

morten viventium prelatorum“. Lenzenweger meint dazu: „Der Papst durchschaute also das politische Spiel; gar zu edel dachte er offenbar nicht darüber“ (S. 191). Angesichts der Tatsache, daß die Ermordung von Bischöfen damals gar nicht selten war, sollte man wohl eher sagen: Der Papst dachte realistisch. Im übrigen wollte Klemens VI., wie er deutlich zu erkennen gibt, eine geheime Abmachung in dieser Angelegenheit nicht ausschließen („... cum hoc, si fiat, ... oporteat occulte ac secrete fieri et teneri“).

Große Sorgfalt verwandte Lenzenweger auf das über 100 Spalten füllende Personen- und Ortsverzeichnis. Besonders lobenswert sind die genaue Verifizierung der Ortsnamen und die Zusammenstellung der Personen nach Orten, Territorien, kirchlichen Institutionen und verwandtschaftlichen Beziehungen.

Der Rezensent betrachtet es nicht als seine Aufgabe, nach Lese- und Druckfehlern zu fahnden. Er weiß zu gut, daß es fehlerfreie Editionen nicht gibt und nicht geben kann. Da aber Servitienquittungen längere Zeit sein tägliches Brot waren, mußten ihm nolens volens einige errata in die Augen fallen, die beim Abdruck solcher Quittungen unterlaufen sind (besonders in Nr. 129).

Was in den Acta Pataviensia an Mühe, Ausdauer und Entsagung steckt, kann wohl nur der voll ermessen, der ähnliches auf sich nahm. Lenzenweger gebührt für seine Leistung Anerkennung und Dank zumal in einer Zeit, in der man ordentliche Professoren der Geschichte immer seltener in Archiven antrifft. Man kann nur wünschen, daß die neue Publikationsreihe trotz wirtschaftlicher Rezession et ceteris non obstantibus unverzüglich weiter- und bald zu Ende geführt wird. Das weite Feld der vatikanischen Quellenpublikationen ist mit steckengebliebenen Unternehmungen schon allzu dicht besät.

Hermann Hoberg

ALBERT ILIEN: *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin*. Freiburger Theologische Studien, 98. Band. – Herder: Freiburg–Basel–Wien. 1975. 232 p.

La concision est une qualité trop rare pour ne pas la relever expressément à propos de ce livre excellent. C'est, en effet, presque une gageure de vouloir condenser en un modeste volume une matière qui est „qualitativement“ d'une importance majeure et „quantitativement“ d'une extension qui embrasse une grande partie de l'anthropologie (pour ne pas dire de la philosophie de la nature), de la théologie spéculative et de la morale. L'Auteur veut précisément „dem Gespräch über die Liebe zwischen Theologie und humanwissenschaftlicher Forschung dienen“ (p. 15), ce qui exigeait une vue d'ensemble systématique. Il demande donc „ob die gesamte thomanische Synthese umfassend als ein Denken von personaler Liebe her und auf personale Liebe hin interpretiert werden darf“ (p. 19). Il existait déjà des études sur „le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin“ (v. p. 16 ss.), mais „aus dem Stand

der Thomasforschung läßt sich . . . entnehmen, daß die thomanische Lehre von der Liebe weiterer Klärung bedarf“ (p. 17).

Puisque l'amour appartient à l'aspect dynamique de l'être, exprimé par le concept du *bonum*, l'Auteur examine méthodiquement la place de l'amour dans les divers degrés de l'être, en commençant par les plus simples et élémentaires. Dans les êtres non vivants le „amor“ au „appetitus“ signifie une relation à la perfection, et cette perfection a sa place dans la „Gesamtheit aller Seienden . . ., welche eine hierarchisch strukturierte Ganzheit darstellt“ (p. 31). L'A. ne fera que plus loin (p. 40 s.) une allusion à une „höherwertige und gnoseologisch wichtige Aktionsweise“, notamment la „Aussendung von ‚species intentionales‘“, mais il ne s'y arrêtera pas.

