

Bibliographie, die dem Buch von U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum* (Essen 1964), entnommen ist.

„Traduire, c'est trahir.“ Dieses Sprichwort hat natürlich auch gegenüber der vorliegenden Übersetzung sein Recht. Wir haben hier nicht den Raum, Text für Text durchzudiskutieren. Und wenn wir uns überhaupt zu solch kritischer Lesung anschicken, tun wir es nicht, um den Wert des geleisteten Werkes zu mindern, sondern um unsere dankbare Freude über das Geschenkte auszudrücken. Die „Abhandlung“ des Antonius d. Gr. über die drei „motiones“ (S. 21, n. 22) müßte wohl im Licht der stoischen Psychologie, aber auch im Zusammenhang mit der „mystischen“ Erfahrung späterer Autoren gedeutet werden; es muß hier genügen, darauf hinzuweisen, daß diese Idee von den „motiones in anima“ eine grundlegende Rolle in den „Exercitia spiritualia“ des hl. Ignatius von Loyola spielt (vgl. dazu die Studie des Rez.: *Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit*, in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis [Würzburg 1956] 223–262, vor allem 239–246).

Im dem Logion des Abba Achilas (53, n. 128) sollte man das griechische „meletao“ nicht mit „betrachten“ wiedergeben, sondern mit „aufsagen“, „hersagen“; vgl. dazu unseren Aufsatz: „Meditatio“ in den ältesten Mönchsquellen, in: *GuL* 28 (1955) 360–373.

Die Übersetzung des Ausspruches von Abba Ammoes (55, n. 134) dürfte wohl kaum den Sinn treffen; ich vermute, daß die „thyridia kekoniamena meta biblion membranon“ nicht „frischgestrichene Türen samt den Pergamentblättern mit Schrifttexten“ sind, sondern die „weißschimmernden Fensternischen mitsamt den Pergamentblättern“. (Daß die Fensternischen als eine Art Bücherschrank dienten, ist beispielsweise aus der lateinischen Übersetzung der Pachomiusregel bekannt.)

In dem Wort des Abba Abraham (58, n. 140) wird man das griechische „logismos“ nicht einfach mit „Denken“ übersetzen dürfen; das Wort ist in der frühmonastischen Literatur sehr häufig und meint den versucherischen Gedanken, insofern als er durch seine Wucht und Zähigkeit sich als dämonisch erweist (vgl. die oben genannte Studie des Rez. über die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit, 244–246; ferner K. Heussi, a. a. O. 258).

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen zu den vom Übersetzer beigegebenen „Anmerkungen“ (455–485) angefügt. Die These, daß „die Heilige Schrift im geistigen Leben der Wüste nicht die Rolle spielt, die man erwarten würde“ (458 f.), scheint uns eine sorgsame Überprüfung zu fordern; wir möchten der Kürze halber auf unseren Artikel „Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum“ (ThPh 41 [1966] 557–566) verweisen. – Ob es zur Erklärung des Antoniuspruches, wo Enthaltsamkeit bzgl. der Zunge und des Bauches gefordert wird, wirklich nötig ist, auf pythagoreische und gnostisch-manichäische Einflüsse zurückzugreifen? (Zu 459, n. 6.) – Die Frage „Mönche und Rechtgläubigkeit“ ist vermutlich doch vielschichtiger, als es die Notiz auf S. 465, n. 87 ahnen läßt. Beispielsweise wurden im Streit um Chalkedon von beiden Seiten die Mönche als Zeugen und Kämpfer der jeweiligen Position aktiviert. – Die Notiz über Euagrius Ponticus (472, n. 227) wird der Bedeutung des Mannes kaum gerecht, und zwar gerade im Hinblick auf seine Bedeutung für das Mönchtum. H. Bacht, S. J.

McSorley, Harry J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Breitäge zur Ökumenischen Theologie, 1). 80 (XII u. 340 S.) München 1967, Hueber. 45.—DM.

Eine neue ökumenische Reihe (Herausgeber *Heinrich Fries*) stellt sich hier mit einer vorzüglichen Forschungsstudie vor. Es ist die Erstlingsarbeit (Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität München aus dem Jahre 1965) eines jungen Amerikaners, Mitglieds der Kongregation der Paulist Fathers. Von den mannigfachen Versuchen der letzten Zeit, einzelne Lehren der Reformatoren oder der protestantischen Theologen mit der Auffassung des Katholizismus in Einklang zu bringen, scheint dieser, der sich mit der grundlegenden These Luthers vom unfreien Willen des sündigen Menschen beschäftigt, am meisten zu befriedigen. Besonders imponieren muß dabei, daß der Verf. eingehende Kenntnisse auf sämtlichen Gebieten der Theologiegeschichte (Schrift, Pattristik, Scho-



lastik, Humanismus, Luther, neuere Literatur), die das gewohnte Niveau weit überragen, mit einem ausgereiften Urteil über systematische Zusammenhänge und ökumenische Deutungsmöglichkeiten verbindet.

