

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: 65 (2018)

Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen - Besprechungen - 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: 25.01.2026

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

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSArtikel

GIUSY MARGAGLIOTTA

La scuola epicurea. Interpretazioni e prospettive

Il volume *Questioni epicuree*¹, edito da alcuni dei più eminenti studiosi dell'epicureismo, è una raccolta delle relazioni tenute durante il Convegno Internazionale avuto luogo presso il dipartimento di Filosofia della "Sapienza" di Roma tra il 19 e il 21 maggio 2013. Il volume si articola in cinque sezioni che abbracciano tutti gli aspetti della filosofia epicurea e ne presentano la dinamica e la diffusione, sia attraverso testimonianze dirette che attraverso fonti tardoantiche o posizioni critiche. Le prime due sezioni comprendono studi relativi alla tradizione (Dorandi: *Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla Natura di Epicuro*) e alle forme del testo (De Sanctis: *Questioni di stile*; Erbì: *Lettere dal Kepos*; Heßler: *Das Gedenken an Verstorbene in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι*; Erler: *Aphormen labein*), mentre le ultime si occupano delle tre parti in cui, come testimonia Diogene Laerzio (X 29–31), può essere suddiviso il sistema degli Epicurei: canonica (Morel: *Esperienza e dimostrazione in Epicuro*), fisica (Konstan: *Where in the Psyche Are Mental Pleasures*; Leone: *Epicuro e la forza dei venti*; Verde: *Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro*) ed etica (Hammerstaedt: *Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia*; Spinelli: *Senza teodicea*). Questo volume ha il merito di offrire un quadro d'insieme coerente del pensiero epicureo in tutti i suoi aspetti da prospettive differenti e talvolta pionieristiche.

Nella sezione dedicata alla tradizione (15–52), Tiziano Dorandi espone minuziosamente i modelli di trasmissione e di diffusione nel bacino Mediterraneo, tra il IV secolo e l'inizio dell'età imperiale, del maggiore trattato di Epicuro, il Περὶ φύσεως. La sua ricerca si basa essenzialmente sul materiale della Biblioteca di Ercolano e sugli indizi che la tradizione indiretta offre sull'opera del fondatore del Giardino. Con sua analisi Dorandi offre un catalogo dei rotoli del Περὶ φύσεως che permette di guadagnare un'idea concreta dei libri della sudetta opera nella Biblioteca di Ercolano prima dell'eruzione del Vesuvio del 79 d.C.

La seconda parte, che costituisce la più lunga di questo volume, raccoglie quattro studi su questioni non soltanto stilistiche, come suggerirebbe il titolo della sezione, ma anche antropologiche ed escatologiche.

Nel contributo dal titolo *Questioni di stile* (55–73) De Sanctis analizza in che modo la chiarezza linguistica di Epicuro rispecchi il pensiero del filosofo e

¹ DE SANCTIS, Dino/SPINELLI, Emidio/TULLI, Mauro/VERDE, Francesco (eds.): *Questioni epicuree* (= Academia Philosophical Studies 52). Sankt Augustin: Academia 2015, 262 p., ISBN 978-3-89665-681-0.

quale sia il filo rosso che lega le tre epistole maggiori prevenuteci: l'*Epistola a Erodoto*, l'*Epistola a Meneceo* e quella a *Pitocle*. Definendosi un αὐτοδίδακτος (M I 3 = fr. 114 Usner) Epicuro rivendica la sua indipendenza di pensiero rispetto ai filosofi che lo avevano preceduto. La sua presa di posizione è al contempo una missione: liberare l'uomo dalle sue paure irrazionali attraverso la comprensione della realtà. Nelle epistole a Erodoto e a Pitocle, Epicuro spiega che per giungere a una tale comprensione del mondo è fondamentale un giusto uso della lingua: essa ci libera dalla paura dell'inatteso in quanto indica un'immediata corrispondenza tra il nome e la cosa nominata. Questioni etiche sono affrontate da Epicuro prevalentemente nella *Lettra a Meneceo*. Il miglior modo per aderire al “credo” della Scuola epicurea è quello di possedere un'opinione etica fondata su tre principi: (1) la divinità è un essere immortale, felice e beato; (2) l'uomo non deve temere la morte; (3) il piacere, valutato sulla base della serenità che procura all'anima, può essere definito il principio e il fine di una vita beata. A conclusione del suo studio, De Sanctis osserva che il filo rosso che lega le tre lettere maggiori prese in esame è l'invito da parte di Epicuro a intraprendere la strada verso l'*εὐδαιμονία* – un messaggio di salvezza che ripercorre tutti i piani della realtà.

Il saggio di Margherita Erbì (75–94) apre uno scorcio su un altro aspetto rivelato dalle epistole di Epicuro, quello del rapporto del filosofo con i suoi amici (φίλοι). Erbì volge l'attenzione non tanto alle tre lettere maggiori, quanto a quelle che Epicuro deve avere scritto alle persone a lui più care, ricostruite attraverso i frammenti dei papiri di Ercolano e le testimonianze di Seneca, Plutarco e Diogene Laerzio. La corrispondenza di Epicuro con i suoi amici non solo testimonia la costante attività del filosofo, ma ci aiuta a ricostruire la biografia sia dello stesso Epicuro che dei suoi compagni. Il genere epistolare, così come era concepito dal fondatore del Giardino, aveva lo scopo di veicolare il sapere in maniera personalizzata, adatta al contesto e alle necessità del destinatario. Ciononostante le sue epistole si rivelavano utili anche a tutti coloro che si trovavano in una situazione analoga a quella dei diretti destinatari. Erbì sottolinea che attraverso i frammenti della corrispondenza di Epicuro con Idomeneo e Mitre è altresì possibile comprendere la posizione di Epicuro in merito alla relazione tra filosofia e attività politica.

Attraverso una riflessione sulla concezione della morte e l'elaborazione del lutto per egli Epicurei, Heßler (95–112) mette in luce i parallelismi tra le testimonianze dei testi epicurei e il genere letterario dell'*ἐπιτάφιος*. Così come l'epitaffio loda la prodezza dell'eroe sul campo di battaglia, nei testi degli Epicurei è elogiato il coraggio di fronte ai dolori; mentre nell'epitaffio è decisiva l'*ἀρετή* in guerra, per gli Epicurei lo è l'*ἀρετή* nella vita quotidiana. I valori tradizionali rimangono sostanzialmente gli stessi, anche se cambiano alcuni aspetti come la rinuncia alle spiegazioni mitologiche o l'attenzione per il singolo individuo. Con i testi degli Epicurei si assiste dunque a una trasposizione dei valori tradizionali dal piano della *polis* a quello della comunità filosofica.

Il contributo di Michael Erler (113–128) prende le mosse dalla critica che Plutarco rivolge a Colote e all'epicureismo nell'*Adversus Colotem* per indagare la funzione dello *starting point* in testi filosofici e letterari. Il termine *starting*

point traduce il greco ἀφορμή e viene usato in contesti retorici, filosofici ed ermeneutici come punto di partenza per argomentazioni letterarie o legate a questioni concrete: per Sesto Empirico costituisce un mezzo per demarcare un metodo; nella retorica rappresenta il punto di partenza per sviluppare una posizione filosofica personale al fine di convincere i lettori. Tale concetto è infine ricorrente nelle tragedie di Euripide e assume una speciale sfumatura nella *Retorica* di Anassimene di Lapsaco. In tutti questi casi l’ἀφορμή ha un ruolo decisivo: gli autori decontestualizzano un determinato argomento e muovono da esso per convincere, moralizzare o semplicemente presentare il proprio punto di vista. Ciò si può osservare non soltanto nel contesto epicureo, ma anche nella tradizione platonica.

La sezione dedicata alla canonica è occupata dal saggio di Pierre-Marie Morel (131–147). In esso egli spiega che la dimostrazione (ἀπόδειξις) è vista con atteggiamento critico dagli Epicurei. La loro critica è rivolta specialmente al modello sillogistico di Aristotele, secondo cui da premesse vere indimostrabili si giunge a delle conclusioni altrettanto vere. Epicuro propone un modello alternativo: secondo tale modello la prova è da ricercare nella connessione tra le proposizioni del ragionamento e l’evidenza immediata. La critica epicurea alla dimostrazione non è tuttavia una critica generale, ma verte su tre argomenti specifici: (1) l’accusa di formalismo; (2) la critica all’uso inappropriato delle dimostrazioni quando l’oggetto indagato non lo permette; (3) la constatazione che un metodo dimostrativo di questo tipo comporta un regresso all’infinito. Morel sottolinea tuttavia che la critica alla dimostrazione non implica un rifiuto assoluto della stessa: nonostante le accuse sopra citate all’ἀπόδειξις di Aristotele, la terminologia dimostrativa è pienamente legittima agli occhi degli Epicurei.

La sezione dedicata alla fisica si apre con il contributo di David Konstan (151–158). Egli affronta il tema del piacere della *psyche* attraverso il rapporto di quest’ultima con l’esperienza. Questo argomento solleva numerose questioni: da che cosa è generato il piacere della *psyche*? Esso deriva dalla mancanza di dolore e di pulsioni oppure è la conseguenza di un determinato stimolo? Un piacere di questo tipo riguarda soltanto la parte razionale o l’anima nella sua complessità? Al fine di ricostruire la dottrina epicurea, per l’analisi di Konstan centrali sono il *De Finibus* di Cicerone e l’*Etica Nicomachea* di Aristotele. La conclusione di questo studio è che, sebbene il piacere della *psyche* spesso affiori nel campo non razionale, è quello razionale a costituirne la causa ultima.

Il contributo di Giuliana Leone (159–177) indaga un elemento centrale per la ricerca epicurea sulla natura. Si tratta del vento, un elemento che ricorre nei testi filosofici e letterari antecedenti ad Epicuro in maniera polimorfica e multifunzionale. La meteorologia di Epicuro si rivela debitrice non soltanto dei poemi omerici ed esioidei, ma anche del pensiero dei filosofi presocratici. Non è certo se Lucrezio, fonte principale del pensiero epicureo, abbia attinto direttamente dai testi di Epicuro o se si sia servito della mediazione di altri autori. Lo studio di Leone dimostra tuttavia che, almeno riguardo ai venti, non c’è motivo di credere che Lucrezio abbia “abbandonato i pressa signa del suo venerato Maestro” (174).

La parte sulla fisica si chiude con il contributo di Francesco Verde (179–195). Egli osserva che il quadro della fisica epicurea offerto dall'*Epistola a Pitocle*, dall'*Epistola a Erodoto*, dai frammenti del περὶ φύσεως e da quelli litici provenienti da Enoanda, insieme alle testimonianze posteriori e critiche di Cicerone e di Plutarco, offrono un quadro coerente, ma non esaustivo della fisica epicurea. Per questo motivo egli conferisce grande importanza alle testimonianze tardo antiche di Simplicio e di Temistio. Sebbene esse siano ostili alle dottrine di Epicuro, sono utili per comprenderle meglio e dimostrano che il sistema della fisica epicurea non è statico, ma si evolve dinamicamente.

Il contributo di Jürgen Hammerstaedt sul modo di considerare la vecchiaia nell'ambito epicureo (199–211) inaugura la sezione dedicata all'etica. Questo studio si basa sulla colossale iscrizione di Diogene di Enoanda su una stoa della sua città natale in Licia – testimonianza cardinale in quanto costituisce un monumento grazie al quale i suoi pensieri sono potuti essere trasmessi fino ad oggi. Contro la posizione di Omero ed Esiodo, i quali consideravano la vecchiaia come il triste tramonto della vita e di tutte le facoltà e capacità dell'uomo virile, Diogene rivaluta la condizione degli anziani e sfata alcuni stereotipi. Il pregiudizio secondo cui la perdita o il mal funzionamento di certe parti del corpo comporti la rinuncia ai piaceri e la conseguente infelicità si dimostra infondato, in quanto, secondo Diogene, le cose che non solleticano il desiderio non provocano nemmeno afflizione per la loro mancanza. Inoltre, per il pensiero epicureo, le passioni e i desideri incontrollabili rappresentano una malattia dell'anima.

La raccolta si conclude con il contributo di Emidio Spinelli (213–234) attraverso cui egli contesta il presunto ateismo di Epicuro: per il filosofo gli dèi non solo esistono, ma hanno consistenza fisica e possono essere conosciuti attraverso un organo altrettanto fisico, la ragione. Secondo Epicuro gli dèi sono esseri viventi, animati, imperituri e antropomorfi. Essi sono caratterizzati dall'imperturbabilità, conseguenza della loro inattività: gli dèi non si curano delle vicende del mondo e della morale degli uomini. Questo rappresenta uno scandalo per gli oppositori dell'epicureismo, per i quali una tale immagine degli dèi equivale alla distruzione delle basi della *religio*. Non era questo, tuttavia, lo scopo di Epicuro. Al contrario: egli lottava contro le rappresentazioni indegne del divino allo scopo di eliminare negli uomini l'irrazionale timore degli dèi. La critica di Epicuro alla teodicea è ricostruita attraverso le testimonianze di Lattanzio e di Sesto Empirico. Essa forse non collima perfettamente con le teorie del filosofo, tuttavia si accorda con il suo completo rifiuto del dogmatismo a favore dell'affermazione dell'esperienza.

Attraverso questa panoramica ho cercato di mettere in luce la ricchezza del volume il quale, pur affrontando temi complessi e specialistici, risulta accessibile e scorrevole: I temi affrontati sono al centro dell'attuale dibattito sulle questioni epicuree e i contributi, in virtù della loro chiarezza ed esaustività e della lucidità espositiva degli autori, rappresentano un valido strumento sia per gli specialisti dell'epicureismo, sia per coloro che, spinti dalla curiosità, decidono di avvicinarsi al tema.

Die nächste Etappe im Historikerstreit über die Gnadenstreitigkeiten

Anzuzeigen ist von Sylvio Hermann de Franceschi *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e–XVIII^e siècles)*¹. Die Gnadenstreitigkeiten sind in der römischen *Congregatio de auxiliis* seinerzeit unentschieden geblieben, geistesgeschichtlich sind sie immer noch unverdaut. Dabei hat der Katholizismus über nichts sonst so eifrig und anhaltend gestritten (237). Auch hundert Jahre nach Schluß der *Congregatio de auxiliis*, 1607, war das Problem einer Lösung nicht näher gerückt (426). 1748 definierte der Hl. Stuhl den Status quo durch einen Pluralismus, der drei katholische Gnadenstysteme unterschied und vor gegenseitiger Verketzerung schützte: das der „Thomisten“, das der „Augustiner“ und das der „Anhänger von Molina und Suárez“. Ein Teil des Problems bestand in der Unklarheit über die Position des Thomismus. Der Verfasser nennt das „la question thomiste“ (455, 501, 707). Um „das thomistische Paradigma“ (715) in den Gnadenstreitigkeiten geht es. Wie ist es zu definieren, was fällt darunter? In der Antwort auf diese Frage liege der Schlüssel zu dem ganzen Problem.

Die Deutungshoheit über den Thomismus, welche die Theologen des Dominikanerordens bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts leidenschaftlich verteidigt haben („leur prétendu monopole thomasien“, 746), gesteht der Verfasser ihnen nicht zu. Schon die *Congregatio de auxiliis* „läßt sich als die Sternstunde der erbitterten Konkurrenz zweier Orden lesen, die beide den hl. Thomas für sich reklamieren“ (281). Zu tief ist der Thomismus in die Entstehung einer Pluralität katholischer Gnadenstysteme involviert, als daß nicht endgültig zu akzeptieren wäre, daß durch das institutionelle Bekenntnis zum Aquinaten nichts geklärt ist (76). Die Entinstitutionalisierung des Thomismus begünstigt eine Historisierung der Gnadenstreitigkeiten. Hinter dem Plädoyer für Historisierung steckt indessen noch ein anderes Motiv, das geradezu entgegengesetzte: die zum Schluß (769f.) noch einmal beschworene Erinnerung an Pascals Mahnung, daß der Dominikanerorden eine Mission hat und intellektuell identifizierbar bleiben muß. Diese Mission sei ihm nur unter Vorbehalt anvertraut – unter dem Vorbehalt, daß er die reine Lehre nicht durch Zugeständnisse an den Zeitgeist veruntreut: „La grâce peut bien n'avoir plus les dominicains pour défenseurs; mais elle ne manquera jamais de défenseurs.“ Insofern fungiert der titelgebende ‚Thomismus‘ zugleich als massiv normativer Begriff, und „épreuve“ bezeichnet eine Bewährungsprobe.

Die Thomisten (*l'École de saint Thomas*) haben die Sache Augustins zu ihrer gemacht (247), so die These. Den *âge classique*, mit Jean Dagens 1951, das goldene Zeitalter Augustins zu nennen, ist zu eng. Er war auch das goldene Zeitalter des Thomismus (90–92, 127, 200). Im Lichte dieser These widmet sich das neue

¹ DE FRANCESCHI, Sylvio Hermann: *Thomisme et théologie moderne. L'école de saint Thomas à l'épreuve de la querelle de la grâce (XVII^e–XVIII^e siècles)*. Paris: Lethielleux 2018, 793 S., ISBN 978-2-249-62595-4.

Buch des gewandten Historikers dem weiteren Kontext einer 2009 von ihm edierten Archivalie, des *Examen des deux méthodes qu'on peut prendre pour justifier Jansénius* von 1659. Wenn Pierre Nicole († 1695), von ihm ist der Text, zu der ersten Generation gehört, welche das Wort ‚Thomismus‘ überhaupt verwendet hat,² dann ist in dem vorliegenden Buch dieses Wort das *Sesam öffne dich* zu einer versunkenen Welt.

Das Buch, in der von den Dominikanern Grégory Woimbée und Philippe-Marie Margelidon herausgegebenen Reihe *Sed contra* erschienen, ist nicht systematisch aufgebaut, es ist eine Aufsatzsammlung, erweitert um eine ausführliche Einleitung. Die 16 Einzelstudien erschienen zwischen 2006 und 2014. Der Verfasser hat sie überarbeitet und unter drei Rubriken gebracht: I. Spannungen in der Orthodoxie des Thomismus. II. Die Jansenismuskrise. III. Das Spätstadium der Gnadenstreitigkeiten.

* * *

Der erste Teil ist eine *tour d'horizon*, die gewisse Abstraktionen zueinander in Beziehung setzt. Das erste Kapitel (81–127) legt die speziell historischen Gründe für die Skepsis dar, mit welcher der Beschwörung einer thomistischen Identität zu begegnen ist. Von der Philosophie ist hier nicht die Rede, nur von der Theologie. Das betrifft dann die Verhältnisbestimmung von Thomismus und Augustinismus. Sie ist diffizil. Manche (Arnauld, Bossuet) haben beides forciert miteinander identifiziert, andere (Malebranche, Fénelon) hatten hier ihre Zweifel. Die Frage wurde praktisch in dem Aufruhr um die Rezeption der Bulle *Unigenitus* 1713. Durch sie entstand zeitweilig der Eindruck einer Solidarität des Thomismus (Massoulié, Noël Alexandre, Amat de Graveson) mit dem verketzerten Augustinismus. Erst mit mehr als zehnjähriger Verzögerung wurde dieser Eindruck aus Rom, durch das Breve *Demissas preces*, korrigiert. Näheres dazu folgt im vierzehnten Kapitel (609f.).

Das zweite und das dritte Kapitel verstehen sich als Beiträge zu der gegenwärtig wieder flotten (23) historischen Erforschung der römischen *Congregatio de auxiliis*. Das zweite Kapitel (129–163) disjungiert Thomismus und Calvinismus. Wie der Thomismus sich gegen den von den Jesuiten erhobenen Calvinismusvorwurf zur Wehr setzte, wird an dem darüber zwischen dem Jesuiten Bastida und dem Dominikaner Lemos geführten Disput gezeigt, in einem späteren Stadium der *Congregatio* (1605/06). Der Calvinismustopos hat auch in der Folgezeit seine Aktualität behalten. Zu der Situation unmittelbar am Vorabend der Jansenismuskrise bringt das sechste Kapitel noch Ergänzungen (318–323). In der Jansenismuskrise kehrte sich der Topos vorwiegend gegen den Jansenismus. Der verschanzte sich hinter dem Thomismus. Damit war die Situation für die nächsten Jahrzehnte gegeben.

Das dritte Kapitel (165–198) verknüpft Thomismus und Augustinismus. Zu diesem Zweck analysiert es den in Rom ausgetragenen Wettbewerb im Fach Augustinexegese, in der ersten Runde zwischen Lemos und Gregor von Valencia,

² P. Nicole an P. Quesnel (ca. 1693), in: P. NICOLE: *Traité de la grace generale*, hgg. von J. Fouillou/N. Petitpied, s.l. 1715, t.2, 12.

dann, nachdem der k.o. war, zwischen Lemos und Bastida. In der zweiten Runde war Stellung zu nehmen zu einem von dem inzwischen verstorbenen Schiedsrichter, Papst Clemens VIII., hinterlassenen Resümee der Thesen Augustins. Lemos unterstützte im vollen Umfang dieses Positionspapier, Bastida durfte es unter Papst Paul V. wagen, sich in einigen Punkten davon zu distanzieren. Lemos hat die strategische Partnerschaft von Thomismus und Augustinismus auf den Weg gebracht. Erst dieser „thomisme augustinien des Dominicains espagnols“ hat dem Jansenismus Deckung gewähren können.

Das vierte Kapitel (199–235) untersucht die Störanfälligkeit des augustinisierenden Thomismus. Gegen die Philologen war sowohl die Echtheit der *Summa theologica* (Launoy) als auch die von der Bibelkritik (Simon) angezweifelte Legitimität der scholastischen Bibelkommentierung zu verteidigen. Die Diskussion dieser Fragen war von dem Gerangel in Prestigefragen belastet. Das wird an dem von der Franziskanerkonkurrenz (Alva y Astorga) munter unterhaltenen Störfeuer gegen den von maßgeblicher Seite begünstigten Versuch gezeigt, die Autorität des Aquinaten bis zur Ranggleichheit mit Augustin hochzuschrauben. Virtueller Fluchtpunkt dieses Kapitels ist die in dem 16. Kapitel referierte Auseinandersetzung um die These eines Dominikaners: „Augustinus eget Thoma interprete.“

Das fünfte Kapitel (237–273) disjungiert Augustinismus und Molinismus. Die Jesuiten haben die von ihnen fast (243) ausnahmslos verteidigte *Scientia Media-Hypothese* in der Theologie zwar für einen Traditionsbruch, trotzdem für mit Augustin vereinbar gehalten. Die Thomisten bestritten das. Konfrontiert werden Molina einerseits und Alvarez und Antonio de la Madre de Dios (Karmeliterkurs von Salamanca) andererseits. Mit letzteren wird die *Scientia Media-Hypothese* als semipelagianisch qualifiziert.

Der zweite Teil wechselt das Thema. Die beschriebene Konstellation wird nicht weiter zu dem Streit über die Ursache der Gnadenwirksamkeit verfolgt, sondern zu der Frage in Beziehung gesetzt, ob die Unterscheidung zwischen wirksamer und unwirksamer Gnade (*gratia efficiens / sufficiens*) überhaupt zulässig ist. Hier kommt eine neue Größe ins Spiel: der augustinische Gnadenpartikularismus („Jansenismus“), der die Frage verneint.

Das sechste Kapitel (277–328) ist ein Beitrag zur Pascalforschung. Pascals Entwicklung dokumentiert die auf jansenistischer Seite bestehenden Vorbehalte gegen den Thomismus. „Als der Gnadenstreit bereits eine beispiellose Komplexität und Insichreflektiertheit erreicht hat, ordnet sich Pascals Intervention sehr präzise in das Endstadium einer wichtigen Etappe ein. Seine Texte spiegeln das Patt wider, in dem sich die Kontroverse befindet“ (324). Gemeint ist die Phase zwischen dem Schluß der *Congregatio de auxiliis* 1607, die den Konflikt der beiden Parteien unentschieden gelassen hatte, und der römischen Verurteilung des Jansenismus 1653. Beleuchtet werden diverse theologische Optionen, die in dieser Zeit bestanden haben, teils in der Absicht, damit die Alternative von Thomismus und Molinismus zu unterlaufen (Bereur de Dôle), teils in der, zwischen den Lagern zu vermitteln. Um eine dieser Kompromißlösungen, die des Sorbonniten Alphonse Le Moyne († 1659), geht es speziell. Dessen Thesen zur

Gebetsgnade haben ab 1649 die Gruppe um Arnauld, darunter Pascal, zur Bildung eines Lagers provoziert, das sich für Äquidistanz zu Calvinismus und Molinismus entschied. Pseudoaugustinismus und Kryptomolinismus waren polemisch die Schlagworte. Wie es sich zum Thomismus stellte, blieb vorläufig offen.

Das siebente Kapitel (329–350) zeigt an Quesnel († 1719), daß es zum Zweck der Disjunktion von Jansenismus und Calvinismus dem Jansenisten unter Umständen sogar gelegen kam, daß Augustin mit thomistischen Augen („avec des yeux Thomistes“) gelesen wurde. Es behandelt eine Episode aus Quesnels Kontroverse mit dem Jesuiten Dechamps, Autor des gelehrten Standardwerks *De haeresi Janseniana*. Quesnel benutzte 1689 die Herausgabe des Briefwechsels zwischen Dechamps und einem verstorbenen vornehmen Jesuitenzögling, der nachher zum System der physischen Prädetermination konvertiert war, für die Zwecke der jansenistischen Propaganda. Bei dieser Gelegenheit wird auf die den Jansenisten von Anfang an wichtige Öffentlichkeitsarbeit eingegangen. Die literarische Gattung des Briefwechsels war überhaupt ein Hauptmittel der Popularisierung der Gnadenstreitigkeiten.

Das achte Kapitel (351–387) kommt zur Hauptthese, zu der Affinität von Jansenismus und Thomismus. Die Ausbildung des ‚Philothomismus‘ als jansenistischer Defensivposition ist das Thema in Nicoles Strategiepapier *Examen des deux méthodes qu'on peut prendre pour justifier Jansénius* von 1659. Dem jansenistischen Lager wurde darin geraten, die eigene Verteidigung besser nicht auf das Argument aufzubauen, man stehe doch auf dem Boden Augustins. Die Beweislast sei zu groß, der Erfolg ungewiß. Gescheiter sei es, sich auf den Boden der Orthodoxie zu stellen und dazu den Thomismus für sich zu reklamieren. Der Thomismus, brachte Quesnel diese Hermeneutik auf eine Formel, „läßt Augustin Schuljargon sprechen, aber ohne ihn deswegen seine eigene Sprache vergessen zu machen“ (542). Zu den kirchengeschichtlichen Folgen dieses, von Arnauld auch befolgten, Ratschlags folgen in späteren Kapiteln noch Ausführungen. Durch seine Aufrichtigkeit unterschied sich Nicoles Philothomismus von dem anderer Jansenisten. Aus deren Sicht bestätigte Nicoles, bald nach seinem Tod ruchbar gewordener, Gnadenuniversalismus den Argwohn, daß schon in der Hinwendung zur Scholastik der Verrat an Augustin steckt.

