

worten gibt und wenn die Antworten, die er zu geben scheint, seinen theologischen Interessen offenbar widerstreiten, so liegt das daran, daß die Fragerichtung des Thomas eine andere ist. Ich meine deshalb gegen Sch. einwenden zu müssen, daß die Argumente aus den Glaubensdokumenten nicht als bloße Einsprenksel aus Rücksichtnahme auf die „so gut wie ausschließlich theologisch orientierten und gebildeten zeitgenössischen Adressaten“ (20) aufgefaßt werden dürfen. Auch jene Auffassungen aus der theologischen Tradition, die Thomas für modifizierungsbedürftig erklärt, führen ins Zentrum des Problems: Muß das Vorhandensein eines natürlichen Wissens und eines rein menschlichen Prozesses seiner Vermittlung die Ursächlichkeit Gottes für alles Wissen und damit Gottes Lehrereise in Frage stellen? Für das Verständnis der *Quaestio de magistro* ist wichtig, daß dieses natürliche Wissen, die Existenz und relative Selbständigkeit philosophischer Disziplinen also, vorausgesetzt und seine Genese nicht en detail thematisiert wird. Wichtig für Thomas aber ist, daß man auch unter dieser Voraussetzung seine Hoffnung nicht auf die Weisheit der Menschen setzen solle (vgl. Ver 11, 1, ad 1). Er begründet dies zunächst nur mit dem Geschaffensein der menschlichen Vernunft. Im Fortgang der *Quaestio* sucht er dann einen Weg, wie der Mensch ein Wissen von der Offenbarung haben könne. Bei der Antwort auf die Frage, ob ein Engel Lehrer eines Menschen sein könne, geht es deshalb um einen Ort in der menschlichen Seele, wo eine die natürliche Erkenntnis übersteigende Erfahrung ansetzen kann, ohne den menschlichen Erkenntnisapparat zu zerstören oder gänzlich außer Kraft zu setzen. Für Thomas ist dieser Ort die Einbildungskraft. Sie ist ein Seelenvermögen, das im natürlichen Erkenntnisprozeß eine notwendige Rolle spielt, das aber auch in Situationen auftritt, die diesem natürlichen Erkenntnisgang gegenüber indifferent sind: Thomas selbst nennt als Beispiel den Traum. Gerade im Traum kann der Engel auf die Einbildungskraft einwirken und übernatürliches Wissen vermitteln. So kann die Möglichkeit von Offenbarung ebenso wie die Eigenständigkeit des menschlichen Wissens gesichert werden.

All das soll nicht bestreiten, daß es möglich ist, die philosophische Reflexion aus der theologischen Synthese herauszulösen: Die Seelen- und Erkenntnislehre, die Raum lassen soll für ein Wissen von der Offenbarung, kann nicht schon durch das theologische Interesse gerechtfertigt werden. Es müssen aber die theologischen Motive genannt und die philosophischen Voraussetzungen dargelegt werden. Daß diese Forderungen nicht notwendig zu einer bloß historischen Versenkung in mittelalterliches Denken führen, zeigt die Einleitung zur Edition der Philosophischen Bibliothek eindrucksvoll. Wenn ich abschließend kurz auf diese zu sprechen komme, so nicht um einer scheinbaren Vollständigkeit der Besprechung willen, sondern weil es *Heinrich Pauli* in dieser Einleitung gelingt, die Voraussetzungen mittelalterlichen Denkens in sehr einfacher und anschaulicher Weise vorzuführen. Da er auch Fragen unserer Zeit zum Thema des Lehrens und Lernens stellt, kann er gleichwohl von einem „Philosophieren mit dem Mittelalter“ (XII) sprechen. P. warnt davor, bei Thomas unter dem Thema des Lehrens und Lernens eine didaktische Theorie zu erwarten und leitet geschickt von der didaktischen Fragestellung in eine erkenntnistheoretische Perspektive über. Schließlich zeigt er, erneut die Perspektive wechselnd, das theologische Interesse auf, das auch hinter der Frage nach dem menschlichen Erkennen steht: „Thomas ist Theologe, und es geht ihm wie jedem mittelalterlichen Theologen um die Erkenntnis, sofern sie Grund und Aufweis der Beziehung des Menschen zu Gott ist.“ (XLIII) – Voraussetzungen und Intentionen des Textes zu klären bleibt eine unvermeidliche Mühe, wenn der Dialog zwischen Text und Leser sinnvoll geführt werden soll. Die neue *Meiner*-Edition kann in diesem Sinn, auch wenn der Kommentar manche Frage unbeantwortet läßt, gute Dienste leisten. Der Eintrittspreis in den Text des Thomas wurde durch sie gesenkt.