Le premier degré de la vie, le végétatif, apporte une certaine perfection nouvelle (p. 33), mais la grande césure entre les êtres est déterminée par la connaissance (p. 35). C'est ici que la distinction entre *actio immanens* et *transiens* devient importante (v. p. 36 ss.; il serait utile d'examiner tous les textes où S. Thomas parle de l'*actio immanens*, pour voir si elle est limitée au degré cognitif, comme l'A. l'insinue; que signifie la comparaison avec *lucere*, dans le texte cité p. 37 n. 6, ou avec *esse*, dans la I^a q. 14 a. 4 et q. 34 a. 1 ad 2^m, ou avec la *vita*, in *Metaph.* IX lect. 8, etc.; il faudra peut-être modifier ou limiter une affirmation comme: „Zunächst und primär besteht die Funktion des immanenten Aktes . . . in der Hinordnung . . . auf andere Seiende hin“, p. 37). – L'*appetitus animalis* appartient à l'activité immanente. Il est du domaine des *passiones*. Le concupiscible est fondamental et l'amour en est la première manifestation (cela ne doit pas exclure une certaine évaluation de l'irascible, qui n'est pas contredite par la Somme, comme l'A. le voudrait, p. 46: I^a II^{ae} q. 23 a. I n'en dit rien, mais q. 46 a. 5 dira encore: „ira est cum ratione magis quam concupiscentia“).

On arrive au degré supérieur de l'action immanente avec l'intellect et l'*appetitus intellectivus* correspondant. En parlant de l'intellect, l'A. a des expressions qui pourraient faire soupçonner une conception „transcendental“: „Vor allem Akt ist das Erkenntnisvermögen immer schon vom absoluten Sein bestimmt als durch den vom absoluten Sein bestimmten Erkenntnisakt bestimmbar“ (p. 54; „...Aktuierung der vorgängigen Bestimmtheit des Verstandes durch das absolute Sein selbst“, p. 55). Cela ne rendrait pas exactement la conception de S. Thomas (la description de la connaissance, p. 55–57, ne peut satisfaire le thomiste). Mais l'attention de l'A. va évidemment plutôt vers la volonté, principe de l'amour. Il nous est bien difficile de trouver l'évolution doctrinale que l'A. veut découvrir dans les oeuvres de S. Thomas. Il faudrait analyser une à une les affirmations de l'A. Nous nous limitons aux observations suivantes: il dit que dans le troisième livre du Commentaire aux Sentences il y a une „betrachtliche Ausnahme, indem der freie Wille als die der verstandesbegabten Natur eigene Bewegung bezeichnet wird“, et que dans le *De Veritate* il y a

un progrès dans le fait que „die Unendlichkeit des Willens in den Zusammenhang mit der Unbegrenztheit des Verstandes (wird) gebracht“ (p. 58). En réalité, on peut trouver ces idées dans I *Sent.* d. 45 et 48, et dans II *Sent.* d. 25. Puis, l'A. parle encore d'une „beachtliche Entwicklung“ à propos du fait que le *bonum* est d'abord considéré comme *forma* de la volonté, alors que pour le *De Veritate* il n'y a pas de *similitudo* dans le volonté. N'est-ce pas une confusion entre *forma* et *similitudo*? – En somme, nous retrouvons partout ce qui l'A. dit à propos de la Somme en particulier: „der Willensakt ist die Inklinatation, welche der ‚forma intellecta‘ folgt“ (p. 62). On devra préciser aussi (et plus loin encore) ce qui est dit de la primauté de la volonté (p. 66 s.), car „finalis actus intellectus est beatitudo“. On fera des observations analogues à propos de l'*instinctus* (p. 69 ss.; l'A. ne semble pas connaître l'étude de A. Milano, de 1966). On craint aussi une confusion entre l'*appetitus naturalis* et la volonté, quand l'A. dit: „die geistige Form des Menschen, insofern zur Eigenverwirklichung tendierend, heißt Wille“ (p. 74).

Nous passons sur le chapitre: „Das Gut-Sein alles Seienden“ (p. 75 ss.), parce qu'il contient des observations plutôt génériques sur la participation et l'analogie (notons que pour l'A. „die Proportionalitätsanalogie basiert auf der Attributionsanalogie“, p. 94, ce qui est exact si l'analogie de proportionnalité est une analogie et non une manière d'exprimer différentes formes d'analogie).