Das neunte und das zehnte Kapitel untersuchen die Störanfälligkeit des Philothomismus. Das neunte (389–427) beschreibt die Affäre um die Maurinerausgabe von Augustins gnadentheologischen Schriften. Der Versuch des Herausgebers Mabillon, die jansenistische Verteidigungsstrategie zu adoptieren, mißlang, denn auf der einen Seite sah er sich von Quesnel desavouiert, auf der anderen stöberte Fénelon († 1715) die Mauriner hinter ihrer Verschanzung auf. Umgekehrt wird an dem Benediktiner François Gesvres († 1705) deutlich, wie versucht wurde, Thomismus und Molinismus durch die These auseinanderzudividieren, der Gnadenuniversalismus werde dem Thomismus lediglich unterschoben.

Das zehnte Kapitel (429–461) beschreibt den Streit um die Klausel „in sensu thomistico“, mit der die Jansenisten innerkirchlich dem ihnen abverlangten Bekenntnis zum Gnadenuniversalismus auszuweichen versuchten. Fénelon ließ ihnen das nicht durchgehen: „Ce sens est devenu comme le centre de la dispute.“ Den renitenten Augustinverehrern wurde von dem scholastisch erzogenen Epis-

kopat die Distinktionsbereitschaft zwischen Akt und Potenz, zwischen Erstakt und Zweitakt, zugemutet. Immer müsse gewährleistet sein, daß der Mensch in der betreffenden Situation auch hätte anders handeln können. Daß die Amtskirche hier unbeugsam blieb (Affäre Couet), zeigte die Grenzen der philothomistischen Strategie.

Das elfte und das zwölfte Kapitel beleuchten die Eskalation des Streits am Vorabend des Erscheinens der Bulle *Unigenitus* (1713), d.h. der abschließenden Verketzerung des Jansenismus. Das elfte (463–491) führt den Nachweis, daß der Philothomismus dogmatisch immerhin keine Totgeburt war. Der Jansenismus hat nie verschwiegen, daß trotz der gemeinsamen Überzeugung, daß Gott am längeren Hebel sitzt (*gratia per se efficax*), es in den anthropologischen Grundlagen zwischen ihm und dem Thomismus Differenzen gab: Das System der physischen Prädetermination nivelliert Unschuldsstand und Sündenstand, während Augustin die Gnadenbedürftigkeit strikt durch den Sündenstand bedingt sein läßt. Daher wurde es sowohl von Jansenisten (Henricus a S. Ignatio OC. † 1719) als auch von Dominikanern (Norbert d'Elbecque † 1714) mit Erleichterung aufgenommen, daß ein Jansenist, Francois-Laurent Boursier († 1749), in seinem *Traité de l'action de Dieu sur les créatures* (1713) die physische Prädetermination schon bei Augustin nachweisen zu können behauptete. Dann hätte die Übereinstimmung zwischen Augustin und dem Thomismus viel weiter gereicht als angenommen. Von hier aus fällt ein Seitenblick auf die Theologie der Übernatur im 20. Jahrhunderts (Lubac, Maritain u.a.).

Im Zentrum des dritten Teils steht Fénelon, der Erzbischof von Cambray, hier als streitbarer Antijansenist. Dargestellt wird das Stadium der totalen Politisierung des Streits um die philothomistische Option. Beide Lager bezichtigen einander, die Begriffe zu fälschen und die Öffentlichkeit irrezuführen. Gegenseitig wird sich dialektisch überboten und mit Denunziationen überzogen.

Das zwölfte Kapitel (495–553) beschreibt die Umstände der zehnjährigen Entstehungsgeschichte von Fénelons Hauptwerk, der *Instruction pastorale en forme de dialogues* von 1714. Es beschreibt sie als die Entstehung einer Obsession wegen vermuteter Konspiration von Dominikanern und Jansenisten. Quesnel, Jacques Fouillou († 1736) und im Episkopat der Pariser Erzbischof Noailles sind Fénelons Gegenspieler. Fénelon bezweckte die Zementierung des Ergebnisses der *Congregatio de auxiliis*: Mehr als zwei katholische Gnadensysteme gebe es nicht. Um die Grenzen des innerkatholischen Pluralismus aufzuzeigen, setzte er die Inkompatibilität von Thomismus und Jansenismus auseinander. Sie unterscheiden sich „wie Tag und Nacht“ (518), weil das System der physischen Prädetermination handlungsmetaphysisch beim Zweitakt ansetzt, das der *delectatio victrix* dagegen beim Erstakt. Was Fénelons Hommage an *Unigenitus* als die Verketzerung des Systems der *delectatio victrix* interpretierte, interpretierte die Gegenseite als die Verketzerung des Thomismus.

Das dreizehnte Kapitel (555–587), das die Fénelondiskussion fortsetzt, ist dem an den Gnadenstreitigkeiten mehr systematisch interessierten Leser überhaupt zum Einstieg zu empfehlen. Es ist überschrieben „Le thomisme moderne au tribunal du molinisme“, d.h. des „molinisme fénelonien“ (553). Das große Ar-

gument, mit dem Fénelon die jansenistische Strategie durchkreuzt, wird immament studiert: daß die physische Prädetermination und die *delectatio victrix* metaphysisch konträre Grundlagen haben. Alles dreht sich um die Unterscheidung von Erstakt und Zweitakt. Darum läuft Fénelons Interpretation des thomistischen Systems darauf hinaus, daß sich die physische Prädetermination nur unter der Bedingung im Rahmen der Orthodoxie hält, daß sie sich von dem suarezischen Simultankonkurs gar nicht unterscheidet. Fénelons theologisches Profil ist nicht so vieldeutig, wie manchmal behauptet. Er ist Kongruist.

Das vierzehnte Kapitel (589–635) schließt die Diskussion ab. Es behandelt Fénelons Versuch, das Lager der physischen Prädeterministen zu spalten, sowie die gereizten Reaktionen darauf in dem Zeitraum 1721/26. Bis in die Spalten des französischen Episkopats lief gegen den toten Fénelon eine Diskreditierungskampagne (Noailles, La Broue, Billuart, Fouillou). Die Gegner beschworen, unter Berufung auf Massoulié († 1706), die Identität von *gratia efficax*, *praemotio physica* und *delectatio victrix*. Es wurde gestreut, Fénelon hätte behauptet, in der Verdammung des Jansenismus sei von Rom die *gratia efficax* der Thomisten verdammt. Die Richtigstellung, daß Fénelon die physische Prädetermination lediglich für das weniger probable katholische Gnadenstetystem gehalten hat, wurde nicht akzeptiert. Er sei zu der alten, nur zwischenzeitlich von den Molinisten aufgegebenen, Taktik zurückgekehrt, es direkt auf die Verketzerung des Thomismus anzulegen. „Die Debatte über Fénelons Antithomismus war ein wichtiges Kapitel im Gnadenstreit unmittelbar im Anschluß an die Publikation des Breve *Demissas preces*. Es galt, auf seiner Hut zu sein, daß die Molinisten nicht durch die Hintertür und gegen den Willen des Hl. Stuhls doch noch, zu ihrem Vorteil, über den Ausgang der *Congregatio de auxiliis* befanden.“ (627)

Das fünfzehnte Kapitel (637–705) charakterisiert die Situation in den Jahrzehnten nach *Demissas preces*, d.h. zu der Zeit, als die Dominikaner kirchenpolitisch obenauf waren. Dazu greift es, gestützt auch auf Archivstudien, die Affäre Viou heraus, den aktenkundigen Fall eines jansenistischen Dominikaners. Viou († 1780) war ein widerspenstiger Professor, sein Bischof, Yse de Saléon († 1751), ein Anhänger Fénelons. Die Wirksamkeit der Gnade, behauptete Viou, sei ein Prädikat, welches sich auch auf den Erstakt bezieht. Wer das leugnet, setze die Dominikanertheologie generell (Lemos, Gonet, Regnault, Massoulié, Alexandre, Elbecque, Serry, Amat de Graveson) unter Jansenismusverdacht. Obwohl von seinem Orden schließlich doch gemaßregelt, wurde ihm in dogmatischer Hinsicht lediglich vorgeworfen, daß seine Interpretation Massouliés von dem Augustiner Berti († 1766) inspiriert sei. Berti's Gnadenstetystem wurde von Saléon als jansenistisch qualifiziert, aber in der 1744/47 darüber zwischen ihm und Berti geführten Kontroverse hat er den Kürzeren gezogen. Das Resultat der Affäre Viou stellt sich so dar: „Indem er hinter einer taktisch günstigen Bezugnahme auf den Augustinismus in Deckung ging, dennoch eingeklemmt zwischen Jansenismus und Molinismus, hat sich der Thomismus auf einen Standpunkt gestellt, der mit Ländern eine Ähnlichkeit hat, welche zwischen zwei feindlichen Nationen liegen: Was immer geschieht, es geht sie unweigerlich alle an.“ (705)

Das Schlußkapitel (707–773) beschreibt aus französischer Sicht, hin und wieder mit einem Blick über die Grenze, die „Dämmerung“ der Gnadenstreitig-

keiten bis zum Vorabend der Französischen Revolution. Dazu schlägt es drei Pflöcke ein, Benedikts XIV. Sendschreiben *Dum praeterito mense* von 1748, die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 und die *Théologie de Lyon* von 1780, den „Schwanengesang des schulmäßigen Jansenismus in Frankreich“ (765). Nach einigen Bemerkungen zur irenischen Kommentierung des pluralistischen Status quo (Nicolas Jamin † 1768) wird die Möglichkeit erwogen, daß 1773 die Gnadenstreitigkeiten praktisch beendet gewesen sein könnten, denn der Störenfried war weg: „Sans Molina, pas de Jansénius.“ (742) Die übrigen beiden Parteien, Dominikaner und Augustiner, hätten sich unter dem Beifall der Jansenisten miteinander verständigt. Für das Unionsprojekt wurden unterschiedliche Vorschläge gemacht. Der Benediktiner Pierre Mougenot († 1797) schlug den „Augustiniens-Thomistes“ vor, die Gnadenwirksamkeit auf die *delectatio victrix* und die ‚moralische‘ Prädetermination zu gründen. Die *Théologie de Lyon* kombinierte dagegen *praedeterminatio physica* und *delectatio victrix*, und zwar mit dem Akzent auf jener. Das war auch die von den *Nouvelles Ecclésiastiques* vorgezogene Lösung. Auf beiden Seiten gab es indessen Widerstand gegen das Unionsprojekt. Die Augustinerschule (Berti) wehrte sich gegen die von der Dominikanerschule (Mamachi) für Thomas beanspruchte Deutungshoheit über Augustin. Die Dominikaner wehrten sich gegen den antischolastischen, augustinisierenden Geist der Studienreform, wie sie zur Flankierung der Jesuitenvertreibung von den absolutistischen Höfen (Madrid, Wien) verordnet wurde. Das alte jansenistische Mißtrauen, dem schon früher im 18. Jahrhundert der Abbé Racine in seinem *Abégé de l'histoire ecclésiastique* Ausdruck verliehen hatte (37), sah die Dominikaner, vom Ultramontanismus bis zur Anthropologie, Positionen besetzen, für welche in der Vergangenheit die Jesuiten gut gewesen waren (734f.). In der Gnadenlehre wollten die *Nouvelles Ecclésiastiques* bei ihnen Zeichen der Erschlafung feststellen (736, 743). Trotz der für den Philothomismus an sich günstigen Konjunktur widerspricht der Verfasser dem Eindruck nicht, daß vonseiten der Dominikaner abermals habe „Verrat“ (735, 767, 770) befürchtet werden müssen. Das Buch schließt mit einigen allgemeinen Überlegungen zu dem historiographischen Verifikationsproblem der Aussage, eine Kontroverse habe irgendwann ‚aufgehört‘.

* * *

Der Verfasser behandelt einen großen Gegenstand aus dem Überschneidungsreich von Theologie- und Kirchengeschichte, doch (286f.) innerhalb der dem Historiker gezogenen Schranken. Der historische Horizont dieses Buches ist außergewöhnlich, ebenso der Sinn für die Dramatik seines Gegenstandes. Insofern dabei die Rekonstruktion des Geschichtsbilds herausgekommen ist, von welchem der redaktionelle Kurs der *Nouvelles Ecclésiastiques* bestimmt war, ist das Ergebnis auch uneingeschränkt als gelungen zu bezeichnen. Das jansenistische Wochenblatt, das 1728 das Zeitalter der Parteipresse einleitete, wird viel zu selten studiert. Deswegen und auch, weil beide Werke den Zusammenhang des 17. mit dem 18. Jahrhundert festhalten, empfiehlt sich aus Sicht des deutschen Lesers das hier zu besprechende als die dringend nötige Ergänzung zu der soziologisch inspirierten Weltanschauungsanalyse des Jansenismus in Bernhard

Groethuysens Klassiker von 1927. Wo sich auf den Standpunkt gestellt wird, in Frankreich habe die Schaffung einer Welt auf der Tagesordnung gestanden, welche „die Sünde nicht mehr kennt und der Gnade nicht mehr bedarf“,³ waren Verzeichnungen unvermeidlich, um die zu korrigieren Nachhilfeunterricht in Theologiegeschichte schon guttut. Gallikanismus und Jansenismus bedingen die idiosynkratische Mischung des französischen Katholizismus. Der Verfasser ist Spezialist für die eine wie für die andere der im 17. Jahrhundert gestellten großen Machtfragen. Ob nun zwischen Staat und Kirche oder zwischen Gott und freiem Willen, stets ging es ja um das: Wer wen?

Ein Historiker muß sich der Masse von Namen stellen, die ihm sein Gegenstand darbietet. Dieses Verhältnis zu einer Masse von Namen hat der Verfasser. Weder gibt es für ihn zu recht vergessene Autoren noch ist er für bestimmte Namen besonders eingenommen. Die Autorenindividualität ist ihm überhaupt nicht übermäßig wichtig. Interessiert wird sich für die großen Ideen, für die durch die Institutionen und die Lagerbildung der Vergangenheit bedingte Verteilung der Massen. Die gewählte Kapitelfolge lehnt sich an die Zeitfolge an, aber der Verfasser hat der Versuchung widerstanden, diese zum Leitfaden der Darstellung zu nehmen. Stattdessen überläßt er sich, zeitlich im Vor und Zurück, frei dem Duktus seines Themas. Stets werden wirklich geführte Kontroversen identifiziert, das ist viel erhellender als das Ziehen abstrakter Vergleiche, geschweige denn als die Manier der ‚immanenten‘ Interpretation. Die formalen Kompositionsmängel, Vorgriffe und Wiederholungen, erklären sich zum Teil daraus, zum Teil aus der Entstehungsweise des Buchs. Dem Leser bleiben überflüssige Informationen, anekdotische Details usw., erspart. Die Aussagen im Text sind hinlänglich belegt. Die Sorgfalt, mit der der gelehrte Apparat lateinischen Quellentext bietet, ist nicht selbstverständlich.

Die in Anspruch genommene Freiheit gegenüber einer äußerst weitschichtigen Materie macht das historische Argument auch angreifbar. Die Plausibilität des Gedankengangs einmal zugestanden bleiben doch Einwände. Ein erster betrifft die Literaturverarbeitung, ein zweiter die Darlegung der Streitsache, ein dritter die Nomenklatur der Beweismittel.

1. Deutschsprachige Literatur ist nicht verarbeitet, obwohl die Existenz einer Literatur zu diesem Forschungszweig von Karl Werners *Geschichte des Thomismus* von 1859 datiert. Wenn in dem Kapitel „Fénelon et la définition du vrai thomisme“ versichert wird, dieses Thema sei noch unbehandelt („aucun travail“, 498), dann weiß der Leser nicht, woran er mit einer solchen Feststellung ist. Auf der einen Seite ist z.B. Spaemanns Habilitationsschrift über Fénelon gar nicht erwähnt, auf der anderen muß der Hinweis erlaubt sein, daß das *Historische Wörterbuch der Philosophie* in dem Artikel „Thomismus“ schon vor zwanzig Jahren auf eine sogar noch weitergehende Vermutung gekommen ist: „Wahrschein-

³ B. GROETHUYSEN: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, Bd. 1, 237. Mit den späteren Exzessen der Weltanschauungsanalyse verglichen (L. GOLDMANN: *Der verborgene Gott*, dt. Übers. von H. Baum. Neuwied-Darmstadt: Luchterhand 1973) verkehren sich allerdings auch die Schwächen dieses Buchs in Stärken.

lich gehört Fénelon zu den ersten, die den Begriff eigens thematisieren.⁴ Das heißt nicht, daß von deutschsprachiger Literatur gar nicht Notiz genommen wäre. Der Verfasser hat aber die Unsitte, Forschungsliteratur summarisch in den Fußnoten beizusetzen. Auf diese Weise läuft etliches mit, was vermutlich doch nur aus zweiter Hand bekannt ist. Obwohl es sich in diesem Fall sogar um den einzigen Literaturhinweis handelt, der gegeben ist (31), hat z.B. der Artikel „Praedeterminatio physica“, aus demselben Standardwerk, in dem Gedanken-gang nicht die mindeste Spur hinterlassen.

Auch die Sorgfalt im Umgang mit den Quellentexten ist nicht überall gleichmäßig. Molinas *Concordia* (¹1588, ²1595) ist der Stein, der alles ins Rollen gebracht hat. Mehr ist sie für den Verfasser allerdings nicht. Seine Bekanntschaft mit ihr ist oberflächlich. Ihm zufolge hätte Molina „rigoureusement“ (263) deduziert, daß die Futuribilien „von ewigkeither eine objektive Wahrheit“ haben. Das Gegenteil ist der Fall: Molina hat es bekämpft, die *Scientia Media*-Hypothese auf den festen Wahrheitswert in einem zweiseitigen Aussagenkalkül zurückzuführen. Das ist freilich nur einer der Gründe, warum sich innerhalb der Jesuiten Molinas Variante der *Scientia Media*-Hypothese gerade nicht durchgesetzt hat. Für seine Behauptung, die *Concordia* wäre „certainement“ (238) einer der meist-kommentierten Texte der posttridentinischen Theologie gewesen, bleibt der Verfasser den Beweis schuldig. Die *Concordia* wird offenbar mit Suárez' *Opusculum De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* (1599) verwechselt. Suárez' Version der *Scientia Media*-Hypothese ist die klassisch gewordene, sie unterscheidet sich von Molinas grundlegend, und zumindest der eben berührte Unterschied war jedem damals geläufig, auch den Dominikanern.⁵ Dieser für die Traditionsbildung schlechterdings maßgebliche Text, der von Suárez, ist dem Verfasser nicht unbekannt, aber von ihm ebensowenig studiert. In seiner Darlegung des Verlaufsprofils der Kontroverse um die *Scientia Media*-Hypothese fällt er schlicht aus. Das hat dann zur Folge, daß sein Referat der von den Thomisten an dieser Hypothese geübten Kritik streckenweise (249–251, 255–257) die Orientierung verliert.

* * *

2. Der Historiker muß nicht unbedingt unparteiisch sein. In dem Historikerstreit, der seit dreihundert Jahren die Gnadenstreitigkeiten überlagert, steht der Verfasser auf den Schultern des Dominikaners Serry. Sein Beweis (244–246) für

⁴ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, s.v. „Thomismus“ (H. Schmidinger). Basel: Schwabe 1971–2004, Bd. 10 (1998), 1184–1187.

⁵ „Discordant [...] principaliter tres Authores, nempe Molina, Vasques et Suarius, et se mutuo destruunt, in assignando fundamento principali talis scientiae mediae. Molina namque constanter negat, illam posse fundari in veritate obiectiva ipsius futuri, quae est ratio totalis Suarii [...]. Vasques autem [...], quem sequitur ibi Arrubal [...], requirunt ad fundamentum huius scientiae, moralem saltem connexionem in obiecto futuro ad conditionem, cum qua efficitur. Unde negant, pure disparata sciri posse a Deo [...]. Suarius [...] recurrit ad veritatem obiectivam [...]. [...] quoniam hic modus Suarii praevalet magis hac tempestate apud Authores Societatis, ideo illum ex professo impugnabimus.“ P. MAGALHAES OP. († 1672): *Tractatus theologicus de scientia Dei*. Lissabon 1666, 375f. Vgl. E. VANSTEENBERGHE: *Molinisme*, in: DThC X (1928), 2094–2187, hier 2169.

den Bruch mit der katholischen Tradition, den die Jesuiten nach eigenem Bekunden mit der *Scientia Media*-Hypothese vollzogen hätten, ist Punkt für Punkt aus Serry geschöpft, möglicherweise aus zweiter Hand,⁶ und schon Serry haben die Kritiker damals diesen Beweis nicht abgenommen, sondern, bis auf einen der dafür angeführten Texte, fehlende Autopsie zu rügen gehabt.⁷ Wenn den Molinisten in ihrem Disput mit den Dominikanern nicht nur Skrupellosigkeit (323) und Augustinverachtung (186, 268) attestiert wird, sondern Unaufrechtheit (139, 143) und Inkohärenz (161), dann würden solche Urteile jedoch voraussetzen, daß in die Streitsache tiefer eingetreten ist, als es der Verfasser für seine Zwecke vorgehabt hat. Es gibt Gründe, um an seiner richterlichen Kompetenz zu zweifeln.

Was er ‚Molinismus‘ nennt, bleibt vage. Manchmal (552) hat es den Anschein, als wäre die Prädestination *post praevisa merita* ein Merkmal dieses Begriffs. Das stünde dann im Widerspruch zu Molinas erklärter Doktrin. Es würde der Verständigung dienen, nicht nur zwischen dem Molinismus und dessen vermeintlich pelagianischen Konsequenzen, sondern sogar zwischen ihm und der *Scientia Media*-Hypothese zu unterscheiden und bezogen auf die Gnadenstreitigkeiten den Begriff ‚Molinismus‘ terminologisch dem *Gnadenmolinismus* vorzubehalten. Die *Scientia Media*-Hypothese diente ja dazu, diesen mit bestimmten Gottesattributen (der Unfehlbarkeit des Vorherwissens, der Unfrustrierbarkeit des Prädestinationswillens) auszugleichen. Dann ist, was gemeint ist, eindeutig: daß die Wirksamkeit einer Gnadenhilfe kein Ausstattungsmerkmal derselben ist (*gratia [...] quantum est ex se, agit necessitate naturae*),⁸ sondern davon abhängt, was heute als compliance in aller Munde ist: *auxilia gratiae non habere ex sua natura, quod efficacia sint aut non sint, sed id pendere ex eo, quod arbitrium [...] consentire et cooperari velit aut non velit*.⁹ Ob es mit dieser Abhängigkeit vom Zweitakt vereinbar ist, die Gnadenhilfen auf der Basis der *Scientia Media* spezialangefertigt zu denken, davon leuchtet es dann ein, daß diese These – es ist die des von Suárez entwickelten ‚Kongruismus‘ – das Lager der Gnadenmolinisten hat spalten müssen. Der Verfasser, der Le Bachelets kostbare Dokumentation dieses Streits von 1931 kennt, hält den Kongruismus übrigens immer noch für eine taktische Konzession (27, 284f.). „Molinisme congruiste“ (329) ist jedenfalls Nonsense, entweder ein hölzernes Eisen oder ein weißer Schimmel, je nachdem.

Da der Streit zwischen den Molinisten und den Dominikanern bzw. Jansenisten sich darum dreht, ob deren Hypothesen für die Gnadenwirksamkeit mit dem

⁶ J.H. SERRY OP.: *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae* 1, 13. Antwerpen 1709, 72f.; A.M. DUMMERMUTH OP. († 1918): *S. Thomas et doctrina Praemotionis Physicae, seu Responsio ad R.P. Schneemann S.J. aliasque doctrinae Scholae Thomisticae impugnatores*. Paris: L'Année Dominicaine 1886, 750–753.

⁷ (B. GERMON SJ. [† 1718]:) *Errata de l'Histoire des Congregations de auxiliis composée par l'abbé Le Blanc*. Lüttich 1702, 98–101.

⁸ L. MOLINA: *Concordia*, hg. von J. Rabeneck. Oña-Madrid: Sapientia 1953, 504.

⁹ Ebd. 361.

Neinsagenkönnen, mit dem *posse dissentire, si velit* der Konzilsdefinition,¹⁰ vereinbar sind, hätte es bei der Darlegung des polemischen Schlagabtauschs nicht sein Bewenden haben dürfen. Speziell von dem Calvinismustopos, der den Verfasser angelegentlich beschäftigt, war den streitenden Parteien damals bewußt, daß der nicht mehr als eine Retourkutsche war.¹¹ Erst im dreizehnten Kapitel, im Rahmen des Fénelonreferats, d.h. bezogen auf ein viel späteres Diskursstadium, bekommt der Leser das thomistische Gnadensystem ordentlich auseinanderge- setzt. Vorher wird er, wie gesagt, mit dem Hinweis auf den Wörterbuchartikel „*Praedeterminatio physica*“ von dem Berliner Philosophiehistoriker Wolfgang Hübener abgefunden. Der Artikel ist grundlegend wichtig, aber nicht in der Absicht, in der der Verfasser auf ihn verweist. Hübener hatte damit seinerzeit ausdrücklich nur die Klärung einer begriffsgeschichtlichen Vorfrage bezweckt.

Einer Beantwortung der Frage, ob Fénelons ebenso instruktive wie paradoxe Interpretation des Systems der physischen Prädetermination historisch zutrifft, hätte nicht ausgewichen werden dürfen. Solange die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß Fénelon mit seiner Interpretation recht hat, die von dem älteren Stadium der Gnadenstreitigkeiten nur viel Lärm um nichts übrigläßt, hängt die Hauptthese des Buches, die von der Wahlverwandtschaft von Augustinismus und Thomismus, in der Luft. Aus Fénelons Interpretation spreche eine „diskrete Feindseligkeit“ (586). Vielleicht, aber damit ist sie nicht widerlegt. Der Verfasser zeigt nur, daß die forcierte Interpretation den sehr praktischen Zweck gehabt hat, den Dominikanerorden unter Zugzwang zu setzen, damit er einen Unvereinbarkeitsbeschluß gegen die Fraktion Massoulié faßte. Die diesem Theologen gewidmeten Bemerkungen (106–109) sind, beiläufig bemerkt, gar zu dürf- tig, Massouliés Position in dem kritischen Punkt bleibt unklar (662f.). Es wäre zu prüfen gewesen – denn das behauptet Fénelon (583) –, ob die Interpretations- spielräume, die das thomistische Gnadensystem ließ („la relative obscurité de la théorie de la *praemotio physica*“, 601), wirklich erst da angefangen haben, wo es sich bei der physischen Prädetermination um die Spezifikation der näheren Umstände von deren Bezogenheit auf den Zweitakt handelt. Einmal klingt es so, als pflichtete der Verfasser Fénelon bei („*justement*“, 566), dann wieder so, als hätte er seine Zweifel (594f.). Für seine Person trägt er Zweifelsgründe aber nicht vor. Die Interpretationskritik überläßt er den jansenistischen Gegnern Fénelons (603–607), übrigens auch wieder nicht, ohne sich davon zu distanzieren („*mauvaise foi*“, 625). Nur in Bezug auf Fénelons Vereinnahmung von Lemos (516, 595) läßt sich aus dem Bericht über Lemos' Auftreten in der *Congregatio de auxiliis*

¹⁰ *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* § 1554, hgg. von H. Denzinger/A. Schönmetzer. Freiburg i.Br.: Herder ³²1963, 378 (Canon 4 de iustificatione).