M. FUCHS

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Bonum hominis*. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin (Tübinger Theologische Studien 28). Mainz: Grünewald 1987. 616 S.

Den aktuellen Anlaß zur Thematik dieser Tübinger Dissertation liefern jene Veröf-

fentlichungen jüngerer Datums, die gegenüber einer Konzentration des ethischen Diskurses auf Fragen normativer Ethik für dessen Erweiterung bzw. Korrektur durch einen tugendethischen Ansatz plädieren. Die erneute Beschäftigung mit der Tugendethik des Aquinaten rechtfertigt Sch. u. a. mit dem Hinweis, daß die neueren Ansätze einer Tugendethik der historischen Vergewisserung bedürfen, wollen sie nicht „Strohfeuer“ im Wandel aktueller Bedürfnisse bleiben. Insofern die Ethik Thomas von Aquins in ihrem Ansatz wie in ihrer Durchführung Tugendlehre ist, bietet sie sich als ein geeigneter Referenzpunkt für das Interesse an, sich der Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs für eine theologische Ethik zu vergewissern.

Die Arbeit gliedert sich in 3 Teile. Im I. Teil rekonstruiert Sch. die Wurzeln des thomanischen Tugenddenkens in den Werken vor der Summa Theologiae (17–83). Thomas nimmt in seinen Kommentarschriften zum Matthäus-Evangelium, zur Nikomachischen Ethik (NE) und zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus sowie in seiner ersten großen Summa contra Gentiles (ScG) biblische (Seligpreisungen der Bergpredigt), wie philosophische (NE) und theologische Anstöße auf und sucht im experimentierenden Umgang mit ihnen „das eine Thema zu finden, das in der anthropologisch aufgebauten Tugendethik der STh dann beherrschend und breit ausgeführt wird“ (82). In diesem Versuchsstadium gewinnt der zentrale Gedanke seiner Tugendlehre deutlichere Konturen, daß der Mensch zwar in seinem sittlichen Handeln sein irdisches Glück erfährt, daß dieses Glück aber seine Vollendung nur von Gott her in ewiger Gemeinschaft mit ihm erreichen kann. Die ScG, in der Thomas den Nachweis einer vernünftigen Begründbarkeit des Glaubens führen will, ist strukturell vom Gedanken der göttlichen Providentia geprägt, an der der Mensch zwar partizipiert, so daß seine Freiheit nicht einfach von der allwirkenden Vorsehung Gottes aufgesogen wird, aber die anthropologischen Strukturen der Teilhabe des Menschen am ewigen Gesetz Gottes werden noch nicht entfaltet. Dieses Desiderat einzulösen, bleibt der STh vorbehalten. Die systematische Entfaltung des Tugendgedankens in seinen einzelnen