

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: 35 (1988)

Heft: 3

Rubrik: Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

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: 05.05.2025

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Vittorio Hösle: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde. – Hamburg: Felix Meiner 1987, 662 S.

Hösle stellt sich die Aufgabe, Hegels System in seiner Gesamtheit zu analysieren. Der Band 1 untersucht die Systementwicklung und die Logik bei Hegel. Nach vorbereitenden Bemerkungen (3–11) werden die historischen Vorläufer von Hegels Systemidee thematisiert (12–59). Die Ansätze der Transzendentalphilosophie bei Kant, Fichte und Schelling führen nach Hösle – konsequent zu Ende gedacht – zum absoluten Idealismus Hegels. Das Letztbegründungsprinzip des Hegelschen Idealismus ist die reine Struktur der sich denkenden Subjektivität. Die absolute Idee ist die reflexive Zentralkategorie des Hegelschen Systems. Die Ansätze der endlichen Transzendentalphilosophie können als Momente in diese absolute Begründungsinstanz eingegliedert werden.

Es folgt eine Untersuchung der Hegelschen Systemeinteilung und des Verhältnisses von Logik und Realphilosophie (60–154). Hösle betrachtet zyklische und lineare Entsprechungen zwischen Logik und Realphilosophie. Besonders werden als lineare Entsprechungen der Anfang und das Ende der Logik und der Realphilosophie untersucht.

Das letzte Kapitel von Band 1 (155–275) analysiert die Logik Hegels. Dieses Kapitel besteht aus zwei Teilen:

(1) Widerspruch und Methode und (2) der Aufbau von Hegels Logik. In dem Methodenteil werden reflexive Begründungen, der Gedanke der bestimmten Negation und pragmatische Widersprüche betrachtet. Der Teil über den Aufbau von Hegels Logik untersucht besonders die Begriffslogik. Begriff, Urteil, Schluß, Objektivität, Idee des Lebens, theoretische, praktische und absolute Idee werden thematisiert. Der letzte Abschnitt des ersten Bandes bringt Überlegungen zu einer möglichen Erweiterung von Hegels Logik.

Der Band 2 untersucht die Philosophie der Natur und des Geistes bei Hegel. In dem Kapitel über die Hegelsche Naturphilosophie (277–337) wird die Raum-Zeit-Lehre und die Kategorie des Lebens erörtert. In der Darstellung der Philosophie des subjektiven Geistes (338–411) finden sich Ausführungen über die Anthropologie, die Phänomenologie und die Psychologie. In dem Psychologieabschnitt wird auch Hegels Sprachphilosophie besprochen. Dort finden sich Überlegungen zu dem Problem des Verhältnisses von Sprache und Denken und zu dem Problem des Verhältnisses von Sprache und Intersubjektivität.

Das Kapitel über die Philosophie des objektiven Geistes (412–587) untersucht eingehend Hegels Rechtsphilosophie. Die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat werden als sozialphilosophische Grundkategorien betrachtet.

Das letzte Kapitel von Band 2 (588–662) bespricht die Philosophie des absoluten Geistes. Dieses Kapitel hat zwei Teile: Ästhetik und Religionsphilosophie. In den religionsphilosophischen Überlegungen wird das Christentum als Religion der Intersubjektivität gewürdigt.

Hösles Buch ist beeindruckend, weil alle wichtigen Themen der Hegelschen Philosophie erörtert werden. Ferner zeichnet sich das zu besprechende Buch durch sehr klare Formulierungen aus. Eine neue Idee Hösles ist der Versuch, des Hegelsche Kategoriensystem um den Gedanken der Intersubjektivität zu erweitern. Hieraus würde sich eine neue Metaphysik der Intersubjektivität ergeben, die mit den intersubjektivitäts-theoretischen, d.h. sprachphilosophischen, transzendental-pragmatischen und wahrheits-theoretischen Ansätzen unseres Jahrhunderts zu vermitteln wäre.

RÜDIGER BRAUCH

Pierre Hadot: Exercices spirituels et philosophie antique. Deuxième édition revue et augmentée. – Paris: Etudes augustinienes 1987. 254 S.

Über die erste Auflage dieses überaus anregenden und in jeder Hinsicht bedeutsamen Buches (Paris 1981) wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich berichtet (vgl. Ruedi Imbach, *Philosophie als geistliche Übung*. Zu einem Aufsatzband von Pierre Hadot, FZPT 30 (1983) 180–187; vgl. ebenfalls ders., *La philosophie comme exercice spirituel*, in: Critique, n° 454 (mars 1985) 275–283). Die hier anzugebende zweite Auflage wird ergänzt durch drei neue Beiträge, die unter dem Titel stehen *La leçon de la philosophie antique* (197–233), ein Nachwort zur zweiten Auflage (235–239), Addenda und Corrigenda und eine Bibliographie, in welcher neuere Arbeiten zur Thematik verzeichnet werden. Diese Zusätze rechtfertigen eine knappe Information, zumal in diesen Aufsätzen neue Perspektiven einer «lebendigen Wiederentdeckung der antiken Erfahrung» (233) zur Sprache kommen.

In der Antrittsvorlesung am *Collège de France* (*L'histoire de la pensée hellénistique et romaine*, 197–216) skizziert Hadot sein historiographisches Programm, welches eine Erforschung der *philosophia* in der hellenistischen und römischen Welt intendiert. Hadot, dessen Konzeption der Philosophiegeschichte sich Pierre Courcelle verpflichtet weiß (vgl. 198–200), will die fragliche Periode als Ganzes erfassen (vgl. 203), um das *Wesen* der Philosophie und des Philosophierens zu sichten (vgl. 204). Als zentrale Momente erwähnt er nicht nur die *Atopie* des Philosophen (205), sondern ebenfalls die philosophische Lebensweise, welche vor allem durch die beiden geistlichen Übungen der Selbstkontrolle und der Meditation gefördert wird (vgl. 206). Das Wesen des Philosophierens in der Antike kann aber ohne eine besondere Aufmerksamkeit für die konkreten Bedingungen, in denen es sich vollzog, nicht angemessen gewürdigt werden. Dazu gehören u.a. die Beziehungen der Texte zur Münd-

lichkeit (209), zu den verschiedenen Lehrmethoden (210), den Adressaten (211). Auf wenigen Seiten gelingt diesem klaren und gut verständlichen Text eine paradigmatische Darstellung wesentlicher Aspekte der antiken Philosophie wie auch des Sinnes ihrer Erforschung in der heutigen Zeit.