¹¹ „Ce prétendu soupçon de Calvinisme contre les Thomistes n'est, au sentiment de Ripalda Jesuite, qu'une recrimination des Jesuites, pour opposer à l'accusation de Pélagianisme que les Dominicains faisoient contre eux.“ (CH. BILLUART OP. [† 1757]:) *Le Thomisme triomphant*, s.l. (1725) 18. Wiederholt von (B. RACINE † 1755:) *Abbrégé de l'histoire ecclésiastique XVII^{ème} siècle* 2, 2. Paris (Cologne) 1754, t.10, 80. Den Hinweis auf beide Texte verdanke ich dem besprochenen Werk.

(182f.) sicher schließen, daß der Verfasser diese Kritik teilt. Fénelons Persilschein für seinen anderen Gewährsmann, Alvarez (581–584), bleibt unerörtert.

Die Zweifel hätten bei dem Begriff der Freiheit anzusetzen. Fénelons Behauptung, es gebe keinen echten Thomisten („aucun vrai Thomiste“), der in Bezug auf den Begriff der Freiheit („sur la notion de liberté“) mit den Antijansenisten, auch mit den sog. Molinisten, nicht übereinstimmte, pariert der Verfasser mit Ironie. Er nennt sie vielleicht doch etwas kühn, „probablement un peu vite en besogne“ (592). Sie riskiere, durch die Tatsachen widerlegt zu werden (594). Mit Tatsachen wird auch aufgewartet. Nur ist durch die Tatsache, daß die Thomisten damals nur sehr ausnahmsweise für die Molinisten Sympathien gezeigt haben, nichts bewiesen. Der Punkt ist, ob man lagerübergreifend von derselben Sache sprach, wenn man über die Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit dieser oder jener Hypothese mit der Freiheit stritt. Jeder Streit setzt voraus, daß die Parteien sich zumindest darin einig sind, worüber sie streiten. Fénelon behauptet lediglich, den orthodoxen Gnadenstreitigkeiten habe es an einer solchen Verständigungsbasis nicht gefehlt, nämlich an dem Begriff der *libertas indifferentiae*. Andere damals hätten das bestritten.¹² Das ist der Punkt, zu welchem der Verfasser hätte Stellung nehmen müssen. Über diesen Begriff, den der *libertas indifferentiae* (161, 301f., 586), schweigt sich das Buch nun aus. Es hätte sich angeboten, ihn begriffsgeschichtlich zu erörtern, dann wäre über eine nette, schon von den Zeitgenossen darüber geführte, Kontroverse zu berichten gewesen.¹³

Ein schönes Dokument für die vom Verfasser herausgearbeitete Wahlverwandtschaft ist die Reaktion auf die Begriffsbestimmung der Indifferenzfreiheit, welche den Jesuiten zum Lackmustest der posttridentinischen Orthodoxie gedient hat. Von dieser Begriffsbestimmung, die auch Fénelon (563) seiner Argumentation zugrundelegt, haben nämlich der Augustinverehrer Jansenius und der Thomasverehrer Massoulié übereinstimmend betont, wie fremd sie ihren jeweiligen Hausgöttern sei.¹⁴ Sie lautet: „Illa causa libera est, quae positis omnibus

¹² „Molinistae [...] indifferentiam ad agendum et non agendum, in qua libertas arbitrii consistit, [...] longe aliter intelligunt quam Thomistae recentiores.“ L. LE BLANC BEAULIEU († 1675): „Theses theologicae de libero hominis arbitrio absolute et in se spectato“ 3, 32, in *Theses theologicae variis temporibus in Academia Sedanensi editae*. London 1675, 427.

¹³ Zur Bibliographie: P. SHERLOCK (Ps.: Leonardus) SJ. († 1646): *Responsiones ad expostulationes recentiorum quorumdam Theologorum contra Scientia Medium* 2, 15–16. Lyon 1644, 106–109; F. ANNAT SJ.: *Scientia media contra novos eius impugnatores defensa* 1, 109. (1645) Paris 1662, 138–39; M. SCHOOCK († 1669): *Diatriba academica explicans naturam et conditionem liberi arbitrii* § 15. Groningen 1659, 20–24; S. IZQUIERDO SJ. († 1681): *Opus theologicum iuxta atque philosophicum de Deo uno* 30, 442. Rom 1664–1670, t.2, 281b/82a.

¹⁴ „Nam Augustino, discipulis et posteris eius, definitio ista liberi arbitrii, qua nunc Scholastici quidam id esse volunt, quod positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere, [...] ad multa saecula fuit ignotissima, sicut etiamnum ab omnibus, qui gratiam physice determinantem liberum arbitrium tuentur, velut Christi gratiae capitaliter inimica reprobatur.“ C. JANSENIUS: *Augustinus: De gratia Christi Salvatoris* 8, 19. Löwen 1640, t.3, 866. – „[...] manifeste colligitur, eam libertatis definitionem, quae celebris est apud Recentiores, alienam esse a D. Thomae sententia.“ A. MASSOULIÉ OP.: *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata* 2, 1, 3. Rom 1692, 251a.

requisitis ad agendum, potest agere, et non agere.“¹⁵ Der Unterschied zwischen dem freien Willen und einer natürlichen Ursache besteht exakt darin: Auch wenn alle Voraussetzungen dafür gegeben sind, daß diese Art Ursache eine bestimmte Wirkung tut, kann sie diese tun oder auch nicht. Also Indeterminismus. Allen Beteiligten an den Gnadenstreitigkeiten war klar, daß die Formel weder auf Aristoteles noch auf den Aquinaten zurückgeht. In einer Monographie zur *Scientia Media-Hypothese*, welche der Verfasser bei anderer Gelegenheit auch heranzieht (321), hat der Jesuit François Annat († 1670) darauf aufmerksam gemacht, daß die Formel in Teilen der theologischen Kontroversliteratur für eine Erfindung der Nominalisten (*Nominales*) ausgegeben wurde. Obwohl die von den Jesuiten damals zu diesem Punkt umgehend angestellten Recherchen tatsächlich nicht über das 14. Jahrhundert zurückführten,¹⁶ hatte Annat ganz recht, wenn er diese Filiation als eine Diskreditierungsstrategie zurückwies. Mit dem Argument, sie sei scholastisch von schlechten Eltern, werde die Formel madig zu machen versucht. Den Nominalisten werde etwas in die Schuhe geschoben, was akademisch Gemeingut war.¹⁷ Annat nannte im Zusammenhang mit dieser Legende drei Namen: Diego Alvarez († 1635), Guillaume Gibieuf († 1650) und William Twisse († 1645). Bei Alvarez steht die Behauptung an herausragender Stelle, gleich einleitend in dem Kapitel *Quaenam sit legitima definitio ac propria natura liberi arbitrii*.¹⁸ Die Zuversicht, mit der Alvarez manchmal geradezu als der Urheber der Legende bezeichnet worden ist,¹⁹ hält einer Prüfung jedoch nicht stand. Auch in den anderen zeitgenössischen Gnadentraktaten der Dominikanerschule wird sie erzählt.²⁰ Bei Lemos liegt auf der

¹⁵ „Definitio illa libertatis est tanquam lapis aliquis Lydius, quo facillime exploramus, utrum doctrina aliqua libertatis sit eversiva.“ T. GONZÁLEZ DE SANTALLA SJ.: *Selectae Disputationes in Theologiam Scholasticam* 4, 4, 843. Salamanca 1680–1686, t.4, 290a.

¹⁶ D. RUIZ DE MONTOYA SJ. († 1632): *Commentarii ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei* 50, 4. Paris 1629, 472b–477a. Eine Standardreferenz in der scholastischen Theologie (IZQUIERDO: *De Deo uno* 30, 453, [nt. 13] t.2, 283b) und Philosophie (F. OVIEDO SJ.: *Cursus philosophicus*: *De anima* 12, 2, 5. Lyon 1640, t.2, 202b).

¹⁷ „[...] Caeterum circa illam liberi agentis definitionem, in primis immerito attribuit solis Nominalibus quod debetur potius Scholae Parisiensi, a qua in caeteras Academias ita est propagata, nulla ut sit vel natio vel secta quae non eam facile admittat.“ ANNAT: *Scientia media defensa* 1, 110, (nt. 13) 139.

¹⁸ „Haec definitio liberi arbitrii sub hac forma neque apud Aristotelem neque apud Magistrum Sententiarum neque apud S. Thomam invenitur, sed apud aliquos nominales.“ D. ALVAREZ OP.: *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliariorum Concordia* 115, 1. Rom 1610, 756a.

¹⁹ „Primus ergo de eius definitionis bonitate legitimae [...] dubitare coepit Magister Illustrius Alvarez [...]. Eum postea imitati sunt Ledesma [...], Nunnius Cabezudo [...]“ C. DE ORTEGA SJ. († 1686): *De Deo uno controversiae scholasticae* 3, 1, 7, 1, 2. Lyon 1671, t.1, 501b.

²⁰ „[...] respondemus [...] negantes istam esse definitionem liberi arbitrii. Quia neque illa invenitur apud Magistrum Sententiarum neque apud D. Thomam neque apud alios Theologos antiquos et graves, sed solum apud aliquos Nominales et apud aliquos Modernos.“ D. NUÑO CABEZUDO OP. († 1614): *Commentarii et Disputationes in Tertiam partem D. Thome Aquinatis* Q. 62 art. 5. Valladolid 1601, 174b. (Zur antimolinistischen Aktivität von Nuño Cabezudo 1594 vgl. SERRY: *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae* 1, 20, [nt. 6] 106–110; [GERMON:] *Errata*, [nt. 7] 149–157; L. MEYERE SJ. [Ps.: Theodorus Eleutherius]: *Historiae Controversiarum de divinae gratiae auxiliis* 2, 23–24. Antwerpen 1705, 167b–173a). – „Haec tamen definitio neque

Datierung des Zeitpunktes, zu dem die Scholastik auf Abwege geraten sein soll, sogar ein besonderer Nachdruck.²¹ In Paris interpretierten die Molinisten die verblüffende These als ein Paris gemachtes Kompliment,²² sonst war das Echo, schon bevor sie dann von einem spanischen Gelehrten gründlich widerlegt war, skeptisch²³ bis ablehnend.²⁴ Die Recherchen bestätigten, daß es sich um eine gezielte Desinformation mitten aus dem Entstehungsmilieu des Systems der physischen Prädetermination handelte.²⁵ Die Spur führt zu den Dominikanern in Valladolid. Die Schulhäupter in Salamanca, Francisco de Vitoria († 1540) und Domingo de Soto († 1560), waren daran unbeteiligt, vielleicht sogar Báñez († 1604), zumindest vor Ausbruch der Gnadenstreitigkeiten.²⁶ Die Dominikaner

apud Aristotelem neque apud D. Thomam neque apud aliquem gravem authorem nisi apud Almainum et alios nominales invenitur.“ P. DE LEDESMA OP.: *Tractatus de divinae gratiae auxiliis*. Salamanca 1611, 205bC.

²¹ „Hanc definitionem [...] non ex Aristotele aut doctrina eius, non ex Augustino aut Sanctis Patribus, non ex Magistro Sententiarum, S. Thoma, aut Doctore aliquo ex gravioribus, sed ex Almayno in suis *Moralibus* didicerunt praedicti authores [...]“ T. DE LEMOS OP. († 1629): *Panoplia Gratiae* 3, 2, 29. Lüttich 1676, t.3, 98b/99a.

²² PH. GAMACHÉ († 1624): *Summa theologica*: In Primam Secundae Q. 13, 2. Paris 1634, t.2, 127aB; N. YSAMBERT († 1642): *Disputationes in Primam Secundae S. Thomae* 2, 4. Paris 1648, 7b. Daher, bei entgegengesetzter Wertung, G. GIBIEUF: *De libertate Dei et creaturae* 1, 32, 9. Paris 1630, 239 (über sich als Schüler von Gamaché, *ibid.* 257).

²³ G. CONINCK SJ.: *De moralitate, natura, et effectibus actuum supernaturalium* 2, 3. Lyon 1623, 5a.

²⁴ „[...] nescio, quid in mentem venerit Didaco Alvarez, viro alioqui eruditissimo et de Theologia optime merito, ut dixerit [...], eam [sc. propositionem] neque apud Aristotelem neque apud Magistrum neque apud D. Thomam reperiri, sed solum apud quosdam nominales.“ G. PENNOTTO CR.: *Propugnaculum humanae libertatis* 1, 13, 2. Lyon 1624, 28a. – „Imo existimo, ante nuperas controversias circa auxilium efficax gratiae exertas, descriptionem illam fuisse a doctribus, et in scholis communiter probatam.“ F. SUÁREZ SJ. († 1617): *Tractatus de gratia Dei* P.I: Prol. 1, 3, 4, in: *Opera omnia*. Paris: Vivès 1856–1878, t.7, 11a. – Außerdem: „[...] Didacus Alvarez [...] quia vidit illam definitionem causae suae non commodare, oblique illam elevarit, dicens esse tantum Nominalium.“ TH. RAYNAUD SJ. († 1663): *Moralis disciplina* 2, 76, (1629). Lyon 1665, 225b.

²⁵ „Exceptis physicae praedeterminationis authoribus, qui sunt numero pauci, et praesentis aetatis, nullus omnino author, sive antiquior, sive praesenti aetati proximior reperitur, qui neget de ratione libertatis esse, quod positis omnibus requisitis ad operandum, possit volitionem elicere, aut cohibere. Hoc autem absque temeritate possum attestari, quoniam omnes Doctores [...] citatos et alios multos magno cum otio et attentione perlegi, non solum loca, quae notavi [...] Facile poterit lector colligere, verumne sit, an falsum, quod multi Doctores contrariae sententiae testantur, a nullo gravi et antiquo Doctore, sed a solis Nominalibus definiri libertatem esse, quae positis omnibus requisitis ad operandum, possit operari, et non operari.“ RUIZ DE MONTOYA: *De scientia Dei* 50, 4, 35, (nt. 16) 477a. – Damit war für die spanische Scholastik die Sache geklärt: „Rationem huius asserti nullam aliam [sc. Alvarez, Ledesma, Nuño Cabezudo] excogitarunt, nisi visum fuit illis talem libertatis definitionem physicae praedeterminationi adversari, quam ipsi pro viribus tueri conantur.“ J. SENDIN CALDERON OFM. († 1676): *Opus posthumum aliquot tractatus theologicos exhibens* 4, 1, 9, hg. von J. Bernique. Alcalá 1699, 189a.

²⁶ D. SOTO OP.: *De natura et gratia* 1, 16. Paris 1549, 58r; D. BAÑEZ OP.: *Scholastica Commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis* Q. 83 art. 1. Venedig 1591, t.2, 1363aD. Über den Hinweis auf die Stelle bei Soto (F. ZUMEL OM. [† 1607]: *Variae disputationes ad Primam Secundae S. Thomae*, 5, 4. Salamanca 1608, t.3, 217b) wollte der physische Prädeterminist sich vor Lachen ausschütten: A. REGNAULT (REGINALDUS) OP. († 1676): *De mente S.*

scheinen sich, murrend,²⁷ in die historische Wahrheit gefügt und die Legende fallengelassen zu haben.²⁸ Bei dem aus Salamanca nach Löwen heimgekehrten Alexandre Sébille („un thomisme qui s'accorde avec le molinisme“, 659f.) war zur Zeit der Jansenismuskrisis jede Erinnerung an sie wie getilgt.²⁹ Dafür nahmen sich ihrer jetzt die Calvinisten³⁰ und die Jansenisten³¹ an. Zweifellos geschickter als der Versuch, sich gegen die Widerlegung einfach zu immunisieren, war es von demjenigen jansenistischen Kollegen, gegen den Sébille dispuerte, daß er Buridans Esel sprichwörtlich zu machen verstanden hat.³² Das hat den verachteten Begriff der *libertas indifferentiae* auf andere Weise diskreditiert, nämlich durch dessen Verengung auf die These von der Unmotiviertheit des Handelns, auf die Freiheit der Willkür. Das war eine Verwechslung,³³ aber diese Verwechslung hat dann im 18. Jahrhundert die Literatur zum philosophischen Determinismus dermaßen anschwellen lassen. Leibniz († 1716), der die „chimère

Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem opus posthumum 2, 67. Antwerpen 1706, 1426–1427.

²⁷ „Hanc definitionem ita extollunt moderni, quod [...] usque ad societatem refferant autores, qui istam tradiderunt et approbarunt, ut videri potest in P. Ruiz de Scientia Dei disp. 50 sectione 4, ex quo alii sumpserunt.“ J. MARTÍNEZ DE PRADO OP. († 1668): *Controversiae metaphysicales* 2, 11, 80. Alcalá 1649, 486b. In Antwort auf Suárez: „Doctores antiqui, qui descriptiōnem illam tradiderunt [...], explicandi sunt in pio sensu [...], ne forte, dum quis vult explicare et defendere libertatem Christianam, defendat libertatem Ciceronianam.“ D. ALVAREZ: *Responsiones ad obiectiones adversus Concordiam* 4, 1, 14. Lyon 1622, 804f.

²⁸ Nicht mehr wiederholt von JOSÉ DE S. MARIA OP.: *Tractatus thomisticus de libero arbitrio* 4, 6. Lissabon 1625, 653ff.; M. SERRA OP. († 1647): *Summa commentariorum in Primam partem S. Thomae Q. 83* art. 1. Valencia 1630–1640, t.2, 500–505.

²⁹ „[...] definitio libertatis, tam trita, tamque in Scholis recepta [...] [...] usque ad haec nostra tempora, nulla unquam alia in Schola audita fuerit [...]“ A. SÉBILLE OP. († 1657): *Divi Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Cornelii Iansenii doctrinam prout defensatam in Theriaca Vincentii Lenis* 2, 4, 1. Mainz 1652, 99a.

³⁰ W. TWISSE: *Dissertatio de scientia media* 2, 1, 3. Arnheim 1639, 265a; J. STRANG († 1654): *De voluntate et actionibus Dei circa peccatum* 3, 15. Amsterdam 1657, 694; SCHOOCK: *Diatriba* § 15, (nt. 13) 21.

³¹ Aus Lemos schöpft die Legende der Jansenist HENRICUS A S. IGNATIO OC.: *Ethica Amoris* 2, 59. Venedig 1771, t.1, 107b. Ansonsten die historischen Bemerkungen von J. MARTINEZ DE RIPALDA SJ.: *Adversus Baium et Baianos* 2, 15, 132 (= *De ente supernaturali* t.5). Paris: Vivès 1872, 465b; GONZÁLEZ DE SANTALLA: *Sel. Dispp. in Theol. Schol.* 4, 4, 839–840, (nt. 15) t.4, 288b/89a (daher noch L. VEITH SJ. [† 1796]: *De gemina delectatione, caelesti ac terrena, relative victrice* 1, 4. Mecheln: Hanicq 1826, 5). Auch in der Polemik des 19. Jahrhunderts war die Legende noch präsent. Vgl. z.B. V. GIOBERTI: *Il gesuita moderno* cap. 7. Lausanne: Bonamici 1846, t.2, 453.

³² L. FROIDMONT (Ps.: V. Lenis) († 1653): *Theriaca adv. D. Petavii et A. Ricardi de libero arbitrio libros* 1, 27. Paris (1648), 132. Denn daß „Buridans Esel“ seinerseits eine Legende ist, ist seit langem bekannt. Vgl. D. TIEDEMANN: *Geist der spekulativen Philosophie*. Marburg 1791–1797, Bd. 5, 228; P. DUHEM: *Études sur Léonard da Vinci* 3^{ème} série. Paris: Hermann 1913, 16–21. Noch nicht sprichwörtlich z.B. bei RUIZ DE MONTUYA: *De scientia Dei* 22, 2, 10, op. cit. 168a.

³³ Vgl. z.B. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, hg. von A. Franck, s.v. „Liberté“ (E. Saisset). Paris: Hachette 1844–1852, t.3, 565f. Äquivokationskritisch gab es Übereinstimmung zwischen den molinistischen und thomistischen Verteidigern der Indifferenzfreiheit. Vgl. D. PETAU (PETAVIUS) SJ. († 1652): *Dogmata theologica: De opificio sex dierum* 5, 11, 2–3. Paris: Vivès 1866, t.4, 494a/b; J.B. GONET OP.: *Clypeus Theologiae Thomisticae* 2, 2, 2, 264. Paris 1669, t.3, 132a/b.

d'une indifférence d'Équilibre“ bekämpft, kommt bezeichnenderweise genau deswegen auch wieder auf die angestaubte Legende zurück.³⁴

Alvarez, Gibieuf, Twisse: der erste Dominikaner, der zweite Jansenist, der dritte Calvinist.³⁵ Eins, zwei, drei. Den von der Gegenseite festgehaltenen Streitpunkt als ein scholastisches Dekadenzphänomen zu schmähen, ist von Anfang an und überkonfessionell eine Waffe in den Gnadenstreitigkeiten gewesen, eine von interessierter Seite lancierte Legende. Ob die Augustinexegese mit der von dieser Legende attackierten Formel zu bewältigen war, ob es nicht etwas viel verlangt war, die ganze Hypothesenbildung für die christliche Heilsökonomie auf diese Spitze zu stellen, dieser Zweifel ist durch die Kritikwürdigkeit einer proliferierenden Geschichtslegende gewiß nicht gehoben. Philosophisch lässt sich den Molinisten jedoch nichts weiter vorwerfen, als daß sie auch im 17. Jahrhundert unabirrt an den Errungenschaften des 14. Jahrhunderts festgehalten haben. Wo würde in der Mediävistik heute denn noch auf das 14. Jahrhundert geschimpft?

Alvarez, Gibieuf, Twisse: Auch an der von den Molinisten vorgenommenen Zusammenstellung ihrer Gegner gibt es so gesehen sachlich nichts auszusetzen. Sie trifft den Nagel auf den Kopf. Alle drei Parteien sind damals, so wie noch im rechts- wie linkstraditionalistischen Diskurs des 19. Jahrhunderts,³⁶ über das ‚pelagianische‘ Idol der Indifferenzfreiheit hergefallen. Auf dem Standpunkt der Verteidiger war es legitim, das System der physischen Prädetermination der Ketzerei zu verdächtigen. Das findet der Verfasser nicht. Zu diesem Zweck hätte er etwa auf Pedro de Ledesma († 1616) verweisen können, der, von Suárez bedrängt, in der wünschenswerten Deutlichkeit die physische Prädetermination vom Erstakt abgebogen hat.³⁷ Anstatt jedoch diese Tradition zu registrieren, sie

³⁴ G.W. LEIBNIZ: *Opuscules et fragments inédits*, hg. von L. Couturat. Paris 1903/ND 1961, 25; auch in *Philosophische Schriften*, Ak.-Ausg. VI/4. Berlin: Akademie 1999, 1380. Von Leibniz aus in die Philosophiegeschichtsschreibung übergegangen. Vgl. W.L.G. FREIHERR VON EBERSTEIN: „Übersicht der scholastischen Freyheits-Lehre“ in *Natürliche Theologie der Scholastiker*. Leipzig 1803, 221–236.

³⁵ „[...] coepit illa definitio liberi agentis in dubium revocari, primum a Didaco Alvarez, deinde a Gibieufo, quorum suspicionem TVissius avide amplexus est.“ ANNAT: *Scientia media defensa* 1, 109, (nt. 13) 138. Gibieuf einen Jansenisten zu nennen, hat Annat übrigens gezögert: F. ANNAT: *De incoacta libertate contra Apologistam Iansenii* 3, 1, in: *Opuscula theologica ad gratiam spectantia*. Paris 1666, t.3, 209f.

³⁶ L.G.A. VICOMTE DE BONALD: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* 6, 6, in *Œuvres complètes*. Paris: Migne 1859, t.1, 671–672; GIOBERTI: *Il gesuita moderno* cap. 7, (nt. 31) t.2, 462 (Hinweis auf Lemos und Massoulié); J. DONOSO CORTES: *Essay sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* 2, 1, in: *Obras completas*, hg. von C. Valverde. Madrid: BAC 1970, t.2, 549; G. VENTURA DE RAULICA: *La Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*. Paris: Gaume 1856, 31f.

³⁷ „Auxilium [...] praedeterminans physice voluntatem, quod est requisitum ad operationem, non se tenet ex parte potentiae, neque constituit illam in actu primo, neque complet actum primum [...], sed tenet se ex parte ipsius actus, et est veluti initium ipsius actus.“ LEDESMA: *De divinae gratiae auxiliis*, (nt. 20) 223bB. Die Stelle bei F. ANNAT: *Iansenius a Thomistis Gratiae per seipsum efficacis defensoribus condemnatus*, in: *Opuscula theologica* (nt. 35) t.3, 555.

abzuklopfen³⁸ und auf diese Weise Fénelons Interpretation (583) kritisch zu stützen, wird nur wieder auf die Gehässigkeit des Calvinismustopos zurückgelekt (597, 608), den ewigen Joker in der Hand der Molinisten, der sich beliebig habe ausspielen lassen (414f.).

Das ist larmoyant. Während die Calvinisten die Legende taktisch dazu benutztten, um 1653 in der Verdammung des zweiten der fünf Sätze des Jansenius³⁹ die Erhebung eines scholastischen Dekadenzphänomens zum Glaubensartikel anzuprangern,⁴⁰ hat die antijansenistische Polemik der Molinisten – Annat, Martinon († 1662), Dechamps († 1701) –, mit der Existenz der Legende diskret hinterm Berg gehalten. Eine vielbewunderte Dialektik wollte ja gerade die Gruppe der physischen Prädeterministen – Alvarez, Nuño Cabezudo, Ledesma (Lemos war noch nicht ediert)⁴¹ – für das Zeugnis reklamieren, daß zwischen der katholischen Position und dem Jansenismus Welten liegen. Im Disput mit den Ketzern mußte der Molinist es sich verkneifen, eine die Dominikaner kompromittierende Intimität auszuplaudern, also machte er seinem Ärger durch Witze Luft. Wenn auch in der Sache kein Unterschied zwischen Thomisten, Jansenisten und Calvinisten sei, gebe es schon einen Unterschied, einen im Argumentationsverhalten. Die Calvinisten leugnen weder A noch B, weder den Determinismus noch die Aufhebung der Freiheit. Die Jansenisten leugnen B,

³⁸ „Habent [...] Thomistae: concursum istum Dei non se tenere ex parte actus primi, nec completere virtutem aut potestatem quoad sufficientiam, sed esse puram applicationem se tenentem praecise ex parte actus secundi.“ COLLEGIUM COMPLUTENSE OP.: *In octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* 2, 11, 149. Alcalá 1695, 466b/67a. Weder die externen Kritiker (P. ALER SJ. [† 1727]: *Philosophia tripartita*: *Physica* § 573C. Köln 1710–1724, t.2, 615a/b) hat diese Erklärung befriedigt noch war damit intern die Sache geklärt. Manche haben nämlich daraus gefolgert: „[...] dico, quod, cum praemotio physica non se teneat ex parte actus primi constitudo illud, sed ex parte actus secundi, non ponit in numero cum illo, et ideo talis praemotio est in potestate nostra.“ J. DE PARRA OP.: *In octo libros Physicorum Aristotelis commentaria* 2, 6, 3, 34. Alcalá 1657, 375a. Andere (X. MARIALES OP. [† 1660]: *Bibliotheca interpretum ad universam Summam Theologiae D. Thomae* 9, 3. Venedig 1660, t.4, 277bA–78aB; A. GOUDIN OP. [† 1695]: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*: *Metaphysica* 4, 4, 9. Lyon 1678, t.4, 276f.) haben das nicht daraus gefolgert.