Après ces considérations sur la volonté, l'A. examine en particulier son premier acte: l'amour (p. 96). Ici encore, en suivant surtout l'étude de H. D. Simonin, l'A. découvre une évolution dans la doctrine de S. Thomas. Nous croyons que l'évolution concerne plutôt la formulation, déterminée par le caractère propre de chacune des œuvres, et non tellement la doctrine (le contexte peut justifier des applications plus restreintes d'une terminologie). Cela explique en même temps pourquoi l'A. doit dire: „Zwei Texte allerdings fügen sich nicht in die Chronologie ein“, textes „tardifs“ qui se rapprochent des Sentences (p. 96 n. 2). La „endgültige Lehre der späteren Werke“ (p. 98) est pour nous identique à celle de III *Sent.* d. 27. Toutefois, l'A. donne un commentaire, bref mais intéressant, de I^a II^{ae} q. 6–48 (p. 103 ss.), où il souligne „die echte, wenn auch gestufte Kooperation von Voluntas und sensitivem Appetitus“ (p. 109; cf. p. III: „integrative Kooperation der rein geistigen und der animalischen Seelenbewegung“).

Quant aux formes de l'amour (l'A. dit: „Partnerliebe und Gegenstands-liebe“, p. 112), il ne faudrait pas accentuer la distinction entre l'objet aimé substantiel et accidentel, car il s'agit d'objet formel, ou d'aimer „*sub ratione subsistentis boni*“ et „*per modum bonitatis inhaerentis*“ (v. le texte cité p. 113).

En ce qui concerne la *similitudo* comme cause de l'amour (p. 119 ss.; il y a un malheureux homoioteleuton omissum dans la citation p. 121 n. 87),

nous ne voyons pas la nécessité d'y introduire la distinction esse-essentia. Il aurait été plus important de montrer la cohérence entre la doctrine de l'amour naturel, comme suite de la forme naturelle, et celle de l'amour volontaire, comme conséquence de la forme intellectuelle. Il nous semble aussi que l'A. ne montre pas assez la formalité propre de l'amitié, que est la forme suprême de l'amour (et nous ne dirions pas: „Fest steht, daß Thomas als Ideal des ‚amor amicitiae‘ die Freundesliebe (unter Männern) im Blick hatte und nicht etwa die Gattenliebe“, p. 141).

Après cet examen très poussé des notions plus directement philosophiques, l'A. aborde dans la dernière partie de son étude l'aspect théologique de la doctrine, qui englobe le tout. Nous notons une observation préliminaire: „Das besonders Verblüffende an der theologischen Epistemologie des Thomas mag darin gesehen werden, daß sie in ihren wesentlichen Grundzügen bereits im Frühwerk . . . zutage tritt“ (p. 150 s.). Mais il faudra redimensionner certaines affirmations, comme: „Die Theologie ist . . . nicht nur eine Wissenschaft . . . sondern sie ist grundsätzlich eine für Gott und den Gläubigen“ (p. 154; le texte cité dit que la „divina scientia“ est „una et simplex omnium“, notamment de tous les objets); ou que „die Aufgabe der Theologie als genuin thomanisch“ consiste en ceci: „daß die vorgegebenen Glaubensinhalte untereinander nach Art von Prinzip und Konklusion in Beziehung gesetzt . . . werden“ (p. 155; cela n'est pas dit dans le texte cité). Remarquons encore l'A. dira: „die thomanische Theologie ist . . . grundsätzlich biblisch und grundsätzlich heilsgeschichtlich orientiert“ (p. 186; il faudrait préciser la place du „geschichtlich“, car ce qui est purement historique dans l'économie du salut est accidentel; c'est la modalité de „Christus via“ qui est essentielle).

Nous ne discuterons pas la conception du plan de la Somme (p. 157), bien que tout l'exposé de l'importance théologique de l'amour soit basé surtout sur cette œuvre. Les points les plus importants de cet exposé regardent 1. la présence de la volonté et de l'amour en Dieu (I^a q. 19–20; l'A. note: „dabei fällt auf, daß für Thomas der Übergang von der Erkenntnis eines ‚verum‘ zum ‚bonum‘ offenbar ganz selbstverständlich ist“, p. 169, ce qui s'explique par la doctrine des transcendants et forme la base de la connexion entre le spéculatif et le pratique); 2. l'amour dans la vie trinitaire (le S. Esprit); 3. le retour de la créature à Dieu, sa fin, et donc objet de son amour.