In einem weiteren Aufsatz, *La philosophie comme manière de vivre* (217–227), werden die Grundzüge des antiken *philosophiein* synthetisch zusammengefaßt. In der Antike bestand das Philosophieren in einer Existenzweise, die das ganze Leben erfaßt und verwandelt: *La philosophie était une méthode de progrès spirituel qui exigeait une conversion radicale, une transformation radicale de la manière d'être* (218). Diese Transformation bewirkt im Subjekt sowohl Seelenruhe (*ataraxia*) wie auch innere Freiheit (*autarkeia*) (vgl. 218–219). Das aktive, durch ständige Einübung unterstützte Philosophieren unterscheidet sich vom philosophischen Diskurs (vgl. 220): Es ist eine Lebenskunst, eine Lebensweise, eine Technik des geistigen Lebens. Im Mittelalter geht dieses Verständnis der Philosophie verloren. Es entsteht die Kathederphilosophie, die Philosophie als universitäre Disziplin: *la philosophie devient donc une activité purement théorique et abstraite, elle n'est plus une manière de vivre* (223). In der Erinnerung an diese antike Weise des Philosophierens, die den Menschen aufruft, sich selbst zu verändern, erblickt Hadot *la leçon de la philosophie antique* (227), die auch der leider allzu früh verstorbene Michel Foucault in seinen beiden letzten Werken zur antiken Deutung der Sexualität vernommen hatte. In einer kurzen Notiz wird der Dialog mit Foucault aufgegriffen (229–233). Die Konvergenz von Foucault's Interpretation der Philosophie als Arbeit des Subjekts an sich selbst (*travail de soi sur soi*) mit den von Hadot entwickelten Perspektiven kann nicht geleugnet werden, allerdings vermeidet Foucault den Begriff der *Weisheit* ebenso, wie er nie von der für die antiken Denker erstrebenswerten Seelenruhe spricht (vgl. 231).

Im Nachwort zur zweiten Auflage setzt sich Hadot mit einigen Rezensenten auseinander. Er beantwortet namentlich die Fragen, welche ich in meiner Rezension aufgeworfen hatte. Besonders wichtig und überzeugend scheint mir die Antwort zum Zusammenhang zwischen philosophischer Bekehrung und Sorge für die Gerechtigkeit: *Dans l'Antiquité, les efforts de transformation du sujet étaient toujours liés à un effort de transformation des rapports humains. La pratique de la justice était un élément capital de la vie philosophique* (236, vgl. dazu ebenfalls die Bemerkungen 227). Klärend sind ebenfalls die Hinweise zum Verhältnis von Religion und Philosophie (237–238), die verdeutlichen, daß ein Verständnis des Philosophierens, wie Hadot es interpretiert – da es eine ganzheitliche Haltung impliziert, die sich allein auf die Vernunft beruft – letzten Endes die Religion entweder in sich aufhebt oder zu ihr in Konkurrenz treten muß (vgl. 238). Diese Sachlage erklärt auch die von Hadot mehrmals erwähnte Umwandlung der Philosophie im Mittelalter (vgl. dazu 222–223). Ich hatte bereits in meiner ersten Rezension darauf hingewiesen, daß der beschriebene Prozeß – die Entstehung einer Universitätsphilosophie im Sinne einer abstrakt-theoretischen Tätigkeit – vielschichtig sei. Hadot anerkennt dies (236) und weist namentlich auf den monastischen Gebrauch des Wortes *philosophia* hin (vgl. 222–223). In diesem Zusammenhang verdient aber auch die spätmittelalterliche Kritik an der Schulphilosophie Interesse. Da an den Universitäten in

erster Linie Aristoteles kommentiert wurde, gestaltet sich diese Kritik, die mindestens indirekt ein ganzheitlicheres Philosophieren fordert, als Kritik an der Philosophie des Aristoteles. In Petrarcas Invektive *De sui ipsius et multorum ignorantia* wird der rein theoretische Ansatz ausdrücklich kritisiert: *Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audiui, et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnunquam, sed non – qua decuit – melior factus ad me redii, et sepe mecum et quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philosophus idem ipse prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus. Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici, scio plurimum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego* (Opere latine, a cura di Antonietta Bufano, II, Torino 1975, 1106). Der italienische Dichterphilosoph bemängelt, daß die Philosophie des Stagiriten das Selbst nicht verändere. Auch innerhalb der Universität werden Stimmen laut, die ein alternatives Denken fordern. Nicolaus von Autrecourt wurde anläßlich seiner Verurteilung vorgeworfen, er habe gesagt: *quod aliqui student in Aristoteli et commentatore usque ad etatem decrepitam, et propter eorum sermones logicos deserant res morales et curam boni communis* (Nicolaus von Autrecourt, Briefe, neu hg. von Ruedi Imbach und Dominik Perler, Hamburg 1988, 84). Diese beiden Beispiele belegen, daß im späteren Mittelalter der *Philosoph* als Prototyp eines abstrakten Philosophierens betrachtet wurde.

Das Buch von Hadot, in der zweiten Auflage noch reichhaltiger als in der ersten, enthält wesentliche Einsichten zur Geschichte und Gegenwart der Philosophie: eine faszinierende Vergegenwärtigung des antiken Denkens!

RUEDI IMBACH

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 17. – Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1986, 304 S.

Der 17. Band der MFCG ist drei Hauptthemen gewidmet: Der Handschriftenforschung, der historischen Einordnung und systematischen Cusanus-Interpretation und der Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues.

Vorangestellt sind ihnen die Mitteilungen aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft von H. Gestrich (9–12) sowie aus dem Institut für Cusanus-Forschung und dem wissenschaftlichen Beirat von R. Haubst (12–17). Beide Autoren informieren über Aktivitäten und Ereignisse in den Jahren 1982–1985. R. Haubst gibt darüber hinaus für das Jahr 1986 geplante Veranstaltungen bekannt.

Das Kapitel «Aus der Handschriftenforschung» beginnt mit einem Beitrag H. Hallauers «Habent sua fata libelli». Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St.-Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana. Vorläufiger Abschluß des «Kritischen Verzeichnisses der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues» (21–40), der mit einer Übersicht über die Kueser Codices in der British Library (41–44) schließt. Es folgt ein Anhang über

Cusana in Handschriften der British Library (45–56). Mit diesem Artikel bringt Hallauer die frühen Forschungen A. Krchnaks, E. Danzers, J. Kochs, R. Haubsts (MFCG 3, 5) und seine eigenen umfangreichen Studien (MFCG 7, 8, 10, 15) zu einem vorläufigen Abschluß. Er faßt die Forschungsergebnisse zusammen und zeigt auf, wie ehemalige Kueser Handschriften in den Besitz der Gründer der Harleian Library, Robert und Edward Harley, gelangten.

R. Haubst informiert in seinem Artikel «Zu den für die kritische Edition der Cusanus-Predigten noch offenen Datierungsproblemen» (57–88) über Fragen der Chronologie bei der Edition der cusanischen Predigten. Er knüpft an das Verzeichnis J. Kochs (CT I 7) und seine eigenen Untersuchungen an (Opera omnia XVI, MFCG 6, 7) und legt eine Liste der neuen Predigt-Zählung (h XVI bis h XIX) vor. Abschließend kommt er zu dem Schluß, daß die Predigten 291–294, die Koch für authentisch hielt, als *spuria* anzusehen sind.

Im anschließenden Beitrag sind H. Hallauer und R. Haubst «Auf den Spuren eines Autographs von Predigten und Werken des Nikolaus von Kues aus der Brixener Zeit?» (89–95). H. Hallauer untersucht «Marginalien in einem Druck der «Opera omnia» der Franziskaner-Bibliothek zu Trient» (89–93), R. Haubst bietet einen «Nachtrag zur Datierung einiger Predigten aus der Brixener Zeit» (93–95).