³⁹ *Enchiridion symbolorum* § 2002, (nt. 10) 445.

⁴⁰ „Et denique in Canonem recipitur illa Liberi Arbitrii definitio falsa, erronea, certitudinis praescientiae et decretorum Dei eversiva, et ex qua homo constituitur in agendo independens a Deo, quam ,neque apud Aristotelem, neque apud Magistrum Sententiarum, neque apud Thomam, sed tantum apud aliquos Nominales‘ inveniri, testatur Didacus Alvarez disp. 115 De Auxiliis § 1 [...]“ S. DESMARETS (MARESIUS † 1673): *Apologia novissima pro S. Augustino, Jansenio et Jansenitis, contra Pontificem et Jesuitas, sive Examen Theologicum tripartitum Constitutionis nuperae Innocentii X. P.R. qua in gratiam Jesuitarum et Pelagianorum contra Augustini et Janse-nii sequaces declarantur et definiuntur quinque Propositiones in materia fidei* 2, 55. Groningen 1654, 52.

⁴¹ ANNAT: *Iansenius a Thomistis condemnatus*, (nt. 35) t.3, 522. Von den Dominikanern auch dankbar quittiert: „Doctissimi Societatis Jesu Scriptores Annatus, Stephanus Dechamps, et [...] Martinonus, in libris non minus mole quam eruditione immensis, quos contra Jansenium eiusque discipulos publicarunt, omni argumentorum genere probant, Thomistarum doctrinam de Gratia per se efficaci non tollere hominis libertatem, et a doctrina des Gratia necessitante, quam Jansenius eiusque discipuli propugnant, longe lateque discrepare.“ I.H. AMAT DE GRAVESON OP.: *Epistolae theologico-historico-polemicae* 5, 3. Rom 1728, 162.

nicht A. Die Thomisten leugnen sowohl A als auch B. Den Calvinisten fehlt's an der Gesinnung, nicht an Logik, den Jansenisten sowohl an dem einen als auch an dem andern, den Thomisten nur an Logik.⁴²

* * *

3. Die Rekonstruktion eines bestimmten Geschichtsbilds, wie gesagt, und eines sehr zählebigen. „And the true reason“, wurde in der heterodoxen Alvarezgemeinde gegen 1680 gemunkelt, „why the Jansenists do not maintain greater correspondence with the Dominicans, is, not their difference in doctrine, but because many of the Dominicans have by a Spirit of Cabal, or of Faction joined with the Jesuites.“⁴³ Das Buch endet damit, daß die *Nouvelles Ecclésiastiques* auch gegen 1780 Grund gehabt hatten, sich über die Dominikaner deswegen zu beschweren.

Gesetzt den Fall, an dem Anspruch des Buches gemessen wäre es ein Mißverständnis, daß es das jansenistische Geschichtsbild von um 1780 rekonstruiert, dann läge das Mißverständnis an der Nomenklatur der Beweismittel. Sie hat klaffende Lücken, und dieser Einwand erledigt sich weder durch den Hinweis auf den Charakter einer Aufsatzsammlung und den schon dadurch bedingten Verzicht auf Vollständigkeit noch durch die Idee, der Begriff ‚Thomismus‘ bezeichnete eine überzeitliche Verpflichtung. Diese Idee beherrscht das Buch zwar, da sie sich aber nicht zu einer These verdichtet, ist sie der Diskussion entzogen. Mit einem Historiker kann nur darüber gestritten werden, ob er dem Thomismus als einer historischen Realität gerecht wird. Darüber aber mit ihm zu streiten, wäre in diesem Fall unerlässlich.

Außerhalb der Franziskanerschule ist im 16. Jahrhundert der theologische Lehrbetrieb überall auf die Kommentierung der *Summa theologica* umgestellt worden (279f.). Seine Anerkennung dieser Tatsache, d.h. der akademischen Institutionalisierung des Thomismus, bleibt bei dem Verfasser Lippenbekenntnis. Er hat es unterlassen, sich bezogen auf die neue theologische Systematik den Ort der von ihm angeschnittenen Fragen über den Umfang und die Tiefe der menschlichen Gnadenbedürftigkeit klarzumachen. Wenn er sein sehr gemischtes Quellencorpus ernstlich zu dem akademisch über diese Materien geführten Disput, also zu dem historisch gelebten Thomismus, hätte in Beziehung setzen wollen, dann wären die zum Teil doch sehr speziellen Theologumena, unter anderem, auf die zehn Artikel der Q. 109 der *Prima Secundae* hin erst einmal zu ordnen gewesen. Erst so hätte man verstanden, wieso Nicole eigensinnig auf der Sicherstellung der ‚potentia physica‘ bestanden hat. Ohne die Einordnung in den akademischen Diskurs bleibt sein für das jansenistische Lager so verstörender Gnadenuniversalismus (8. Kapitel) historisch steril und die zwischen ihm und Arnauld darüber eingetretene Entfremdung „quelque chose de tragique“ (367).

Da der Verfasser den Fehdehandschuh, den Pascal 1656 der Sorbonne hinwarf, für ein einschneidendes Ereignis hält, wundert es, daß der Leser weder

⁴² GONZÁLEZ DE SANTALLA: *Sel. Dispp. in Theol. Schol.* 4, 4, 696, (nt. 15) t.4, 246b/247a.

⁴³ TH. GALE († 1677): *The Court of the Gentiles* 4, 3, 4. London 1678, 127.

etwas über den an der Sorbonne gelehrt Thomismus noch über die von der Sorbonne zu den Gnadenstreitigkeiten eingenommene Stellung erfährt. Der älteren Literatur ist das Thema nicht so gleichgültig gewesen.⁴⁴ Hier dagegen tritt die Sorbonnetheologie zwar individuell in Erscheinung, aber weder korporativ noch in ihren Thomaskommentatoren. Die beiden Habert, Isaac († 1668) und Louis († 1718), beides Sorbonnit, sind in dem Personenverzeichnis sogar ver-mengt.

Nun hat, was diese posttridentinische Scholastik betrifft, die Musik allerdings nicht in Paris gespielt. „Tota philosophia recens, tota Theologia bellatrix, hispanica plane est“, ließ ein darüber verschnupfter Pariser Cartesianer seinen spanischen Gesprächspartner auftrumpfen. Beherrschten Alvarez und Molina denn nicht die theologischen Fakultäten von ganz Europa?⁴⁵ Der Verfasser würde nicht widersprechen. Den Theologiekurs der Karmeliter von Salamanca, der 1631 zu erscheinen anfing und ab 1870 in Paris nachgedruckt worden ist, stilisiert er zur „incarnation du thomisme authentique pour les théologiens catholiques“ (247). Spätestens seit den Forschungen von Jacob Schmutz („Scholasticon“), auf die er sich wiederholt beruft, ist die von der Aufklärung betriebene und von Gilson und M.-D. Chenu noch einmal bekräftigte (95) Verdrängung (dévalorisation) dieses spanisch dominierten Stadiums der Scholastik obsolet. So abwegig war der, jetzt fünfundzwanzig Jahre alte, Vorschlag nicht, die Revisionsbedürftigkeit auch unserer Periodisierung der Philosophiegeschichte, die daraus folgt, durch die Einrichtung einer Abteilung „Hispanic Philosophy“ anzuerkennen: nämlich mit Blick auf Lateinamerika.⁴⁶ Trotzdem nun vereinnahmt der Verfasser diese gewaltige Diskursformation, die kulturgeographisch übrigens doch besser dem habsburgischen Commonwealth zugeordnet wäre, für den *âge classique*, um dann aus der Konfrontation dieses Thomismus mit den Idiosynkrasien der französischen Szene sein Thema überhaupt erst zu gewinnen.

Die Spanier können da wieder sehen, wo sie bleiben. Aus der Zunft der spanischen Thomaskommentatoren kommen nur einige physische Prädeterministen (Alvarez, Ioannes a S. Thoma, Ioannes ab Annunciatione) zu Wort, selbst die Koryphäen der Gegenseite nicht, Suárez († 1617) und Vázquez († 1604), geschweige denn die großen Antijansenisten: Martínez de Ripalda († 1648), der spätere Jesuitengeneral González de Santalla († 1705). Andere kommen freilich auch nicht besser weg, weder die Jansenisten, selbst wenn sie sich philothomatisch in die französische Diskussion eingeschaltet haben (González de Rosende

⁴⁴ F. ANNAT SJ. (Ps.: Eugenius Philadelphus): *Exercitatio scholastica contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium*. Cahors 1632, 268f.; G. DE HENAO SJ. († 1704): *Scientia Media historice propugnata* §§ 1094–1101. Salamanca 1665, 305a–307a; SERRY: *Historia Congregationum* 2, 26, (nt. 6) 264–269; MEYERE: *Historiae Controversiarum* 2, 14, (nt. 20) 130b–133a. Bei Georg Pfeilschifter in Freiburg ist 1908 eine Dissertation zur Stellung der Sorbonne zum Jansenismus in dem Zeitraum 1681/1729 entstanden: J. HILD: *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus*. Freiburg i.Br.: Herder 1911.

⁴⁵ ANONYMUS: *Philosophia vulgaris refutata*. Paris 1690, 1f.

⁴⁶ J.J.E. GRACIA: *Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age*, in: *Review of Metaphysics* 46 (1993), 475–502.

† 1681),⁴⁷ noch die Antijansenisten anderer Couleur, darunter der Benediktinerkardinal Saénz de Aguirre († 1699) oder gerade auch die Augustiner.⁴⁸ Von dem Kongruismus, dem offiziellen Gnaden-System der Jesuiten, erfährt man, daß er innerjesuitisch Gegner gehabt hat, aber weder, daß Vázquez diese angeführt hat, noch, daß Vázquez trotzdem mit der Attitüde „el Agustín español“ punktete.⁴⁹ Da bei ihm der Antipelagianismus folglich anders gepolt gewesen sein muß als bei seinem Zeitgenossen Lemos, hätte Vázquez' eigentümliche Stellung zu Bajus bedacht und, wenn es darum geht, die Gnaden-Systeme richtig zu justieren, in die Beschreibung der Gemengelage unbedingt mit aufgenommen werden müssen: nicht nur zur Vervollständigung des Spektrums der zwischen Augustin und Molina vermittelnden Positionen (295–306), sondern auch, um die feinen Unterschiede im jansenistischen Lager begreifen zu können, also z.B. im Hinblick auf die vermeintliche Inkohärenz in der Position des Pariser Erzbischofs Noailles (537) oder im Hinblick auf den Supranaturalismus des gefeierten Boursier („brillante conclusion“, 490).

Ripalda, das ist wahr, wird einmal erwähnt (656), aber aus zweiter Hand. Dabei ist er im Paris der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts genauso nachgedruckt worden wie der Theologiekurs der Karmeliter von Salamanca. Es hätte lediglich Fénelons für den Hl. Stuhl bestimmte *Dissertatio de physica praemotione* (1713), die wir in dem dreizehnten Kapitel vorgestellt bekommen, neben Ripaldas Kapitel „Quibus Baiani a Praedeterminatoribus dissidente in concilianda libertate cum gratia“⁵⁰ gehalten werden müssen, und man hätte gesehen, woher der gelehrte Prälat die „stratégie fénelonienne“ (544) gehabt hat: von den Jesuiten in Salamanca. Schon Ripalda hatte in derselben scholastischen Bestimmtheit Punkt für Punkt die Täuschung auseinandergesetzt, welche für ihn darin lag, daß die Jansenisten sich hinter den Dominikanern versteckten. Schon Ripalda hatte in dieser Absicht Alvarez sogar dessen Bekenntnis zur Indifferenzfreiheit abgekauft. Der Verfasser selber zitiert Ripaldas Zeugnis aus dem Dominikaner Gonet

⁴⁷ Über ihn Salamancas führender Dominikaner zu der Zeit: „[...] utrumque Parentem Augustinum et Thomam [...] sub tenebris Iansenismi involuit, eorumque doctrinam, dum praemittit, usque ad succum Iansenismi detorquet.“ V. FERRE OP. († 1682): *Tractatus theologici in Primam Secundae D. Thomae* § 683. Salamanca 1679, t.1, 354a.

⁴⁸ „Dicendum, gratiam Dei per Jesum Christum D.N. dividi in ‚sufficientem‘ et ‚efficacem‘: et huiusmodi divisionem esse clavem ad aperiendum omnes errores antiquos et recentes contra gratiam Dei.“ P. MANSO OSA. († 1729): *S. Augustinus Gratiae sufficientis assertor et vindicatrix contra Jansenistas, Quesnellianos ac novissimos Gratiae sufficientis osores* 1, 13. Salamanca 1719, 16a.

⁴⁹ PH. ALEGAMBE SJ.: *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu* s.v. ‚Gabriel Vasquez‘. Antwerpen 1643, 146b; *Diccionario de historia eclesiástica de España* s.v. ‚Vázquez‘ (E. Elorduy). Madrid: CSIC Inst. E. Florez 1972–1987, t.4, 2716b. Von den Jansenisten auch ernstgenommen: J.B. SINNICH (Ps.: Aurelius Avitus, † 1666): *Molinomachia* 12, 2–3. Paris 1650, 65–68.

⁵⁰ MARTINEZ DE RIPALDA: *Adversus Baium et Baianos* 2, 14, 34–41 (= *De ente supernaturali* t.5), (nt. 31) 378ff. Vgl. ibid. 2, 24, 16 (= *De ente supernaturali* t.6), (nt. 31) 382a/b. In der jansenistischen Geschichtsschreibung war Ripalda für die Ungeniertheit seines Semipelagianismus berüchtigt: (RACINE:) *Abrégé de l'histoire ecclésiastique XVII^{ème} siècle* 10, 2, (nt. 11) t.11, 75; CH. CLÉMENCET OSB. (Ps.: Eusèbe Philalète, † 1778): *Lettres à M. François Morenas sur son prétendu Abrégé de l'Histoire Ecclésiastique de M. Fleuri* 7, 27–30. Lüttich 1757, 181–183.

(† 1681).⁵¹ In der Apologetik der Dominikaner, gerade auch der französischen, kursierte dieser Persilschein. Noch zu Fénelons Zeit z.B. hat kein geringerer als Serry ihn abgedruckt.⁵² Nicht jedem gefiel das.⁵³

Ripalda war längst tot, als Fénelon das Licht der Welt erblickte. Ripaldas französischer Partner, Annat, spießte schon 1664 den Mißbrauch der Salvationsformel „in sensu thomistico“ auf,⁵⁴ die eine Quelle von so viel Hader wurde, deren Denunziation um die Jahrhundertwende das zehnte Kapitel daher aber doch überdramatisiert. Wenn das alles schon durchgekaut war, dann war die in dem Buch beschriebene krisenhafte Zusitzung des Disputs um die philothomistische Option zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht mehr als ein Epilog. Was der Verfasser den „Schwanengesang der französischen Gnadentheologie des klassischen Zeitalters“ (602) nennt – Fénelons *Instruction pastorale en forme de dialogues* –, war spanische Jesuitenscholastik in französischer Übersetzung.

Sei's drum, könnte man sagen. Die Seite, nach der hin bei dem Buch die Versäumnisse liegen, belastet indessen auch die analytische Erschließungskraft. Die logische Systematisierung der Gnadensysteme, eine intellektuelle Leistung, auf die der Verfasser Gewicht legt, fällt eben nicht, wie er annimmt (116f.), erst in die Zeit nach *Unigenitus*, sondern war in Spanien gang und gäbe. Die scholastische Übung, sich über den *status quaestionis* zu verständigen, zwang dazu. Das Ignorieren der spanischen Szene ist nicht wegen an sich gleichgültiger Prioritätsfragen ein so ernstes Kapitel, sondern wegen der Verzerrungen, die dann fast zwangsläufig aus der unterstellten unaufhörlichen („sans cesse“) Komplexitätssteigerung (701) und der Vermutung folgen, die jeweils erfolgte Positionierung in dem Diskurs wäre daher wohl auch gar nicht mehr restlos durchsichtig (568).

Der Anlage des Buchs fehlt es also an ein paar mehr Koordinaten. Im Hinblick auf Fénelons maßlose Aufregung über Louis Haberts „langweiliges“ (591) Theologiekompensium – weil es einer ‚moralischen‘ Notwendigkeit das Wort redete – wäre das Gnadensystem des Sevillaner Thomaskommentators Diego Ruiz de Montoya († 1632) zu konsultieren gewesen. Es hätte den Verfasser für seine Zwecke interessieren müssen, daß dieses System, die hedonistische Erklärung der Gnadewirksamkeit durch einen auf der Bewußtseinsebene (568) spielenden Motivkalkül,⁵⁵ in der spanischen Szene sogar ziemlich verbreitet war:

⁵¹ GONET: *Apologia Thomistarum* § 139, in: *Clypeus Theol. Thomist.* Antwerpen 1725, t.1, 478–507, hier 506a.

⁵² J.H. SERRY: *Schola thomistica vindicata, seu Gabr. Danielis e Soc. Jesu Tractatus theologicus adversus Gratiam se ipsa efficacem censoris animadversionibus confutatus*. Venedig (Coloniae) 1706, 209f. (wieder in: *Praelectiones theologicae*. Venedig 1742, t.2, 627f.).

⁵³ M. ORTIZ: *Caduceus theologicus et crisis pacifica de Examine Thomistico* 1, 218. Madrid 1733, 158.

⁵⁴ ANNAT: *Iansenius a Thomistis condemnatus*, (nt. 35) t.3, 518f.

⁵⁵ S.K. KNEBEL: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner 2000, 205–236. Dagegen z.B. D. DEL MÁRMOL SJ. († 1664): *Tractatus de auxilio efficaci divinae gratiae* (hg. von S.K. Knebel), in: *Die scholastische Theologie: Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten*, hg. von U.L. Lehner. Nordhausen: Bautz 2007, 125–131. Auf dieser Basis, gegen Berti, wird die Orthodoxie des augustinischen Gna-

schon darum interessieren müssen, weil Kongruisten und physische Prädeterministen auf die ‚praedeterminatio moralis‘ gemeinsam einhackten. Daß sie im 18. Jahrhundert von gewisser Seite als die gefundene Lösung für eine Verständigung zwischen Augustinismus und Thomismus präsentiert wurde, lenkt ja auch ganz zuletzt (718–720) in dem Buch die Aufmerksamkeit auf sie. Da ist es indessen zu spät, um von der großen Literatur zum Thema Notiz zu nehmen. Was das 19. Jahrhundert an Kenntnissen darüber erreicht hat, waren auch schon nicht mehr solche über das scholastische Original, sondern von der französischen Schwundstufe, auf der aber immerhin Namen, die zur Nomenklatur des Buchs gehören: Vincent Contenson († 1674), Louis Thomassin († 1695) und eben der bewußte Habert.⁵⁶

Die historische Textur der Beweisführung löst sich auf, der Spannungsbogen hält nicht. Der Kardinalfehler ist, daß der Diversität der Positionen nicht hinlänglich Rechnung getragen werden kann, weil die Positionsbezeichnung ‚Molinismus‘ aus den Kontroversen der Vergangenheit in das deskriptive Besteck des Historikers unkritisch übernommen wird. Es ist die Kehrseite der affirmativ besetzten Abstraktion ‚Thomismus‘. Obwohl der Verfasser den Alleinvertretungsanspruch der Dominikaner selber zurückweist und sogar von dem Protest berichtet (679), den die Molinisten seinerzeit gegen ihre Ausgrenzung aus dem Thomismus erhoben hätten, bekommen diese keinen Einfluß auf das Verlauprofil des Diskurses und damit auf den Zuschnitt des Gegenstands zugestanden, in Bezug auf den er seine Aufgabe, davon abgesehen, vortrefflich auffaßt. Von dem alten Klagelied über eine Inflationierung der ‚Jansenisten‘ wird Notiz genommen (658), von Fénelons Bemerkung über die Inflation der ‚Molinisten‘ (616) aber nicht. 1732 machte der Jesuit und Fénelonleser darüber noch seine Scherze,⁵⁷ 1762 war ihm das Lachen vergangen, denn inzwischen befaßten sich die

densystems verteidigt noch von J.N. SCHAD CR. († 1777): *Concordia delectationis victricis vere Augustinianae cum libertate indifferentiae*. Günzburg a.D. 1770, 239.

⁵⁶ VEITH: *De gemina delectatione* 2, 45–46. 103, (nt. 31) 74f. 239f.

⁵⁷ „Mais ne commençons point par une équivoque. Il y en a une, ce me semble, dans le nom de ‚moliniste‘, que M. Bayle et ceux de votre parti donnent généralement à tous les vrais catholiques qui ont du respect pour les décisions de l’Eglise. J’ai vu le temps, qu’on appelait seulement ainsi les théologiens qui se sont attachés aux sentiments particuliers de Molina. Mais maintenant un docteur a beau réfuter Molina, suivre une autre route et une autre méthode que la sienne pour expliquer les matières de la prédestination et de la grâce, s’il reçoit les constitutions des papes qui avec le corps épiscopal ont condamné le jansénisme, il est moliniste malgré lui... Cependant les véritables molinistes protestent contre l’excès d’honneur que la haine aveugle des hérétiques leur fait. Ils déclarent franchement et ingénument que la fortune de leur nom, qu’on veut bien donner à tous les prélates et à toutes les personnes orthodoxes de l’univers, a été portée plus loin que celle de leurs opinions; et que si les autres écoles catholiques ont par hasard quelque jalouse de ce qu’il n’y a point de seigneur ni de dame qu’on appelle ‚thomiste‘, ‚scotiste‘ ou ‚sorboniste‘, et qu’il y en a pourtant un bon nombre qu’on appelle ‚molinistes‘; si, en un mot, ces respectables écoles prennent l’alarme, et on lieu de craindre qu’à la faveur du nom la doctrine moliniste ne fasse trop de progrès, on les prie de considérer que les molinistes proprement dits n’en sont point responsables, et qu’il y aurait de l’injustice à leur en faire un crime, puisqu’ils n’ont point ambitionné cet avantage, qui leur vient uniquement, dirais-je de la malice ou de l’imprudence des ennemis communs de la catholicité.“ CH. MERLIN SJ. († 1747): *Réfutation des critiques de M. Bayle* (1732). PL Migne t.47. Paris 1877, 888–889.

gallikanischen Staatsanwälte mit dem Verrat an dem hl. Augustin und dem hl. Thomas.⁵⁸ In dem Buch spielt die Einmischung der Justiz in innerkirchliche Angelegenheiten – vorgeblich zur Sicherstellung der Meinungsfreiheit in den religiösen Orden (701f.) – eine nur untergeordnete Rolle. An dem Politikum hätte jedoch nicht vorbeigelesen werden dürfen, zumal heute nicht, wo sich über nichts so leidenschaftlich aufgeregt wird wie über ‚Kategorisierungen‘. Wohl möglich, daß seine Parteilichkeit dem Historiker also doch einen Streich gespielt hat.

Gewiß, es wird sich darüber mokiert (62), daß in den 1880er Jahren eine Renaissance des Molinismus manchem Thomisten nach dem Fanfarengeschmetter („Paradmarch“) der „jésuites prussiens“ geklungen hat. Die waren damals exiliert. Wo wäre der Molinismus heute noch politisch suspekt? Wo würde andererseits noch über eine jansenistische Geschichtsklitterung gezetert? So werden Choreographie und Literaturverarbeitung lediglich Zweifel daran wecken, daß der von Colbert in die Kulturpolitik eingeführte chauvinistische Standpunkt restlos überwunden ist. Seine Historisierung der Gnadenstreitigkeiten fällt für diesen Gelehrten zusammen mit deren Einordnung in die französische Geistesgeschichte. Der *âge classique* annektiert den *siglo d'oro*. Was läßt auch die französische Kirchengeschichte als Sieger aus dem Spanischen Erbfolgekrieg hervorgegangen sein? War es wirklich das Fehlen einer Behörde, welche anderswo dafür sorgte, daß es in den Gnadenstreitigkeiten vernünftig zuging, mit paritätisch besetzten Kommissionen und geregelten Verfahren? Und nicht jeder Bischof mit seinen eigenen Bücherverboten (536–538) fuchtelte und jeder Geck mit theologischen Broschüren die Boudoirs stürmte?⁵⁹

Die Unlust zum Studium der Spanier röhrt vermutlich einfach daher, daß scholastische Systemansprüche nun einmal ihre Sprödigkeit haben. So gesehen fielet dem Bourbonenprinzen Conti, in dem siebenten Kapitel, choreographisch die Rolle zu, der Unlust eine Stimme zu geben. Seinen intelligenten Auftritt in den Gnadenstreitigkeiten („non sans raison ni prudence polémique“) bestritt der jugendliche Prinz, so hören wir aus dessen Munde, ohne schweres Geschütz: Thomas, Augustins *De gratia et libero arbitrio* „et un ou deux Thomistes. Voilà toutes mes munitions.“

⁵⁸ „Lorsque Molina mit au jour son système, il déclara lui-même qu'il étoit nouveau et contraire à l'enseignement commun. [...] Quelle foule de maux a produit la passion uniforme et constante de faire prévaloir ces dogmes Jésuitiques à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas!“ J.P.F. DE RIPERT DE MONCLAR: *Compte rendu des Constitutions des Jésuites* (Parlement de Provence, 28.5.–4.6.1762), in: *Supplément au Recueil par ordre de dates sur l'affaire des ci-devant soi-disans Jésuites*. Paris 1766, t.1, Sonderpaginierung 34b/35a. Worauf die Jesuiten trocken erwiderten: „Que fait le système de Molina à la morale des Jésuites?“ (J.N. GROU SJ.:) *Reponse au livre intitulé: Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les tems et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs Livres [...]. Troisième Partie*, s.l. 1763–1765, t.II/1, 123.

⁵⁹ Zu diesem Aspekt der Jansenismusstreitigkeiten: LINDA TIMMERMANS: *L'accès des femmes à la culture (1598–1715)*. Paris: Honoré Champion 1993, 663–700. Auch schon zeitgenössisch ein Topos: (F. DE LAVILLE:) *Prejugés légitimes contre le Jansénisme*. Köln 1686, 149f.; (J.PH. LALLEMANT SJ.:) *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin*. Brüssel 1709, t.3, 153–155.

