», comme mère dans l'Eglise et de l'Eglise (p. 719–725).

Il faut le dire sans hésiter, le choix de ces quatre endroits différents se justifie parfaitement du point de vue de l'auteur et il y dit l'essentiel sobrement et sans surenchère. On ne peut s'empêcher toutefois de ressentir une impression de dispersion et de se demander si un lecteur plus pressé ou moins expérimenté saura retrouver les divers éléments de cette vue d'ensemble. Souligner cela c'est évidemment faire toucher du doigt les limites d'un plan qui s'inspire de trop près de celui de saint Thomas. Il a certes sa grandeur et son intelligibilité et il n'est pas sûr que nos essais modernes valent le sien. Mais pour bien des parties où les développements postérieurs ont pris une ampleur que Thomas ne connaissait pas, il est permis de prendre sa liberté sans lui être infidèle. Le Père Nicolas en donne lui-même l'exemple à propos de l'Eglise; nous pensons qu'il aurait pu le faire aussi à propos de Marie et s'inspirer davantage du Concile en rattachant à l'Eglise justement ce qu'il en dit.

La critique est aisée... Nous avons formulé la nôtre dans la conscience très vive de sa relativité. On comprendra qu'elle ne porte en rien atteinte aux grandes qualités de l'auteur. Peu de théologiens sont aujourd'hui capables d'embrasser avec autant de rigueur un ensemble aussi étendu tant du point de vue de la documentation que de la réflexion. En osant livrer son ouvrage au public, le Père Nicolas a montré de façon irrécusable la force pédagogique de la synthèse. Il dit modestement que ce n'est qu'un cours, mais c'est aussi l'œuvre d'une vie.

JEAN-PIERRE TORRELL

Bénézet Bujo: Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1984. 199 S. (Grabmann Institut 33).

Man muß Herrn B. Bujo beglückwünschen, daß er die Diskussion über den Eudämonismus in der Moral des hl. Thomas, die wir damals mit H. Reiner geführt haben (cf. Engelhardt P. (Hrsg.): Sein und Ethos. Untersuchung zur Grundlegung der Ethik. – Mainz 1963. [Walberberger Studien. Philosophische Reihe 1].), wieder aufgegriffen hat. Er betont die Aktualität des Themas vor allem in bezug auf die heute in der Folge von B. Schüller geläufige Einteilung der Moral in eine teleologische und eine deontologische. Bezüglich der Moralität in sich schlechter Handlungen sind diese beiden Richtungen bekanntlich verschiedener Meinung.

Es handelt sich um eine grundsätzliche Frage. Ist die Moral des hl. Thomas – wie jede teleologische Moral –, weil sie von der Idee der Hinordnung auf die Glückseligkeit als letztes Ziel beherrscht wird, nicht letztlich egozentrisch und führt sie nicht logischerweise zum Utilitarismus? Wir haben damals diese Frage dahin beantwortet, daß die Moral des hl. Thomas auf der Idee der Freundschaftsliebe beruht. Diese nun liegt an der Wurzel des Verlangens nach Glückseligkeit; sie übersteigt die Kategorien des Nützlichen und Angenehmen, ist wesentlich *Caritas*.

Zur Klärung der Frage hat der Autor die einschlägigen Texte des hl. Thomas genauestens untersucht. Er unterscheidet drei Teile. Im ersten Kapitel untersucht er die Finalität, welche der Hinordnung des Menschen auf die Glückseligkeit zugrunde liegt. Im zweiten behandelt er die zentrale Bedeutung der Hinordnung auf die Glückseligkeit in der Moral des hl. Thomas. Im dritten Kapitel schließlich wird das Verhältnis zwischen Liebe und Glückseligkeit behandelt.