Den Höhepunkt der Darstellung bildet der III. und letzte Teil: Luther, *De servo arbitrio* (274–337). Das Ergebnis lautet: „In seiner Antwort auf Erasmus in *De servo arbitrio*, worin Luther seine ‚*summa causae*‘ zum Ausdruck gebracht sah, benutzte Luther zwei Grundargumente: ein necessitaristisches und ein biblisches. Eine sorgfältige Analyse des necessitaristischen Arguments, das von einem eigenartigen Verständnis der Unterscheidung zwischen *necessitas consequentis* und *necessitas consequentiae* belastet ist, zeigt, daß seine Behauptung von der Notwendigkeit alles Geschehens nicht unbedingt deterministisch, unter Ausschluß des *liberum arbitrium*, verstanden werden muß, sondern als Bekenntnis zur Vorsehung Gottes verstanden werden soll. Das necessitaristische Argument führt jedoch Luther insofern in eine theologische Verlegenheit, als dieses es ihm unmöglich macht, überzeugend zu erklären, daß der Mensch allein – und nicht Gott – die Ursache der Sünde ist, und ihm keinen Raum läßt für eine persönliche Glaubensentscheidung. In Luthers biblischem Argument wird sein reformatorisches Hauptanliegen verwirklicht. Im Gegensatz jedoch zu seinem necessitaristischen Argument ist dieses völlig katholisch“ (359). Die entscheidende Beweisführung liegt in dem kurzen Abschnitt: „Die Bedeutung von Luthers necessitaristischem Argument für das *servum arbitrium*: Eine Leugnung der natürlichen Freiheit des Willens oder eine Bestätigung von Gottes Vorsehung?“ (288–303). Hier könnte es vielleicht dem kritischen Leser so scheinen, als ob der Verf. den Luthertexten allzu großes Wohlwollen entgegenbrächte, wenn er z. B. nur „Schwächen“ und „Mißverständnisse“ hervorhebt, aber er sagt auch klar: „Wenn Luther in Wirklichkeit die Existenz des *liberum arbitrium* des Menschen unter dem Eindruck von Gottes Vorsehung nicht leugnet, so macht das Fehlen einer durchgehenden Bestätigung des natürlichen *liberum arbitrium* zusammen mit dem häufigen Gebrauch von allzu vereinfachenden und absoluten Ausdrücken es nicht nur sehr schwer, festzustellen, daß er diese Wahrheit der katholischen Tradition nicht leugnet, es wird vielmehr dadurch der Eindruck bestärkt, daß er die Existenz des freien Willens in den Geschöpfen ablehnt“ (303). Bedeutsam ist jedenfalls, daß die radikalen Formulierungen Luthers in diesem Punkt weder von den lutherischen Bekenntnisschriften noch von den lutherischen Theologen insgesamt bis in die neueste Zeit übernommen wurden und deshalb keinen Gegensatz der Konfessionen begründen (330–337).

Dem Hauptstück dienen der I. Teil („Der Status Quaestionis“: 32–255) und der II. Teil („Erasmus, *De libero arbitrio*“: 258–272) nur als Vorbereitung. Die wichtigsten Kapitel seien hier namentlich genannt: 2. Das biblische Verständnis von Freiheit und Knechtschaft (36–60); 4. Freier und unfreier Wille bei Augustinus (64–108); 6. Der freie Wille und die Verknechtung durch die Sünde in der Frühcholastik und bei Thomas von Aquin (126–176); 7. Freier Wille, unfreier Wille und Neosemipelagianismus in der Spätscholastik (177–206); 8. Luthers frühe Reaktion: vom *liberum arbitrium* zum *servum arbitrium* (206–257); 9. Die Lehre des Erasmus vom freien Willen nach der Schrift *De libero arbitrio* unter Heranziehung des Hyperaspistes (258–272). Besonders eingehend sind die Ausführungen zu Augustinus und Thomas von Aquin, die zudem gut die fortschreitende Lehrentwicklung berücksichtigen. Hinzu kommen noch die vielen Exkurse: Der analoge Gebrauch der Begriffe *peccatum*, *bonum* und *virtus* bei Augustinus und das Problem der „Guten Werke“ der Ungläubigen (70–72); Die Bedeutung von „*servum arbitrium*“ bei Augustinus (91–93); Synergismus und Semipelagianismus (102–104); Hat Luther Thomas gekannt? (137–138); Der analoge Gebrauch der Begriffe „*iustitia*“, „*virtus*“ und „*bonum*“ bei Thomas von Aquin (162–163); Das Axiom: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, und das Verdienst: Neo-Semipelagianismus? (163–172); War Luther Determinist? (242–244); War Erasmus ein am Glauben uninteressierter Skeptiker? (260–262); Luthers Bild vom menschlichen Willen als Reittier Gottes oder Satans (309–313). Alles das wird vortrefflich mit einschlägigen Texten belegt und durch Hinweise auf die neueste, sowohl katholische als auch protestantische Literatur erläutert.