MARTIN BONDELI

Schelling über den neuesten, Reinholdischen Dualismus, über die
wahrhafte höchste Einheit alles Philosophierens sowie über
Grundlegungsaspekte der Natur- und Kunstphilosophie

Die Editoren der *Historisch-kritischen Ausgabe* der Werke, Briefe und Nachlass-
texte Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sind derzeit erfreulich produktiv.
Nach dem Erscheinen eines zweiteiligen Werke-Bandes im vergangenen Jahr
liegt nun Anfang 2018 erneut ein Werke-Band sowie ein weiteres Erzeugnis aus
der Reihe der Nachlass-Bände vor. Es handelt sich um die Bände I, 11 und 13
sowie II, 6. Dabei enthält Band I, 11¹ eine erste Serie von Beiträgen Schellings
aus dem gemeinsam mit Hegel herausgegebenen *Kritischen Journal der Philo-
sophie* (1802–1803) sowie das von Schelling 1802 in Berlin veröffentlichte Ge-
spräch *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Mit Band
I, 13² wird die 1803 publizierte zweite und erweiterte Auflage der *Ideen zu einer
Philosophie der Natur* präsentiert, jener Schrift, mit der Schelling im Jahre 1797
seine Naturphilosophie begründet hat. Band II, 6³ schließlich versammelt der
Zeitperiode von 1796 bis 1805 zuzuordnende unveröffentlichte Texte kunstphilo-
sophischen und ästhetischen Inhalts, die teils von Schelling selbst stammen,
teils dessen diesbezügliches Schaffen dokumentieren.

Bei einigen Beiträgen aus dem *Kritischen Journal* – einem Organ, in dem
Schelling und Hegel ganz darauf aus sind, ihre eigene Sicht eines spekulativen
Identitätsdenkens in Abgrenzung von der sogenannten Verstandes- oder Re-
flexionsphilosophie Kants, Fichtes, Jacobis und anderer damaliger Mitstreiter
hochzuhalten – ist nicht ausgemacht, wer von den beiden Herausgebern der
Autor ist. Zudem steht bei manchen Beiträgen zur Diskussion, ob sie nicht ge-
meinsam verfasst und redigiert wurden. Während in der kritischen Hegel-Edi-
tion aufgrund dieser Unwägbarkeiten das gesamte *Kritische Journal* abge-
druckt worden ist,⁴ wird nun in Band 11 der Werke Schellings ein anderes Vor-
gehen favorisiert. Es sollen lediglich jene Beiträge aufgenommen werden, bei
denen die Verfasserschaft Schellings „zweifelsfrei feststeht oder mit guten Grün-
den zu vermuten ist“ (11,1 XI). Indem die Herausgeber die „Einleitung“ zum *Kri-
tischen Journal* in den Band aufnehmen, rücken sie allerdings geringfügig von
dieser Richtlinie ab. Denn es ist in diesem Falle anzunehmen, „daß beide He-

¹ SCHELLING, F.W.J.: *Historisch-kritische Ausgabe. Werke 11* (zwei Teilbände. I, 11,1 und 11,2).
Schriften 1802. Hg. von Manfred Durner und Ives Radrizzani. Stuttgart: frommann-holzboog 2017,
685 Seiten.

² SCHELLING, F.W.J.: *Historisch-kritische Ausgabe. Werke 13* (I,13). *Ideen zu einer Philosophie
der Natur*. Zweite Auflage (1803). Hg. von Manfred Durner und Patrick Leistner. Stuttgart:
frommann-holzboog 2018, 436 Seiten.

³ SCHELLING, F.W.J.: *Historisch-kritische Ausgabe. Nachlass 6* (zwei Teilbände. II, 6,1 und 6,2).
Philosophie der Kunst und weitere Schriften (1796–1805). Hg. von Christoph Binkelmann und
Daniel Unger. Stuttgart: frommann-holzboog 2018, 805 Seiten.

⁴ Siehe HEGEL, G.W.F.: *Gesammelte Werke*. Hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie
der Wissenschaften, Band 4. Hamburg: Meiner 1968, 113–500.

rausgeber sich an der Abfassung der Einleitung maßgeblich beteiligt haben“ (11,1 29).

I

Unter den Journal-Beiträgen von 1802, welche die Herausgeber von Werke-Band 11 gesichert Schelling zuordnen können, nehmen das denkwürdige „Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund“ (vermutlich Hegel) mit dem Haupttitel *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdschen) Dualismus* (11,1 91–160) sowie die thematisch daran anschließende Notiz „Ein Brief von Zettel an Squenz“ (11,1 223–228) eine zentrale Stellung ein. Bei diesen beiden Texten geht es um eine entschiedene Abrechnung Schellings mit dem ehemaligen Jenaer Kantianer Karl Leonhard Reinholt, dem man zwar richtungweisende Einsichten des eigenen nachkantischen Systemdenkens verdankt, der nun aber neuerdings, angeblich verführt durch den am Tübinger Stift ausgebildeten Neo-Pythagoreer und Neo-Leibnizianer Christoph Gottfried Bardili, auf philosophischen Irrwegen wandelt und sich unverständlichlicherweise als Anwalt eines neuartigen logisch-realistischen und dualistischen, alles in allem zu jedem spekulativen Denken unfähigen Philosophierens in Szene setzt. Schellings Attacke auf Reinholt ist entlarvungspsychologisch gesehen nicht uninteressant und entbehrt auch nicht eines gewissen Unterhaltungswerts. Zettel und Squenz sind zwei Figuren aus Shakespeares *A Midsummer Nighth's Dream*, namentlich zwei in tölpelhafter Weise eine Theateraufführung probende Handwerker inmitten einer Welt des adligen Liebes- und Kunstlebens. „Zettel, der Weber“, wie er in der deutschen Übersetzung heißt, wird im Waldgebiet der Elfen durch einen Kobold „transferiert“. Er sieht sich in einen zärtlichen undträumerischen Esel verwandelt. Schelling nimmt damit anspielungsreich sowohl Reinhols neuerliche Lösung einer durch Logik zu reinigenden realistischen Philosophie als auch Reinhols philosophische Metamorphosen – Reinholt wandte sich nach der Gemeinschaft mit Kant Einsichten Fichtes, Jacobis und schließlich Bardilis zu – ins Visier. Äußerst geschickt und listig bedient er sich eines literarischen Stoffs, mit dem Reinholt aufgrund seiner Jenaer Vorlesungen zu Wielands Heldengedicht über den Elfenkönig „Oberon“ bestens vertraut ist. Doch bei allem trefflichen Arrangement und gelungenen Amusement enthält Schellings Attacke auch einen bitteren Nachgeschmack. Schelling ist gereizt und respektlos, lässt sich zu persönlichen Beleidigungen hinreißen. Seine gesamte Polemik gegen Reinholt erinnert so letztlich weniger an den heiter-ironischen Witz der frühromantischen Freunde denn an die kommenden Hasstiraden Schopenhauers gegen Hegel.

Wie die Herausgeber im editorischen Bericht (11,1 78–83) erwähnen, ist Schellings damaliges Verhalten gegenüber dem von ihm während der Studienzeit noch geschätzten Begründer der Elementarphilosophie zum Teil nachvollziehbar. In das Verhältnis zwischen Schelling und Reinholt schleichen sich ab Mitte der 1790er Jahre zunehmend durch ein Missverständnis verursachte Feindseligkeiten ein. Im Sommer 1800 veröffentlicht Reinholt eine Rezension zum *System des transzendentalen Idealismus*, in der er Schellings Philosophie als Amalgamation des Denkens und Dichtens bezeichnet. Für Schelling ist dies

eine Kriegserklärung, nachdem schon Reinholds Zusammenspannen mit Bardili für ihn einen Affront darstellte. Dazu muss man wissen, dass Bardili ein älterer Cousin Schellings ist und dass es zwischen beiden Rivalitäten im Bestreben gibt, ausgehend von Ideen des Tübinger Platonismus ein philosophisches System zu etablieren. Die Folge ist, dass sich das *Kritische Journal* auf Betreiben Schellings im Kern als ein Konkurrenz- und Gegenorgan zu den von Reinhold 1801 ins Leben gerufenen *Beyträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*⁵ profiliert. Dem entsprechend ist auch Schellings Kritik an den einschlägigen Thesen von Reinholds System des Rationalen Realismus ideologisch gefärbt und in der Sache wenig ergiebig. Schelling wirft Reinhold im Wesentlichen einen neuartigen Dualismus vor, womit er lediglich bei jenen, die mit ihm und Hegel „Dualismus“ als Schimpfwort verstehen, Anklang finden kann. Die Tatsache, dass damals auch Reinhold für eine Form des philosophischen Einheitsdenkens, so erklärtermaßen für einen differenzbewussten Monismus, Partei ergreift und in markanter Weise eine Begründungsmethode nach dem Modell des Zurückführrens einer hypothetischen Annahme auf ihren Grund in Vorschlag bringt, wird übergangen. In der Sache hätte Schelling eine Diskussion zu verschiedenen, sowohl die Thematik der Vereinigung als auch Fragen der Identität und Wahrheit betreffenden Einheitsbegriffen in die Wege leiten und über begründungstheoretische Konzepte debattieren müssen. Hegel, der von Schelling um 1801 auf den Kampf gegen Reinhold eingeschworen wird, ist in dieser Hinsicht ungleich aufmerksamer und deshalb in absehbarer Zeit in der Lage, die begründungsmethodischen Einheitsideen Reinholds zu erkennen und für ein logisch-dialektisches Konzept der Begriffsbewegung fruchtbar zu machen.

Das in Band 11 neuedierte Gespräch *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (11,1 335–451) führt den Leser von den Schelling-Hegel'schen Polemiken gegen die leidige Verstandes- oder Reflexionsphilosophie zu einem Höhepunkt von Schellings spekulativem Identitätsdenken in der Zeit nach 1800, wobei allerdings auch hier, auf einem aus der Sicht Schellings höheren Niveau, die Konfrontation mit damaligen Mitstreitern nicht ausgeblendet wird. Schelling hat im Laufe der 1790er Jahre zwei gleichwertige Systeme, ein System der Transzentalphilosophie und ein System der Naturphilosophie, entfaltet und diese Doppelkomposition unmittelbar nach 1800 vereinheitlicht. Es wird neu ein einziges System der Naturphilosophie, welches die Geistphilosophie einschließt, aufgestellt. Schelling kommt dadurch mit Fichte, an dessen Ich-Philosophie oder Wissenschaftslehre er mit dem System der Transzentalphilosophie sehr direkt angeknüpft hat, ins Gehege. Fichte hält die Aufstellung einer eigenständigen Naturphilosophie für überflüssig und Schellings Darstellung einer Natur, die analog zum Ich-Begriff selbstbezügliche und dynamische Strukturen aufweist, für verfehlt. Es kommt zum Zerwürfnis und Bruch mit Fichte. In mehreren Schlüsselpassagen seines *Bruno* rechtfertigt Schelling (in der Person Giordano Brunos) nun seine Sicht der Dinge und bemüht sich gleichzeitig – und nicht ohne Erfolg – darum, Fichte

⁵ Reinholds *Beyträge* erscheinen demnächst in REINHOLD, K.L.: *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Hg. von M. Bondeli, Band 7. Basel: Schwabe.

(in der Person Lucians) auf seine Seite zu ziehen. Lucian wird mit dem Vorwurf konfrontiert, die absolute Einheit oder das Eine schlechthin nicht radikal genug gedacht, so insbesondere eine noch aufzuhebende Gegenüberstellung von Wissen oder Ich und Sein oder Natur übersehen wie auch die Auffassung von intellektueller Anschauung nicht vor dem Hintergrund einer Anschauung schlechthin gefasst zu haben. Lucian lässt sich überzeugen und begibt sich mit Bruno in „den freyen Ocean des Absoluten“ (11, 1 413). Der echte Fichte hat dem natürlich nicht zugestimmt, sondern entgegnet, er halte ein Vermögen der intellektuellen Anschauung, dessen Träger neben dem Ich auch die Natur sein könne, für einen Ungedanken.

Insgesamt ist das Gespräch, bei dem ebenfalls ein älterer Materialist, der die schöpferische Materielehre des historischen Bruno im Munde führt, und ein Platonisch-Leibniz'scher Intellektualist zu Wort kommen, ein Meisterstück in der damaligen Wiederbelebung des neuplatonischen Einheitsdenkens. Schritt für Schritt wird im Gedankenbau zur höchsten Region des Einen aufgestiegen, zu dem Einen schlechthin, das über allen denkbaren Differenzen steht und deshalb am besten „Indifferenz“ zu nennen ist. Im selben Atemzug wird der Forderung nachgekommen, die absteigende Bewegung von dem Einen schlechthin zu dessen sich ausdifferenzierenden reflexiven und spekulativen Denkgestalten zu konstruieren. Je höher und umfassender die Einheit gedacht wird, desto ursprünglicher und komplexer artikuliert sich die Form eines reflexiven und spekulativen Wissens. Das Unendliche oder höchste Eine selbst, so wird darüber hinaus eindringlich erörtert, unterliegt keiner Endlichkeit oder Veränderung, was aber nicht heißen kann, dass zwischen Dasein des Unendlichen und Dasein des Endlichen keine Interdependenz besteht. Vielmehr gilt es davon auszugehen, dass mit dem Unendlichen zugleich das Endliche, welches man ipso facto als ein unendliches Endliches zu qualifizieren hat, gegeben ist: „*Bruno*. Nothwendig also ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bey ihm, von ihm ungetrennt seye“ (11, 1 370). Zudem wird man dazu genötigt, sich einen vom Unendlichen ausgehenden Grund für das Bestehen der Interdependenz von Unendlichem und Endlichem sowie für die zeitlich verfasste Bewegung des Endlichen und deren Streben nach dem Unendlichen vorzustellen. Für Schelling (Bruno) ist in dieser Hinsicht ein „Heraustreten aus dem Ewigen“ als einem „heiligen Abgrund“ (11,1 380) vorzustellen, ein Heraustreten, das einem „Act der Absonderung“ (11,1 386) gleichkommt. Schelling nähert sich hier dem späterhin aufgegriffenen gnostischen Gedanken eines ‚Abfalls‘ vom Absoluten.

Im Unterschied zum historischen Bruno, der einem vitalistisch-schöpferischen Materialismus huldigt, sieht Schelling (Bruno) in einer solchen materialistischen Positionierung eine zu überwindende Einseitigkeit. Die Auffassung von absoluter Identität soll ausdrücklich auch zur Konsequenz haben, dass über alle „Gegensätze des Realismus und Idealismus“ (11,1 439) hinauszuschreiten und der Vereinigungspunkt beider Richtungen aufzudecken ist. Von dem Pantheismus, den der historische Bruno mit seinem Materialismus zum Ausdruck gebracht hat, weicht Schelling (Bruno) aber trotz des höheren Einheitsverständnisses keineswegs ab. Die Vereinigung von Reellem und Ideellem soll gleichbe-

deutend mit der Vereinigung von göttlicher und natürlicher Welt sein. In diesem Sinne heißt für Schelling das „Eine“ denken nichts anderes als „die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen“ (11,1 447). Schelling, der sich seit Mitte der 1790er Jahre wiederholt zu Spinozas ‚deus sive natura‘ bekannt hat, macht hier somit auch keinen Hehl aus seiner Sympathie mit Brunos naturalistischer Auffassung über das göttliche Eine. Dass Schelling sich in absehbarer Zeit zu einem hartnäckigen Antipoden Jacobis entwickelt, ist von daher nicht zufällig. Jacobi hatte in seinem berühmten Spinoza-Büchlein sowohl den rationalistischen Pantheismus Spinozas als auch den lebendigen Pantheismus Brunos des Atheismus beschuldigt und so der Nachwelt zu verstehen gegeben, dass man gut beraten ist, sich dem Sog dieser beiden Denker zu entziehen.

II

Im Blick auf den neu vorliegenden Band 13 der Werke-Bände kann man sich fragen, weshalb die darin enthaltene zweite Auflage der *Ideen zu einer Philosophie der Natur* nicht bereits in einem erweiterten Rahmen in Werke-Band 5, in dem die erste Auflage abgedruckt und kommentiert ist, aufgenommen wurde. Aufgrund der zahlreichen Veränderungen, die Schelling an dieser Schrift vorgenommen hat, kann man sich leicht vorstellen, dass dies für den textkritischen Apparat des betreffenden Bandes zu einer argen Belastungsprobe geworden wäre. Wie die Herausgeber erklären, ist allerdings nicht dies der Grund für den Entscheid, die zweite Auflage der *Ideen* in einem eigenständigen Band herauszugeben. Schelling hat sich neben kleineren und größeren Korrekturen auch vehement darum bemüht, seine naturphilosophischen Ansichten von 1797 durch inzwischen neu gewonnene Resultate zu aktualisieren. Er hat die Einleitung und zahlreiche spätere Abschnitte mit größeren Zusätzen und Nachträgen versehen. Vor diesem Hintergrund darf man durchaus im Sinne der Editoren behaupten, dass es sich bei der zweiten Auflage der *Ideen* um einen Text handelt, der großenteils den naturphilosophischen Erkenntnisstand Schellings in der Zeit von 1803 wiedergibt.

Verständlicherweise hat Schelling in der zweiten Auflage der *Ideen* nicht alle veralteten Ergebnisse aus der früheren Fassung zu tilgen vermocht. Der spätere Text stellt deshalb eine Zwittrigkeit dar. Für den Leser ist dies streckenweise verwirrend, hat aber den Vorteil, dass ihm bei genauerem Vergleich der beiden Auflagen die sachlichen und terminologischen Wandlungen in Schellings frühem naturphilosophischen Denken sehr deutlich ins Auge springen. Schelling argumentierte in der ersten Auflage noch maßgeblich mit an Kants transzendentale Fragestellung erinnernden Überlegungen zur Ermöglichung des Verständnisses und der Gesetzlichkeit von Natur überhaupt und wollte die „Philosophie der Natur“, ähnlich wie Kant seine metaphysisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungen der Natur aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, als eine „angewandte“ Form der „theoretischen Philosophie“ begriffen wissen (13, 45). Im Bereich der dynamischen Physik und in der Lehre der zwei Grundkräfte der Materie – der attraktiven und repulsiven Kraft – gestaltete sich der Anschluss an Resultate aus Kants

Metaphysischen Anfangsgründe derart unmittelbar, dass Schelling es geboten sah, „Auszüge aus Kant“ zu präsentieren (13, 266). Im Kontrast hierzu geben die Zusätze und Nachträge von 1803 nun darüber Auskunft, dass Schelling die Naturphilosophie unterdessen ganz in den Mittelpunkt seiner philosophischen Systemidee stellt und als „Philosophie an sich“ oder „absolute Wissenschaft“ betitelt (13, 98) oder, sofern er die Unterscheidung von Natur- und Geistphilosophie betrachtet, für einen Grundzweig der einen und einzigen Philosophie hält. Im Rahmen der dynamischen Physik wird jetzt in einem Zusatz gleichzeitig Kritik daran geübt, dass Kant die beiden Kräfte als „bloß formelle Faktoren“ betrachtet habe. Und mit selbtkritischem Unterton wird dazu angeführt, es sei zuvor noch unbeachtet geblieben, dass man das als Schwere zu verstehende Gleichgewicht der beiden Grundkräfte im Sinne Franz von Baaders als dritte oder „Schwerkraft“ auszulegen habe (13, 275).

Was Veränderungen in der Terminologie angeht, darf nicht unerwähnt bleiben, dass Schelling erst in der zweiten Auflage davon spricht, die „bloße Reflexion“ sei „eine Geisteskrankheit des Menschen“ (13, 57). In der ersten Auflage war es noch das menschliche Vermögen der „Spekulation“, dem diese missliche Eigenschaft zugeschrieben wurde. Dies verweist auf den Umstand, dass Schelling nicht von vornehmerein die ab 1800 mit Hegel geteilte Gegenüberstellung von Reflexion als Instrument einer inferioren Denkart und Spekulation als Organ des echten Philosophierens verfocht. Diesem Neuansatz sowie der 1800 einsetzenden Polemik gegen die Verstandes- oder Reflexionsphilosophie korrespondierend, musste nun in der zweiten Auflage der *Ideen* verständlicherweise der Ausdruck „Spekulation“ durch jenen der „Reflexion“ ersetzt werden.

Nichts zu korrigieren gab es für Schelling bei der Neuauflage der *Ideen* in dessen an der Auffassung, wonach die Natur eine Ganzheit sich organisierender Grundkräfte, eine natürliche Bewegungsform des noch unsichtbaren und unbewussten Geistes, im Konkreteren ein physische, chemische und organische Zustände und Prozesse durchlaufendes Stufengebilde darstellt. Nichts zu rütteln gab es auch an der Forderung, die philosophische Konstruktion der Natur anhand des damals neuesten Forschungsstandes in den Naturwissenschaften und in der Medizin auszubilden und zu überprüfen. Dass die *Ideen* überhaupt eines Neuabdrucks bedürfen, sah Schelling durch die große Nachfrage nach diesem Text beim studentischen Publikum gerechtfertigt. Die *Ideen* erweisen sich aufgrund ihres Einführungs- und Grundlegungscharakters, aber auch aufgrund der entschiedenen Kritik an einem reduzierten, mechanistischen Materie- und Naturbild in der Tat als eine sehr eingängige Schrift.

III

In den finalen Abschnitten seines 1800 herausgegebenen *Systems des transzendentalen Idealismus* hat Schelling einige Hauptsätze zur Philosophie der Kunst vorgetragen und damit kenntlich gemacht, dass seine Ausrichtung auf die Naturphilosophie mit einer Aufwertung der seit Mitte des 18. Jahrhunderts unter Namen wie ‚Ästhetik‘ oder ‚schöne Wissenschaft‘ kursierenden Kunst-

philosophie einhergeht. Der Kunstphilosophie und ihrem Organ – dem inneren Sinn, der Einbildungskraft oder intellektuellen Anschauung – sollen, so die aus der Werkkomposition und den besagten Hauptsätzen zu ziehende Schlussfolgerung, eine alles Wissen und Handeln, theoretische und praktische Philosophie vereinigende Funktion im gesamten System der Transzentalphilosophie zukommen. Schelling wertet demnach zum Zeitpunkt des *Systems des transzentalen Idealismus* die Kunstphilosophie nicht nur auf, sondern erhebt sie nachgerade zu einem dritten und damit höchsten, die Fundierung betreffenden Vermögensbereich seines gesamten, transzental- und naturphilosophischen Systems. Im Anschluss an diese viele Erwartungen weckende Einsicht hat Schelling allerdings seine Publikationspläne nicht neu ausgerichtet. Er hat, mit anderen Worten, kein Werk zur Kunstphilosophie publiziert. Und aus der 1801 gelieferten *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in der er dem Publikum eine erste Tranche von Thesen und Lehrsätzen zu einem Gesamtsystem der Natur in ihren natürlichen und geistigen Potenzen vorlegt, kann man den Eindruck gewinnen, dass Schelling sodann in der Ausgestaltung des Systemfundamentes auch keinen speziell auf die Kunstphilosophie fokussierten Schwerpunkt gesetzt hat.

Ein ausgeweiteter Blick auf Schellings damalige Schaffensperiode zeigt, dass dieser Eindruck täuscht. Schelling hat seine Auffassung über die systemfundierende Funktion der Kunst nicht revidiert. Und er hat jedenfalls auch sein Projekt eines kunstphilosophischen Systemabschlusses nicht zurückgestellt. Im Rahmen seiner Jenaer und Würzburger Vorlesungstätigkeit in den Jahren 1799 bis 1805 hat er ein ästhetische Grundlagenreflexionen und Einladungen zu den Kunstarten beinhaltendes System der Kunstphilosophie ausgearbeitet und dabei unentwegt betont, dass die Philosophie in der Kunst als Nachfolgegestalt der Natur ihr eigentliches Lebenselixier hat. Hinterlassen hat er hierzu handschriftliche Aufzeichnungen aus dem Zeitabschnitt von 1802 bis 1805, die sein Sohn zu einem Gesamttext zusammenkomponiert und im Nachhinein herausgegeben hat. Überliefert ist sein diesbezügliches Schaffen überdies durch bis dato neun aufgefundene Nachschriften zu verschiedenen Jahrgängen der Vorlesung über Kunstphilosophie.

Mit dem eben erschienenen Nachlass-Band 6 steht Schellings Gesamttext nun erneut sowie in einer mit den Nachschriften verglichenen und durch aussagekräftige Nachschriftenmaterialien ergänzten Form zur Verfügung. Auf den ersten Teilband, der den kritisch edierten Gesamttext enthält, folgt ein zweiter Teilband mit der qualitativ guten Vorlesungsnachschrift Johann Friedrich Schlossers vom Wintersemester 1802 (6,2 407–468) sowie mit einigen Passagen aus der Nachschrift von Johann Peter Pauls, die über Schellings damalige Beurteilung der älteren und neueren Geschichte der Ästhetik Auskunft geben (6,2 541–555).

Insbesondere aus dem allgemeinen Teil seiner Vorlesung zur Kunstphilosophie geht unzweifelhaft hervor, dass Schelling auch nach 1800 entschieden die Auffassung vertritt, die Kunstphilosophie sei das vereinigende Dritte von theoretischer und praktischer Philosophie – eine Auffassung, die sich auch in der Denkfigur spiegelt, „Wahrheit“ und „Güte“ seien in der „Schönheit“ als einer

dritten Potenz aufgehoben (6,1 126). Allerdings fällt es Schelling auf dieser Basis nicht leicht, sich genauer über das Verhältnis von Natur- und Kunstphilosophie zu verständigen. Auf der einen Seite will er die beiden Philosophien als völlig gleichwertig betrachtet wissen. Sie sollen als zwei Seiten ein und derselben Sache genommen werden. Mit der Behauptung, die Kunstphilosophie sei ein höherstufiger Ausdruck in dem als Philosophie überhaupt zu verstehenden Ensemble von Natur- und Kunstphilosophie, plädiert er zum anderen aber doch auch für einen gewissen Vorrang der Kunst- vor der Naturphilosophie. Durch die zweite Sicht sieht er sich darüber hinaus zur Beantwortung der Frage genötigt, wie das Verhältnis von Kunst und Philosophie zu konzipieren sei. Schelling zufolge steht die Kunst grundsätzlich auf der „gleichen Höhe mit der Philosophie“ (6,1 114). Da aber die Kunst „Wiederholung“ der Philosophie „in der höchsten Potenz“ ist (6,1 110), wird man zugleich einzuräumen haben, dass es zur Erschließung und Darstellung der Kunst der Voraussetzung einer angemessenen Philosophie allgemein bedarf. Diese ihrerseits kann aber nichts anderes sein als eine künstlerisch imprägnierte Philosophie, so dass der Kunst letztlich zumindest eine vorgängige Mitpräsenz in der Philosophie allgemein zuzugestehen ist. Auf jeden Fall bevorzugt Schelling auf diese Weise ein Philosophieverständnis, das in eine andere Richtung deutet als jenes seines Jenaer Freundes Hegel, der deshalb auch bald andere Wege einschlägt. Hegel wertet die Ästhetik zwar ebenfalls auf, indem er sie dem absoluten Geist zuerkennt. Doch betrachtet er sie damit gleichzeitig als Geistesgestalt, die lediglich als Vorstufe der Philosophie und ihres spekulativ-logischen Wissens gelten kann. Schellings Diktum, das Universum sei „in Gott als Kunstwerk gebildet“ (6,2 420), kann Hegel von daher nicht teilen. Für ihn ist das Universum vielmehr in Gott als logischem Schöpfungsprodukt gebildet.

