

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: 28 (1981)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 09.11.2024

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

BESPRECHUNGEN

Maximi Confessoris: Quaestiones ad Thalassium. Tom. I: Quaestiones I–LV, una cum latina interpretatione IOANNIS SCOTTI ERIUGENAE iuxta posita, ediderunt Carl LAGA et Carlos STEEL. – Turnhout: Brepols 1980. CXVIII–556 p. (Corpus Christianorum, Series Graeca. 7.)

Zu den Namen, die im Bereich der patristischen Studien in jüngster Zeit vermehrt in den Vordergrund getreten sind, zählt zweifellos Maximus Confessor (580–662), der wohl als die bedeutendste Gestalt der ausgehenden griechischen Patristik gelten darf. In dem Maße aber, in dem die Erforschung seines Werkes in den letzten Jahren und Jahrzehnten fortschritt, machte sich das Fehlen einer zuverlässigen, heutigen Ansprüchen genügenden Textgrundlage ebenso deutlich spürbar. So gehört eine neue kritische Edition der Opera Maximi schon lange zu den vordringlichsten Desiderata der Maximusforschung, die sich bislang – abgesehen von Aldo Ceresa-Gastaldos Edition von *de caritate* (Rom 1963) – noch immer mit der von Migne übernommenen und in mancher Hinsicht unbefriedigenden Ausgabe von Combefis aus dem Jahre 1675 (und für die *Ambigua* mit Oehlers Text) begnügen mußte. Umso erfreulicher ist daher die Tatsache, daß im Programm der neuen Series Graeca des Corpus Christianorum Maximus eine vorrangige Stellung eingeräumt wird, wie die Ankündigung einer vollständigen kritischen Ausgabe seiner Werke deutlich macht. Das Erscheinen des ersten Bandes dieser Opera Omnia, der hier vorgestellt werden soll, darf deshalb sicherlich als bedeutsames Ereignis verbucht werden – zumal diese «Première» überaus gut gelungen ist und sich in mancher Hinsicht als mustergültig präsentiert.

Carl LAGA und Carlos STEEL, beide an der Katholieke Universiteit in Löwen tätig, bieten hier die Ausgabe eines Teiles der *Quaestiones ad Thalassium* (QTh), und zwar der Nummern 1–55. Ein zweiter Band für die Quaestiones 56–65 ist in Vorbereitung.

Die ausführliche Einleitung (IX–CXVIII), die als eigentliche quellenkritische und traditionsgeschichtliche Studie gelten darf, enthält eine detaillierte Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der QTh. L./S. beanspruchen, diese Überlieferung in ihrer Gesamtheit zu erfassen (XIV). Sie erweist sich als sehr weitgespannt, sowohl in chronologischer als auch in geographischer Hinsicht, umfaßt sie doch nebst fragmentarischen und indirekten Textzeugen über 40 Codices verschiedenster Provenienz (vgl. die Liste auf den Seiten XV f.), die sich vom ausgehenden 10. Jahrhundert (*Codex Coisl.* 276) bis

gegen das Jahr 1600 hin verfolgen läßt. Der zeitliche Abstand zum Archetyp ist damit relativ gering. Im wesentlichen lassen sich zwei Hauptstränge unterscheiden: L./S. sprechen von einer italo-griechischen und einer orientalischen Familie. Daß alle Codices einzeln untersucht und in ihrer Bedeutung für die Textüberlieferung dargestellt werden, gehört mit zu den Vorzügen dieser Ausgabe. Da die QTh zudem in einer ganzen Reihe von Zeugen innerhalb eines eigentlichen Corpus überliefert sind (vgl. XLII–LVI), kommt der Arbeit von L./S. über den unmittelbaren Anlaß hinaus Bedeutung zu: Es eröffnet sich nicht nur ein Blick auf den Rezeptionsstand der Opera Maximi, die zu einem bestimmten Zeitpunkt (um 1100) in der orientalischen Tradition bekannt und geläufig waren, es ergeben sich zudem auch wertvolle Einsichten für die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge der anderen im besagten Corpus enthaltenen Werke (ca. 40, zumeist in der gleichen Anordnung). Insofern ist das von L./S. erstellte Stemma Codicum (CX f.) über QTh hinaus von Belang und kommt der vorliegenden Edition in dieser Hinsicht eine Art Pilotfunktion zu.

Die Analyse der Codices und ihrer Lesarten wirft auch ein interessantes Licht auf die Combefissche Edition (LXXXIII–XC). Die von ihm benützten Zeugen lassen sich identifizieren. Vor allem zeigt sich, daß Combefis seinem vielzitierten *Regius*, hinter dem sich unschwer der *Paris. gr. 1094* (15. Jh.) erkennen läßt, leider gegenüber dem *Paris. gr. 886* (13. Jh.) den Vorzug gegeben hat, obwohl er selber die hervorragende Qualität des letzteren erkannt hat (vgl. die von Migne übernommenen Anmerkungen in PG 90, 243f. und 431 f.). Anscheinend konnte er diesen Codex erst einsehen, als seine Arbeiten schon weit vorangeschritten waren, so daß er ihn nur noch für einige vereinzelte Emendationen verwendete. Ohne diesen fast als tragisch zu bezeichnenden Sachverhalt hätte wohl in den letzten drei Jahrhunderten ein wesentlich besserer Text der QTh zur Verfügung stehen können.

Besondere Erwähnung verdient auch die lateinische Übersetzung der QTh durch JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA (vgl. XCI–CIX), die den griechischen Text in der vorliegenden Ausgabe Seite für Seite begleitet. Es handelt sich hier um eine eigentliche *Editio princeps*, für die P. Meyvaert, dem Entdecker der beiden einzigen erhaltenen Textzeugen, wesentliche Verdienste zukommen (vgl. V). Diese lateinische Übersetzung hat bekanntlich einen besonderen Rang innerhalb des geistesgeschichtlich so bedeutsamen Vorganges der Vermittlung griechischen Denkens an das lateinische Mittelalter. Sie ist aber auch für den griechischen Text selber von nicht unerheblichem Interesse (CVI–CIX), stellt sie doch das älteste Zeugnis für die QTh überhaupt dar. Während nämlich die ersten erhaltenen griechischen Codices aus dem ausgehenden 10. Jahrhundert stammen, geht die Übersetzung auf die Mitte des 9. Jahrhunderts zurück und setzt somit eine deutlich ältere griechische (Unzial-) Handschrift voraus. Für die Erstellung des griechischen Textes trägt sie indessen, von einigen wenigen Stellen abgesehen, wenig Neues bei. Sie bestätigt aber immerhin in eindrucksvoller Weise die Zuverlässigkeit der erhaltenen griechischen Überlieferung.

Schließlich sei noch kurz auf die mit den sogenannten *Scholien* verbundene Problematik hingewiesen. Nachdem L./S. feststellen konnten, daß die

bisher angenommene Datierung dieser glossenartigen Kommentare in die Zeit um das Jahr 1100 einzig für die gegen Nilus gerichteten und als solche gekennzeichneten Scholien Gültigkeit hat (sie sind nur im *Codex Angelicus 120* überliefert), während das Gros der Scholien sich in der handschriftlichen Tradition genau so weit zurückverfolgen läßt wie der Text selber (auch in der lateinischen Übersetzung), stellt sich neu die Frage nach ihrer Authentizität. Die Annahme einer Autorschaft von Maximus selber, wie sie der Prolog beansprucht, ist nicht mehr einfach auszuschließen. Wir sind fortan einzig auf die textinterne Kritik angewiesen. Somit bleibt die ganze Frage durchaus offen – auch für die Herausgeber der QTh selber (XII–XIII).