K. Reinhardt beschreibt in seiner Untersuchung «Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo» (96–133) äußere Daten, Herkunft und Inhalt der Handschrift Toledo, Kapitelsbibliothek Cod. 19–26. Die Bedeutung der Handschrift, die aus der Sammlung Pierleonis von Spoleto stammt (vgl. MFCG 16 [1984] 115) und 12 cusanische Werke enthält, zeigt sich nach Reinhardt vor allem in ihrer Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte. In einem Anhang befindet sich die «Transkription der Vorform von *De mathematica perfectione* nach To Fol. 188r–191r» (134–141).

E. Meuthen, der 1970 die *editio princeps* des *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis* auf der Basis einer Handschrift herausgab, stellt in seinem Artikel «Zwei neue Handschriften des *Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis* (mit einem gleichzeitigen Traktat des Louis Aleman): Gießen, Univ.-Bibl. 796, und: Würzburg, Univ.-Bibl. M. ch. f. 245» (142–152) eine zweite Handschrift vor, beschreibt sie und vergleicht die Lesarten beider Handschriften.

H. Hallauer ediert in seinem Beitrag «Ein *Altes Testament* des Nikolaus von Kues in Bamberg?» (153–154) eine bisher unbekannte *Laudatio* des Nikolaus von Kues.

Das Kapitel «Zur historischen Einordnung und systematischen Interpretation» beginnt mit einer Untersuchung von T. E. Morrissey über «Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa. From Community Authority to Consent of the Community» (157–176). Morrissey, dessen Artikel auf einem 1983 in Kalamazoo/Michigan gehaltenen Vortrag beruht, vergleicht die politischen Ideen von Kardinal Zabarella mit denen von Cusanus, insbesondere die in *De scismate* behandelte Idee von der Autorität der Gemeinschaft mit der in *De concordantia catholica* entwickelten consensus-Theorie.

G. von Bredow, bekannt für ihre Studien über mittelalterlichen Platonismus, skizziert in ihrem Beitrag «Nikolaus von Kues und die Alchemie. Ein Versuch» (177–187) die Benutzung alchemistischer Ideen in den Predigten des Cusanus.

K. Kremer gibt in «Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues» (188–219) einen geistesgeschichtlichen Durchblick und eine spekulative Interpretation cusanischen Denkens. Als Antrittsvorlesung anlässlich der Ernennung zum Honorarprofessor des Fachbereichs I der Universität Trier gehalten, analysiert der Beitrag die metaphysische Bedeutung und die historischen Quellen dieses in cusanischem Schrifttum oftmals variierten Diktums.

Das dritte Kapitel «Zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues» beginnt mit K.-H. Kandler, «Nikolaus von Kues als *testis veritatis*. Beitrag eines evangelisch-lutherischen Theologen zur Wirkungsgeschichte von *De pace fidei*» (223–234). Er behandelt in seinem Beitrag die Rezeption und Interpretation von *De pace fidei*, insbesondere des 16. Kapitels (Frage der Rechtfertigung), bei J. Kymeus und M. Flacius Illyricus. Von diesem gibt er im Anhang (234) einen Text wieder.

Fr. Nagel, bekannt durch seine in der Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft erschienene Studie «Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaft» (Münster 1984), zeigt in seinem Artikel «Nicolaus Cusanus zwischen Ptolemäus und Kepler» (235–250), der auf einen 1984 im Geburtshaus des Cusanus gehaltenen Vortrag zurückgeht, die Relevanz des Nikolaus von Kues für die Genesis des modernen astronomischen Weltbildes auf. Nikolaus kann insofern als Überwinder des ptolemäischen Weltbildes und Wegbereiter einer neuen Naturwissenschaft gelten, als er Kopernikus und Kepler die metaphysischen Grundlagen für einen neuen Begriff des Universums lieferte.

Ein weiterer Beitrag von Fr. Nagel, «Nicolaus Cusanus in der Sicht Alexander von Humboldts» (251–256), versucht das Cusanus-Bild Alexander von Humboldts anhand seiner Schrift «*Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*» zu rekonstruieren. Der Band schließt mit Buchbesprechungen (257–289), einem Register (290–300) und einem Handschriftenverzeichnis (301–304).

CHARLES LOHR

The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character. Ed. by Robert B. Kruschwitz and Robert C. Roberts. – Belmont, California: Wadsworth Publishing Company 1987. 263S.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die gegenwärtige Ethikdiskussion steckt nicht in einer Sackgasse, aus der sie nur eine neue Tugendethik befreien könnte. Dies ist nämlich die Botschaft des 1981 erschienenen Buchs «After Virtue» von Alasdair MacIntyre. Dieser falsche Eindruck, auf den Ruinen der bisherigen normativen Ethik müsse sich nun die Blüte einer Tugendethik entfalten, wird befestigt durch die Einleitung der Herausgeber des Sammelbandes «The Virtues. Contemporary Essays on Moral Character». Robert B. Kruschwitz und

Robert C. Roberts begnügen sich mit einem naiven Referat der Thesen und Positionen von Anscombe und MacIntyre. Überdies enthält der Band einen Auszug aus dem 17. Kapitel des genannten Buchs von MacIntyre, in dem er den Gerechtigkeitstheoretikern Rawls und Nozick vorrechnet, daß sie die grundlegende Intuition des Verdienstes vernachlässigten. Die harsche, zum Teil vernichtende Kritik, die an MacIntyres extrem irreführender Präsentation der Ideen- und Sozialgeschichte, an seiner stereotypen Gegenüberstellung von Moderne und Vormoderne, seiner Verfallsgeschichte von Tradition und Gemeinschaft, seiner unklaren Diagnose einer «emotiven Kultur» und seinen fragwürdigen Therapievorschlügen geübt wurde, wird zwar in der Bibliographie unter einer eigenen Rubrik dokumentiert, aber in der Einleitung nicht ausgewertet.

Die Zusammenstellung von siebzehn neueren Beiträgen, die bezüglich ihrer Originalität und argumentativen Dichte sehr heterogen sind, hinterläßt ein chaotisches Bild. Der Mangel an Ordnung und Stringenz, den dieses Sammelwerk mit dem Buch von MacIntyre gemeinsam hat, wird kaum ausgeglichen durch kurze Einleitungstexte der Herausgeber und eine umfangreiche, thematisch gegliederte Bibliographie.

Tugendethik – es ist auch von Charakter- oder Haltungsethik die Rede – ist meines Erachtens nicht die große Alternative zur Ethik der Prinzipien, Pflichten, Regeln und Rechte. Zwar bilden die Tugenden ein wichtiges Element der Ethik neben anderen. Sie entsprechen verwandten Pflichten. Die Tugend des Wohlwollens entspricht z. B. der Pflicht zur Wohltätigkeit, die Tugend der Fairneß der Pflicht zur Gerechtigkeit usw. Diese Korrespondenz zwischen Tugenden und Pflichten ist zwar nicht immer eine Eins-zu-eins-Korrelation – die Tugend der Freundlichkeit kann sich etwa in der Erfüllung mehrerer Pflichten oder Verhaltensmaßstäbe äußern. Doch grundsätzlich drücken Pflichten, Rechte und Tugenden nur verschiedene Aspekte desselben Wert- und Normstandards aus.