Ehe Schelling sich in seinem System der Kunst den einzelnen Kunstarten, namentlich der Musik, Malerei, Plastik und Poesie, widmet, spricht er ausführlich über die „Mythologie“, welche seines Erachtens „die nothwendige Bedingung und der erste Stoff aller Kunst“ ist (6,1 14), sowie über das Verhältnis der Mythologie zur älteren und neueren Poesie. Schelling berührt hiermit eine Thematik, die bei ihm seit seinen philosophisch-literarischen Anfängen gegenwärtig ist und die in seiner Spätphilosophie sehr dominant hervortreten wird. Auf fruchtbare Resonanz stößt der fröhliche Schelling mit diesem Zweig seines Denkens verständlicherweise im Kreise der Jenenser Frühromantik wie auch zuvor im Tübinger Zirkel um Hölderlin und Hegel. Genau in diesen Kontext gehören schließlich auch die weiteren Texte, welche die Herausgeber in den zweiten Teilband von Nachlass-Band 6 aufgenommen haben. Es geht um zwei dichterische Versuche Schellings (*Epikurisch Glaubensbekenntniß*, *Das himmlische Bild*), die im fröhlichen Freundes- und Freundinnenkreis zirkulierten, sowie um die Systemskizze [*Eine Ethik*] (6,2 481-485), die mit dem Tübinger Zirkel in Verbindung zu bringen ist. Diese in Hegels Handschrift überlieferte Systemskizze (besser bekannt unter dem Titel *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*) kann als Gemeinschaftsprodukt des Tübinger Denkens um Hölderlin, Hegel und Schelling angesehen werden. Über ihr näheres Zustandekommen und über ihre eigentliche Autorschaft wird in

der Forschung zum Deutschen Idealismus seit vielen Jahrzehnten gestritten. Angesichts der in der Systemskizze propagierten Ideen einer höheren Physik und einer neuartigen Mythologie und angesichts des in ihr artikulierten Gedankens über die Schönheit als Mitte von Wahrheit und Güte wurde zunächst Schelling als geistiger Autor gesehen. Im Nachhinein wurde aber auch wiederholt dafür argumentiert, dass bestimmte Inhalte und Formulierungen ebenso, wenn nicht sogar primär, für eine Verfasserschaft Hölderlins oder Hegels sprechen. Ausgehend von der heutigen Forschungslage lässt sich die Sache nicht entscheiden. Vergegenwärtigt man sich Schellings damalige Verbindung von systematischem und kunststoffinem Philosophieren, so ist es zweifellos berechtigt, dass dieser Text nicht mehr bloß in den kritischen Ausgaben zu Hölderlin und Hegel, sondern nun auch in jener zu Schelling zu finden ist.

Es bleibt zu erwähnen, dass in den besprochenen Bänden alle Texte sehr umsichtig und sorgfältig aufbereitet sind. Zu jedem Text wird ein informativer – die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte einschließender – editorischer Bericht geliefert. Im Anhang stößt der Leser auf die nötigen Zitatnachweise und auf sehr hilfreiche Sachanmerkungen. Für die Forschung und Interpretation zur Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus sind die Bände einmal mehr ein enormer Gewinn.

CHRISTOF BETSCHART

Désir de l'homme pour Dieu, désir de Dieu pour l'homme
A propos du dernier livre de Jean-Baptiste Lecuit¹

Le titre de l'ouvrage du carme Jean-Baptiste Lecuit, publié dans la collection *Cogitatio Fidei*, pourrait faire croire que seule la question de Dieu comme sujet de désir sera abordée. En réalité, l'auteur y aborde les deux aspects inséparables : le désir de l'homme pour Dieu (première partie, 19–165) et le désir de Dieu pour l'homme (deuxième partie, 167–351). Le choix du titre est justifié par le fait que l'étude sur Dieu comme sujet de désir se positionne davantage comme étant une contribution originale à la réflexion théologique contemporaine et une réponse au problème de l'indifférence par rapport à Dieu surtout en Occident.

La première partie s'ouvre avec un chapitre explorateur du champ sémantique du désir (21–36), entre besoin et volonté, entre égoïsme et altruisme. Pour fonder sa réflexion, Lecuit se réfère notamment aux penseurs comme Rombach, Puntel et Zubiri à partir du concept de structure qui met en lumière l'insertion des sujets et objets dans une configuration relationnelle (24). En ce qui concerne le désir, Lecuit propose de le définir comme « *la tendance d'un sujet vers une configuration relationnelle, interne et externe, en tant qu'il se la représente comme incluant son contentement.* » (28) Le deuxième chapitre aborde la transformation du désir en amour (37–61). Si « [l']amour humain est toujours désirant » (50), celui-ci comporte – comme le désir – de nombreuses formes, d'être par exemple amour de convoitise ou amour de bienveillance. En outre, « pour être pleinement amour, une transformation du désir » (51) s'impose pour devenir désintéressé, tourné vers le bien de l'autre. Le désir humain ainsi compris est structurellement illimité et orienté vers un accomplissement qui inclut un contentement illimité et la libération de tout ce qui s'y oppose (55).

Le troisième chapitre offre une approche biblique et historique sur Dieu qui s'offre au désir humain et attire l'homme à lui (63–98). « [L]e désir de Dieu est désir d'une proximité interpersonnelle » (65). Il ne s'agit pas d'une idole qui assouvit immédiatement le désir, mais le désir, à travers la filiation adoptive, d'une communion avec Dieu encore à réaliser pleinement. L'affirmation d'un désir de l'homme pour Dieu, en cette vie, va de soi à partir des sources bibliques et traditionnelles (Ignace d'Antioche, Augustin, Grégoire le Grand, Anselme de Cantorbéry). Cependant, la question est plus difficile au sujet d'une éventuelle persistance du désir dans l'éternité. Cette position est pourtant présente chez Grégoire de Nysse, mais aussi chez Irénée, Bernard de Clairvaux et Catherine de Sienne (92–97). Pour Thomas d'Aquin, le désir est incompatible avec la vision essentielle de Dieu, parce qu'il inclut dans la définition du désir la tendance vers un bien futur opposé à la définitivité de la vision. Lecuit concède l'importance de penser le désir dans l'éternité en tant que délié de

¹ Cf. LECUIT, Jean-Baptiste : *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence* (= *Cogitatio Fidei* 303). Paris : Cerf 2017, 370 p., ISBN 978-2-204-11756-2.

souffrance et de manque d'un bien futur. Cependant, dans la perspective biblique, la vie éternelle n'est pas simplement une contemplation intellectuelle de Dieu, mais à concevoir comme une communion qui implique sans cesse « écoute et dialogue » (97) et qui rend compte du fait qu'un sujet humain fini est en relation avec le Dieu *infini* ce qui, dans la perspective dialogale, implique une progression sans fin.

Le chapitre suivant est dédié à l'exaucement du désir de Dieu dès cette vie (99–137), surtout à partir des trois docteurs carmélitains Thérèse de Jésus, Jean de la Croix et Thérèse de l'Enfant-Jésus et ce qu'ils disent de l'union avec Dieu *hic et nunc*. Lecuit, dans la continuité de ses recherches, s'efforce de montrer que cette union n'est réservée ni à des contemplatifs « professionnels », ni à une minorité de personnes gratifiées. Il faut donc surmonter toute forme d'élitisme dans la manière de parler de l'union avec Dieu pour ne pas donner à croire qu'elle serait réservée à des personnes qui s'adonnent à des pratiques héroïques et des temps prolongés de prière. Pourtant, elle présuppose l'attachement inconditionnel à Dieu et le détachement (souvent intérieur et non effectif) des créatures. L'auteur insère également une réflexion sur le lien entre union et perturbations psychiques : « le cheminement vers l'union [...] n'est-il pas réservé à ceux qui jouissent d'une santé psychique suffisante et tout simplement d'une éducation d'assez bonne qualité pour que se développent en eux les vertus qui traduisent la qualité d'amour inhérente à l'union à Dieu ? » (130) Il ne s'agit pas de nier que les perturbations psychiques nuisent en réalité à l'amour de Dieu et du prochain dans son expression concrète. Le fait d'être privé – sans faute de la part des personnes – de l'exercice de certaines vertus ou de l'épanouissement des fruits de l'Esprit, n'empêche pas l'union, mais en limite seulement la manifestation visible.

Dans le cinquième chapitre sur le désir naturel de Dieu (139–165), l'auteur s'oppose avec Vergote et Rahner à de Lubac et sa reprise du désir de voir Dieu en tant que naturel. Il s'agit bien d'accueillir l'effort lubacien de dépasser une vision extrinséciste de la grâce sans pour autant tomber dans une négation de la gratuité de la grâce. Lecuit critique de Lubac notamment en tant qu'interprète de Thomas d'Aquin, car jusqu'à aujourd'hui la question si et comment Thomas admet un désir naturel de Dieu est débattue, par exemple par Feingold qui distingue différents états naturels et surnaturels du désir de Dieu chez Thomas. L'auteur, avec Vergote et Lacoste, propose un autre chemin qui intègre davantage la dimension historique et dialogale de la relation avec Dieu, c'est-à-dire la nécessité d'un passage du désir spontané en désir de Dieu, car même si le désir humain en tant que tel est illimité, cela ne veut pas dire *eo ipso* qu'il est désir de l'illimité. Dans la mesure où le désir de Dieu n'affecte pas concrètement les personnes, il n'est pas une solution au problème de l'indifférence (comme de Lubac espérait).

La deuxième partie du livre aborde la question si, à l'inverse, le désir de Dieu pour l'homme pourrait être une réponse au problème de l'indifférence. Elle s'ouvre avec un chapitre sur ce renversement de perspective (169–198). La question « Dieu désire-t-il ? » recevait une réponse négative notamment chez Augustin et Thomas d'Aquin sur fond de la conception grecque de l'immutabilité divine. Tout de même, il peut être question de désir dans un sens métaphysique.

phorique ou bien en tant qu'attribué au Verbe en raison de la communication des idiomes. Ceci dit, dans la théologie du 20^e siècle, le désir de Dieu au sens propre est assez largement affirmé, chez des spirituels comme Charles Péguy ou bien Mère Teresa, mais aussi chez des théologiens comme Varillon ou Moingt, mais aussi von Balthasar et Benoît XVI. Les chapitres suivants proposent une étude sur différents moments de l'histoire et sur différents points de vue. Le premier de ces chapitres aborde les Pères de l'Église et les auteurs spirituels des XII^e au XVII^e siècle (199–231). L'auteur le plus important est le Pseudo-Denys qui attribue à Dieu l'*erôs*, c'est-à-dire un amour désirant. Mais beaucoup d'autres textes de Tertullien, Hippolyte de Rome, Lactance, Ambroise de Milan, Jérôme et Jean Chrysostome sont cités. L'auteur se réfère ensuite aux cisterciens, aux rhénans, à Catherine de Sienne ainsi qu'à Thérèse de Jésus et Jean de la Croix. Dans tous ces auteurs on peut noter une attribution d'un désir à Dieu, mais sans réflexion théologique spéculative à ce sujet.

Dans le chapitre huit (233–269), l'auteur aborde le questionnement théologique d'abord chez François de Sales, notamment dans son *Traité de l'amour de Dieu*. François affirme de Dieu qu'il désire que nous l'aimions et précise à ce sujet qu'il s'agit d'un « vrai désir ». Cette prise de position théologique se situe dans le contexte des théologiens jésuites des XVI^e et XVII^e siècles, notamment Lessius qui tient la prédestination *post praewisa merita*. Par rapport à Suárez, il faut interpréter la volonté salvifique universelle de la manière suivante : « Dieu fait tout ce qui dépend de lui pour qu'elle [la volonté de salut] se réalise, y compris de laisser à l'homme la possibilité d'y faire échec. »(265) Dans la mesure où l'homme peut faire échec à l'œuvre salvifique de Dieu, on peut parler d'un désir de Dieu de notre salut. Le chapitre suivant (271–293) aborde la question du désir de Dieu chez les pasteurs et les spirituels du XVI^e au XIX^e siècle, en particulier chez Louis-Marie Grignon de Montfort et Alphonse de Liguori, mais aussi chez le Père Frederick William Faber qui au XIX^e siècle dans son livre *Le Créateur et la créature* met l'accent sur la miséricorde de Dieu et un optimisme, alors nouveau, par rapport au salut. Il découvre dans le désir de Dieu pour nous la solution aux difficultés de la vie spirituelle.

Le chapitre dixième (295–325), du point de vue systématique, cherche à éclairer dans quelle mesure un désir au sens propre est compatible avec la perfection de Dieu et cela en trois questions. La première question touche à l'inaffabilité de la prédestination tenue non seulement par Augustin, mais par les deux parties de la querelle *De auxiliis* (299). Seulement au XX^e siècle s'opère le passage d'une conception de la prédestination sélective et infaillible vers une prédestination « universelle, mais faillible » (301). La faillibilité n'est pas à entendre comme une imperfection, puisque Dieu décide librement de laisser l'homme libre de lui résister. Dans la mesure où le salut dépend aussi de la liberté humaine, celui-ci n'est pas infailliblement décidé, mais plutôt infiniment désiré. La deuxième question touche à l'immutabilité et à l'impassibilité. Il ne s'agit pas de nier l'immutabilité, mais de bien la comprendre. A partir d'un parcours biblique et théologique, l'auteur reprend la synthèse de Kasper (310) qui donne deux critères essentiels pour pouvoir parler d'une souffrance de Dieu : qu'elle ne soit pas subie, mais choisie, et qu'elle ne soit pas par rap-

port à lui-même, mais par rapport à ses créatures. Les deux critères sont décisifs pour pouvoir affirmer que la souffrance de Dieu n'est pas une imperfection. La troisième question est si la prescience divine inclut la connaissance des actes humains libres futurs. Si on répond par l'affirmative, Dieu connaît le cours intégral de notre existence, mais, dans ces conditions, « peut-on dire qu'il désire son heureux aboutissement ? » (317). La réponse de l'auteur est négative. Mais elle rend attentive aux apories de penser le temps et l'éternité, par exemple dans ce que Lecuit dit à page 322 : « Dieu connaît donc les actes libres de ses créatures au moment où ils sont effectués, et non *a priori*. » Si cette affirmation est parfaitement compréhensible d'un point de vue temporel, quel en est le sens du point de vue de l'éternité ?

Le dernier chapitre récapitule la question du désir de Dieu pour l'homme au sens propre (327–351). L'auteur argumente que le langage biblique n'est pas à prendre au seul sens métaphorique et que, concrètement, le désir humain de Jésus est révélateur d'un désir divin (332). Cependant, dans l'attribution du désir à Dieu, il faut préciser plusieurs paramètres : « le désir est-il subi, ou choisi ? Est-il mouvement pour combler un manque, ou une puissance unitive ? Le bien désiré est-il celui du sujet désirant, ou d'un autre ? S'agit-il d'un bien déjà existant, ou futur ? » (334) En ce qui concerne Dieu, le désir est choisi, une puissance unitive, pour autrui et déjà existant. Pour le dire avec Lecuit : « *Dieu désire, d'un désir volontaire, sans manque ni passion subie, mais comportant souffrance et incertitude, le bien de l'homme et la communion avec lui.* » (335s.) Dans cette perfection, le désir n'est pas simplement la tendance vers un objet, mais vers une configuration relationnelle, ici Dieu dans son rapport avec les personnes humaines. Du point de vue existentiel, il est important de savoir que l'amour de Dieu pour nous se présente sous la forme du désir pour que nous entrions librement dans la communion qu'il nous offre avec lui. Sinon, on risquerait de considérer Dieu indifférent par rapport à nous, aucunement affecté par notre amour en retour. Affirmer le désir de Dieu pour nous, au contraire, affirme qu'il n'est pas indifférent par rapport à nous. L'attention est certes de mise dans ce langage analogique et les anthropomorphismes s'y glissent facilement, mais les bénéfices valent la peine, notamment la possibilité de dépasser le fossé entre théologie spéculative et spirituelle et l'encouragement de s'engager dans la vie spirituelle. La conclusion (353–359) donne l'invitation à parler de l'union de Dieu avec l'homme en y intégrant la réciprocité du désir et réaffirme la thèse que l'attribution d'un désir à Dieu donne des éléments de réponse au problème de l'indifférence. De quelle manière l'indifférence actuelle à l'égard du message chrétien est liée à la manière d'aborder le désir sexuel en Église ou à la déconnexion entre désir du ciel et transformation du monde ou au décalage entre l'affirmation de l'amour de Dieu pour nous et le témoignage communautaire ?

L'un des mérites de l'ouvrage de Lecuit est à mon avis qu'il propose une réflexion historique et théologique approfondie à partir d'une double expérience spirituelle commune, celle de se savoir aimé et désiré de Dieu et celle de se savoir capable de contenter (mais aussi de mécontenter) Dieu. Le théologien doit-il pour ainsi dire « rectifier » l'expérience en montrant qu'elle ne dit rien de Dieu au sens propre, mais seulement de notre manière de l'expérimenter, et

qu'elle est finalement due à une projection anthropomorphique ? Ou peut-il au contraire, sans abandonner l'attention à l'analogicité du langage et les questions métaphysiques sous-jacentes, montrer que le désir n'est pas une imperfection, mais une dimension essentielle du sujet à partir du moment où on considère celui-ci non pas comme une monade, mais comme étant engagé dans des relations interpersonnelles libres ? Même si Lecuit ne pose pas les questions de cette manière, la lecture de son livre montre qu'il répondrait par la négative à la première et par la positive à la deuxième question. Je le rejoins dans sa prise de position très argumentée.

Je voudrais tout de même reprendre trois questions dans l'ouvrage analysé qui peuvent susciter un débat. Le premier point concerne un thème récurrent chez Lecuit : le danger de l'élitisme par rapport aux grâces et à l'union mystiques. Selon l'auteur, le désir de l'union avec Dieu et la réalisation de celle-ci ne s'adressent pas seulement à quelques personnes élues dans la vie contemplative et en parfaite santé psychique. Comme il y a quelques siècles encore, il allait de soi que seulement peu de personnes et même de croyants seraient sauvés, alors qu'à partir du XIX^e siècle une vision beaucoup plus optimiste s'est imposée. D'une manière analogue, si l'on a considéré il y a quelques siècles que seulement peu de personnes consacrées seraient appelées à l'union mystique, aujourd'hui l'on se rend compte que cette union mystique est beaucoup plus répandue et se réalise de multiples manières. Cette approche est très attrayante et valorisante pour tant de chrétiens engagés dans la vie spirituelle. Cependant, l'une des prémisses implicites de cette manière de voir me semble être que pour éviter l'élitisme, Dieu devrait se comporter pour ainsi dire de manière identique avec tous. Cette manière de voir se fonde dans un malaise par rapport à un Dieu qui semble avoir des préférences, qui se communique aux uns, mais pas aux autres, en tout cas pas d'une manière évidente. L'auteur a raison d'insister que Dieu n'a pas de préférence en un sens radical ce qui reviendrait à poser une double prédestination. On peut alors alléguer que les préférences ne sont pas du côté de Dieu, mais du côté de l'expérience subjective. Mais cela n'empêche pas de poser la question : si Dieu fait (ou faisait) des différences dans son rapport avec les hommes, faut-il l'interpréter comme une forme d'élitisme ? Ne faudrait-il pas, dans la ligne de la proposition de base d'une approche dialogale de l'union avec Dieu, prendre au sérieux qu'une relation interpersonnelle est singulière dans la mesure où les personnes elles-mêmes sont singulières ? Si l'on répond par l'affirmative, on pourrait considérer que l'union mystique en cette vie n'appartient pas nécessairement au cheminement de chacun et de chacune, et cela sans dévaloriser les cheminements dans leur diversité. Ces brèves remarques nécessiteraient approfondissement, notamment en ce qui concerne la signification de l'union mystique. Selon la signification plus ou moins large de l'expression, on peut affirmer ou non un appel universel à l'union mystique.

Le deuxième point concerne la question du désir naturel de Dieu. Tout en accueillant le combat lubacien contre une conception extrinséciste du rapport entre nature et grâce, Lecuit refuse finalement l'idée d'un désir *naturel* de Dieu. Evidemment, le désir de Dieu est souvent implicite, mais si « le désir

naturel de Dieu, en tant qu'ordination ontologique à la fin surnaturelle, n'a aucun rapport significatif avec le désir vécu, psychologique, [...] on ne voit pas en quoi il importe concrètement dans la dynamique de l'existence concrète » (160). L'argument est de poids : le désir naturel de Dieu ne semble pas être confirmé par l'existence concrète. Pourquoi parler d'un désir de Dieu s'il ne correspond en rien à la conscience actuelle ? Ainsi, selon Lecuit, on peut bien dire que le désir est naturellement illimité, mais pour qu'il devienne désir de Dieu, une transformation du désir s'impose. On peut se demander si cette conception s'oppose vraiment à l'idée d'un désir naturel de Dieu. En effet, si le désir humain est illimité, on peut dire que l'illimitation même du désir ne peut que se réaliser dans l'illimitation de ce qui est désiré, c'est-à-dire avec Dieu. En parlant du désir naturel de Dieu, on ne se réfère pas à une analyse phénoménologique des vécus humains, mais plutôt à une interprétation qui découvre dans la multiplicité des désirs humains une manifestation du désir de Dieu. Une telle interprétation théologique de l'existence humaine découvre jusque dans les errances humaines la manifestation de la vocation surnaturelle. Cette perspective n'exclut pas le point particulièrement important pour Lecuit, c'est-à-dire la nécessaire transformation du désir humain en désir explicite de Dieu. Mais l'idée de transformation suppose une continuité avec ce qui précède et c'est précisément ce que l'on peut appeler le désir naturel de Dieu.

Le troisième point touche à une question corrélative du désir de Dieu pour l'homme, à savoir celle de la prescience divine. Lecuit suggère une révision de la conception classique de la prescience divine (Dieu connaît tout ce qui est ainsi que tout ce qui pourrait être y compris tous les actes libres, c'est-à-dire les futuribles). Il faut plutôt partir de l'amour de Dieu qui crée des personnes libres, dont il ne connaît pas *a priori* les actes libres (321), mais dont il désire être choisi. Cela se confirme à partir de l'expérience humaine : si nous pouvions savoir à l'avance le résultat d'un jeu (par exemple que nous allons gagner une partie de volley), nous ne pourrions plus vraiment désirer la victoire, car celle-ci est déjà décidée. De manière analogue, si Dieu dans sa prescience connaissait *a priori* tous nos actes libres, il ne pourrait plus *désirer* notre salut, puisqu'il connaîtrait déjà nos choix. D'où la proposition déjà citée : « Dieu connaît donc les actes libres de ses créatures au moment où ils sont effectués, et non *a priori*. » (322) Mais cette affirmation se heurte à une représentation univoque du temps et de l'éternité dans le sens que l'éternité comporterait passé, présent et futur. Penser le désir de Dieu en admettant l'altérité de l'éternité par rapport au temps et donc aussi la prescience divine par rapport à tout ce qui se passe ou pourrait se passer dans le temps, invite donc à poser d'une manière plus radicale la question de quelle manière le désir de Dieu est analogue au désir humain. L'intégration de la question du rapport entre temps et éternité aide sans doute à ne pas tomber dans une représentation trop humaine du désir que Dieu a de nous. Elle aide également à ne pas tomber dans une conception anthropomorphe de l'approche dialogale, car le dialogue s'inscrit de notre point de vue essentiellement dans le temps. Comment, en effet, penser un dialogue et donc une responsivité de la part de Dieu sans les penser dans le temps ?

Le fait de soulever ces questions difficiles a pu montrer à quel niveau de profondeur arrive l'étude de Lecuit et son mérite de poser de manière résolue et conséquente la question de la relation divino-humaine. À ce sujet, la référence au Verbe incarné est sans doute une clé de lecture. La thèse de fond est que le désir humain de Jésus révèle le désir de Dieu. L'auteur introduit cette idée en lien avec un texte de la *Commission théologique internationale* par rapport à la « souffrance de Dieu » :

« [L]e Fils s'approprie les douleurs infligées à sa nature humaine [...] ; si l'on s'efforce de ramener cette proposition (et d'autres semblables qui figurent dans la Tradition) à la simple “communication des idiomes”, on n'en rend pas suffisamment le sens profond. Mais la christologie [de l'Église] interdit du moins d'affirmer formellement que Jésus-Christ serait possible selon sa divinité. » (307, citation de CTI, « Théologie, christologie et anthropologie [1981] », dans *Textes et documents [1969-1985]*. Paris: Cerf 1988, 242-261, ici 258).

En effet, par rapport au Verbe dans sa divinité, il ne peut pas s'agir d'une souffrance qu'il subirait, mais seulement – selon l'interprétation de Lecuit – d'une souffrance compatible avec la perfection divine, choisie par rapport à nous. De manière analogue il faut penser le désir humain de Jésus comme révélant le désir de Dieu. Ce désir n'est ni subi, ni par rapport à lui-même, mais uniquement par rapport à l'homme, prédestiné au salut en Jésus-Christ, mais en tant que libre capable de s'y refuser. Il faut alors insister sur le fait que Dieu n'est pas neutre par rapport au choix de la personne. De manière paradigmique, selon le livre du Deutéronome, Dieu propose à son peuple de choisir entre « la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction », mais tout de suite après il poursuit avec cette incitation : « [c]hoisis donc la vie » (Dt 30,19). Dieu fait tout le possible pour que sa volonté de salut se réalise, mais cette volonté est conditionnelle par rapport à la volonté de respecter la liberté humaine. Ce choix divin n'est pas arbitraire, il s'agit au contraire d'une condition de possibilité du salut dans la mesure où celui-ci est entendu dans une perspective interpersonnelle qui inclut la liberté. La question est alors dans quelle mesure nous pouvons savoir ce que signifie pour Dieu de faire tout le possible pour que nous le choisissions.

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

KÜHN, Wilfried: *Einführung in die Metaphysik: Platon und Aristoteles*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2017, 240 S., ISBN 978-3-7873-3006-5.

Wilfried Kühn kann als einer der exzellenten gegenwärtigen Kenner der antiken und mittelalterlichen Metaphysik gelten: Er hat wichtige Arbeiten auf diesem Gebiet vorgelegt, besonders zu Sokrates, Platon, Plotin und Thomas von Aquin. Von besonderem Wert scheint mir seine großangelegte Studie *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédecesseurs sur la connaissance de soi-même* zu sein (Paris: Vrin 2009), in der Kühn zu vielen innovativen und bedenkenswerten (aber auch strittigen und provozierenden) Thesen in Bezug auf Plotins Theorie des Selbstbewusstseins in der Schrift *Ennéade* V.3 [49] gelangt. Auch seine Beiträge zur Diskussion um den platonischen *Phaidros* und die darin enthaltene Schriftkritik oder zur politischen Philosophie des Marsilius von Padua gehören zu den beachtenswerten Leistungen des Autors, der gleichermaßen durch Originalität, argumentative Sorgfalt und genaue Textkenntnis beeindruckt.