Der zweisprachige Text (2–539) präsentiert sich klar und übersichtlich und wird durch den Apparat, der sich für die abweichenden Lesarten im wesentlichen auf die Textzeugen der «ersten Generation» beschränkt (vgl. die Begründung, CXII), sowie durch ausführliche Indices (541–555) vorzüglich erschlossen.

Es bleibt zu hoffen, daß dieser erste Band der Opera Omnia Maximi nicht allzulange allein bleibt, sodann sich bald der Gesellschaft von Nachfolgern der gleichen Qualität erfreuen darf.

FELIX HEINZER

Bujo, Bénézet: L'autonomie morale et la découverte des normes. La question de l'autonomie morale de la connaissance et de la fixation des normes est au centre des débats actuels sur la spécificité de la morale chrétienne, sur les problèmes concrets qui se posent à la conscience chrétienne et sur le droit de l'Eglise à y intervenir. L'ouvrage de B. BUJO ¹ interroge S. Thomas d'Aquin sur ces questions par un effort de retour au S. Thomas historique au delà des interprétations de la tradition thomiste, selon la distinction devenue courante en allemand entre «thomistisch» (de l'école thomiste) et «thomanisch» (qu'on pourrait traduire par «thomasien»).

I. PRÉSENTATION

Dans cet essai de redécouverte de S. Thomas en liaison avec les problèmes actuels de morale fondamentale, l'auteur utilise une méthode originale par la place importante accordée aux commentaires scripturaires du Docteur angélique. L'idée qui le conduit est de montrer que l'Écriture, et par suite la foi chrétienne, est bien la source première de la pensée de S. Thomas dans toutes ses œuvres qui sont ainsi proprement théologiques, à la différence d'une lecture trop rationnelle qu'on a pu en faire et qui ne voyait plus guère dans l'Écriture qu'un lieu où puiser des arguments d'appoint. C'est pourquoi l'introduction comporte un exposé sur la chronologie des œuvres scripturaires de S. Thomas et sur sa méthode exégétique. Celle-ci, tout en reprenant la tradition patristique, possède une certaine originalité qui ne se limite pas à donner la priorité au sens littéral, comme certains thomistes l'ont dit, mais fait valoir à sa manière la dimension morale et spirituelle de l'Écriture comme source de la théologie. Aussi l'auteur exploitera-t-il tout autant les commentaires scripturaires que les œuvres systématiques de S. Thomas.

Le corps de l'ouvrage se divise en deux grandes parties. La première étudie l'homme comme être raisonnable en relation avec les fondements de l'agir moral. La seconde est consacrée aux règles de l'agir moral, les règles subjectives d'abord, principalement la syndérèse et la conscience, les règles objectives ensuite: la loi de la création, soit la loi naturelle et la loi humaine, et la loi du salut biblique, la loi ancienne et la loi nouvelle.

La démarche de l'auteur, prise dans ses grandes lignes, se situe en réaction à l'égard d'une interprétation intellectualiste, sinon rationaliste, de la pensée de S. Thomas, qui reste courante (117ss). Sans doute la raison joue-t-elle un rôle central pour S. Thomas, notamment en morale, mais elle ne peut être isolée des autres facultés, de la totalité du sujet humain désignée par la notion de *mens* que l'auteur traduit par le «moi central» (Ich-Mitte). Déjà la raison procède de l'«intelligence» (intellectus) qui est faculté intuitive manifestant les premiers principes; elle en dépend dans tout son processus cogitatif et y retourne (125ss). L'esprit humain est certes ouvert sur

¹ Bujo, Bénézet, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. Paderborn: Schöningh 1979. (Veröffentl. des Grabmann-Institutes. 29.)

la totalité du réel, mais la raison est limitée dans sa puissance. Pour connaître Dieu, l'homme a besoin de la connaissance affective que procure l'amour (153ss). Pour connaître le monde il doit engager, outre sa pensée, son vouloir, ses sentiments et jusqu'à son corps (157ss). S. Thomas parlera de l'*instinctus mentis* qui correspond au «cœur» dans le sens biblique. Aussi ne mérite-t-il nullement d'être qualifié de théologien «sans chair ni sang» (160).

La réflexion culmine dans l'évocation du thème de l'*imago Dei*, qui revêt une importance centrale pour la morale de S. Thomas (173ss). L'homme est à l'image de Dieu non par sa seule raison, mais par son intelligence et son libre arbitre qui le rendent, comme Dieu, maître de ses actes et libre. Cette image n'est pas statique, mais dynamique; elle tend vers sa perfection par le progrès dans la connaissance et l'amour du Dieu trinitaire grâce aux vertus, surtout théologiques, et aux dons de l'Esprit Saint, spécialement la sagesse. Aussi est-ce l'homme tout entier, corps et âme, qui est activement conformé «à l'image de Dieu». Ainsi sommes-nous loin du thème rationaliste et individualiste de l'image de Dieu que la scolastique aurait introduit avec Aristote dans la théologie chrétienne, selon le reproche de certains protestants (173).

L'image de Dieu contenue dans la *mens*, la personnalité centrale, rassemblant, outre l'intelligence et la raison, toutes les facultés de l'homme, tel est le fondement de l'autonomie morale. «L'autonomie et la connaissance des normes dépendent réellement de l'homme seul chez S. Thomas..., mais c'est Dieu même qui fonde cette autonomie... et donne à sa créature de la reconnaître. La base en est la relation métaphysique de l'homme à Dieu, comme image de Dieu, telle que la Révélation et la foi la manifestent. S. Thomas n'est avocat ni d'une pure théonomie, ni d'une pure autonomie. Il accorde à l'homme une pleine autonomie dans la connaissance de la vérité qui, comme telle, ne peut contredire la Révélation; mais cette autonomie repose sur une théonomie constituée par la création de l'homme à l'image de Dieu et par l'apport de la Révélation nécessaire pour mener à son achèvement la recherche de l'intelligence et du cœur humain et en corriger les errements» (162).

L'auteur consacre, en complément, un chapitre intéressant à la doctrine de S. Thomas sur la femme. Partant d'une série de textes qui affirment l'infériorité relative de la femme dans la société, il montre comment S. Thomas arrive à se dégager de cet héritage aristotélicien pour établir, dans une autre série de textes, l'égalité entre l'homme et la femme, en conséquence de son anthropologie et surtout de sa méditation de l'enseignement scripturaire sur l'homme créé à l'image de Dieu. Ce qui démontre que «le lieu de l'anthropologie de S. Thomas est théologique et saisit l'homme dans sa totalité» comme image de Dieu (172).

Dans l'étude des règles de l'agir moral se retrouve la même ligne de pensée: l'auteur veut corriger l'intellectualisme de l'interprétation courante de S. Thomas en montrant que la seule raison ne suffit pas au jugement moral, que la syndérèse, «habitus» des premiers principes pratiques, est de nature intuitive et se coordonne ainsi avec l'«instinct nouveau» que confèrent les vertus et les dons du Saint-Esprit (194ss). Le même caractère intuitif et

non discursif se retrouve dans la conscience rapprochée de la syndérèse et dans le conseil qui l'éclaire (le *consilium* ne serait pas un moment rationnel discursif, mais un mouvement de la spontanéité intérieure, ce qui est un peu étonnant quand on a lu I-II. 14, et même si le don de conseil est plus intuitif que la délibération de la raison (228)) pour former le jugement particulier (225 ss). L'auteur refuse comme trop intellectualiste l'identification de la conscience avec la raison pratique aristotélicienne, car S. Thomas tire de la pensée chrétienne son idée de la conscience; il combat aussi la réduction de la conscience à la prudence faite par l'école dominicaine française (217).