Deutungselementen – Imago-Dei-Lehre und deren Zusammenhang mit der Glückseligkeitslehre, Freiheitsverständnis, Rolle und Funktion der menschlichen Leidenschaften im Aufbau der Tugend, Habitus-Begriff, systematische Erarbeitung des Tugendbegriffs und das Lehrstück der „eingegossenen Tugend“ – ist Inhalt des II. Teiles (85–351). Sch. folgt in seiner Analyse dem Gesamtduktus der STh, zieht bei der Interpretation stets auch einschlägige Parallelen aus den anderen Werken des Aquinaten zu Rate, ohne dabei deren zeitliche Stellung zur STh wie auch den jeweiligen systematischen Kontext außer acht zu lassen. Die Prologe zur I–II und II–II skizzieren das theologische Programm, das der thomanischen Ethik zugrunde liegt: Der Mensch ist *auf* das Bild Gottes hin (ad imaginem Dei) geschaffen und zur seligen Gemeinschaft mit ihm berufen. Diese anthropologische Grundaussage gilt es unter ethischer Rücksicht so zu entfalten, daß der Tugendgedanke zum Prinzip der systematischen Anordnung der vielfältigen ethischen Themen wird. Die Zielbestimmtheit menschlichen Handelns (zunächst als formale Aussage zu verstehen) dient Thomas als philosophisches Fundament, in dessen Grundriß er dann die theologische Gestalt der ‚beatitudo‘ einzeichnen kann. Aus theologischer Perspektive wird das unvollkommene Glück des gegenwärtigen Lebens zur ‚inchoatio‘ vollkommener Glück. In einem weiteren Schritt geht Sch. dem reziproken Verhältnis von Freiheit und Tugend nach (129–171): „In der Begegnung mit der Wirklichkeit des Guten, für die der Mensch im transzendentalen Vollzug seiner Freiheit aufgeschlossen ist, entzündet sich die spontane Geneigtheit zum guten Handeln, die der Tugendgedanke zum Ausdruck bringt. Das Leben und Handeln nach der ‚virtus‘ wird von dem Anruf des Guten evoziert; es antwortet in spontaner Leichtigkeit und Freude, weil es auf der Ebene des konkreten sittlichen Tuns nur dem entspricht, wozu der Mensch in der innersten Struktur seiner Freiheit gewillt ist.“ (169) Erfüllt sich das Wesen menschlicher Freiheit im freien Entscheidensein für das Gute, dann stellt sich im Kontext einer Tugendlehre die Frage, welche Resonanz diese freie Entscheidtheit im Bereich des seelischen Erlebens des Menschen und seiner sinnlichen Antriebskräfte findet, denn schon nach aristotelischer Auffassung bedarf jede am Aufbau sittlichen Handelns beteiligte Seelenpotenz einer Vervollkommnung durch eine ihr entsprechende ‚virtus‘, weil die seelischen Affekte von sich her auch desintegrative Momente