Abgesehen davon, daß das unentbehrliche Personenverzeichnis fehlt und daß



die patristischen Angaben nicht nach den besten Editionen zitiert werden, wird demgegenüber die Kritik kaum irgendwo Anlaß zu einem Eingreifen entdecken können. Wenn einem das Urteil über den Semipelagianismus bei Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel zu hart erscheint, so ist nicht zu übersehen, daß der Verf. in den „Schlußthesen“ betont: „Diese Theologen waren sich nicht bewußt, daß die von ihnen vertretenen Thesen bereits kirchlich verurteilt waren“ (339). Höchstens wären differenziertere Aussagen bezüglich der Gnadentheologie des zu Ende gehenden 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts zu vermissen; jedoch erklärt der Verf. selbst: „Es bleibt zu fragen, ob die Ockham-Biel-Richtung die allgemeine oder die Hauptlehre der katholischen Theologen zur Zeit der Reformation darstellt, wie Luther glaubte. Bevor diese Frage eine abschließende Antwort erfahren kann, bedarf es noch einer Reihe von Untersuchungen über die Theologen des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts. Solche Untersuchungen müßten sich nicht nur mit den deutschen Theologen, sondern auch mit französischen, englischen, spanischen und italienischen befassen“ (204). Schließlich würde so das bereits gewonnene Bild, zumal das von Luthers Theologie, kaum wesentlich verändert werden.

J. Beumer, S. J.

Wichmann, Ottomar, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*. 80 (703 S.) Darmstadt 1966, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 91.— DM. Vorzugspreis für Mitglieder: 44.50 DM.

Fußend auf umfassender Kenntnis von Originalquellen wie auf kritischer Verwertung wichtiger Arbeiten vergangener und jüngster Forschung, versucht der Verf. eine das vielschichtige Gesamtwerk umfassende Darstellung Platons. Als Philosoph schreibt W. diese Gesamtdarstellung. Darin unterscheidet er sich von dem Platonwerk, das von Wilamowitz als philologisch-historischer Fachmann rein positivistisch schrieb (1929), den Philosophen Platon ausklammernd. Das Friedländersche Platonwerk (I, 1953; II, 1957; III, 1960) läßt dagegen den Philosophen zu Wort kommen durch klare Nachzeichnung des von Platon Gesagten, durch Gliederung und Gruppierung des Platonischen Schrifttums mit Hilfe von Sprachstatistik, Kunstform und Problembewegung; dichterische und literarische Eigenart der Dialoge wie formale und sachliche Beziehungen unter den einzelnen Dialogen stehen im Dienste des Platonverständnisses.

Im Vergleich zu Friedländer vermittelt das Wichmannsche Werk ein eindrucksvolles Bild von der inneren Geschlossenheit platonischer Philosophie, indem es die „Idee des Guten“ als die Einheit in der Vielheit platonischer Denkbewegung herausstellt, auf der alle platonische Philosophie beruht. Da die Idee des Guten in ihrer alles übergreifenden Wesenhaftigkeit nie endgültig zu fassen ist, ist Platons Philosophie dynamisch zu begreifen als dauerndes Ringen um die Erfassung dieses Urgrundes aller Dinge. Weil der Verf. aus der geschichtlich bedingten Aussageform die Aussageabsicht herausschält, darf er mit Recht sagen, daß „Platon bis zum heutigen Tage unmittelbar zu uns geblieben ist“ (3). So bringt die Erklärung platonischer Philosophie durch die unserer Zeit nicht nur eine Aufhellung und Vertiefung platonischer Problematik zum Ausdruck, sondern zeigt auch „eine Verbundenheit im Innersten und Ursprünglichsten“ (4). Daß dieser beständige Dialog zwischen Platon und der Gegenwart vieles nicht ausspricht, ist in der Vielfalt geistigen Seins zugrunde gelegt und läßt eine Schau Platons, wie sie der Verf. gibt, nie zum Abschluß kommen.

Abschließend möchte ich einen anderen Vorzug dieses Werkes im Vergleich zu den ebengenannten Gesamtdarstellungen erwähnen, nämlich das verhältnismäßig ausführliche Eingehen auf die Bedeutung des „Mathematischen“ für das platonische Denken und für dessen Fortwirken – Ausführungen, mit denen ich allerdings nicht immer einverstanden sein kann.

So belegt W. z. B. das Fortwirken Platons durch einen Vergleich mit Kopernikus (173 633 637). Mit Rücksicht auf die Art der Arbeitsleistung des Kopernikus müßte freilich dieser Hinweis ergänzt werden durch die Narratio prima des Georg Joachim Rhetikus, der klar berichtet, daß Kopernikus mit seinen Leistungen auch Platon verpflichtet ist.

Auch der heutige Mathematiker weiß, daß er durch die in Platon greifbare