Voraussetzung einer Theorie der Tugenden ist eine klare Definition. Die Aufgabe der Definition wird aber sträflich vernachlässigt. Es ist meist unklar, ob sich die Autoren an den recht prägnanten Begriff der *hexis* von Aristoteles halten oder nicht. Tugenden werden als Fähigkeiten oder Eigenschaften, als Dispositionen oder Haltungen, als Charaktermerkmale oder herausragende Persönlichkeitsqualitäten angesprochen. Für Derek L. Phillips ist Tugend eine Disposition, zu fühlen und zu handeln (32). Für Robert B. Louden dagegen sind Tugenden in Erinnerung an Aristoteles (oder, wie es wohl heißen müßte, in Erinnerung an den Neointuitionismus eines W. D. Roß) nicht nur «Dispositionen, sich auf spezifische Weise zu verhalten, für die immer Regeln und Prinzipien angeführt werden können. Zusätzlich involvieren sie Fähigkeiten der Wahrnehmung und Artikulation, situationsspezifisches <know-how> ...» (70). Robert C. Roberts verteidigt die Definition mindestens einiger Tugenden als Geschicklichkeiten gegen mehrere Einwände (129). Lester H. Hunt skizziert eine interessante Klassifikation von Tugenden, welche aber eine Definition voraussetzt, und nicht leistet. Für Iris Murdoch ist Tugend korrekte moralische Vision, d. h. täuschungs- und selbsttäuschungsfreier Zugang zur Wirklichkeit – sie ist der Auffassung, daß es eine *Aufgabe* ist, die Welt zu sehen, wie sie ist – und

nicht etwa eine banale Selbstverständlichkeit (92). Offensichtlich haben solche «Definitionen» bereits den Übergang zur *Theorie* der zentralen Funktion von Tugenden vollzogen. Das Geschäft der Definition wird meistens nicht ernst genommen. Überdies wird die Untersuchung zwischen moralischen, nicht-moralischen und moralisch kontraproduktiven Tugenden vernachlässigt – eine Unterscheidung, welche von Michael Slote in Partien seines Buches behandelt wird, welche nicht in den Sammelband aufgenommen wurden.

Was nun die Konzeption einer Tugendethik betrifft, lassen sich drei Thesen unterscheiden. Die schwächste These besagt, daß Tugendbegriffe irreduzible Begriffe *sui generis* sind, die ein eigenes Studium erfordern und rechtfertigen. Diese These ist zugleich die vernünftigste, doch wird sie nirgends ausdrücklich formuliert und behandelt.

Eine zweite These besagt, Tugendethik sei auf Tugend begründete Ethik. Tugendbegriffe haben demnach Begründungspriorität; sie gelten als fundamental. Diese stärkere These wird oft mit der schwächeren vermischt. Dabei wird übersehen, daß die Begriffe von Pflichten und Rechten ebenso irreduzible Normbegriffe sind, welche in ihrer Eigenart und Funktion durch Tugendbegriffe nicht zu ersetzen sind. Überdies läßt die erste und schwächere These die Möglichkeit der Korrespondenzen zwischen den verschiedenartigen Norm- und Wertbegriffen bestehen. Die zweite These ist dagegen restriktiver – sie erlaubt zwar immer noch, daß innerhalb einer Tugendethik Pflichten und Rechte figurieren, aber es handelt sich dabei nur um abgeleitete oder sekundäre Begriffe.

Die stärkste These dagegen lautet, daß Tugend der einzige moralische Wert- oder Normbegriff sei. Die Gestalt einer vollständigen Ethik wäre daher ein vollständiger Tugendkatalog. Pflichten und Rechte wären nicht nur sekundäre Begriffe, sondern eigentliche Pseudobegriffe.

Sogenannte Tugendethiken schwanken aber nicht nur hinsichtlich ihrer Stellungnahme zu den drei Thesen, sondern auch angesichts der Alternative von Tugendmonismus und Tugendpluralismus. Diese Alternative ist indifferent in bezug auf die Stellungnahme zu den drei Thesen. Ein Tugendmonist, für den es nur eine einzige (fundamentale) Tugend gibt, z.B. die Tugend der Gerechtigkeit (vgl. Phillips 32), kann drei Thesen vertreten: Die Ethik der Pflichten und Rechte ist ergänzungsbedürftig – sie muß das irreduzible Moment einer Tugend der Gerechtigkeit inkorporieren; die normative Ethik ist begründungsbedürftig – sie muß aus der Tugend der Gerechtigkeit «abgeleitet» werden, d.h. die normative Ethik ist als konsequente Tugendethik auf eine einzige Tugend begründete Ethik; die extremste These verlangt die vollständige Ersetzung und Ablösung aller Wert- und Normbegriffe durch die Tugend der Gerechtigkeit. Eine konkurrierende Ethik, die in einer einzigen Tugend besteht, wäre eine «reine Liebesethik». Sie teilt alle Schwächen sogenannter Situationsethiken.

Die grundsätzlichen Fragen der Definition und systematischen Gestalt einer Tugendethik kommen in diesem Band zu kurz. Stattdessen findet der Leser zahlreiche Anregungen zur Moralphysikologie.

JEAN-CLAUDE WOLF

Jean Greisch : La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots. – Paris : Beauchesne 1987, 419 p. (Bibliothèque des archives de philosophie N.S. 47).

Cet ouvrage a été présenté par son auteur comme thèse de doctorat à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris en 1985. En parlant de « parole heureuse », Jean Greisch ne cherche pas à lancer un défi à la problématique de la philosophie comme « parole malheureuse » ; il énonce plutôt la thèse que « l'expérience heideggérienne de la parole doit être comprise comme expérience d'un dire et d'un penser qui chemine vers l'essence de la parole » (7). La lecture qu'il nous propose repose sur un pari herméneutique consistant à « essayer de penser avec Heidegger contre lui » (405). L'ensemble du cheminement de pensée de Heidegger aboutit à l'*Acheminement vers la Parole*, qui n'est ni un simple recueil de textes tardifs, ni une « philosophie du langage » plus ou moins obscure, mais « le véritable titre pour son chemin de pensée en son intégralité, désignant la véritable « cause » de sa pensée, telle qu'elle parvient à la fin à se comprendre elle-même (...) » (12). Cette dernière philosophie est ainsi, selon Greisch, une « philosophie première », l'*episteme zêtoumene* (13). Dès *Sein und Zeit*, la pensée de Heidegger ne cesse de s'orienter vers la parole en son être même, c'est-à-dire la parole en tant que parlante ; et c'est dans l'*Acheminement vers la Parole* qu'est indiqué le lieu où parle la parole : le poème. Vouloir penser avec Heidegger suppose ainsi qu'on en vienne à ce lieu, et cela engage – entre autres – trois grands paris herméneutiques :

1. Il faut d'abord accepter de lire Heidegger à rebours, à partir de sa dernière pensée, qui est aussi philosophie première. Si la lecture génétique permet de comprendre son chemin de pensée comme un chemin *dans* la phénoménologie qui aboutit à une transmutation phénoménologique de la langue, la lecture à rebours ouvre la voie à la compréhension de ce qui est en jeu dans l'ensemble de sa pensée : la chose elle-même comme parole qui parle.