in sich tragen. In umsichtigen Analysen geht Sch. dieser Frage nach (172–201) und kommt zu dem Ergebnis, daß „Thomas in den konkupisiblen und irasziblen Leidenschaften den psychischen Sitz und das *Trägersubjekt* der erworbenen und eingegossenen *sittlichen Tugenden* erkennen kann“ (201). Die humanen Affekte unterstehen der Leitung menschlicher Vernunft in der Weise, daß ihre Eigenstruktur und ihr eigenes Wirkgefüge dabei gewahrt bleibt.

Ein weiteres zentrales Element thomanischer Tugendethik bietet das Lehrstück von den ‚habitus‘ (I–II 49–54; 203–234). In erster Linie ist ‚habitus‘ auf die Natur seines Trägers bezogen und ist als ‚gut‘ zu werten, wenn er mit dieser Natur und ihrer Zielbestimmung übereinstimmt. Die Hinordnung auf den spezifischen Akt der Natur des Subjekts ist bei Thomas sekundäres Definitionselement. Daß Thomas den ‚habitus‘ primär von der Natur seines Subjektes her versteht, verweist nach Sch. auf dessen theologisches Interesse: „Die verheißene Teilnahme am Leben Gottes bestimmt die Idee der äußersten Vollendbarkeit des Menschen; durch diese Vorstellung ist auch die maßgebliche ‚Natur‘ des Menschen vorgezeichnet, an der sich sein Handeln orientieren muß, um in einem umfassenden Sinn gut genannt zu werden.“ (233) Der traditionellen Auffassung, daß ein ‚habitus‘ durch fortwährende Übung erworben werde, stellt Thomas aus theologischer Perspektive „den Modus des Empfangens“ zur Seite. Damit bahnt er sich nicht nur einen Weg für die theologalen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und die Lehre von den ‚virtutes infusae, sondern er korrigiert die traditionelle Lehre, denn auch die erworbenen ‚habitus‘ verdanken sich nicht nur eigener Anstrengung, sondern zugleich einer „vorgängige(n) Bereitschaft des Handelnden, sich der aufstrahlenden Mächtigkeit des Guten zu öffnen und ihrem Einfluß in einer grundlegenden Rezeptivität Raum zu gewähren“ (234). Unter dieser Rücksicht wird die ontologische Struktur vom ‚habitus infusus‘ nicht zum Appendix, sondern zur „Primärgestalt eines ‚habitus‘“. Das folgende Kap. (235–285) widmet Sch. der systematischen Erarbeitung des thomanischen Tugendbegriffs „als eine(r) umfassende(n) anthropologische(n) Strukturformel, die das Zusammenwirken aller am Tun des Guten beteiligten Seelenkräfte und Handlungspotentiale reflektiert“ (282). Zwei Tugenddefinitionen rezipiert Thomas: die des Aristoteles („virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit“) und die der augustinisch-lombardischen Tradition („virtus est qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur“). Bei der zweiten Definition ist für Thomas die Bestimmung „in nobis sine nobis“ von besonderer Bedeutung, insofern sie eine theologische Deutung der Tugenden nahelegt: „die Tugend besteht in einem umfassenden Gutsein des Menschen, das ihm in seinem innersten Kern von Gott geschenkt wird ... Die letzte Ausrichtung auf das Gute ist durch Gott gewirkt; sie erreicht den Menschen im Zentrum seines Wollens und kann von ihm nur empfangen, zustimmend als Ermöglichung zum guten Sein und Tun entgegengenommen werden.“ (282) In diesem Kontext geht Sch. ferner der Bedeutung der Unterscheidung zwischen intellektuellen und sittlichen Tugenden nach, die sich an den grundlegenden Vermögen des Menschen – Vernunft (intellectus/ratio) und rationales wie sensitives Strebevermögen (appetitus rationalis/sensitivus) – orientiert. Der Mensch wird durch die entsprechenden Tugenden in all seinen Vermögen gut. Kardinaltugenden und die drei theologalen Tugenden sind weitere von der Tradition vorgegebene Gliederungsprinzipien. Besondere Sorgfalt verwendet Sch. auf das Lehrstück von den eingegossenen Tugenden (286–351), weil es in der Geschichte der Thomasauslegung zu recht unterschiedlichen Interpretationen und Kontroversen geführt hat. Thomas findet in ihm ein theologisches Interpretament, das es ihm erlaubt, Gottes Handeln am Menschen in anthropologischer Dimension zu bedenken, was das besondere Interesse einer theologischen Tugendethik ausmacht. „Ein im Raum des theologischen Denkens möglicher Gedanke, das Theologoumenon, daß Gott dem Menschen zugleich mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe alle Tugenden des sittlichen Lebens schenkt, wird von Thomas konsequent verarbeitet und in den Reflexionsgang seiner ethischen Theorie eingebaut.“ Es geht Thomas darum, die Wirksamkeit der Gnade innerhalb der anthropologischen Handlungsstrukturen angemessen auszudrücken.