Après avoir montré le caractère dynamique de l'idée de nature chez S. Thomas et comment la nature n'est pas imposée, mais confiée à la raison, l'auteur étudie les règles objectives, les différentes lois qui fixent les commandements moraux. Il en manifeste surtout la connexion et l'unité: loi divine, naturelle et humaine, puis loi ancienne et nouvelle. La loi divine, qui comporte le précepte de la foi, préalable au précepte de la charité, et la loi naturelle sont très proches, parfois identifiées. Il souligne le caractère «instinctif», au sens d'un «instinct divin», des inclinations naturelles à la base de l'agir moral, qui se réalisent dans les vertus. Cet instinct divin ne contrarie aucunement la liberté, mais nous rend «libres de sorte que nous n'ayons à nous décider qu'à l'égard du devoir ou du non-devoir envers Dieu, nous-mêmes et le prochain» (273). La loi humaine, qui précise la loi naturelle et où s'exerce l'autonomie de l'homme, est liée à l'historicité de la société humaine et la coutume y joue un rôle important. Elle est distincte de la loi morale: l'Etat n'est pas le gardien de la morale, mais de la paix et de la sécurité publique (301). Quant à la loi nouvelle qui reprend les commandements moraux de l'Ancien Testament, elle ne se distingue pas d'une façon tranchée de la loi naturelle qui comporte déjà le commandement de la charité (259). Effectivement c'est un unique dessein de salut que Dieu poursuit depuis la création, car celle-ci est déjà une grâce et est orientée dès les origines par le Christ Logos vers l'unique fin «surnaturelle», notamment par le désir naturel (247 et 268). La nouveauté de la loi du Christ réside dans la libération du péché qui contrariait la loi naturelle, dans l'accomplissement de la loi ancienne qui ne pouvait guère que découvrir le péché, dans l'aide apportée pour poursuivre la fin divine plus aisément et sûrement (368).

L'auteur dessine enfin les traits propres de la morale chrétienne: sa dimension christologique qui lui confère une différence qualitative et une force nouvelle: par l'union physique même au Christ crucifié et ressuscité, à comprendre toutefois dans le cadre d'une théologie dont le thème est non le Christ, mais Dieu et le Dieu de la foi (330); par l'imitation du Christ centrée sur la croix où s'enracinent toutes les vertus, le thème de l'imitation correspondant bien à celui de l'homme à l'image de Dieu. Sa dimension pneumatologique enfin: l'Esprit Saint est comme une seconde nature, conférant au croyant un instinct supérieur qui inspire l'action de l'homme spirituel. Celui-ci n'agit plus sous la contrainte de l'obligation légale, mais répond librement à l'appel: «Tu n'es pas contraint, tu dois et tu peux parce que tu oses» («Du mußt nicht, du sollst, und kannst, weil du darfst!», formulation de type kantien qui s'accorde malaisément, nous semble-t-il, avec la

manière dont S. Thomas parle de l'action de l'Esprit Saint) (350). Il s'ensuit pour l'éthique chrétienne une dimension ecclésiale, à la fois intérieure et institutionnelle. L'Esprit est donné à tous les chrétiens, et même travaille en tout homme qui cherche la Vérité. Aussi la recherche des normes éthiques est-elle une tâche commune qui engage toute la chrétienté (365).

Dans sa conclusion l'auteur jette un regard en arrière, puis en avant pour montrer l'actualité de S. Thomas jusque dans les débats que nous connaissons sur l'avortement, le divorce... Mais ce coup d'œil est rapide et peut-être trop influencé par l'atmosphère de l'heure pour découvrir avec précision la position conforme aux vues de S. Thomas.

II. CRITIQUE

Le livre de B. Bujo est de valeur. Il prouve l'intérêt d'un dialogue avec S. Thomas pour aider la réflexion actuelle en morale fondamentale, concernant la morale chrétienne. Il montre la possibilité d'une lecture renouvelée, plus biblique et plus théologique, des œuvres du Docteur angélique. On ne perd pas son temps à le lire et à entrer en discussion avec lui, même si on éprouve quelquefois le besoin d'aller plus loin que lui, d'apporter des compléments ou d'opérer des corrections.

C'est donc en esprit de dialogue, en vue d'un progrès dans la réflexion, que nous ferons cette critique, en choisissant quelques questions d'importance générale.

S. Thomas et l'Écriture

Tout d'abord la question de méthode. L'auteur a certainement raison d'accorder une attention spéciale aux commentaires scripturaires de S. Thomas et de montrer par là que sa doctrine procède directement de l'Écriture comme de sa source principale; ainsi est-elle vraiment une théologie. C'est là une correction de méthode nécessaire, car, au cours des derniers siècles, on a trop privilégié le côté rationnel et philosophique dans la lecture des œuvres de S. Thomas et diminué son enracinement dans l'Écriture.

Il faudrait cependant, à notre avis, aller plus loin encore dans la correction. L'auteur a su éviter le piège d'une séparation entre les œuvres de S. Thomas: les œuvres scripturaires, proprement chrétiennes, d'un côté, et les œuvres systématiques qui seraient à dominante philosophique et aristotélicienne, de l'autre. Il a consulté à égalité ces deux sortes d'ouvrage avec une légère préférence pour les premières. Cependant les commentaires scripturaires de S. Thomas présentent une limite: le souci du commentateur de suivre le texte sacré pas à pas ne lui permet que des développements assez réduits d'habitude, et l'empêche surtout – c'est la limite du genre – de donner libre cours à son génie architectural par la systématisation de la pensée et de la doctrine. Or la structure de la théologie, de la morale de S. Thomas est une dimension essentielle, dont il faut toujours tenir compte quand on étudie une question particulière, comme du plan d'ensemble dans une cathédrale du XIII^e siècle. Là réside son originalité créatrice première.

Il faudrait donc redécouvrir, en passant par les œuvres scripturaires qui souvent accompagnent la rédaction de la Somme, l'enracinement direct et constant des œuvres systématiques de S. Thomas dans l'Écriture, en tenant compte des priorités établies par la structure de ces œuvres, spécialement dans la Somme théologique. On verrait alors que le traité de la béatitude, qui domine la morale de S. Thomas, s'inspire directement des béatitudes évangéliques, que le traité de la Loi nouvelle est une clé de voûte de cette morale, qu'il n'y a pas pour S. Thomas de morale chrétienne sans l'étude de la grâce, de l'action du Saint-Esprit par ses dons, comme l'a bien aperçu notre auteur. Ainsi pourrait-on corriger la myopie d'une lecture trop uniquement rationnelle de S. Thomas, et redécouvrir que ses œuvres systématiques étaient pour lui, comme pour S. Augustin, comme pour les Pères, d'authentiques commentaires de l'Écriture, des fruits directs de la sagesse évangélique. Quant à Aristote, on peut lui appliquer, si on l'entend bien, l'adage célèbre *philosophia, ancilla theologiae*. S. Thomas fait de lui, comme témoin de la vérité humaine, un *servus Jesu Christi*, ce qui n'attente nullement à sa dignité puisque telle est la définition même du chrétien. Et c'est comme tel qu'il l'utilise à plein.

Redécouvrir l'intelligence et l'élan spirituel

Nous ne pouvons qu'approuver l'auteur quand il soutient que la raison, chez S. Thomas, procède de l'intelligence et y retourne, soit d'une intelligence supérieure, de type intuitif, à laquelle se conjuguent la syndérèse, les inclinations naturelles, les vertus et les dons du Saint-Esprit à propos desquels S. Thomas emploie avec prédilection l'expression «*instinctus Spiritus sancti*» s'accordant à l'«*instinctus rationis*» (I-II 68,2). Il n'a certes pas tort quand il estime que la raison n'agit jamais seule dans le jugement moral, selon S. Thomas, qu'elle fonctionne toujours en connexion avec la volonté qui incline au bien et à la béatitude, avec l'affectivité et les passions, avec le corps même, comme en une totalité agissante.