Der Autor fängt im *ersten Kapitel* damit an zu zeigen, wie sehr die Finalität das Denken des hl. Thomas beherrscht. Sie hat für ihn metaphysische Bedeutung, denn sie hängt mit der Idee des Guten zusammen. Sie verwirklicht sich in besonderer Weise im menschlichen Willen, dessen Objekt das Ziel ist, welches so die Sittlichkeit der Handlungen wesentlich bestimmt. Es handelt sich dabei eindeutig um das «*finis operantis*» und nicht bloß um das «*finis operis*», wie einige Kommentatoren meinen. Die Rolle des zielstrebigen Willens ist unverbrüchlich mit derjenigen der hinordnenden Vernunft verbunden. Das entspricht einer Auffassung der Freiheit, nach der Vernunft und Wille aus einer einzigen personalen Substanz, welche das wahre Subjekt der moralischen Handlung ist, hervorgehen und so zusammenwirken. Etwas ganz anderes also als die «*libertas indifferentiae*», wie es D. Welp gezeigt hat. (Welp D.: Willensfreiheit bei Thomas von Aquin. – Freiburg i. Üe. 1979.) Die Finalität bewirkt die Einheit der Handlungen eines Subjektes dadurch, daß sie diese mittels vorgeordneten Zielsetzungen auf das letzte Ziel hinordnet. Hier müßte nach meinem Dafürhalten besser zwischen vorgeordnetem Ziel und Mittel unterschieden werden. Der hl. Thomas braucht nur den Ausdruck «*ea quae sunt ad finem*». Das vorgeordnete Ziel ist ein wirkliches Ziel, besonders wo es sich um Freund-

schaftsliebe handelt, während das Mittel bloß ein Instrument ist und auf der Ebene des Nützlichen liegt.

Zur Frage der unvollkommenen Glückseligkeit übergehend stellt der Autor zunächst die Behauptung auf, das ganze Glückseligkeitsdenken des hl. Thomas käme hauptsächlich aus der Offenbarung und sei theologischer Natur. Die unvollkommene Glückseligkeit sei auf die vollkommene Glückseligkeit hingewandt, wobei auch der Leib einbezogen ist. Sie beinhaltet das aktive Leben mit den moralischen Tugenden als notwendiger Weg zum kontemplativen Leben. Man ist aber erstaunt festzustellen, daß diese gute Darstellung mit der Behauptung endet, die auf die unvollkommene Glückseligkeit hingewandte Moral sei autonom, so daß das ganze moralische Leben diesseitig sei, während der «himmlische Mensch» «a-moral» genannt wird, weil er eben die moralische Ordnung übersteige (90). Hier wird Moral im modernen Sinn verstanden. Für den hl. Thomas aber umfaßt die Moral die ganze secunda pars, vorweg die theologischen Tugenden, vor allem die Liebe, die an der Wurzel aller Tugenden liegt, welche zum endgültigen Ziel führen. Diese Auffassung des Autors hängt mit der heutigen Problematik zusammen, welche die moralische Ordnung zu sehr von der theologischen Ordnung trennt. Sie scheint uns der wesentlichen Gedankenführung des Autors, nämlich dem Aufzeigen des Zusammenspiels und der Einheit alles menschlichen Handelns durch die Finalität, zu widersprechen.

Das zweite Kapitel, das die Stelle der Glückseligkeit innerhalb der Moral des hl. Thomas behandelt, ist vor allem der berühmten Frage des natürlichen Verlangens nach der Gottesschau gewidmet. Der Autor zeigt die Entwicklung des Denkens des hl. Thomas in dieser Frage auf. Im Sentenzenkommentar und in De Veritate wird das natürliche Verlangen unter dem Gesichtspunkt einer Bewegung des Willens auf die Glückseligkeit hin dargestellt, während die zwei Summen eher die metaphysische Begründung aufweisen, wobei das Verlangen unter dem Gesichtspunkt der Vernunft in ihrer Bewegung auf Wahrheit hin betrachtet wird. Beim Sprechen über den Willen hätten wir vermieden, von einem «blinden Streben» zur Glückseligkeit hin zu reden (100), handelt es sich doch um die Verwurzelung des ganzen Wollens in unserer Geistnatur.

Das Naturverlangen bedeutet für den hl. Thomas ein Argument, um die Möglichkeit der Gottesschau zu beweisen, das zugleich auf Vernunft und theologischen Gründen beruht. Es stützt sich auf das Prinzip, daß ein Naturverlangen nicht eitel sein kann. Wir gehen mit dem Autor völlig einig, wo er betont, wie für den hl. Thomas der Mensch, im Gegensatz zu den nicht vernunftbegabten Wesen, eine in seiner geistigen Natur begründete, besondere Fähigkeit zur Gottesschau besitzt. Diese ist nicht zu verwechseln mit der «potentia oboedientialis», wie man das öfters tut. Sie bleibt aber bloße Möglichkeit (in potentia) bezüglich ihrer Verwirklichung. In einem damals zu wenig beachteten Aufsatz, den der Autor zitiert, hat P. L. Charlier von einer «passiven Fähigkeit» gesprochen (Eph. Theol. Lov. 7 (1930) 5–28, 639–662). So ist die seligmachende Gottesschau zugleich «supra naturam animae rationalis» und «secundum naturam ipsius» (III q. 9, a. 2, ad 3). Damit ist das Übernatürliche fest verwurzelt im Menschen, der nach dem Ebenbild Gottes gemacht ist. Man