Im III. Teil geht es um die „theologische Auslegung von Glaube, Hoffnung und

Liebe im Kontext einer Tugendethik“ (353–572). Die Bedeutung der theologalen Tugend des Glaubens für das sittliche Leben besteht vor allem darin, „daß der Mensch in den Raum jener Wahrheit geführt wird, die der unendliche Gott in der Identität seines ewigen Wesens selber ist“ (416). Der Mensch ergreift in freier Zustimmung Gott als das letzte Ziel seines Lebens. Die Tugend der Hoffnung befähigt den Menschen, ganz auf die absolut verlässliche Macht Gottes zu bauen und von ihr wirklich alles zu erhoffen. Ist auch der Gewißheitsstatus der Hoffnung von jener der Glaubensgewißheit spezifisch unterschieden, so gründet die absolute Gewißheit der Hoffnung in der Wahrheit des Glaubens. Der theologale Tugendkanon findet in der Liebe seine Vollen- dung. Bemerkenswert an den subtilen Analysen zum thomanischen Verständnis der Liebe ist u. a. der Abschnitt über die Liebe als Freundschaft mit Gott (501–526). Die philosophischen Grundlinien entnimmt Thomas den Aussagen des Aristoteles über die Freundschafts- liebe, um sie dann in den theologischen Kontext der Gottes- liebe zu stellen. Die Liebe Gottes zum Menschen schafft das ontologische Fundament, auf dem die Gemeinschaft der Liebe zwischen Gott und Mensch aufruhet. Die zahlreichen weiteren Gesichtspunkte, denen Sch. nachgeht, können hier nicht weiter referiert werden, wie überhaupt einschränkend gilt: Was vorstehend ausgeführt wurde, gibt nur die Haupt- linien des Ganges der Untersuchung wieder – nicht mehr. – Die Arbeit schließt mit „acht Thesen zur Leistungsfähigkeit des Tugendbegriffs in der theologischen Ethik“ (573–585). In ihnen plädiert Sch. für „einen entscheidenden Vorrang des Tugend- begriffs unter den denkbaren Stilvarianten einer theologischen Ethik“ (583). Die vor- liegende Arbeit liefert gewiß zu dieser Frage gewichtige Hinweise. Ob sie sich allerdings von Thomas her allein entscheiden läßt, sei doch in Frage gestellt.

Die vorliegende Untersuchung verdient Lob über das Maß hinaus, das sonst ge- wöhnlich Dissertationen gezollt wird. Sie zeugt von einer souveränen Vertrautheit mit dem Werk des Aquinaten wie auch mit der Sekundärliteratur, die vor allem in den Fuß- noten behandelt wird. Die klare und flüssige Diktion, die guten Zusammenfassungen und die wiederholten „Regieanweisungen“ an den Leser ermöglichen und erleichtern eine mitdenkende Lektüre.

J. SCHUSTER S. J.

BARLEA, OCTAVIAN, *Die Konzile des 13.–15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 18). Wiesbaden: Harrassowitz 1989. 220 S.

Läßt man sich weder durch den Titel noch durch das Vorwort des Buches zu falscher Erwartung hinsichtlich des tatsächlichen Inhalts der Studie verleiten, so erweist sich die Lektüre als recht informativ. In der Tat, gegen die Ankündigung des Titels handelt es sich nicht um „die Konzile des 13.–15. Jahrhunderts“, sondern nur um zwei, nämlich das vierte Laterankonzil (1215) und das Konzil von Florenz (1438/9). Die übrigen Konzile der genannten Zeitspanne, auf denen ebenfalls die ökumenische Frage behan- delt oder gestreift wurde, werden bestenfalls am Rande erwähnt. Und selbst die beiden genannten Konzilien werden nur sehr kursorisch behandelt, und zwar insoweit als sie die These des Autors vom beiderseitigen fundamentalen Gegensatz hinsichtlich der „ökumenischen Frage“ belegen. Lateran IV, vor allem durch seinen Kanon IX, steht für Latinisierung des Ostens durch Rom, „Laetentur caeli“ für prinzipielle Anerken- nung der Gleichheit der beiden Riten und Gleichwertigkeit beider Hierarchien. – Auch durch das Vorwort sollte man sich nicht zu falscher Erwartung verführen lassen. Dort wird nämlich eine Geschichte der Orthodoxie Siebenbürgens „bis zum Ende des 15. Jahrhunderts“ angekündigt. Was aber tatsächlich in den beiden Hauptteilen der Untersuchung geboten wird, geht weit über diese Ankündigung hinaus! Unter der Überschrift „Das 4. Laterankonzil (1215)“ werden, nach einer kurzen Darstellung des Beitrags des genannten Konzils zur ökumenischen Frage, die Auswirkungen desselben auf folgende östliche Regionen behandelt: Byzantinisches Reich, Bulgarien, Serbien, Bosnien, Epirus, Griechen und Orientalen unter katholischer Herrschaft (Kreta, Zypern), Orientalen unter mohammedanischer Herrschaft, Ukraine und Rumänen (13–100). Das zweite Hauptkapitel (101–202) hat unter der Überschrift „Das Florenti- nische Konzil (1439)“ den gleichen Aufbau. Hier werden im einzelnen als „unmittel-