Seulement il nous faut absolument éviter ici les chausse-trapes du rationalisme pour qui ce qui n'est pas rationnel, démontrable par le raisonnement scientifique, est infra-rationnel, sinon irrationnel. Il est donc indispensable d'établir clairement que l'inclination naturelle à la vérité et au bien qui inspirent l'intelligence intuitive, que l'instinct formé en nous par les dons du Saint-Esprit sont d'ordre proprement spirituel, qu'ils ne contredisent pas la recherche rationnelle, mais la provoquent et la couronnent, comme dans le cas du génie selon l'exemple d'Aristote cité par S. Thomas, qu'ils sont donc d'un autre ordre que les inclinations sensibles et biologiques, tout en étant capables de les assumer. Ainsi pourrions-nous échapper à un intuitionnisme et à une spontanéité naturelle équivoques et redécouvrir, puis rendre à la morale les sources et l'élan spirituels qui ont fait la richesse de la pensée et de la vie chrétienne depuis les origines.

La priorité des vertus sur les commandements et la spécificité de loi nouvelle

Nous parlions plus haut de l'importance, dans la morale de S. Thomas de la structure qui ne peut apparaître qu'embryonnairement dans les com-

mentaires scripturaires. Notre auteur sait que la morale de S. Thomas est une morale des vertus, mais il n'a pu en tenir suffisamment compte parce que lui-même, comme beaucoup, pose le problème moral à partir des normes, des commandements, des impératifs, des devoirs, du «Du sollst», «tu dois». Aussi est-il conduit à regarder et à comprendre les vertus de foi et de charité à partir des commandements de croire et d'aimer, et à étudier tout le processus législatif, de la loi naturelle à la loi nouvelle, du point de vue des préceptes, du Décalogue. Or pour S. Thomas, ce qui est premier et principal, dans l'ordre moral, ce n'est pas le commandement, mais la vertu, comme le montre clairement la structure du traité de chaque vertu où le précepte est toujours examiné en dernier lieu, après les péchés même et le don correspondants, comme la détermination de ce sans quoi la vertu n'est pas possible. C'est donc la vertu qui règle le précepte et non l'inverse; ce dernier est serviteur de la vertu. C'est là certainement une raison qui explique pourquoi S. Thomas a rapporté, autant que possible, l'enseignement sur la conscience à la vertu de prudence, travaillant en connexion avec les autres vertus et dons de l'intelligence et de l'affectivité. Mais cela explique aussi qu'en parlant des commandements, l'auteur soit conduit, logiquement, à préférer l'idée de la conscience à celle de la prudence, comme dans la morale des derniers siècles.

Cette priorité des vertus sur les commandements, le regard et l'interrogation en morale à partir des vertus, permettent seuls, à notre avis, de répondre convenablement à la question de la spécificité de la morale chrétienne et de la loi nouvelle, conformément à S. Thomas. Considérant les différentes lois à partir des commandements, notre auteur ne voit pas de nouveauté essentielle, c'est-à-dire de nouveau commandement dans la loi évangélique. Le commandement de la charité lui-même est déjà contenu dans la loi naturelle (258–259). La nouveauté ne pourra consister que dans une qualité supérieure de l'agir, en une grâce de guérison du péché, dans une aide et un achèvement (368). S. Thomas n'affirme-t-il pas que la loi nouvelle n'ajoute pas de préceptes moraux à la loi ancienne?

Mais justement, pour S. Thomas, la question morale se pose en termes de vertus et non de préceptes d'abord. Or, regardée à partir des vertus, la morale du Nouveau Testament se distingue très clairement de toute autre. Face à la morale grecque, elle dresse des vertus toutes nouvelles, la foi, l'espérance et la charité qui sont vertus d'accueil de l'initiative divine. Celles-ci vont dominer la réflexion chrétienne et provoquer une restructuration d'ensemble de la morale transformant jusqu'aux vertus humaines. La loi évangélique se distinguera également de l'Ancien Testament par la fixation de la foi, de l'espérance et de la charité sur la personne du Christ qui devient, à travers la croix, la voie vers le Père par la puissance de l'Esprit Saint². C'est donc à

² Cf. nos articles: «Existe-t-il une morale chrétienne?» dans *Sources I* (1975) 11–22; 49–59; «La morale de S. Thomas est-elle chrétienne?» dans: *Nova et Vetera* 51 (1976) 93–107.

partir des vertus, selon S. Thomas, comme selon les Pères, qu'il convient de distinguer la loi évangélique des autres lois qui ont régi les étapes de l'histoire du salut.

Naturel et surnaturel

Ceci nous conduit à une autre remarque de fond. Notre auteur a parfaitement raison de souligner l'unité du dessein salvifique divin de la création à la rédemption, de montrer, en s'appuyant sur S. Thomas, la correspondance de l'œuvre du salut opérée dans le Christ avec les inclinations de la nature humaine exprimées dans la loi naturelle, comme dans le désir naturel qui porte l'homme vers l'unique fin «surnaturelle» que Dieu lui propose. Il y a là une réaction justifiée à l'égard d'un surnaturalisme excessif qui a comme coupé le surnaturel de la nature humaine, conçue comme autosuffisante, dans la théologie très rationnelle du XVI^e siècle.

Mais le problème est profond et complexe. Il ne faudrait pas incliner désormais vers un naturalisme théologique qui ne serait finalement qu'une forme contraire de rationalisme. Pour répondre à ce problème crucial, il faut oser affirmer en même temps les extrêmes apparemment contraires, quitte à bouleverser les idées et à faire sauter les concepts que se forge notre raison, pour obliger celle-ci à s'ouvrir au mystère supérieur de la réalité divine.

On ne peut donc convenablement remettre en valeur la profonde correspondance du don de la Vérité et de l'Amour divin avec les aspirations du cœur et de l'esprit humain, exprimée notamment dans l'argument, décisif pour S. Thomas, du désir naturel de voir Dieu, qu'en affirmant en même temps avec lui la parfaite transcendance et nouveauté de ce don divin: qu'il dépasse toute espérance, qu'on ne peut l'atteindre sans passer par une rupture, soit en un mot – il faut oser l'employer – qu'il est surnaturel, une pure grâce. Telle est sans doute la condition de la liberté de Dieu et de la liberté de l'homme dans l'œuvre du salut. C'est après avoir compris cela, non par le raisonnement mais par l'expérience spirituelle des extrêmes qui brise l'impérialisme d'une certaine raison, qu'on peut se remettre à ajuster les concepts sous la lumière nouvelle que procurent la foi et les dons de sagesse et d'intelligence. Ainsi la foi en une parole qui nous dépasse et qui nous comble devient-elle la vertu première de la morale évangélique, la source de la justice et de la sagesse de Dieu dans le Christ.

Découverte et application de la loi

Une ultime remarque. Dans la question de la découverte des normes et de leur application concrète par la conscience, l'auteur montre la souplesse de la doctrine de S. Thomas pour qui la loi naturelle, dans certains préceptes, s'applique «ut in pluribus», et il interprète ensuite l'ecclésiologie qui dérive de sa pneumatologie en l'inclinant dans le sens démocratique d'une participation de tous les chrétiens à la détermination des normes morales (372). Le sujet mérite d'être repris et traité plus amplement pour manifester les diverses composantes et l'équilibre de la doctrine de S. Thomas.