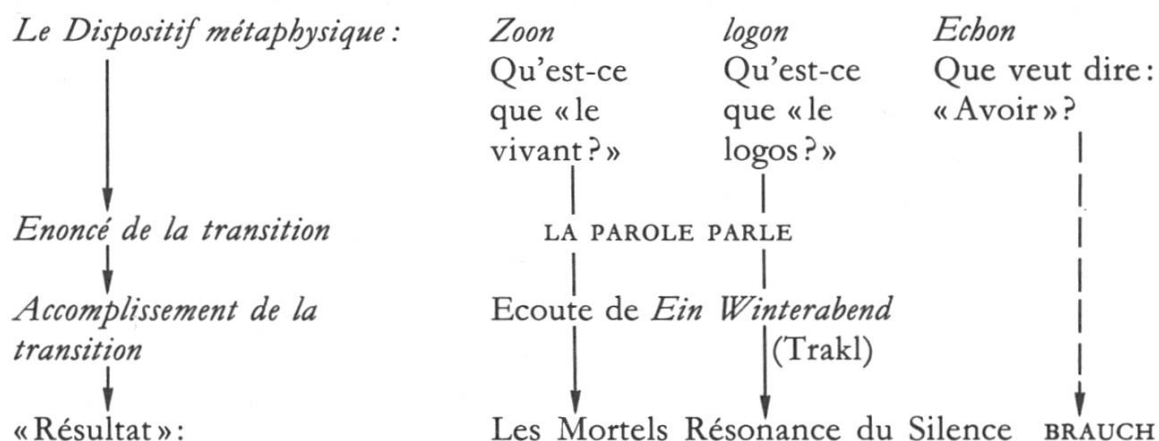
2. Il faut aussi admettre la validité des auto-interprétations de Heidegger. Toutes ses interprétations du tournant, conçu d'abord comme événement du passé, mais pas encore pensé – retournement du titre de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein* –, mais aussi comme tournant dans la question de l'être elle-même, doivent être prises en compte, si l'on veut comprendre le concept clé de la pensée post-métaphysique : l'*Ereignis*.

3. Les deux premiers postulats en entraînent un troisième : la disqualification de la distinction d'un premier et d'un second Heidegger. Il serait alors préférable de parler de trois moments de la pensée heideggérienne, désignés par les expressions « sens de l'être », « vérité de l'être » et « localité de l'être » (23).

Décrivant, dans un premier chapitre, les « destins de la différence », Greisch part de cette rencontre décisive du penseur allemand avec la phrase d'Artistote sur les multiples significations de l'être. Il montre également comment la phénoménologie a conduit Heidegger dans ses réflexions ontologiques et l'a aidé à méditer la différence de l'être et de l'étant. Dès les cours de 1943, Heidegger voit en Héraclite et Hölderlin des penseurs non-métaphysiques, et c'est à cette époque que se prépare, selon Greisch, la découverte de l'*Ereignis* (cf. 106).

Le deuxième chapitre étudie les lectures proposées par Heidegger du langage dans la métaphysique; l'auteur nous montre que, si pour Heidegger la théorie aristotélicienne de la signification constitue la « structure classique de la philosophie occidentale du langage » (158), l'achèvement de cette tradition se trouve dans les thèses de Humboldt selon lesquelles une définition génétique du langage implique nécessairement la primauté de la parole sur la langue, et toute perspective linguistique est totale en ce sens qu'elle ouvre une compréhension du monde au lieu d'enfermer dans les structures linguistiques (cf. 168–184). Pour Heidegger tout achèvement signifie qu'une possibilité de compréhension arrive à son terme, et que c'est à partir de là que peut apparaître la nécessité d'un autre commencement, en l'occurrence la nécessité de penser « le déploiement de la parole en tant que parole ». (184)

Le troisième chapitre, intitulé « le saut », effectue, si l'on peut dire, le tournant de la pensée métaphysique à la pensée non-métaphysique. C'est à travers la conférence *La Parole* que Greisch signale la difficulté et la complexité de l'opération de renversement. Il propose un schéma qui exprime bien les aspects de ce « saut » (234):



La pensée doit se détourner de la définition (métaphysique) pour aller à l'écoute de la parole, dont un indice est déjà donné dans l'étonnement où « l'homme se découvre appelé par l'être lui-même dans sa vérité » (273).

Le dernier chapitre, « La dia-chronie du poème », est incontestablement le plus difficile et le plus délicat. L'auteur veut tenir son pari: « entrer dans le paysage même de la parole heureuse » (301). Il caractérise la diachronie du poème par trois thèses:

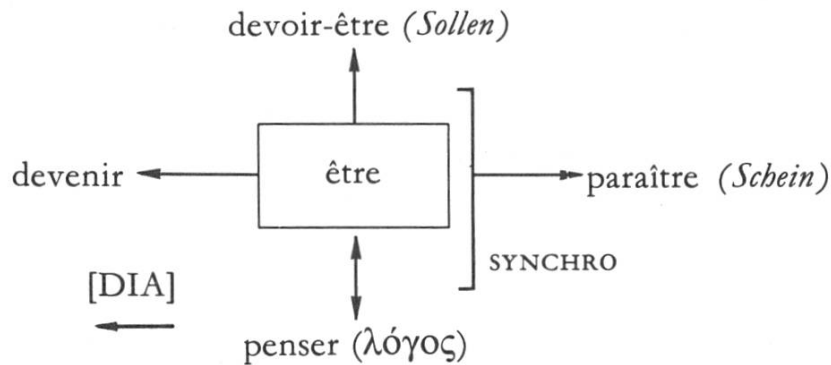
1. La pensée du langage, développée dans l'*Acheminement vers la Parole*, est une pensée de la différence ontologique, mais différence pensée non métaphysiquement.

2. Cette pensée achève la recherche heideggérienne d'une « logique fondamentale » (d'un *logos* originel), qui est en même temps une « chronologique ».