könnte sagen, der Mensch sei «capax Dei», nicht aber «idoneus» bezüglich der Gottesschau. Bleibt dann noch das Problem der Gratuität des Übernatürlichen, wie es sich nach Thomas entwickelt hat. Der Autor behandelt es kurz. Für diese Frage verweise ich den Leser auf meinen Beitrag «Le désir naturel de voir Dieu», in: *Nova et Vetera* 51 (1975) 93–107.

Der Autor ergänzt seine Ausführungen mit einer wichtigen Richtigstellung. Die Glückseligkeit verwirklicht die Vollkommenheit des Mensch-Seins, die Ich-Werdung durch die Gottesschau. Gemäß der Auffassung des hl. Thomas ist die Glückseligkeit zugleich und unverbrüchlich objektiv (*beatitudo ut res*) und subjektiv (*beatitudo ut adeptio rei*), bzw. ontologisch und psychologisch. Deshalb kann die «*delectatio*», welche das Ziel mit dem ihn bewirkenden Objekt verbindet, als moralisches Kriterium für den Willen betrachtet werden. Die Analyse der Thomastexte scheint uns richtig zu sein. Die genaue Interpretation wird aber erschwert durch die moderne Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die stets in unserem Denken mitschwingt, während Thomas sich ständig bemüht, die Komplementarität hervorzuheben, ganz besonders, wo es sich um den Gipfel des moralischen Lebens, die Glückseligkeit, handelt. Fügen wir hinzu, daß es für das christliche Denken, so beim hl. Augustinus wie beim hl. Thomas, kennzeichnend ist, das Objekt der Glückseligkeit und der Liebe zu betonen. Dies im Gegensatz zu den heidnischen Philosophen, Aristoteles inbegriffen, der die Glückseligkeit vor allem vom menschlichen Subjekt und von seiner Aktivität her betrachtet. Doch sind die zwei Gesichtspunkte nie voneinander zu trennen, sondern in ihrem Zusammenhang zu sehen, wie der Autor richtig bemerkt. Das ist äußerst wichtig, will man das Verlangen nach Glückseligkeit und die Freundschaftsliebe, die das um seinetwillen geliebte Objekt zum Ziel hat, miteinander verbinden. Man kann den hl. Thomas nicht des Eudämonismus – in dem Sinne, wie man im Gefolge von Kant allgemein davon spricht – bezichtigen. Das gilt ebenfalls für seine sehr nuancierte Lehre über das Gesetz in bezug auf Strafe und Belohnung, wie der Autor bemerkt.

Das *dritte Kapitel* behandelt die Liebe in ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit. Zunächst wird die Liebe als natürliche Hinneigung betrachtet. Sie ist ein ursprünglicher Akt, der aus einer Art uns auf Gott hinordnenden ontologischen Instinkts entspringt und uns so zur vollkommenen Selbstentfaltung führt. Das soll aber im ontologischen Sinn verstanden werden, denn diese Liebe ist eine mit der Vernunft verbundene Spontaneität. Die Liebe (*Caritas*) stützt sich auf diese natürliche Hinneigung, die sie ungeschmälert bestehen läßt. Sie folgt einer hierarchischen Ordnung: die natürliche Selbstliebe, als Urbild und Grund der Freundschaftsliebe, geht der Nächstenliebe voraus. Diese ursprüngliche Liebe wird nur egoistisch, wenn sie ungeordnet ist; man soll sie auch nicht mit der puren oder selbstlosen Liebe verwechseln, die nicht auf Befriedigung aus ist.