Die hier anzuzeigende Monographie ist nun zum einen als Einführung gedacht und bietet zum anderen eine in sich geschlossene, umfassende Darstellung der metaphysischen Grundpositionen von Platon und Aristoteles. Hierin liegt eine Schwierigkeit, weil das Buch damit durch das Wahrnehmungsraster des philosophischen Lesepublikums zu fallen droht. Denn einerseits ist es ausdrücklich nicht an Fachkolleg(inn)en adressiert: Es werden nur wenige fremde Interpretationen zu kontroversen Themen angeführt, kaum Literatur zitiert und nur selten eigene Thesen explizit in Konkurrenz zur vorhandenen Forschung präsentiert. Das Buch ist vielmehr als zusammenhängende Darstellung („Überblick“) für Studierende gedacht; Zitate und Literaturangaben fungieren dabei als bloße Belege. Doch in Wahrheit ist das Buch viel zu voraussetzungsreich und komplex, um als Studienliteratur durchgehen zu können. Das macht es umgekehrt zur spannenden Lektüre für alle diejenigen, die Platons Ideentheorie und Aristoteles’ Erste Philosophie nochmals kritisch durchdenken möchten. Ambitioniert wirkt das Buch überdies darin, dass Kühn es nicht bei einer Gesamtdarstellung bewenden lässt, sondern auf die Zusatzfrage abzielt, ob die Metaphysik nicht letztlich auf einer (in ihrer Legitimität fraglichen) These beruht: der von der Stabilität und Invarianz der Wirklichkeit, wenn schon nicht der Erfahrungswelt, dann doch zumindest einer Letztrealität. Das Buch beginnt und endet mit dem Verdacht von Anti-Metaphysikern wie Nietzsche, es handle sich bei der Unveränderlichkeitsthese um eine bloß lebenspraktische Illusion.

Gibt es unerschütterliches Wissen von der Wirklichkeit? Und ist die Wirklichkeit selbst etwas Stabiles? Platon verfolgte mit der Einführung seiner Ideentheorie die Absicht, Prädikate, die wir mehreren Entitäten zuschreiben („X, Y und Z sind schön“) auf das, was das Gemeinsame in diesen Verwendungsweisen ist, hin zu untersuchen. Das Gemeinsame verstand er als das invariante Definitionswissen („Was eigentlich meinen wir mit ‚schön‘?“), wäh-

rend ihm die Zuschreibung von Prädikaten an konkrete Entitäten als flüchtig galt. Ideen sind dasjenige Stabile, was die instabile Prädizierbarkeit erst ermöglicht. Somit sind die Ideen die gesuchten Stabilitätsanker; sie existieren für Platon in einer wahren, intelligiblen Welt. Kurzzeitig (im *Menon* und im *Phaidon*) glaubte Platon, wir hätten das Wissen um Ideen in einer präexistenten Lebensform erworben und gelangten wiederum zu ihm durch eine Art ‚Erinnerung‘ (*anamnēsis*). Andererseits bezahlt Platon hierfür den Preis der Annahme ‚absonderlicher Entitäten‘, und er kann deren Verhältnis zu den Sinnesdingen („Teilhabe“, „Nachahmung“) nicht gerade befriedigend erklären. Aufgrund der Selbstprädizierbarkeit („Das Schöne selbst ist schön“) droht ein infiiter Regress. Zudem ignoriert Platon die Unterscheidung zwischen substantiellen Prädikaten („X ist ein Mensch“) und akzidentellen („X ist schön“). Zwei der Kühn’schen Platon-Interpretationen verdienen besondere Erwähnung: die der Idee des Guten (60–96) und darin enthalten die der Kritik des *Homo-mensura*-Satzes (76–86): In sehr subtilen Analysen werden die Stärken und Schwächen der platonischen Positionen erläutert, ohne dass Kühn als Platon-Apologet oder Anti-Platoniker auftritt.

Der Hauptvorzug des Aristotelischen Metaphysikmodells liegt für Kühn in der Entdeckung des Unterschieds zwischen Substanzen und Akzidentien, der mit Platonischen Mitteln nicht formulierbar ist. Substanzen sind dasjenige, was auf selbständige und auf prioritäre Weise existiert; alles andere ist von ihnen abhängig und auf sie bezogen. Andererseits empfindet Kühn das sprachphilosophische und ontologische Klassifizierungsschema der *Kategorien* als ziemlich unzureichend. Insbesondere die Unterscheidung von selbständiger Existenz und abhängiger Inhärenz wird von Kühn eingehend problematisiert (153f.). Auf welche Weise gibt es Akzidentien, wenn sie doch von verschiedenen Entitäten geteilt werden können? Wie lassen sie sich definieren? Und wie existieren Substanzen als Gattungen und Arten? Reicht hier die Idee eines intergenerationalen Formentransfers („Ein Mensch zeigt einen Menschen“) wirklich aus, wie uns Aristoteles suggeriert? Wie gelangt dann aber die Form des Hauses (generell: die Form von Artefakten) in den „Kopf“ des Architekten (allgemein: des Handwerkers), so dass dieser sie dann auf (Bau-)Material übertragen kann? Kann man mit Aristoteles Steine, Metalle oder Erdklumpen überhaupt als formbestimmte Substanzen auffassen? In solchen und ähnlichen Fragen stößt Aristoteles’ Ansatz für Kühn an Plausibilitätsgrenzen. Überzeugender wirken da für Kühn seine Modelle der Erklärung der veränderlichen Welt, in denen Aristoteles klare Vorteile gegenüber Platon vorzuweisen hat. Aristoteles, so Kühn, habe dabei drei Arten von ‚Prinzipien‘ unterschieden: (a) Gott als letztes Prinzip aller Veränderungen, (b) Ursachen (im Sinn der Vier-Ursachen-Lehre) als Prinzipien der Veränderungen und (c) logische Prinzipien wie den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Metaphysik als Theologik (a) und Metaphysik als allgemeine Wissenschaft des Seienden und seiner Ursachen (b) seien von Aristoteles nicht wirklich miteinander verbunden worden (115). In seiner Darstellung von (b) akzentuiert Aristoteles nicht so sehr das veritative und das prädikative Sein (Wahrsein und Zukommen), sondern das Existieren, das Wesentlich-sein so-

wie das Möglich- und Wirklichsein. Die *dynamis-energeia*-Unterscheidung wird von Kühn schließlich sowohl in ihrer ontologisch-naturphilosophischen als auch in ihrer moralisch-politischen Bedeutung untersucht.

Alle diese Kühn'schen Darstellungen sind zweifellos konzise und problemorientiert; sie zeigen die Vorzüge und Nachteile der beiden Modelle *sine ira et studio*. Man gewinnt als nachdenkliche(r) Leser(in) zahlreiche Anregungen und erlebt nützliche Irritationen. Dennoch bleibt eine Grundspannung übrig, die das ganze Buch durchzieht: Als Einführung für Studierende müsste die Darstellung im Grunde um Neutralität, Informationshaltigkeit, Einfachheit und Objektivität bemüht sein. Das Buch ist jedoch weit vom Ton und Inhalt einer Doxographie entfernt; es ist weit eher perspektivisch und pointiert. Mir scheint es sich bei Kühns Monographie eher um eine *persönliche* philosophische Auseinandersetzung zu handeln, häufig mit Blick auf die spätere christliche Metaphysik des Mittelalters. Als Auseinandersetzung mit den metaphysischen Theorien von Platon und Aristoteles wirkt es gleichwohl äußerst lesenswert – aber eine Einführung ist es sicher nicht. Am besten gefällt mir im Sinn dieser Würdigung die schöne Zusammenstellung von Hintergründen und Merkmalen von beiden Varianten von Metaphysik, teils gemeinsamen, teils individuellen Charakteristika (212–223).

Einige wenige Kritikpunkte: Es scheint mir ausgeschlossen, mit Kühn in der Frage, ob Ideenwissen bei Platon intuitiv oder diskursiv erworben wird, eine Mittelposition einnehmen zu wollen (42): Platons Epistemologie kann m.E. nur *entweder* als Intuitionismus *oder* als diskursive Theorie verstanden werden.¹ Wenn es intellektuelle Anschauung bei Platon gäbe, wäre eine diskursive Methode eben gegenstandslos und umgekehrt. Der Dialog *Parmenides* ist sicher nicht ‚relativ spät‘ (43 und 51); er gehört nachweislich zum zeitlichen Umfeld der *Politeia*. Himmelskörper und Lebewesen bei Aristoteles sind keine ‚Selbstbeweger‘ (was es streng genommen für ihn gar nicht geben kann); vielmehr ist jede Bewegung ‚Fremdbewegung‘ (117). Dass die durch den Ersten Unbewegten Beweger verursachte Veränderung der Himmelskörper auf einem Begehen beruht (119–121), ist eine in der aktuellen Aristoteles-Forschung (Enrico Berti, Sarah Broadie u.a.) häufig angezweifelte These. Und schließlich scheint es mir nicht ganz angemessen, wenn Kühn am Ende des Buchs auf Nietzsches Metaphysik-Kritik mit der Bemerkung zurückkommt, die heutigen Wissenschaften setzten sich dem Verdacht aus, sie dienten mittels der Erzeugung von Pseudo-Objektivität in Wahrheit den politisch-ökonomischen Interessen irgendwelcher Auftraggeber. Das mag ja so sein; aber das beantwortet nicht die Frage, ob eine Metaphysik invarianter Tatsachen und Wissensformen nach Nietzsche möglich ist oder nicht. Auch sehe ich nicht, warum ein Ausweg in jener Historisierung liegen sollte, die mit Husserl ganz zum Schluss empfohlen wird (225).

¹ Dazu etwa: HORN, Ch./RAPP, Ch.: *Intuition und Methode. Abschied von einem Dogma der Platon- und Aristoteles-Exegese*, in: Philosophiegeschichte und logische Analyse 8 (2005), 11–45.

Ein starkes und irritierendes Buch, an dem man sich reiben kann und dem man deshalb viele Leserinnen und Leser wünscht.

CHRISTOPH HORN

TULLI, Mauro/ERLER, Michael (éds.): *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum* (= International Plato Studies 35). Sankt Augustin: Academia Verlag 2016, 529 p., ISBN 978-3-89665-678-0.

Le volume propose un choix de 67 contributions (parmi 120) issues du X^e *Symposium Platonicum* de l'*International Plato Society* sur le *Banquet* de Platon, tenu à Pise du 15 au 20 juillet 2013, par des spécialistes de Platon issus d'institutions universitaires du monde entier (majoritairement : Italie, France, États-Unis, Allemagne, Royaume-Uni, Canada, Japon), toutes fonctions confondues, du doctorant au professeur émérite. La particularité des études est d'être très courtes (en moyenne 5 à 6 pages, sauf pour quelques articles issus de sessions plénières, 10-12), mais accompagnées chacune d'une courte bibliographie qui permet de prolonger la recherche. Le tout constitue un ouvrage relativement volumineux (XII + 529 pp.), dans lequel on s'oriente grâce à un classement thématique en XIII sections visant à aborder tous les aspects du *Banquet*. Ne pouvant rendre justice à toute la richesse de ce volume, nous proposons un aperçu d'une ou deux études par section.

(I.) Dans une leçon inaugurale, Stephen Halliwell (« *Eros and Life-Values in Plato's Symposium* ») cherche l'unité du *Banquet* : elle pourrait résider dans la valence *positive* que prend l'amour dans presque tous les discours, ré-orientation du désir, source de *valeurs vitales*, alors qu'*Eros* était souvent associé dans la culture antique à des expériences incontrôlées. (II.) Dans une importante section sur l'exégèse générale du dialogue (10 études), on pourra signaler Nicholas P. Riegel (« *Tragedy and Comedy at Agathon's Party : Two Tetralogies in Plato's Symposium* »), qui fournit une nouvelle proposition de division du texte, qui refléterait la structure des tétralogies dans les festivals des Grandes Dionysies (3 tragédies + 1 drame satyrique) : la première tétralogie du *Banquet* serait formée par les trois discours sérieux de Phèdre, Pausanias et Eryximaque, suivis du discours comique d'Aristophane ; la deuxième par le discours d'Agathon tragéien, les discours (à distinguer) de Socrate et de Diotime rapporté par Socrate, suivis à nouveau d'un élément satyrique avec le discours d'Alcibiade. (III.) Parmi les quatre études sur le cadre du dialogue, Lidia Palumbo (« *Narrazioni e narratori nel Simposio di Platone* ») analyse minutieusement, sur la base du prologue, la transmission du récit (*diegesis*) de la rencontre entre Agathon, Socrate et Alcibiade par les différents narrateurs : Aristodème et Apollodore, narrateurs légitimes car liés *affectionnément* à Socrate, et Phénix, narrateur manqué. La narration est comme un long parcours, qui se fait sur le chemin conduisant à la cité ; elle doit préciser ses sources, rendre raison de ce qu'elle dit : c'est l'image de l'aimé, Socrate, qui est en jeu.

On peut ensuite regrouper les cinq éloges qui précèdent le discours de Socrate : (IV.) Noburu Notomi (« *Phaedrus and the Sophistic Competition of Beautiful Speech in Plato's Spymposium* ») cherche à en distinguer les influences rhétoriques : Phèdre, en rapportant les vers d'Hésiode et de Parménide, cite l'*Anthologie* d'Hippias, et manifeste la même polymathie et capacité mnémonique que le célèbre sophiste. Pausanias, s'opposant à Phèdre en avançant la distinction des deux Aphrodite et la correction des mots (*orthoepeia*), se réclamerait plutôt de Prodicos. Enfin, Agathon imite, c'est bien connu, le style de Gorgias par les structures doubles et les jeux d'assonances, mais aussi par le goût du paradoxe, lorsqu'il rétorque qu'Eros n'est pas le dieu le plus ancien, mais le dieu le plus jeune. (V.) Olivier Renaut (« La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne ») fait écho à l'étude de Brisson en début du volume sur les rapports entre *paiderastia* et *philosophia*, en précisant la portée du discours de Pausanias, dans lequel nous trouvons déjà, contre une pratique vulgaire, une pratique correcte de la *paiderastia* éducative, soumise à certaines règles, et possédant un rapport avec une certaine *philosophia* ; en ce sens il constitue un défi pour le discours de Diotime et l'éducation platonicienne. (VI.) Silvio Marino (« *La medicina di Erissimaco : appunti per una cosmologia dialogica* ») examine l'arrière-plan médical du discours d'Eryximaque, les parallèles lexicaux et conceptuels avec le corpus hippocratique, en particulier le premier livre du *Régime* du Pseudo-Hippocrate (*symponia, harmonia...*), dans lequel on trouve un même usage de la musique comme science de l'harmonie. (VII.) Michele Corradi (« Aristofane e l'ombra di Protagora : origini dell'umanità e *orthoepeia* nel mito degli uomini-palla ») revient sur le dossier rhétorique et relève dans le discours d'Aristophane des notes protagonéennes : d'un point de vue narratif, les parallèles avec le mythe du *Protagoras* sur les origines de l'humanité sont évidents ; en outre le discours sur les genres primordiaux de l'humanité (masculin, féminin, androgyne) devait faire écho aux recherches de Protagoras sur les genres grammaticaux (Aristote, *Rh.* 1407b6-8). (VIII.) Mario Regali (« *La mimesis di sé nel discorso di Agatone : l'agone fra poesia e filosofia nel Simposio* ») rappelle que le discours d'Agathon est entièrement construit sur la représentation de soi (*mimesis*, même si le terme n'est pas présent dans le discours) : pour Agathon, Eros est beau, jeune, délicat, et poète, comme lui-même ; pour Socrate, qui répond à Agathon, Eros sera en manque du beau, rude, va-nu-pieds, philosophe.

(IX.) Le volume consacre la section la plus importante au discours de Socrate/Diotime (16 études). Notamment, Filip Karfik (« *Eros und Unsterblichkeit : das Hervorbringen im Schönen* ») met l'accent sur le thème de l'immortalité, et de « l'enfantement dans le beau » dans ses sens métaphoriques. La nature humaine, porteuse d'« embryons », est désireuse d'engendrer ; elle ne peut le faire que dans le beau, selon le corps ou selon l'âme. On découvre la cohérence du discours de Diotime, jusqu'à son aboutissement dans la *scala amoris*. Il ne s'agit pourtant pas pour les hommes de devenir immortels à la manière des dieux, dont l'être est toujours inchangéant, mais de

participer à un autre type d'immortalité, dans lequel réside un certain changement (ici, l'ancien laisse place à du nouveau, 208b). Mario Vegetti (« *Immortalità personale senza anima immortale : Diotima e Aristotele* ») précise encore les trois manières de *devenir immortels*, à savoir l'immortalité biologique par la procréation ; l'immortalité culturelle, de type héroïque, qu'elle soit poétique ou politique ; et la plus haute forme d'immortalité, par la contemplation du beau. Ce type d'immortalisation ne présuppose pas l'immortalité de l'âme individuelle, qui n'est pas thématisée dans le *Banquet* (voir aussi Chad Jorgenson « *Becoming Immortal in the Symposium and the Timaeus* »). Preuve en est que ces différentes formes d'immortalisation se trouvent chez Aristote, qui considère l'âme comme inséparable du corps. (X.) À partir du discours d'Alcibiade, Alessandro Stavru (« *Socrate karterikos* (Platone, *Symposio* 216c-221b) ») examine la *karteria*, la force d'âme, la résistance de Socrate (même racine que *kratos*, la force). À la différence d'Alcibiade qui ne peut *résister* aux discours de Socrate, Socrate, bien que touché par sa beauté, *résiste* aux avances d'Alcibiade ; dans la campagne militaire de Potidée il *résiste* à la faim ou au froid ; il est celui qui *résiste* le mieux au vin. On apprend aussi sur les autres vertus attribuées à Socrate dans la littérature socratique chez Xénophon ou Antisthène, la maîtrise de soi (*engkrateia*), la tempérance (*sophrosyne*), ou la sagesse (*phronesis*).

(XI.) Dans une importante section sur l'éthique de l'amour (8 études), David T. Runia (« *Eudaimonist Closure in the Speeches of Plato's Symposium* ») montre que, de la même manière que dans le final du *Timée* (90b-d) ou d'autres dialogues de Platon, la majorité des discours prononcés dans le *Banquet* ont un but (*telos*) éthique, et mentionnent très souvent, soit dans leur partie conclusive, soit dans leur climax, la capacité de l'amour à amener à l'excellence (*aretè*), à la vie bonne ou au bonheur (*eudaimonia*). (XII.) La figure de Socrate reçoit aussi une attention particulière (7 études) : Andrea Capra (« *Transcoding the Silenus. Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography* ») s'intéresse notamment au portrait *physique* de Socrate. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle la statue de l'Académie, aux traits de Silène, aurait été modelée d'après sa description par Alcibiade dans le *Banquet*, il faut conclure, à la lumière de preuves textuelles, que le portrait comique de Socrate par le comédiographe Aristophane lui-même devait pré-exister. Platon, en rédigeant le discours d'Alcibiade, s'est probablement servi de ce masque (*prosopon*) comique pour en retirer un message plus sérieux, répondant à Aristophane par l'image des statuettes merveilleuses que l'on découvre en ouvrant le silène (216e). (XIII.) En conclusion du volume, sur la réception, nous pouvons signaler l'étude de Piera De Piano (« *Gli eroi e la natura demonica di Amore : Proclo interprete di Simposio 201e-204b* »), qui attire l'attention en particulier sur deux passages du commentaire au *Cratyle* de Proclus sur les démons et les héros, qui permettent de mieux saisir l'interprétation par le néoplatonicien de l'amour comme intermédiaire, pour terminer par l'étude de Margherita Erbì (« *Lettori antichi di Platone : il caso del Simposio (POxy 843)* »), qui présente le papyrus d'Oxyrhynque (Égypte),

datable du II^e ou III^e siècle après J.-C., contenant la seconde moitié du texte du *Banquet*, un des volumes les mieux conservés et le plus étendu des 96 papyrus antiques contenant les dialogues de Platon, et qui permettent de vérifier ou corriger parfois les leçons des codex médiévaux.

NICOLAS D'ANDRÈS

KÖNIG-PRALONG, Catherine: *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan* (= Conférences Pierre Abélard). Paris: Vrin 2016, 176 p., ISBN 978-2-7116-2679-3.

Com'è nata la storia della filosofia medievale come disciplina accademica? Sulla base di quali interessi e presupposti, forse operanti in modo invisibile ancora oggi? Il volume di Catherine König-Pralong, esito di un ciclo di "Conférences Pierre Abélard" e del progetto ERC "Memophi. Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy", si propone di rispondere a tali domande e di portare alla luce gli assunti in primo luogo politici che hanno portato alla nascita della disciplina. L'opera si concentra sul periodo tra Sette e Ottocento (prima, cioè, dell'enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII [1879] e del collegamento tra storia della filosofia medievale e neoscolastica: cf. 165–166). Mettendo a frutto il materiale raccolto anche da altri studiosi (ad esempio SANTINELLO, G. [PIAIA, G.] (ed.): *Models of the History of Philosophy*, I-III. Dordrecht: Kluwer [Springer] 1993–2015 e QUINTO, R.: "Scholastica". *Storia di un concetto*. Padova: Il Poligrafo 2001), König-Pralong indaga in modo più specifico il legame tra storia della filosofia medievale e politiche europee nazionaliste e coloniali (13). Si esaminano così le prime origini del medievismo filosofico, di cui si esplorano i legami con tre elementi in particolare: le imprese di costruzione e legittimazione della razionalità *moderna*; la legittimazione della superiorità *europea* contro culture non-europee; all'interno dell'Europa, l'*opposizione tra nazioni*, in primo luogo tra Francia e Germania.

Il breve ma denso volume si compone di quattro capitoli. Nel primo si presenta a grandi linee l'approccio al medioevo nelle storie della filosofia tra 1600 e 1850, e si dettaglia la trasformazione del giudizio sulla *media tempestas* da negativo a positivo. Il medioevo si inserisce nelle storie della filosofia solo dagli anni Trenta del Settecento, nell'ambito della storia critica della filosofia. Inizialmente vi è descritto come un periodo di retrocessione e fallimento della ragione filosofica – un giudizio negativo che attraversa trasversalmente anche ricostruzioni animate dai presupposti più diversi, come la *Historia critica philosophiae* (1742–1744) del pastore protestante Jacob Brucker e l'*Histoire critique* (1737) del filosofo materialista André-François Boureau-Deslandes, confrontate alle pp. 20–24. Dalla fine del Settecento si assiste però a una riabilitazione, animata da due fini. Da un lato, essa si lega all'emergere dell'affermazione di un'identità europea comune, i cui elementi salienti sono identificati nella filosofia greca e nella religione cristiana (e dunque, rispettivamente, nell'antichità e nel medioevo). D'altro lato, il medioevo è rivalutato anche per l'emergere delle identità nazionali, le quali "colonizzano" parti del passato me-

dievale (centrale, tra gli altri aspetti, perché in esso compaiono le prime lingue nazionali) per farne proprio patrimonio.

Il cuore del libro è rappresentato dai tre capitoli che seguono, che si focalizzano su tre argomenti più specifici. Il capitolo 2 considera lo sviluppo della storiografia sulla filosofia detta “araba” o “semitica”, dai primi interessi per la materia (conosciuta inizialmente in modo assai lacunoso) nel Settecento sino a *Averroès et l'averroïsme* (1852) di Ernest Renan. In pressoché tutti i casi, la filosofia “araba” o “semitica” era vista nella sua opposizione alla filosofia europea, di cui essa rappresentava l’alterità. Gli esiti non furono però sempre gli stessi e i ruoli che vennero assegnati alla filosofia araba furono talora anche contraddittori. Nel contesto illuminista francese, ad esempio, si esprimeva un giudizio positivo sulla filosofia araba che, in chiave anticattolica, era vista come la culla della scienza moderna e di un indifferenzialismo religioso precursore dell’ateismo moderno. In seguito, cambiò il rapporto con la filosofia medievale *latina*: prima del 1780ca., l’arabo e lo scolastico erano entrambi l’altro della razionalità moderna (ad esempio per Jacob Brucker); dagli ultimi decenni del XVIII secolo, invece, la cultura araba venne opposta a quella indoeuropea (che includeva anche la scolastica). In quest’ultimo contesto, in cui la filosofia greca antica diventa un elemento saliente del patrimonio europeo, sorgono ripetuti dibattiti sul ruolo giocato dalla mediazione araba nel passaggio del patrimonio filosofico greco al mondo latino (è stata fonte di possibile corruzione? è stata un puro veicolo, senza alcuna originalità propria?), e sul valore della filosofia prodotta in terra d’Islam. Un ruolo speciale e “protéiforme” (93) fu riconosciuto da Averroè. Ad esempio, per Pierre Bayle l’averroismo preannunciava sia l’ateismo illuminista, sia la metodologia luterana di separazione tra filosofia e teologia; per Ernest Renan Averroè era un’eccezione nella cultura araba per il proprio razionalismo ma veicolava anche un comparativismo religioso giudicato tipico della cultura musulmana.

Anche il capitolo 3 si concentra su un’opposizione, ma questa volta su scala intraeuropea. Esso analizza l’emergere, nel corso dell’Ottocento, dell’antagonismo tra Nord e Sud Europa nella forma del contrasto tra mistica e scolastica. König-Pralong presenta dapprima la formazione della categoria di “mistica tedesca” nella Germania del primo Ottocento, soprattutto nei circoli preromantici e romantici; mostra poi lo sviluppo dell’opposizione mistica vs scolastica in Francia, in particolare nelle opere di Victor Cousin e della sua scuola. Secondo la categoria storiografica che andava formandosi, la mistica apparteneva alla Germania e al “Nord”; si rifaceva alla “vera filosofia” greca – quella platonica – e al cristianesimo; si esprimeva in lingua volgare; era rappresentata nella sua purezza da autori tedeschi del XIV secolo come Eckhart, Suso e Tauler (cf. 113–114). La scolastica era invece caratteristica della Francia e del “Sud” (pur aspirando a un valore universale: ulteriore elemento di differenza rispetto alla mistica tedesca); si riallacciava alla tradizione aristotelica; si distanziava dalla sfera religiosa; si esprimeva in latino. Anche in questo caso, gli esiti possono essere in certa misura sorprendenti: ad esempio, Dante ricoprì un ruolo non trascurabile nella formazione della categoria di mistica tedesca per il valore da lui attribuito al volgare fiorentino (cf. 103–105 e 112 per il Dante di August e Fried-

rich Schlegel e di Hans Martensen); d'altra parte, anche il latino della scolastica era visto come all'origine di una lingua volgare, il francese, che però assumeva il ruolo di "langue universelle de la raison" (125).

L'ultimo capitolo è dedicato alla storiografia (tra Seicento e Ottocento) su Pietro Abelardo, selezionato in quanto "objet symbolique et stratégique" (163) del progetto accademico e politico di Victor Cousin e, grazie a quest'ultimo, figura imprescindibile per la medievistica francese dagli anni Trenta dell'Ottocento in poi. L'Abelardo cousiniano si staglia contro il ritratto che del pensatore veniva fatto nel secolo precedente: prima degli *Ouvrages inédits d'Abélard* di Cousin (1836), il filosofo di Le Pallet – di cui molte opere, in particolare quelle logiche, erano ancora sconosciute e inedite – era una figura quasi romanzesca, celebre soprattutto per le vicende biografiche desumibili dal suo epistolario. Pubblicandone le opere, Cousin ne fece anche il protagonista di un progetto di vasta scala, basato sulla "triple équation qui identifie l'Europe au christianisme, le christianisme au Moyen Âge et le Moyen Âge à la France" (152). Nel progetto cousiniano la scolastica medievale era vista come patrimonio nazionale francese, ma anche come la radice dell'intera Europa moderna, unificata dalla comune cultura cristiana. In questo quadro Abelardo è non solo il primo scolastico (contro ricostruzioni che collocavano l'inizio della scolastica solo nel XIII secolo), ma anche un filosofo aristotelico, all'origine del metodo dialettico con il suo *Sic et Non*, razionalista e anticipatore di Cartesio. La discussione che per Cousin e la sua scuola ha un ruolo dominante nel pensiero medievale è il dibattito sugli universali, in cui Abelardo sosterrebbe una soluzione centrata, il "concettualismo", rifiutando gli estremi di nominalismo e realismo. Il concettualismo abelardiano anticipa così il centrismo, anche politico, di Victor Cousin e il suo eclettismo filosofico.