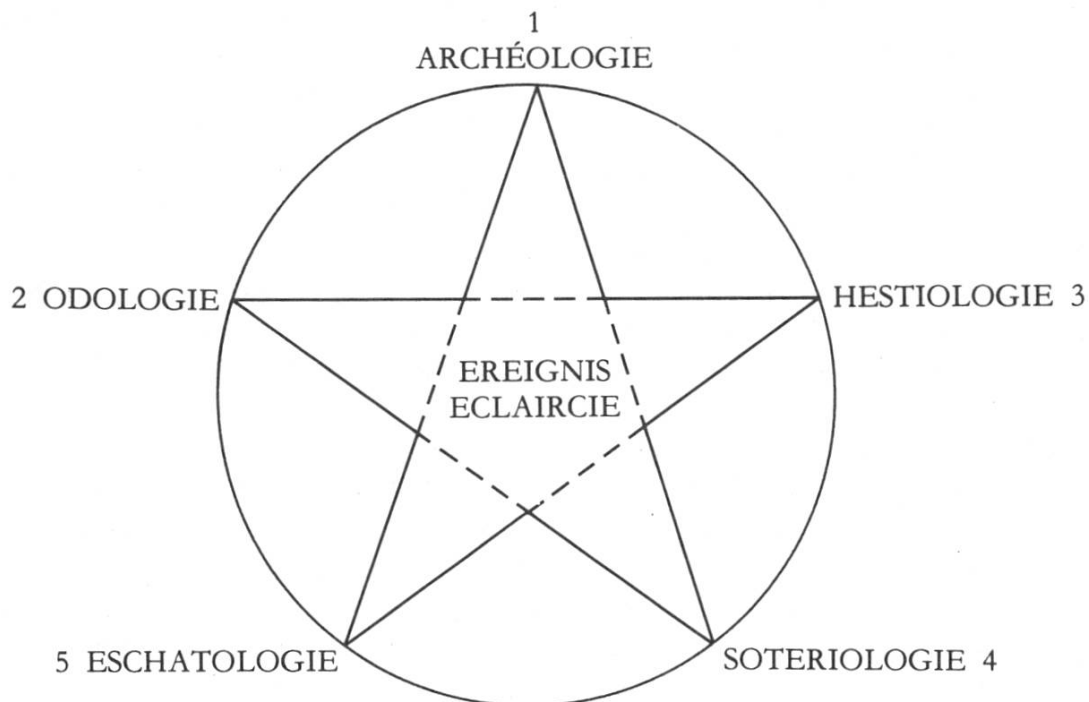
3. C'est le poème qui figure le monde comme déploiement de la différence; et lui seul peut être désigné comme parole heureuse (cf. 302).

Ces trois thèses indiquent vers l'ontologie et, par le fait même, vers le lieu de l'être, la topologie de l'être. Reprenant le schéma heideggérien du carré onto-

logique qui n'est rien d'autre que le dispositif fondamental de la métaphysique (exposé par Heidegger au quatrième chapitre de l'*Introduction à la métaphysique*), Greisch suggère que deux lectures en sont possibles : une lecture *dia-chronique* et une lecture *synchronique* (307) :



Mais la présentation que fait Heidegger de ce cadre n'a d'autre but que de signaler son côté restrictif dans la compréhension de l'être ; l'être est ici compris comme présence permanente. Il faut donc une perspective plus large. Greisch, à la suite de Jean-François Mattei, propose de figurer le chiasme heideggérien par l'étoile (309) :



Cette figuration permet à Greisch de dire que, d'une part, chaque élément doit être pensé à partir de l'*Ereignis*, de l'avènement de l'être, et que, d'autre part, le schéma possède une cohérence dont « l'unique lieu de manifestation est la dia-chronie du poème » (310). Par l'explicitation, à l'aide de textes de Heidegger, de ce qu'est chacun de ces éléments, il tente de *cerner* la signification de l'*Ereignis* et de son lien constitutif à la temporalité, montrant comment la

métaphore devient diaphore, c'est-à-dire Parole heureuse qui « accorde l'homme à l'être pour en faire son porte-parole » (404).

Cet ouvrage est une lecture intéressante du chemin de pensée de Heidegger ; c'est surtout la tentative de comprendre Heidegger à la lumière de l'*Ereignis* et de questionner cette pensée non-métaphysique qui refuse de réduire l'être à de quelconques catégories. C'est encore une timide avancée dans la confrontation de la pensée de Heidegger avec la question du Dieu chrétien : citant le passage de saint Jean 4,10 (« Si tu savais le don de Dieu... »), Greisch conclut en disant que cette parole « n'appartient pas à l'économie de la parole heureuse, telle que l'entend Heidegger » (409). Parole heureuse et Bonne Nouvelle sont-elles inconciliables au point qu'il faille « penser avec Heidegger contre lui » ?

JACQUES SCHOUWEY

Guy Bédouelle ; Patrick le Gal : Le « divorce » du Roi Henry VIII. Etudes et documents. – Genève : Librairie Droz 1987. 476 p.

Cet ouvrage, rédigé par plusieurs collaborateurs qui ont travaillé avec les Pères Bédouelle et le Gal, s'inspire d'une excellente méthode : il nous offre les pièces essentielles d'un dossier difficile présenté dans un climat de parfaite objectivité, sans aucune pointe polémique. Les auteurs laissent parler les documents. Evidente est l'obstination du Roi pour obtenir gain de cause ; mais on apprend qu'Henry VIII a manifesté des scrupules avant d'épouser Catherine d'Aragon, la femme de son frère décédé prématurément, de telle sorte que la troisième partie du chapitre 2 est intitulée : *La bonne foi d'Henry VIII*. Certes, cette « bonne foi » a des limites, car on nous montre que la conscience du Roi fut moins tourmentée lorsqu'il décide d'épouser Anne Boleyn. Ayant été auparavant l'amant de la sœur d'Anne, qui s'appelait Marie, il encourait, selon le droit canon de l'époque, un empêchement d'affinité, obstacle analogue à celui qu'il évoquait à propos de son mariage avec Catherine.

C'est à la demande du Roi qu'ont été consultées les principales Universités de ce temps. L'ouvrage nous en transmet les réponses (parfois inédites). L'opinion de théologiens, catholiques et protestants, nous est aussi présentée.

Quelle est la nature du débat ? Il porte essentiellement sur la signification de deux textes du *Lévitique* qui interdisent à un homme d'épouser sa belle-sœur. « Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère, c'est la propre nudité de ton frère » (18,16). Le second texte (20, 21) précise le châtement qui frappe les transgresseurs : « Ils seront privés d'enfants. » L'Eglise catholique s'était fondée sur ces deux textes pour formuler l'un des empêchements d'affinité qui invalident le mariage. Mais la papauté estimait avoir l'autorité suffisante pour dispenser de cet empêchement. Aussi Jules II avait-il permis qu'Henry VIII épousât sa belle-sœur, épouse de son frère Arthur décédé. Mais cette dispense accordée par le Pape était-elle valide ? Le Roi affirmait que cet empêchement, reposant sur une interdiction formulée par un texte inspiré, était de *droit divin*. A ses yeux donc, l'intervention de Jules II était dépourvue de toute valeur. C'est pourquoi, précisait Henry VIII, son mariage avec Catherine était nul et leur fille

Marie, née de leur union, était illégitime. Cette position fondée sur une interprétation de l'Écriture avait une répercussion politique évidente puisque Catherine était la tante de Charles Quint.

Mais dans le débat, intervenait aussi l'exégèse d'un autre texte de l'Ancien Testament, celui de *Deut.* 25, 5 qui est à l'origine de la coutume du lévirat : « Si des frères habitent ensemble et que l'un d'eux meure sans avoir de fils, la femme du défunt n'appartiendra pas à un étranger, en dehors de la famille ; son beau-frère ira vers elle, la prendra pour femme et fera à son égard son devoir de beau-frère. » Les partisans de la validité du mariage du Roi avec Catherine pouvaient s'appuyer sur ce texte puisque le frère d'Henry VIII était mort sans enfant. (D'ailleurs Catherine avait juré que son premier mariage n'avait pas été consommé).