Weiter werden nun die Beziehungen zwischen der begehrenden und der Freundschaftsliebe untersucht. Erstere gründet in einem Potenz-Akt-Verhältnis und erstrebt das nützliche und angenehme Gut; letztere besagt ein Akt-Akt-Verhältnis und zielt auf das «*bonum honestum*», was eine Beziehung zwischen Personen besagt. So liebt man in der Freundschaft den anderen als ein «*alter ego*». Auch kann die Freundschaftsliebe ganz gut eine begehrende Liebe

einschließen, wie das z. B. der Fall ist, wo die Liebe die Tugend der Hoffnung in sich aufnimmt. Letztere hat eben die Glückseligkeit als das eigentlich menschliche Gut zum Objekt und verbindet uns mit der göttlichen Seligkeit. Um aufzuzeigen, welches der Grund der Freundschaftsliebe ist, präzisiert der Autor, welche Gemeinschaftlichkeit Freundschaft besagt. Letzten Endes ist es die Gegenseitigkeit in der Liebe. In eindrucksvoller Weise zeigt der Autor, wie für Thomas Selbstliebe und Nächstenliebe ihre letzte Begründung in der Vollkommenheit der Gottesliebe und in der Teilhabe an der Glückseligkeit – d. h. in der Caritas – haben.

Am Schluß findet man eine Zusammenfassung, die einige interessante Nuancen anbringt und die Aktualität eines Dialogs mit dem hl. Thomas aufzeigt. Seine Moral – man könnte von einem auf der Tugend basierenden Eudämonismus reden – kann dazu beitragen, den Gegensatz zwischen teleologischer und deontologischer Moral zu überwinden. Auch die Frage der Autonomie der Moral und ihrer Beziehung zum Heil und zur Offenbarung könnte dadurch geklärt werden.

Der Autor schließt, daß der Eudämonismus des hl. Thomas keineswegs egoistisch ist, wie H. Reiner meinte. Er fügt hinzu, daß er auch nicht ausschließlich ontologisch ist, « wie manche Thomasforscher, darunter auch S. Pinckaers, es hervorheben », sondern den Menschen in seiner ganzen Fülle umfaßt; es sei « ein anthropo-theozentrischer Eudämonismus » (187).

Diese letzte Bemerkung, die uns selber betrifft, verlangt eine Richtigstellung. Es liegt hier ein Mißverständnis über den Ausdruck « ontologisch » vor. Gelegentlich wird ontologisch verstanden als Gegensatz zu psychologisch, wobei dann letztere Dimension ausgeschlossen wird. So haben wir es damals in unserem Beitrag in « Sein und Ethos » nicht gemeint. Wir wollten zwei Denk- und Ausdrucksweisen unterscheiden, die sich eigentlich ergänzen, gelegentlich aber als Gegensätze empfunden werden. Die erste geht von der gelebten Erfahrung aus, die andere vom Wesen der Dinge. Erstere ist Mystikern und geistlichen Menschen, wie Johannes vom Kreuz, eigen – wie Maritain ausführt; letztere ist mehr spekulativ und ist kennzeichnend für das rationale Denken des hl. Thomas. Nun, obwohl die Erfahrungskenntnis, die man psychologisch nennen kann, und das « ontologische » speulative Denken zusammen gehen und sich ergänzen – kann man sie trotzdem von einander unterscheiden und um so besser ihre Komplementarität verstehen. Wir gehen deshalb mit dem Autor völlig einig, wo er betont, daß der Eudämonismus des hl. Thomas den ganzen Menschen, inklusive seine psychologische Dimension, umfaßt. Übrigens betont der Autor die zwei verschiedenen Gesichtspunkte gelegentlich so sehr (z. B. 129, 130, 136, 142), daß man sich fragt, ob er nicht zu weit geht.

Noch eine kleine Richtigstellung: die Übersetzung von I a II ae, q. 8, a. 1, in der Somme des Jeunes (vgl. 95, Fußnote 10) ist nicht von uns, sondern von P. H. D. Gardeil.

Zusammenfassend könnte man sagen, daß das Werk von B. Bujo, trotz der kritischen Bemerkungen, die wir hier machten, eine gelungene Interpretation des hl. Thomas bietet. Wahrscheinlich werden nicht alle Moralisten einverstanden sein: die besprochenen Probleme sind schwierig und werfen viele

Fragen auf. Wer sich aber um eine richtige Interpretation der Moral des hl. Thomas mit ihrer Hinordnung auf die Glückseligkeit und die Liebe bemüht, soll unbedingt dieses Werk lesen. Weisen wir auch noch auf die ausgezeichnete Dokumentation mit einer Bibliographie hin, die sowohl die französische wie die deutsche Literatur berücksichtigt; leider eine Seltenheit!

SERVAIS PINCKAERS