Pour ce faire, il faudrait certainement tenir compte de la différence complète d'horizon entre S. Thomas et nous à propos de la loi. Pour nous, depuis le nominalisme, il n'y a pas de loi si elle n'est prouvée et certaine; l'horizon est vide de loi tant que la volonté du législateur ne l'y a pas introduite. Dans cette perspective, admettre des exceptions dans l'application d'une loi morale et permettre à chacun d'en juger fait surgir sur son universalité un doute dangereux, qui d'une loi peut se communiquer à toutes. Chez S. Thomas, au contraire, l'horizon est occupé originellement par une loi inscrite dans le cœur de l'homme, qui tient à sa nature surtout spirituelle et qui fournit de ce fait une base ferme à toute législation. Pour lui toute loi a de soi une portée universelle et s'applique donc dans tous les cas, tant que le contraire n'est pas prouvé. S. Thomas peut ainsi parler d'une application *ut in pluribus* sans craindre d'ébranler l'édifice de la loi morale fondé non sur la seule volonté, mais sur la sagesse de Dieu, créatrice et providentielle. D'autant que pour lui l'exception signifie moins une suspension de la loi que le moyen d'une meilleure application. Egalemeut, étant l'œuvre d'une sagesse providente, la loi, pour S. Thomas, fait appel à une obéissance intelligente et bienveillante, très différente de l'obéissance volontaire des modernes, qui se tourne facilement aujourd'hui en une attitude critique et restrictive a priori à l'égard de toute loi et autorité.

Mais tout ceci dépend de la réponse donnée à la question sans doute la plus fondamentale: comment la liberté se coordonne-t-elle avec les inclinations naturelles, et, par suite, avec la spontanéité qui procède de la nature humaine et de l'action du Saint-Esprit, pour laquelle S. Thomas ne craint pas d'employer le terme d'«instinct»? L'auteur a bien aperçu la question et y a répondu de son mieux; mais elle mériterait d'être creusée plus avant, car elle commande la conception que l'on se fait de l'autonomie morale, de l'image de Dieu en l'homme et de la participation de l'homme à l'œuvre de la législation morale, soit tout le sujet de ce livre ³.

SERVAIS PINCKAERS

³ A la bibliographie abondante présentée par l'auteur, nous nous permettrons d'ajouter: WEISHEIPL, J. A., Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works, Oxford 1974, et notre commentaire sur «Les Actes humains», traduction française et notes, t. I-II, dans la *Somme des Jeunes*, Paris 1962-1966.

Stauffer, Richard: Interprètes de la Bible. Etudes sur les Réformateurs du XVI^e siècle. – Paris: Beauchesne 1980. 276 p. (Théologie historique. 57.)

La réunion par le Professeur Stauffer d'articles et de communications composées entre 1964 et 1979 est une heureuse initiative. Le volume ainsi composé, et mis à jour par une note finale quand il le fallait, donne ainsi accès à ses textes toujours si précis et parfaitement clairs et informés, auxquels l'historien peut recourir en toute confiance.

Il convient de saluer d'abord la conférence prononcée à Meaux en 1967: *Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme?* J'ai déjà dit ailleurs que ce texte m'a paru avoir «débloqué» l'historiographie fabrisienne empêtrée, au moins pour les historiens de langue française, dans le débat confessionnel depuis Charles-Henri Graf, puis Emile Doumergue qui considérait le *Quintuplex Psalterium* comme le «premier livre protestant», tandis que Pierre Imbart de la Tour rappelait que Lefèvre n'avait jamais quitté l'Eglise romaine. M. Stauffer réaffirme, à la suite de Lucien Febvre, que «la rupture de l'Eglise n'est pas encore consommée» dans le premier quart du XVI^e siècle (p. 28).

Les questions de terminologie comptent beaucoup en histoire, et pas seulement le vocable de «protestant». Il était donc des plus utiles de soumettre à la critique les expressions de «réforme radicale» (G. H. Williams) ou «d'aile gauche de la Réforme» (R. Bainton, puis Heinold Fast) qui cherchent à englober tous les mouvements non «magistériels», non institutionnels. Même s'ils sont unis dans une même réprobation par les Réformateurs qui se sont battus contre ce «Second front» comme l'appelle Zwingli en mai 1525, le premier étant l'Eglise romaine (p. 38, note 25), cela ne suffit pas à les unifier. A la suite de Bernhard Lohse, M. Stauffer admet que leur unité est toute négative, due en fait à «leur incapacité à s'adapter au monde solidement ordonné du XVI^e siècle» (p. 39). Il ajoute quant à lui que ces mouvements sont en fait plus proches de courants hétérodoxes médiévaux que des Réformes protestantes «classiques».

L'article suivant sur la réalité de l'affichage des 95 thèses de Luther sur les indulgences fait écho à une dispute qui oppose les historiens germaniques, à partir d'un doute émis par Erwin Iserloh en 1962. Il n'y a pas de texte explicite de Luther à ce sujet, mais un témoignage de Mélanchthon, postérieur de quelques mois à la mort du Réformateur de Wittenberg (p. 56). Même si le fait lui-même est controversé, n'est-il pas hâtif d'en conclure que Luther ne s'est pas voulu Réformateur dès son entrée en scène? M. Stauffer a raison d'en appeler à la teneur théologique des thèses, au fond plutôt qu'à la forme (p. 49).

L'article sur l'interprétation des premiers versets de la Genèse par Luther et par Calvin correspond davantage au titre choisi pour ce recueil: «Interprètes de la Bible». On y trouve sans surprise une preuve supplémentaire d'un Luther plus théologique qu'exégète au moins au sens restreint où nous l'entendons, et d'un Calvin s'essayant à une approche plus philologique, par fidélité à sa formation d'humaniste (p. 85).

Dans la même optique du rapport entre les Réformateurs et l'humanisme,

le Professeur Stauffer met en valeur le *De vera et falsa religione commentarius* publié par Zwingli en mars 1525. Zwingli, qu'on suppose toujours érasmien à cause de son pacifisme et son goût des bonnes lettres, recourt dans cet ouvrage en effet à la même critique de la scolastique, aux mêmes emprunts à l'Antiquité profane et sacrée, mais prend ses distances sur les points les plus fondamentaux, les plus décisifs. Contre ceux qu'il accuse perfidement d'être *fidem potius docti quam experti*, il refuse en particulier le synergisme, le libre arbitre qu'Erasme avait si peu de temps auparavant défendu contre Luther. Le plus étonnant est qu'Erasme se soit montré satisfait du livre de Zwingli!

M. Stauffer examine ensuite deux confessions de foi. La Confession de Schleithem de 1527 est due à Michael Sattler et représente la foi du mouvement anabaptiste suisse et sud-allemand. En fait cette communication l'aborde à travers les violentes critiques que lui firent d'une part Zwingli en août 1527, puis Calvin à l'occasion de sa traduction française, en 1544. Les deux Réformateurs s'en prennent, bien souvent avec injustice, aux principales affirmations anabaptistes (que Calvin distingue bien des spirituels), en particulier à leur attitude contre le pédobaptisme. Mais c'est surtout le rejet de la vie dans la cité que Zwingli reproche à ceux qu'il nomme les «catabaptistes» (refus du *jus gladii*, du serment qui cimente l'ordre public). Il est certain que le contexte polémique de Zurich permet de comprendre la véhémence de Zwingli à cette époque. La confession de Schleithem fut aussi attaquée, mais indirectement, par le successeur d'Oecolampade à Bâle, Myconius, dans la Confession dite de Bâle-Mulhouse composée en 1532.

Ce texte peu connu est étudié ici en détail, pour lui-même, avec en note la traduction des différents articles. Remarquablement dépourvue d'arêtes confessionnelles, cette confession est courte et mesurée. Ne retenons que deux points. D'abord, à propos de la naissance du Christ (article 4) la mention de la Vierge «pure, immaculée» et même d'après le manuscrit «éternelle» (p. 136). M. Stauffer montre bien l'aspect traditionnel de la Réforme au XVI^e siècle dans sa «mariologie». Même si les Réformateurs ne prient pas la Vierge, ils la dotent de privilèges exceptionnels. Notons aussi la définition de l'Eucharistie par Myconius (article 6): «Christ est présent pour tous ceux qui croient vraiment.» Refusant transsubstantiation et consubstantiation, la présence réelle du corps et du sang du Christ n'est «représentée et offerte» qu'aux seuls croyants. Il me semble enfin que la mention de la mission de l'Esprit Saint (fin de l'article 6) n'est nullement une volonté de souligner le *Filioque* (p. 138), mais le rôle de l'Esprit dans le monde.