A questo proposito, sembra sfuggita a König-Pralong la paradossalità del ruolo del *De generibus et speciebus* nella costruzione di un Abelardo concettualista. I testi fondamentali con cui Cousin ricostruì la posizione abelardiana sugli universali non erano infatti, come per gli studiosi odierni, la *Logica 'Ingredientibus'* e la *'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (due opere entrambe allora sconosciute): egli si servì principalmente del *Fragmentum sangermanense de generibus et speciebus* (= GS), che pubblicò come opera del filosofo di Le Pallet. Le pp. CXXX–CLXXXIV degli *Ouvrages inédits* sono occupate dall'analisi e dalla traduzione di ampi brani di questo testo, che è stato recentemente riedito da Peter King (*Pseudo-Joscelin. Treatise on Genera and Species*, in: *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 2 [2014], 104–211) a partire non solo dal codice Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13368 usato nell'*editio princeps* di Cousin, ma anche utilizzando un secondo testimone: Orléans, Bibliothèque Municipale, 266. Come notava Cousin, GS contiene una *pars destruens* e una *pars construens*. La prima, che presenta una critica al nominalismo e a due varianti del realismo – una delle quali, oggi nota come teoria dell'essenza materiale, è criticata da Abelardo anche nell'*Historia calamitatum* –, viene messa a frutto da Cousin per presentare il suo Abelardo in posizione mediana tra nominalismo e realismo. Nella *pars construens* si trova invece una teoria sugli universali collettivista che offre solo modesti appigli per un'interpretazione

“concettualista”. Ora, mentre la categoria cousiniana del concettualismo abelardiano ha goduto di larga diffusione anche a livello manualistico, GS fu disattribuito già pochi anni dopo la sua pubblicazione (ad esempio da Heinrich Ritter nel 1844; per maggiori dettagli cf. TARLAZZI, C.: *Individui Universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*. Barcelona: Fidem/Brepols 2018). A partire da vari elementi, GS venne più opportunamente assegnato al *milieu* di un rivale di Abelardo, Gosleno di Soissons, la cui posizione sugli universali è tra quelle descritte da Giovanni di Salibury in *Metalogicon* II, 17. GS sostiene la teoria secondo cui i generi e le specie sono *collectiones* delle materie o *essentiae* degli individui – una posizione che, senza essere esattamente la stessa, è vicina alla teoria realista della *collectio* criticata nella *Logica 'Ingredientibus'*. Il concettualismo, forma mascherata di nominalismo secondo Cousin, emergerebbe dunque da quello che è in realtà il testo realista di un rivale di Abelardo; dallo studio di König-Pralong non risulta però quest'esito paradossale. L'imprecisione della categoria cousiniana rispetto al testo che intendeva analizzare e il legame che essa instaurava tra Abelardo e il nominalismo ha consentito alla categoria stessa una vitalità superiore alle premesse (di attribuzione testuale) su cui essa si basava.

Médiévisme philosophique et raison moderne percorre la vasta materia in esame con competenza e acume, ma senza evitare l'impressione generale di una certa caoticità. In gran parte ciò è dovuto alla qualità del lavoro, che evita facili semplificazioni e include quelle sfumature che complicano il quadro; a volte, però, ciò avviene anche per la mancanza di alcuni aiuti per il lettore (ad esempio, un elenco cronologico dei principali scritti in esame sarebbe stato apprezzabile in un volume privo di bibliografia separata e in cui i medesimi autori sono affrontati in più punti). Lettura obbligata per gli studiosi di filosofia medievale, il libro ha inoltre un valore più ampio: attraverso l'esame della nascita di una “petite discipline” (10) per importanza e numero di accademici, si indagano anche dinamiche di costruzione di un'identità europea e le prime forme di opposizioni attive ancora oggi.

CATERINA TARLAZZI

PUTALLAZ, François-Xavier : *Le Mal*. Paris : Cerf 2017, 192 p., ISBN 978-2-204-12451-5.

La société occidentale moderne marquée par une rationalité calculatrice et technicienne se trouve intellectuellement fort dépourvue lorsque se manifestent à elle des événements profondément destructeurs comme les attentats de septembre 2001. On se souvient peut-être de l'essai du philosophe Jean-Pierre Dupuy justement intitulé *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre* (Paris : Bayard 2002). La modernité affronte ici un vrai défi : il faut conjurer le mal, le contenir, l'éradiquer même au besoin par une « tolérance zéro », mais on n'arrive pas à savoir ce qu'il est.

Le livre de François-Xavier Putallaz vient à point nommé. La sobriété du titre, *Le Mal*, indique que l'A. va aller au cœur du sujet. Il ne s'agit pas seule-

ment du mal dans tel ou tel contexte, pour telle ou telle question éthique ; c'est du mal en tant que tel qu'il s'agit.

L'A. commence par distinguer la dimension objective (mal = privation), ce qui pose la question de la possibilité de sa connaissance, et la dimension subjective (mal = malheur). Ces premières pages (21-43) sont décisives. Dès lors que le mal se présente dans les choses sans être lui-même une chose, comment le connaître sinon en le « réifiant » conceptuellement alors qu'il n'est pas une *res* ? Mais il faut éviter l'illusion selon laquelle on confond « le mal » avec « la connaissance du mal » (32). Enfin, l'expérience subjective du mal doit être cernée : elle est notre rapport à la réalité vécue. La subjectivité ne donne pas, de soi, une meilleure connaissance du mal, mais éprouvant le malheur elle capte un signe qui lui faudra savoir lire. Et pour cela, revenir à la dimension objective première.

C'est ce fondement objectif que l'A. décrit et pénètre par les trois développements qui suivent : l'objectivité du mal (45-74), la nature du mal (75-90) et la diversité du mal (91-104). Le mal est une « absence anormale » ou mieux : la privation d'un bien dû. Comment penser ce « moins » ? L'A. montre bien qu'il n'est pensable qu'à partir du bien dans son intégrité (50-51) et que l'on ne peut « réifier » le mal. Se pose alors la question de la nature du mal. L'A. ici expose fort bien qu'il faut tenir ensemble les deux propositions : le mal est ; le mal n'est pas. Le verbe être n'a pas ici le même sens, et c'est ce qui ôte la contradiction. Le mal n'est pas au sens où il n'est pas un étant avec son essence propre. Le mal est au sens où la privation existe vraiment, c'est-à-dire au sens où un étant est affecté d'une diminution (79-80), en particulier de son bien (belles précisions sur le transcendental « bien » 87-89). L'A. poursuit par la diversité analogique du mal. C'est l'occasion d'un rappel fort pédagogique sur l'analogie. Le mal étant insaisissable en dehors du bien qu'il affecte, c'est donc à partir du bien dans ses diverses réalisations qu'il faut saisir les diverses privations possibles. Mais ici intervient la considération du sujet qui éprouve le manque : être aveugle n'est pas le même mal dans l'homme et dans l'animal (103), de même que le mal moral n'est pas de même type que le défaut technique d'une machine.

Cette approche au plus près du réel à la fois métaphysique et vécu existentiellement conduit l'A. à s'interroger sur l'expérience du mal, autrement dit du malheur (105-132). Il convient ici de cerner le rôle de l'affectivité qui peut faire éprouver une grande douleur pour un mal objectivement mineur (cf. l'enfant qui casse son jouet). Mais il faut aller plus loin : qu'en est-il du mal volontaire, causé à soi-même ou à autrui ? L'A. montre bien que tout ce qui est voulu l'est à titre de bien, au moins apparent (121), mais que c'est le jugement de conscience qui fait apparaître si l'acte est vraiment bon ou mauvais. Savoir faire la distinction entre mal commis et mal subi se révèle ici décisif pour échapper soit à une culpabilisation universelle, soit à une victimisation universelle.

Tout ce qui précède n'est, en définitive, que le rappel des éléments de réflexion indispensables pour tenter de répondre à l'ultime question : qu'est-ce qui, radicalement, se passe dans le sujet au moment où il pose un acte mau-

vais ? Qu'est-ce qui fait qu'à ce moment du passage à l'acte, ce qui est voulu le soit en tant que bien, fut-il apparent ? C'est l'objet du chapitre final, la production du mal (135–171).

L'A. a choisi, et c'est fort instructif, de discuter une opinion qui s'est largement répandue à partir de l'hypothèse d'Hannah Arendt connue sous l'expression de la « banalité du mal ». On sait que les monstruosités commises par le nazisme ont d'autant plus frappé les esprits qu'elles ont trouvé place en Allemagne, pays de grande culture. Réfléchissant à partir du procès d'Adolf Eichmann – un grand criminel culturellement insignifiant – la philosophe développa l'intuition de la « banalité du mal » à partir de la conception du « devoir » qui seul commande l'acte, sans aucune référence au bien ou au mal (140–141). Cette « inaptitude à penser » est, selon H. Arendt, la cause des maux les plus grands. L'origine kantienne – la distinction connaître-penser – est implicite. Penser, ici, est se prononcer sur le bien ou le mal ; connaître est seulement savoir ce qu'il faut faire, c'est-à-dire respecter le devoir. L'A. discute cette opinion à partir du contre-exemple donné par M. Heidegger : lui était capable de « penser au-delà des phénomènes » ; il a pourtant adhéré ponctuellement à l'idéologie nazie (146–147). Car penser une chose « en soi » ne suffit pas pour apprécier le bien et à contre-jour le mal, encore faut-il par l'effort métaphysique parvenir à ce qui existe réellement. C'est en parvenant à saisir l'être dans sa bonté que la privation peut apparaître. A cela qui concerne l'intelligence, il faudra ajouter tout ce qui contribue à la droiture de la volonté car la pensée spéculative ne suffit pas à éviter le mal ; c'est la droite ordination au bien qui est ici décisive. L'A. en vient à la considération de l'acte intrinsèquement mauvais, qui l'est en raison de son contenu propre qui est opposé au bien objectif et qui est donc sans aucune justification possible sinon celle du moindre mal (tuer en légitime défense par exemple)². Il faut suivre l'A. jusqu'à sa détermination fondamentale : l'acte bon est posé par l'homme comme cause seconde car la personne est posée dans l'être comme inclinée au bien par la cause première (Dieu), alors que posant un acte mauvais le sujet est vraiment cause première (p.153). Il faut ajouter que l'acte libre est toujours choix entre plusieurs biens possibles dont aucun en ce monde n'est absolu, et le mal apparaît lorsqu'il n'y a qu'un bien apparent qui s'impose avec la force d'un absolu. Car tout homme non seulement est ordonné au bien, mais il le désire effectivement et avant toute délibération de la raison l'homme est habité par cette tendance radicale au bien total. Or ce bien total n'est pas en cette vie parfaitement appréhendé, et c'est par les tâtonnements et dans les oscillations du libre arbitre que nous agissons. Cela rejoint l'expérience de chacun. Mais la question devient décisive quand l'ordination fondamentale de la volonté au bien, celle qui précède la délibération intelligente, est brisée, ce qui advient quand un faux poids d'absolu est conféré à des biens qui ne le sont pas et qui donc ne méritent pas d'ordonner

² Une discussion serait ici possible : tuer quelqu'un en légitime défense est-il un bien ou un moindre mal ? La question atteint son importance la plus grande en ce qui concerne la peine de mort.

toute la vie de l'homme (l'argent, le pouvoir, le sexe...). L'A. a atteint là la pointe de son exposé : le mal n'est concevable qu'à la lumière du bien qu'il défigure, et le mal « total » est présent quand le vrai et seul bien « absolu » est manqué par la visée première de la volonté (159–160). Ce paroxysme permet de bien situer la différence entre un acte bon et un acte mauvais : l'acte bon résulte du concours de la volonté divine et de la volonté de l'homme ; l'acte mauvais résulte d'une volonté se posant comme autonome (162). L'A. rejoint ici l'attitude qui est à la racine de tout acte mauvais : l'orgueil en tant qu'il entend être le seul auteur de son acte, lequel ne peut n'être que mauvais, c'est-à-dire réellement déficient (excellentes pages 167–168 !)

La conclusion ouvre la perspective comme la philosophie ouvre sur la théologie : le mystère de la présence du mal coexistant avec l'amour de Dieu. L'A. montre où est le mystère et achève par la note augustinienne qui est la seule réponse encore aujourd'hui : l'amour qu'est Dieu peut seul faire émerger de l'histoire dramatique de l'humanité et des personnes singulières un bien plus grand, mais souvent encore inconnu.

Le livre du Professeur de Fribourg est vraiment remarquable à plusieurs titres. En premier lieu, il est rédigé en un style clair et limpide qui le rend accessible à un large public. L'enseignant sait solliciter progressivement l'intelligence de celui qui le lit, lui offrant réflexions, arguments, images, comparaisons toujours proches de l'expérience de la vie. L'apport philosophique est ainsi amené très progressivement, avec d'utiles rappels pédagogiques (sur l'analogie en particulier) pour aller vers les raisons déterminantes. Le débat avec l'hypothèse d'H. Arendt permet d'aller au véritable nœud de la question : c'est dans l'ordination fondamentale au bien qu'est l'enjeu décisif. Dissenter sur le mal comme privation conduit inévitablement à la question de son pourquoi ? Mais nos contemporains la posent d'emblée sans avoir été initiés à la patiente décantation que l'approche philosophique permet. Dès lors, ce n'est pas le mystère du mal qui apparaît mais son scandale et son absurdité qui engendre révolte ou désespérance. Ce livre n'est pas seulement un essai philosophique fort pédagogique magnifiquement réussi – c'est déjà pas si « mal » ! – il est bien plus : une éducation, une conduite de l'esprit. On dit communément que seulement 1 à 2% des livres publiés aujourd'hui seront toujours lus vingt ans plus tard. On peut penser, et à tout le moins souhaiter, que l'ouvrage de notre Collègue fera partie de ce « reliquat »...

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE

HILARION, Alfeyev: *Katechismus. Kleine Wegbegleitung im orthodoxen Glauben*. Übersetzt von Peter Knauer SJ, redaktionell bearbeitet von Barbara Halensleben. Münster: Aschendorff Verlag 2017. 179 S., ISBN 978-3-402-12034-7.

Metropolit (Bischof) Hilarion ist Leiter des Aussenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche und Titularprofessor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Freiburg (Schweiz). Mit einem von ihm persönlich verantworteten Kleinen Katechismus will er Zeitgenossen auf ihrem Weg im Orthodoxen Glauben begleiten. Vorbild ist ihm der *Orthodoxe Katechismus* des Heiligen

Filaret, Moskauer Metropolit im 19. Jh. Heute wie damals ist das Nizäo-konstantinopolitanische Bekenntnis vom Jahr 381 Grundlage. Hilarion möchte nun aber – in einer Distanz von mehr als hundert, ja fast 200 Jahren – die Frage nach dem Glauben und dem Leben der Christen neu stellen, in Anbe tracht veränderter menschlicher Konditionen und auch einer beträchtlichen Entwicklung kirchlicher und dogmatischer Konzepte. Theologische und kirchliche Tradition ist weit mehr als einfach Repetition des schon immer Gesagten. Hilarion wendet sich an seine Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts. Sein Katechismus möchte den Christenglauben dem modernen Menschen zugänglich zu machen.

Die „Kleine Wegbegleitung im orthodoxen Glauben“ setzt sich aus drei Teilen zusammen. Der erste Teil bekennt, vertieft und aktualisiert das traditionelle christliche Glaubensgut in orthodoxer Prägung, vom trinitarischen Gottesbegriff bis zum Verständnis von Kirche und von Taufe als Sakrament der Kirche. Der letzte Abschnitt dieses ersten Teils handelt von der Auferstehung der Toten, ausgehend vom Schlusswort des kirchlichen Bekenntnisses: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.“ Im Tod trennt sich die Seele vom Leib, um eine selbständige Existenz zu beginnen – „der Tod ist der Übergang zum ewigen Leben, für die Menschen, die Gott wohlgefällig gelebt haben“. Dann sind das „Jüngste Gericht“ und die „Auferstehung aller Menschen“ angesprochen. All diese traditionellen Vorstellungen wären zu einem dogmatisch zusammenhängenden und katechetisch in der Welt der Gegenwart fassbaren Bild zusammenzufassen. In aller Bescheidenheit und in vollem Respekt gegenüber der Orthodoxen Kirche und Tradition meine ich, dass das hier noch nicht in genügendem Mass verwirklicht ist. Wir möchten nicht als Glaubensgewissheit hinstellen, „dass im Augenblick des Todes sich die Seele vom Leib trennt, um eine selbständige Existenz in der andern Welt zu beginnen“. Ich habe auch Mühe mit der Behauptung: „Wenn der Mensch auf der Erde ein Gegner Gottes war und dem Teufel gedient hat, wird er in der Ewigkeit nach dem Tod der Macht des Teufels verfallen sein“ (80). Ich möchte Gott nicht eine quasi „natürliche“ Reaktion unterstellen. Froh hingegen sind wir über die hier vorgetragene liturgische Proklamation des Osterhymnus: „Christus ist von den Toten erstanden; überwunden hat er den Tod durch den Tod, und denen in den Gräbern hat er das Leben geschenkt.“ Leben und Tod sind der Heilsgeschichte Gottes in Christus zugehörig.

Der zweite Buchteil gilt der christlichen Lebensführung, ausgehend von den Zehn Geboten und den Seligpreisungen bis zum letzten Abschnitt, über schrieben mit „Christliches Leben als Weg geistlicher Selbstüberwindung“ – nach zwei Abschnitten über Familie und Kindererziehung, einem Abschnitt über „Die Frau in der Kirche“. In letzterem hebt Hilarion, mit gutem Recht, nicht nur die Ehrenstellung der Frau in der orthodoxen Kirchengemeinschaft hervor, sondern verweist auch auf die kirchlichen Handlungsmöglichkeiten der Frau.

Der dritte Buchteil – nochmals fünfzig Seiten – handelt von „Kirche und Gottesdienst“, beginnend mit „Die Gottesmutter und die Heiligen“, am Schluss

über „Kirchliche Riten“. Im Mittelpunkt steht der Text über die Eucharistie – mit den Abschnitten: „Die Eucharistie – Daseinsgrundlage der Kirche“ und „Die Feier der Göttlichen Liturgie“.

Das „Nachwort“ zum Katechismus bietet praktische Anleitungen. Hilarion meint: „Christlich zu leben bedeutet, nicht nach den Standards ‚dieser Welt‘ zu leben, sondern nach anderen Regeln und Gesetzen.“ Er empfiehlt eine tägliche Praxis einfachen Umgangs mit der Bibel, auch Respekt der kirchlichen Gebräuche – etwa „nicht weniger als einmal pro Woche zum Gottesdienst in die Kirche“ zu gehen. Schliesslich vernehmen wir: „Die Kirche ist fähig, Ihr ganzes Leben zu einem Fest zu verwandeln.“ Ich frage mich allerdings, ob es wirklich die Kirche ist, die hier verwandelt, und nicht vielmehr Gott.

Im Vorwort von Hilarions Katechismus steht zu lesen: „Der Katechismus, den Sie in Händen halten, stellt den Versuch dar, über den orthodoxen Glauben nachzudenken und seine Grundlagen für unsere Zeitgenossen kurz darzulegen.“ Dabei darf nicht übersehen werden, dass die orthodoxen Kirchen in der Welt der Gegenwart neben andern Kirchen und Glaubensformen existieren und mit diesen unweigerlich in Berührung kommen. Solch ökumenische Kontakte können auch an den Orthodoxen Kirchen nicht spurlos vorbeigehen – sie bekommen vielmehr ihre Bedeutung für das Eigenverständnis des Orthodoxen Glaubens. Konfessionelle Selbstgenügsamkeit darf es jetzt nicht mehr geben. Auch dieses ökumenische und gesamtkirchliche Bewusstsein müsste noch besser entwickelt werden, als dies im vorliegenden Katechismus der Fall ist.

BRUNO BÜRKI

CRACIUN, Florentin Adrian : *La théologie eucharistique au 20^e siècle – un apport des théologiens catholiques et orthodoxes*. Fribourg : Université de Fribourg 2015, 574 p., OAI-PMH-ID : oai:doc.rero.ch:20170123151617-RF.

Un jeune théologien orthodoxe, laïc roumain, a consacré plus d'une demi-décennie de recherches – préparant une thèse de doctorat sous la direction du professeur Martin Klöckener à Fribourg (Suisse) – sur convergences et différences en théologie eucharistique chez les grands maîtres catholiques et orthodoxes du 20^e siècle. Actuellement, Florian Craciun poursuit ses recherches à Paris auprès de l'Institut Saint-Serge et de l'Institut Catholique, dans un projet soutenu par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, sur les échos orthodoxes au Concile Vatican II. Dans sa thèse doctorale, les grands noms cités pour une analyse pointue et détaillée de leur doctrine eucharistique, puis leur suggestive confrontation réciproque, sont ceux de Lambert Beauduin (1873–1960) et Odon Casel (1886–1948) du côté catholique, puis d'Alexandre Schmemann (1921–1983) et de Dumitru Staniloae (1903–1993) du côté orthodoxe. On notera que les deux premiers, les ainés du groupe, sont ici les catholiques, alors que les orthodoxes appartiennent entièrement au 20^e siècle. On se rappelle de ce que le moine belge et bénédictin Lambert se trouve être à l'origine d'une conception pastorale

de la liturgie dans laquelle le peuple des fidèles constitue l'Eglise – « l'eucharistie fait l'Eglise » – et qu'il a ainsi en premier, du moins dans le catholicisme, marqué le début d'une théologie œcuménique. Odon Casel est connu en tant que promoteur de la théologie du Mystère pascal – fondamentale pour la pensée théologique tant francophone que germanophone, pour le concept théologique du Concile Vatican II, puis pour la vision de *Faith and Order* du Conseil œcuménique des Eglises, avec le célèbres Textes de Lima en particulier. C'est à Odon Casel que nous devons une prise de conscience de la multiplicité et de la richesse du Mémorial théologique et liturgique ou de la dimension d'anamnèse de l'Eucharistie. C'est sur le concept d'anamnèse ou de mémorial que repose essentiellement la théologie liturgique contemporaine de quelque confession que ce soit.

Alexandre Schmemann, enfant puis jeune homme de l'émigration russe à Paris, a plus tard poursuivi et accompli sa carrière théologique aux Etats Unis, tout en renouant des liens avec le Patriarcat orthodoxe de Moscou. Le centre de son rayonnement était le Séminaire St. Vladimir à New York dont il fut le premier doyen. Mais important fut aussi son engagement dans le développement de la Métropolie Orthodoxe Russe en Amérique, avec sa reconnaissance (par le Patriarcat de Moscou). Cette activité dans l'organisation ecclésiale fut en effet pour Schmemann aussi importante que son œuvre théologique. Dans celle-ci il en va de la reconnaissance d'une parfaite unité entre doctrine et célébration liturgique. L'accomplissement de l'eucharistie est réalisation du salut. Il n'est donc pas de symbolisme s'entreposant. La liturgie est directement vie d'Eglise. Elle est aussi réalisation eschatologique du salut. La liturgie est simultanément action théologique adressée à Dieu et divine action accomplie par Dieu.

Dumitru Staniloae (1903-1993) de Roumanie est le représentant le plus facilement accessible et le plus remarquable de la théologie roumaine du 20^e siècle. Ayant su tenir tête à la mise en cause de l'Eglise orthodoxe durant le 20^e siècle, il représente au mieux la théologie orthodoxe dite néo-patristique. Une thèse fondamentale est pour lui la conscience de ce que le Christ et le Saint-Esprit agissent en réciprocité – il parle « d'un état de suprême pneumatisation du corps du Fils, qui coïncide avec la communion parfaite du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Craciun, 279). On peut résumer la pensée de Staniloae dans l'affirmation que « dans la perspective orthodoxe, l'accent est mis sur la présence du Fils et du Père dans l'être intime des fidèles, par l'Esprit Saint » (279). L'Eglise rejoue la Sainte Trinité et Staniloae peut affirmer que l'Eglise est « la vie communautaire propre aux Personnes de la Sainte Trinité et étendue à l'humanité » (283).

Adrian Craciun ne s'en est pas tenu, dans sa thèse doctorale, à la présentation de quatre théologiens du 20^e siècle – deux Catholiques et deux Orthodoxes – et de leurs conceptions respectives de la théologie de l'eucharistie. La deuxième partie de son ouvrage, pas moins volumineuse que la première, comporte une présentation globale contemporaine et œcuménique de la théologie eucharistique – sur la base des acquis ou des conceptions de nos plus importants prédécesseurs orthodoxes et catholiques. Il manque alors, pour être

à peu près complet du point de vue œcuménique, encore le recours à l'apport protestant. Il serait par ailleurs faux de penser que cet apport protestant serait négligeable ou théologiquement insignifiant – loin s'en faut-il. Du côté catholique on aurait aussi pu ajouter le Dominicain flamand Edward Schillebeeckx avec son maître-ouvrage traduit en français : « La présence du Christ dans l'eucharistie » (Paris 1970).

Craciun met en liste les caractères théologiquement fondamentaux de l'eucharistie : le caractère trinitaire de l'Eucharistie – son aspect de sacrifice – la présence du Christ dans l'Eucharistie – la dimension ecclésiologique de l'Eucharistie – l'anamnèse eucharistique – et, finalement : l'Eschatologie dans la théologie eucharistique moderne. Considérant cette énumération, on prend conscience du fait que l'eucharistie n'est pas un sujet parmi d'autres, dans le concept théologique global, mais qu'elle fournit ou représente plutôt l'épine dorsale de toute la théologie chrétienne. L'inventaire des conceptions théologiques contemporaines dans les deux traditions, catholique et orthodoxe, amène Craciun au seuil du développement d'une théologie eucharistique œcuménique pour les temps présents qui sera alors fondamentale et initiatique pour la théologie dans son ensemble. Les six chapitres dans la deuxième partie de l'étude de Craciun ouvrent la porte sur une vision théologique globale de la foi chrétienne qui est trinitaire dans son premier fondement et eschatologique dans sa perspective ultime – comportant évidemment la confession du sacrifice et de la présence de Jésus Christ dans l'Eglise, son rassemblement et son anamnèse liturgique.

Dans la version initiale et académique de sa thèse doctorale, soutenue à l'Université de Fribourg en octobre 2015, Craciun ne fournit encore que l'évocation d'une telle vision de théologie œcuménique globale et pleine. Il a le mérite d'avoir indiqué une direction dans laquelle le futur développement de théologie œcuménique pourra s'orienter. Il a aussi le projet d'élargir son étude, en vue d'une seconde édition, à un tel développement circonstancié.

BRUNO BÜRKI