La question posée par le « divorce » était donc extrêmement complexe et parmi les théologiens, il n'existait aucune unanimité. C'est ainsi que les Universités ont prononcé des jugements contradictoires. Certaines prises de position ont été influencées par des pressions politiques ou des promesses de récompenses pécuniaires.

Les théologiens étaient tous d'accord pour proclamer que le décalogue conservait toute sa valeur dans la Nouvelle Alliance et que l'ensemble des cérémonies judaïques était devenu caduc. Cependant la question des empêchements au mariage touche au droit naturel, (l'inceste étant toujours interdit). Mais l'existence de l'affinité entre un homme et sa belle-sœur crée-t-elle un empêchement fondé sur le droit divin ? C'est sur ce point que les théologiens ont donné des interprétations contradictoires.

Les auteurs de cet ouvrage parlent de certains commentaires « fondamentalistes ». Cependant, j'ai relevé une exégèse qui annonce déjà une problématique moderne. Ainsi Vitoria estime qu'il faut distinguer en Moïse le législateur humain qui prend des décisions pour son peuple seulement et le médiateur de la Révélation divine qui est valable pour tous les temps.

On a aussi relevé, à juste titre, la portée ecclésiale de la controverse. La position du Roi s'opposait au jugement de la papauté. Elle mettait en cause le magistère de l'Evêque de Rome et la requête adressée aux Universités fortifiait les facultés de théologie dans leur prétention de jouer un rôle « magistériel » dans l'Eglise. Jamais cependant, dans cette controverse, n'apparaît la thèse conciliariste qui subordonne l'autorité du pape à celle du Concile.

Une question mériterait d'être reprise. Nous apprenons que « des auteurs et non des moindres » soutiennent « que compte tenu de ses pouvoirs de *vicarius Christi*, le Pape pourrait dispenser d'un précepte moral (de droit divin). Il s'agit cependant là d'une opinion minoritaire défendue par exemple de J. Fisher dans le contexte polémique de sa réfutation des prétentions d'Henry VIII » (p. 30, n. 5).

Je me souviens, dans mes lectures, de l'effroi de protestants du XVI^e et du XVII^e siècle, en face de cette thèse qui les renforce dans leur conviction que le Pape est l'Antéchrist. Cet excellent ouvrage ne pouvait pas s'étendre sur cette question. Mais le problème devrait être examiné avec la même sérénité que j'ai trouvée chez les rédacteurs de ce livre.

François Reckinger: Baptiser des enfants – à quelles conditions? Réflexions théologiques et pastorales. – Louvain, Bruxelles: Nauwelaerts, Vander 1987. 236 p.

Cet ouvrage reproduit l'essentiel de l'étude plus étendue du même sujet en langue allemande en 1979, intitulée «Kinder taufen – mit Bedacht». Mais, celui-ci contient, en plus, les derniers développements concernant ce problème.

Le titre de l'ouvrage évoque immédiatement dans la pensée des lecteurs: prêtres, laïcs et parents son importance. Puisqu'il a trait à la problématique de la pratique du baptême des petits enfants, toujours grandissante, spécialement dans la pratique pastorale.

La préoccupation de l'A. se place donc sur le terrain de la pratique concrète pastorale, sans pour autant négliger le fondement théologique et dogmatique de celle-ci.

Parmi les nombreux points avantageux que cette étude offre, d'une part, c'est la recherche d'un terrain d'entente entre la théologie baptismale avec ses exigences, et la mise en pratique de ce sacrement avec toutes les difficultés qu'il rencontre de nos jours. D'autre part, c'est le rapport indubitable entre le sacrement du baptême et l'ensemble des autres sacrements et pratiques liturgiques, étant donné que ceux-ci constituent le centre de la vie de l'Eglise.

L'A. étale avec une netteté bien remarquée, dans son introduction, les deux positions connues jusqu'à présent à l'égard de cette pratique depuis la prise de position contre celle-ci par K. Barth. La première est celle de l'Eglise catholique «A»; tandis que la deuxième est celle de certains théologiens protestants «B». L'A. relève que la position «B» pose «de graves problèmes dogmatiques» (13).

L'A. a divisé son étude en trois parties: la 1^{re} trace toutes les solutions mises en œuvre jusqu'à nos jours par l'Eglise tant sur le plan pastoral que liturgique, préconisant le maintien de cette pratique, mais donnant, en même temps, à celle-ci une meilleure participation de la part des parents des futurs baptisés (17–36). Ensuite, l'A. expose les différents courants théologiques suggérant la suppression, comme un principe, le baptême des petits enfants. Décrivant les arguments de ces courants, l'A. n'a pas manqué de démontrer les désaccords dogmatique et pastoral de ceux-ci avec l'ensemble de la foi chrétienne.

En outre, l'A. a rejeté les arguments culturel, sociologique et psychologique favorisant, selon certains théologiens, la remise en question, voire la suppression, de cette pratique dans sa forme actuelle.

L'A. voit que le fond du problème de cette pratique se trouve à l'intérieur de l'ensemble de la vie ecclésiale, à savoir: l'éloignement des membres de la communauté de la vie sacramentelle de l'Eglise, ce qui ne favorise pas du tout l'éducation dans la foi les petits enfants baptisés. Le problème ne réside donc pas dans le fait de conférer ou non ce sacrement aux petits enfants, mais de chercher plutôt les moyens pastoraux adéquats à la situation actuelle de l'Eglise vivante dans une société, de plus en plus, déchristianisée.

Dans la 2^e et la 3^e partie, l'A. énonce toute une série de solutions qui vont dans le sens de sa conception de la sélectivité dans la pratique de ce sacrement,

tirées de son expérience pastorale, dont il explicite sa position dans cette phrase : « Nous maintenons le principe du baptême précoce des enfants des parents vraiment chrétiens ; contre les partisans du statu quo, nous affirmons la nécessité d'une pastorale sélective de tous les sacrements » (71).

Cette étude représente un intérêt particulier dans le sens où elle veut ouvrir une perspective vers un double rôle plus prépondérant des instances pastorales et des parents dans l'éducation de la foi.

Toutefois, la méthode sélective pourra présenter quelques inconvénients graves dans la pratique, puisqu'elle exige d'établir de critères divisant la communauté en plusieurs groupes, élargissant ainsi le fossé entre les membres d'une même communauté et créant plus de problèmes qu'elle veuille résoudre.

WAHEED HASSAB ALLA

Serge Descy: Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Eglise melkite. – Beyrouth, Jounieh (Liban): Ed. Saint-Paul 1986. 110 p. (Histoire de l'Eglise en Orient II: Antioche).