*

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à Calvin. Le premier article tente de mesurer l'apport du séjour strasbourgeois de 1538 à 1541. Est-il vrai que parti de Genève «luthérien», il en revient «bucérien» ou «réformé»? Après M. Courvoisier, le Professeur Stauffer le pense et le prouve dans le domaine de l'ecclésiologie: culte, catéchisme, confession de foi, discipline, et surtout la distinction des quatre ministères, empruntée à Bucer. Après Strasbourg, il privilégie l'aspect visible de l'Eglise.

Nous en venons ensuite à Calvin prédicateur. La théologie de ses sermons a été étudiée à fond par M. Stauffer dans le livre dont nous rendons compte dans cette même livraison. S'il n'a pas écrit de traité d'homilétique, Calvin prêchait deux fois par dimanche et six fois par mois en semaine: le nombre de ses sermons actuellement publiés dépasse le millier! L'historien tâche d'en dégager les grands traits.

Pour Calvin, le prédicateur représente Jésus-Christ lui-même; il proclame sa Parole et non la sienne propre. Il nous faut entendre cette affirmation au sens précis d'une action divine, d'une théophanie. Loin d'en tirer prétexte pour se livrer à une improvisation (p. 170 et surtout p. 188, note 17), le prédicateur doit consciencieusement étudier l'Écriture pour préparer son sermon qui devra être simple, bref et courageux.

Il y a une *duplex vox* du pasteur: celle qui rassemble les brebis et celle qui chasse les loups, c'est-à-dire surtout ceux qui détournent l'Écriture de son vrai sens. Mais l'insistance sur le «vrai» sens finit par poser, comme l'auteur le remarque, le problème d'un magistère d'interprétation au sein de la Réforme (p. 179).

Cette notation n'en rend que plus importante l'analyse de l'article suivant, d'une remarquable précision, sur les sermons où Calvin emploie la première personne, lorsqu'il dit «je» dans une œuvre si réservée par rapport à son moi propre. *De me non libenter loquor*, écrit-il à Sadolet quand il se sent obligé de se justifier des accusations d'ambition et d'avarice.

Ambassadeur de la Parole de Dieu, Calvin vit profondément l'exigence de sa tâche. Pour sa part, estime-t-il, il doit être «écolier de Dieu», sinon «Malheur sur moi!» (1 Corinthiens IX, 16.) La plupart de ces textes où il se sent ainsi contraint de définir son ministère datent des années 1554–1556, si difficiles pour lui à Genève. C'est aussi durant cette période qu'il se livre, toujours à la première personne, aux attaques contre les adversaires de l'Église, en particulier Philibert Berthelier et tous ceux qui menacent l'ordre ecclésiastique genevois, ceux qui font scandale, ou bien «choisissent l'heure du sermon pour déjeuner» ou pour jouer. Dans sa tâche de «procureur de Dieu» (p. 199 et p. 213), Calvin s'engage personnellement, plaide, récuse, accuse, se justifie avec ardeur: «Si je prêchais de sobriété, et qu'on me connut un ivrogne; si je prêchais de chasteté, et que je fusse un paillard, bref, que la vie ne répondit point, de quoi servirait tout ce que j'aurais prêché, sinon pour mettre en opprobre la doctrine que je porterais?» (cité p. 209).

Mais Calvin prêche un idéal qui dépasse son cas personnel. S'il reprend sans cesse ses concitoyens, c'est en raison de sa conviction que la ville de Genève devait briller comme une lampe ardente «pour éclairer ceux qui sont encore éloignés de l'Évangile». La véhémence pour la Parole de Dieu lui fait rompre parfois l'objectivité du sermon. Encore faut-il remarquer avec M. Stauffer qu'il évite de se mêler lui-même dans les attaques contre l'Église romaine. Les autres textes à la première personne sont rares et relèvent plutôt du «je» mystique, parfois proche de la prière à haute voix. C'est le croyant qui s'y exprime.

Les deux derniers articles concernent des points plus précis de la doctrine calvinienne, en particulier sur la théologie de la création dans la prédication

où l'auteur touche à des points forts importants qu'on retrouvera dans son autre livre. Cet ouvrage-ci s'achève par l'étude analytique d'une réponse que Calvin fit à un texte de Georges Cassander que l'ancien secrétaire de Calvin, François Baudoin, apporta en 1561 au Colloque de Poissy, et s'attribue ... Calvin y rejette la définition de la Tradition comme intelligence de l'Écriture, que Cassander lui propose, de même que des distinctions entre doctrines et «cérémonies» ou une conception de l'Église avec ses «marques» un peu différente de la sienne propre. Calvin refuse catégoriquement la «religion neutre» de la théologie des «moyenneurs», mais, avec tout autant d'âpreté, l'accusation d'avoir fondé une secte «calvinienne», tant il est attaché à la catholicité de l'Église. Nous sommes ainsi en plein débat «œcuménique».

On le voit, rien ne laissera indifférent dans ce livre, au style si agréable, aussi pédagogique que savant et qui, par sa clarté et son information, emmène au cœur des problèmes théologiques.

GUY BEDOUELLE

Pfeffer, Wilhelm: Christus Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin. Teil I. Darstellung der Christologie und Anthropologie. – Frankfurt a. M., Verlag Peter Lang GmbH 1979. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie. Bd. 117/1.)

Vorliegender Band ist der erste Teil einer an der Universität Freiburg i. Br. ausgearbeiteten These. Mit ungeheurem Fleiß hat der Autor die für sein Thema relevanten Texte aus dem gesamten Werk Teilhards zusammengetragen. Während in den drei ersten Abschnitten die Weltanschauung Teilhards, in der seine Christologie eingebettet ist, anhand der bedeutendsten Texte dargestellt wird, bringen die folgenden fünf Abschnitte die einschlägigen Äußerungen Teilhards zu den verschiedenen Aspekten seines Christusbildes. Nachdem in Abschnitt 4 eine Neuinterpretation der Christologie postuliert wird, zeichnet Abschnitt 5 den kosmischen Christus. Abschnitt 6 handelt vom Corpus Christi, 7 von Christus als Vollendung. In Abschnitt 8 wird in diesem Licht das christliche Handeln beleuchtet. Im letzten Abschnitt werden die Texte über die Parusie zusammengetragen. Jedes Kapitel schließt mit einem kurzen Resümee.

Das Buch ist eine Fundgrube für alle, die Teilhards Äußerungen zu den behandelten Themen in authentischer Weise zur Hand haben wollen. Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, sowohl auf den ursprünglichen französischen Text als auf die deutsche Übersetzung und überdies noch auf viele Parallelstellen der zitierten Texte zu verweisen. So bietet die Arbeit ein nützliches Instrument für die Teilhardforschung, wofür man dem Autor dankbar sein darf.

N. A. LUYTEN

Stauffer, Richard: Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin. – Berne, Francfort, Las Vegas: Peter Lang 1978. 344 p. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie. 33.)

A la différence du livre précédent, cet ouvrage qui lui est de peu antérieur, a été conçu comme une architecture d'un seul tenant. Par un souci de cohérence calvinienne, M. Stauffer l'emprunte à celle du premier livre de *l'Institution de la religion chrétienne* en privilégiant les thèmes qui y sont développés, comme ils sont d'ailleurs annoncés dans son titre: ils sont en effet abondamment représentés dans la prédication de Calvin, objet de cette étude, puisqu'elle couvre environ mille deux cents sermons prêchés entre 1545 et 1564, période de la maturité du Réformateur.