A propos de ce dernier point, l'A. parle naturellement d'abord de la *beatitudo*. Il ne discute pas le problème du *desiderium naturale* et il semble identifier ce désir à la volonté (p. 191; cf. p. 192: „Die Voluntas . . . ist . . . die Energie des Intellekts selbst, den sie immer wieder und ursprünglich zu neuen Akten antreibt“; cf. p. 217: „Voluntas‘ bedeutet also nichts anderes als der Persongrund, insofern er durch seine genuinen Neigungen tendentiell bestimmt ist“). Il ne parle pas des deux *delectationes* (de l'intellect et de la volonté), et il nous semble moins correct de dire: „was ist diese totale

‚coniunctio cum Deo‘ anderes als der letztmögliche Liebesakt schlechthin! (p. 193; cf. p. 216: „während es ja in der ‚beatitudo perfecta‘ die Vernunftselbst ist, die die schlechthinnige ‚caritas‘ vollzieht“).

La fin de l'homme suppose le surnaturel et l'A. parle donc en particulier de la grâce (p. 195 ss.). Il semble minimiser la portée du „novum esse“ dont parle S. Thomas (il dit encore pour la caritas: „habitualis forma superaddita“). Il dit que la terminologie de l'Aquinat n'est pas assez claire, mais nous ne croyons pas qu'il soit plus clair de parler de „quasi-formalursächliche Interpretation“ (p. 200) ou de dire: „das neue Sein der Gnade ist damit ein ‚Zustand‘ der personalen Begegnung oder zumindest Begegnungsfähigkeit zwischen den göttlichen Personen und der Wesensmitte des Menschen“ (p. 202).

Les dernières pages, sur la charité et ses divers actes et aspects, sont parmi les plus belles du livre.

La Schlusszusammenfassung (p. 221–227) montre en résumé comment toute la doctrine de S. Thomas est unifiée par le concept du *bonum* (les „vier transzendente Bestimmungen alles Seienden“, p. 226, sont quatre aspects du même transcendantal, le *bonum*, dans son application à la „natura rationalis“) et donc de la finalité et de l'amour. On dirait: une application grandiose du dictum „finis est causa causarum“.

Nous n'avons pas noté tout ce qui nous paraissait problématique dans cette étude, mais nous avons fait un choix de questions et de doutes. Mais tout cela ne veut pas dire que nous considérons ce livre comme dépourvu de valeur. C'est plutôt le contraire, car c'est un des plus beaux livres sur S. Thomas que nous ayons lus en ces dernières années. Le fait qu'il provoque des discussions et des doutes est un signe qu'il touche des matières importantes et que l'Auteur prend une position personnelle, que nous ne pouvons que respecter, même si nous ne pouvons la partager entièrement. En outre, nous soulignons que nos différences d'opinion ne touchent pas l'essentiel de la matière traitée par l'Auteur, qui démontre d'une manière convaincante que l'amour a une place essentielle dans la doctrine de S. Thomas. C'est donc en toute sincérité que nous recommandons la lecture, l'étude, de cette excellente publication à tous les disciples de S. Thomas et de la vérité. C. Vansteenkiste

Das Visitationsbuch der Hamburger Kirchen. 1508, 1521, 1525. Hrsg. von Erich Keyser, bearbeitet von Helga-Maria Kühn. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Bd. 10) Friedrich Wittig: Hamburg 1970. 84*, 514 S., 29 Abb., 1 Karte.

Diese Wiedergabe von drei nicht nur für die hamburgische Geschichte wichtigen Visitationsprotokollen hat eine lange Vorgeschichte, die mit einer ersten Abschrift der Vorlage (eine 1529 vom Rat der Stadt angefertigte Abschrift der drei Protokolle in einem Buch) durch Erich Keyser (lt. Einleitung von Heinz Stoob ab 1947, lt. E. K. selbst ab 1948) begann. Daß das