Die melkitische oder griechisch-katholische Kirche, die sich territorial mit dem Patriarchat von Antiochien deckt, geht auf ein Schisma im Jahre 1724 zurück. Die Gründe, die dieses Schisma bewirkten, sind einerseits auf latinisierende Tendenzen zurückzuführen, welche von der Kongregation «De Propaganda Fide» – die 1622 von Papst Gregor XV. gegründet wurde – und durch die in die arabischen Länder entsandten Missionare ausgeübt wurden. Andererseits spielten aber auch eine Menge anderer Momente eine Rolle, die politischer oder wirtschaftlicher, autonomistischer oder separatistischer Art waren – etwa der Konflikt um den Vorrang der Stadt Damaskus und Aleppo oder die Rivalisierung mit der einflußreicheren Schwester an der «Pforte» und die diesbezüglichen Abhängigkeitsbemühungen seitens des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochien. Doch, wie wir mit Erstaunen feststellen können, waren wieder einmal mehr in der Geschichte der Kirche recht wenig theologische Gründe für Differenzen ausschlaggebend (17–24; 33–47).

S. Descy will mit seiner Einführung in die Geschichte und die Ekklesiologie der melkitischen Kirche keine historische Untersuchung und keine ekklesiologische Analyse bieten; vielmehr versucht er, anhand geschichtlicher Fakten aufzuzeigen, welches Konzept die Melkiten von der Einheit der Kirche hatten. Dabei geht es Descy nicht darum, die verschiedenen Möglichkeiten für eine «Wiedervereinigung» der Kirchen nach ihren Chancen durchzuspielen, sondern er möchte auf Grund der doppelten Zugehörigkeit der melkitischen Kirche zur östlichen und zur westlichen Tradition deren Beitrag – aus ekklesiologischer Sicht – für die Wiederherstellung der Einheit der Christen, im besonderen der Orthodoxen und der römischen Katholiken, herausarbeiten (11–13). Damit sieht sich Descy am Ende seiner Studie unumgänglich vor die Frage gestellt: sind die Uniaten Hindernis oder Brücke für den ökumenischen Dialog? (86–87; 99).

Anhand der Studie von S. Descy wird deutlich, daß die melkitische Kirche – und mit ihr wahrscheinlich auch die übrigen mit Rom unierten Kirchen –

ständig hin und her gerissen waren im Kampf um Autonomie und Behauptung der eigenen Rechte gegenüber Rom und den Tendenzen der römischen Päpste, durch Kontrollsysteme und Zentralisation diese Kirchen in größerer Abhängigkeit zu halten. In dieser Sicht mag es fast paradox erscheinen, daß trotzdem einerseits Rom daran interessiert war, daß die melkitische Kirche ihre orientalische Tradition beibehielt – um dadurch den Orthodoxen näher zu bleiben und die Union zu erleichtern –, und andererseits die Melkiten eine Latinisierung anstrebten, um sich von den Orthodoxen abzugrenzen (51–56).

Dieser Kampf der melkitischen Kirche, um anerkannt zu sein, war eigentlich nichts anderes als ein Ringen um ihre eigene Identität. Nicht nur steht sie zwischen zwei Traditionen, die sich infolge der Trennung weitgehend auseinander gelebt hatten, sondern dieser Kampf war stets auch die Abspiegelung des internen Lebens der lateinischen Kirche. So mag die Tatsache Erstaunen erwecken, daß in der Zeit nach dem großen Schisma von 1054 bis ins 17. Jahrhundert hinein noch vielerorts eine tatsächliche Gemeinschaft (*communio de fait*) zwischen griechischer und lateinischer Kirche weiter bestand, was daran zu erkennen war, daß gemeinsam Gottesdienst gefeiert und die «*communicatio in sacris*» gepflegt wurde (18; 29). Ebensowenig darf es aber verwundern, wenn dann infolge der Reformation und der Gegenreformation dieses friedliche Koexistieren mit einem *Male rigoros* unterbunden wurde – scheinbar eine ganz «normale» Reaktion: in Zeiten der Krise zieht sich jeder auf seine Tradition zurück und beginnt, seine eigenen Positionen zu verhärten, womit natürlich die Türen zum Dialog für einige Zeit verschlossen werden. Konkret hieß das für die Melkiten: sie rangen unentwegt um die Anerkennung ihrer östlich-orthodoxen Ekklesiologie, die eine eucharistische ist, und auf Grund ihrer synodalen Kirchenstruktur standen sie – besonders im 19. Jahrhundert – auf der Seite des Konziliarismus, d. h. gleichsam als Gegenpol zur Strömung des Ultramontanismus (24–28; 56–68). Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil war ihr Weg durch ein Schwanken der römischen Päpste gekennzeichnet (69–76), bis zu dem Zeitpunkt, als das Zweite Vatikanische Konzil (1959) angekündigt wurde. Hier ist besonders Patriarch Maximus IV. Sayegh zu erwähnen, der dem Konzil unüberschätzbare Dienste geleistet hat, die sich in der Konstitution über die Kirche und in den beiden Dekreten über den Ökumenismus und die katholischen Ostkirchen niedergeschlagen haben (79–91). Er selbst bezeichnete – im Hinblick auf die Einheit der Christen – die katholischen Ostkirchen als Kirchen mit transitorischem Charakter (90), und sein Nachfolger, Patriarch Maximus V. Hakim, erklärte, daß die mit Rom Unierten nicht die Lösung für die Wiedervereinigung der Christen in Ost und West darstellten, daß sie aber – besonders auf Grund ihrer langjährigen Erfahrung mit der Kirche von Rom – zu einer Lösung beitragen könnten (99).

Das Abschlußkapitel (107–110), in dem *S. Descy* nochmals alle Punkte zusammenstellt, die auf dem Weg zur Einheitsfindung der Kirchen zu bedenken sind, gibt uns folgendes Bild: zentralistisch gerichtete Tendenzen, die auf einer juristischen Basis zur Annahme des Unfehlbarkeits- und universalen Jurisdiktionsprimates des römischen Papstes verpflichten wollen und die Einheit der Kirche als eine Unterordnung der einzelnen Kirchen unter eine Gesamtkirche verstehen, haben wenig Chancen. Die gelebte Erfahrung der melkitischen

Kirche zeigt indessen, daß die Einheit der Kirche als eine Gemeinschaft verschiedener *Lokalkirchen* angesehen werden muß, wobei diese *Schwesterkirchen* nach *kollegialem* Strukturprinzip und unter Anerkennung des Bischofs von Rom als *sichtbares Zeichen der Einheit* durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe untereinander verbunden sein sollen. Nur eine solche Gemeinschaft wird sie denn auch bestärken, sich miteinander zu versöhnen, und durch die Versöhnung werden sie die Differenzen in der Lehre und der Ekklesiologie zu überwinden verstehen, damit sie – gestärkt in ihrer inneren Einheit – gemeinsam vor den Tisch des Herrn treten können.

Ob die mit Rom unierten Christen tatsächlich als Modell für die Einheit zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche geltend gemacht werden können, oder ob sie nur als «Verräter» der orthodoxen Tradition dastehen, das möge schließlich dahingestellt bleiben. Eines können wir festhalten: die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche zeigt uns mehrere Prüfsteine auf, die, wenn wir sie auszuwerten verstehen, uns wertvolle Hinweise für den heutigen ökumenischen Dialog geben. In dieser Hinsicht würden einzelne Punkte, die in dieser Studie von *S. Descy* aufgegriffen werden, es verdienen, noch eingehender ausgearbeitet zu werden.

MARIA BRUN