Théocentrique plus encore que christocentrique, l'exégèse calvinienne, dans les homélies, s'appuie sur le sens «naturel» de l'Écriture. Elle n'offre pas, malgré sa solidité et son invariance théologique, une synthèse d'une cohérence parfaite (p. 304) comme le notait déjà François Wendel, en raison même peut-être de sa soumission au principe d'une *sola Scriptura* qui est, elle, d'un foisonnement extrême. Ainsi la doctrine de la Trinité n'est pas aussi développée que dans *l'Institution* alors même que Calvin avait à se défendre contre les accusations de Pierre Caroli. Le Professeur Stauffer n'a découvert que quelques exemples de sermons traitant de ce mystère.

Procédant avec une grande précision de méthode, en particulier en respectant autant que possible l'ordre chronologique des prédications, n'avançant aucun terme qui ne soit longuement justifié dans les notes qui forment ainsi une belle anthologie des sermons de Calvin, l'auteur traite ici, non des problèmes de forme auxquels par ailleurs s'intéresse M. Rodolphe Peter, mais du contenu théologique. Il aborde successivement la Révélation faite à tous les hommes (dite «générale») qui est sa manifestation dans l'histoire et dans la nature humaine, et la Révélation «spéciale» au peuple de la Bible, ce qui permet de traiter de l'inspiration de l'Écriture et de son interprétation. A cette occasion Calvin rejette l'insinuation «papiste» selon laquelle le texte sacré ne serait qu'un «nez de cire» qu'on peut tordre à son gré.

Dieu se révélant dans l'Écriture sainte manifeste sa puissance et sa justice. La doctrine de la création est ensuite exposée par une description des conceptions cosmologique et anthropologique de Calvin, entre lesquelles s'insère une réflexion sur les créatures spirituelles, anges et démons. A propos de la cosmologie, M. Stauffer maintient sa position, établie depuis quelques années, selon laquelle, contrairement aux affirmations d'Edward Rosen, Calvin a eu connaissance des découvertes de Copernic mais les a rejetées, blâmant dans un sermon de 1556 «les frénétiques (qui) diront que le soleil ne se bouge et que c'est la terre qui se remue et qu'elle tourne» (p. 188).

Le dernier chapitre sur la Providence est fondamental dans la mesure où cette doctrine est liée, dans *l'Institution*, à la prédestination. Dans la prédication elle est plutôt conçue comme «puissance ordonnée au bien mystérieux des croyants» (p. 275). Il faut donc justifier Dieu d'être «contaminé» par le mal qui, le plus souvent, est considéré comme une force qui a sa place dans le plan rédempteur de Dieu.

Avec une bibliographie dont l'abondance semble exhaustive, avec les précisions historiographiques offertes en appendice, et avec sa conclusion qui trace fort bien les frontières entre la prédication et l'œuvre dogmatique, ce livre nous paraît un modèle de clarté et de pénétration. C'est pourquoi nous souhaitons beaucoup que M. Stauffer nous fasse, pour les autres parties de la théologie calvinienne, écouter le Réformateur de Genève. Ce dernier n'évoquait-il pas dans son testament l'enseignement de la Parole de Dieu qu'il s'était efforcé de donner « purement » dans ses sermons ?

GUY BEDOUELLE

Beck, Heinrich: Kulturphilosophie der Technik. Perspektive zu Technik - Menschheit - Zukunft. Trier: SPEE Verlag 1979. 292 S.

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die völlig neu bearbeitete und ergänzte zweite Auflage von « Philosophie der Technik » (1969). Ziel des Werkes ist die geistige Bewältigung der Technik, die angesichts des alle Lebensbereiche des Menschen durchherrschenden Charakters der modernen Technik notwendig geworden ist. Näherhin handelt es sich um die Ausarbeitung von vier Teilfragen: derjenigen nach dem Wesen der Technik, nach dem geschichtsphilosophischen Sinn sowie der geschichtsphilosophischen Situation der Technik und schließlich nach einer Ethik und Pädagogik des technischen Zeitalters. Diesen Teilfragen sind die ersten vier Kapitel des Buches gewidmet, an die sich zwei weitere mit dem Thema « Ergänzende Aspekte der Kybernetik » und « Wirklichkeitserfahrung und Gesellschaftsbildung unter der Herausforderung der Technik » anschließen. Die beiden letzten Kapitel bedeuten eine Ergänzung gegenüber der ersten Auflage des Buches.

Beck bestimmt das Wesen der Technik – das selbst nichts Technisches ist, da es allem Technischen zugrunde liegt und dergestalt durchherrscht (21) – als dasjenige Verhältnis von Mensch und Natur, in welchem jener die Natur aufgrund der erkannten Naturgesetze zum Zweck der Beherrschung und Indienstnahme verändert (27). Natur wird hierbei in einem weiteren Sinn verstanden, nämlich als die von sich her seiende, aller menschlichen Veränderung vorausliegende Realität (25). Durch den Zweck der Indienstnahme unterscheidet sich die Technik von der Kunst, deren Ziel die Manifestation eines Sinngehalts ist (27). Da die Technik nicht Leistung eines Einzelnen, sondern einer arbeitsteiligen organisierten Gemeinschaft ist, ist das Subjekt der Technik der Mensch als Gemeinschaftswesen, letztlich die Menschheit im ganzen (34). Der Indienstnahme durch den Menschen entspricht auf Seite der vorgegebenen Realität die Möglichkeit, in Dienst genommen zu werden. Insofern liegt das Wesen der Technik weder im verfügbaren Subjekt noch im beherrschenden Objekt, sondern eben in der Hin- und Zuordnung beider. Technik ist eine ganz bestimmte Gestalt des ursprünglichen, weil für sein eigenes Wesen konstitutiven Weltbezugs des Menschen. Weil weiters dieser Weltbezug die Ermöglichung für das Sich-Zeigen der Natur darstellt, so kann der geschichtsphilosophische Richtungssinn der Technik

nach zwei Seiten hin entfaltet werden, was soviel bedeutet, wie den einen technisch geprägten Weltbezug von seinen beiden Gliedern her zu betrachten. Technik erweist sich so 1) als «universale Aufnahme und Herausforderung» (48) und 2) als «Einigungsbewegung» (58). Technik bedeutet zum einen, daß die Natur in steigendem Maß in ihrem energetischen und vitalen Potenzial für den Menschen freigesetzt wird, was für diesen eine physische wie geistige Entlastung wie auch umgekehrt eine Herausforderung seiner kognitiven wie moralischen Fähigkeiten bedeutet. Technik bedeutet zum anderen (a) eine «Synthesebewegung von Mensch und Natur» (58) im Sinne einer zunehmenden Naturabhängigkeit des Menschen beziehungsweise Abhängigkeit der Natur vom Menschen. Unter letzterer versteht Beck die Überführung der Natur in Kunststoffe und der natürlichen Energien in die für den Menschen zweckdienlichen Formen, «in denen sie 'nur mehr' für den Menschen Sinn und Sein haben» (58), was für Beck freilich keine idealistische Auflösung der Natur in die bloße Andersheit des Geistes bedeutet (70). In dieser Synthese ist (b) eine Bewegung in Richtung Einheit der Menschheit inbegriffen (60), was keine «kulturelle Monotonie», sondern «höchste Differenzierung in der Ausprägung der jeweiligen rassistischen, völkischen und individuellen Eigenart um der optimalen gegenseitigen Ergänzung willen» zu bedeuten hat (65).

In deutlicher Absetzung zur wertneutralen Interpretation der Technik unterstreicht Beck die Positivität des technischen Weltverhältnisses, die nicht erst im Gebrauch technischer Erkenntnisse zu (positiven) Zwecken liege, sondern dem zuvor schon in der Eröffnung der positiven Möglichkeiten selber durch die Technik. «Allerdings gilt dieser 'geschichtliche Zwang zum Guten' nicht absolut, sondern nur relativ; er überrollt nicht die menschliche Freiheit und setzt sich ohne sie durch, sondern wendet sich an sie und fordert sie zu höchstem Einsatz heraus» (68).

Es fragt sich allerdings, ob der Mensch bisher in der Lage gewesen ist, «den hervorgetretenen Sinn der Technik, die universale Einigung, zu erfüllen» (70). Im dritten Kapitel («Die negative Situation der modernen Technik») wird dieser Frage im Horizont der Unterscheidung von (positivem) Wesen und (möglicherweise negativem) Dasein, Realisierung der Technik nachgegangen. Die These lautet, daß die negative Situation der Technik die «Verkehrung ins Negative ... etwas Nachträgliches oder Hinzukommendes» ist, «da Technik etwas vom Wesen her Positives bedeutet» (78).

Die negative Realisierung des technischen Weltbezugs steht im Zeichen der nur mehr um ihrer selbst willen ausgeübten Herrschaft: die Wirklichkeit kommt primär in den Blick als das Material menschlichen Bemächtigungswillens. Die begrenzte Indienstnahme der Natur schlägt um in wesenswidrige Ausbeutung, der zwischenmenschliche Bezug ist durch Vereinsamung und Sinnleere gekennzeichnet, das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen ist vom «Anonymitätsgefühl ... hinsichtlich des Grundes aller Dinge» (87) beherrscht. Statt Ausweitung und Vertiefung der Rationalität zu einem sinnvernehmenden Denken, wird die technische, in dem spätmittelalterlichen Nominalismus wurzelnde Rationalität absolut gesetzt. Sinnfragen werden dadurch zur Sache bloßer Irrationalität und damit Unverbindlichkeit. Das sich dem Menschen Entziehende wird zum Noch-nicht-Beherrschten und

deshalb Bedrohlichen umgedeutet, wodurch der Mensch in «eine noch radikalere Dialektik von Neugier, Angst und Bemächtigungsversuch» gerät (87).

Der Kommunismus als «technischer Totalitarismus» (88) ist die konsequente Ausgestaltung der neuzeitlichen Technik, insofern einzig und allein die menschliche Tat zur sinn-setzenden Instanz der an sich sinn-losen Wirklichkeit wird. Die konkrete negative Realisierung des positiven Wesens der Technik stellt nun vor «die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik» (93, viertes Kapitel). Hinsichtlich des Naturverhältnisses bedeutet das die Überwindung des Nominalismus und Positivismus durch eine «Ethik der Technik» (100), die ohne ein ontologisches Fundament nicht möglich ist. Es gilt deshalb, die Berechtigung der Wesensfrage, die Frage nach der den Dingen von sich her einwohnenden Bedeutsamkeit einzusehen. Ohne eine dadurch möglich gewordene «Orientierung am vor-gegebenen wesenhaften Sinn der Dinge» (101) ist die heute notwendig gewordene Askese nicht zu legitimieren, in der der Mensch «nicht alles tut, was er (technisch) kann, sondern nur das, was er (ethisch) darf» (102). Hinsichtlich des zwischenmenschlichen Verhältnisses stellt sich die Aufgabe der «universellen Einigung durch gegenseitige Ergänzung» (122), was den «Mut zum eigenen Sein» und die «Achtung und Liebe gegenüber den anderen» impliziert. Keine statische Wesensontologie ist mit der Wesensfrage intendiert, sondern «die Freilegung der Möglichkeiten der geforderten wesenhaften Ergänzung in einem dynamischen Aktuierungsvorgang» (126). Demgemäß besagt Freiheit weder reine Unbestimmtheit und Unentschiedenheit noch vollkommene Bestimmtheit in Berufung auf eine «absolute Deutlichkeit der Wahrheit» (126), sondern «'dienstbereite Gelöstheit und Ent-schiedenheit', die von dem immer nur anfangshaft und unvollkommen offenen und an-sprechenden Wesens-Sinn der Dinge lebt» (126).

Das folgende Kapitel behandelt Aspekte der modernsten Gestalt der Technik, der Kybernetik. Der im Begriff «Kybernetik» gedachte Selbststeuerungsvorgang ist analog zu verstehen. Beck deutet die Kreisstruktur der Kausalität im Sinne der Gradualität an Einheit, deren Vollzug das Sein des Seienden ausmacht. Die Regelkreisstruktur bedeutet «akthafte Identität und Selbständigkeit ... je nach Seinsgrad analog gestuft» (150). So ist das Charakteristikum der materiellen Regelkreise darin gelegen, daß es sich bei ihnen um ein Aggregat von Teilen handelt, die räumlich geschieden und voneinander isolierbar sind, wobei ein Teil den anderen bestimmt. Beim Menschen hingegen bestimmt nicht ein Teil den anderen, sondern er sich selbst. «Strenggenommen handelt es sich daher allein beim menschlichen Geist um Selbstbestimmung, Selbstkontrolle und Selbstregulation, während bei allen übrigen Systemen immer ein Glied ein anderes bestimmt und reguliert» (151). Über die kaum noch absehbaren positiven Möglichkeiten der Kybernetik hinsichtlich der Daseinsentlastung sind jedoch ihre Gefahren nicht zu übersehen, die darin gipfeln, daß der Mensch das Strukturprinzip der Kybernetik univok versteht, sich vom nicht-menschlichen Regelkreis her begreift und sich so als Wesen der Verantwortung und Freiheit nicht mehr in den Blick bekommt.

Im abschließenden sechsten Kapitel («Wirklichkeitserfahrung und Gesellschaftsbildung unter der Herausforderung der Technik», 163) entwirft

Beck das Programm einer Gesellschaftsordnung auf der Basis der partnerschaftlichen Solidarität (exemplifiziert an Ehe und Familie, Schule, Wissenschaft, Politik). Dieser Gedanke stellt die Antwort auf die einseitigen Gesellschaftskonzeptionen des Liberalismus und individualistischen Kapitalismus sowie des sozialistischen Kollektivismus dar. Er ist von der das ganze Buch durchherrschenden Einsicht getragen, daß die Sinn- und Wertfrage – «Not und zugleich Chance des technischen Zeitalters» (181) – gebunden ist an die theoretische Erkennbarkeit der mit dem Sein gegebenen Bedeutsamkeit des Seienden (172), die im Falle der Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit beruht. Wird eine solche Begründung der Menschenwürde nicht anerkannt, dann bleibt freilich keine theoretische Möglichkeit, den Menschen vor seiner Funktionalisierung und damit Entmenschlichung zu bewahren. Er verfällt dann der «Antithetik und Dialektik zwischen Individualismus und Kollektivismus» (189) und ist «in eine metaphysische Einsamkeit und Angst gestürzt, in der er sich nur zu behaupten vermag durch die verkrampfte titanische Anstrengung, mittels der Technik sich aller Wirklichkeit zu bemächtigen, sie zu beherrschen und sich verfügbar zu machen und sich so nach Möglichkeit gegen alles «abzusichern» – ein Versuch, der im Grunde Magie ist» (189).

Beck versteht sich auf einen unpräzeden Stil und eine klare Gedankenführung, die nie in bloße Simplifizierung abgeleitet. Das zeigt sich insbesondere bei seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen wie bei seiner Interpretation des Strukturprinzips der Kybernetik, die sich durch wohlthuende Nüchternheit auszeichnet. Durch die Art der Problementfaltung empfiehlt sich das Buch über den engeren Kreis der «Fachleute» hinaus all jenen, die fähig und willens sind, nicht bloß zu rechnen, sondern sich denkend auf die menschlichen Grunderfahrungen einzulassen – eine Eigenschaft, durch die sich nicht allzu viele philosophische Bücher auszeichnen.

GÜNTHER PÖLTNER