

von N und C an, um besonders die Richtigkeit ihres methodologischen Instrumentars zu unterstreichen und für die weitere Symbolforschung zu empfehlen.

Das Werk von D. ist durchaus gelungen. Es ist mit großer Akribie, mit Kenntnis der orientalischen Sprachen und unter Heranziehung aller heute erreichbaren Quellen geschrieben. So ist es ein willkommenes Hilfswerk für den Wissenschaftler, besonders den Theologen geworden, der nicht immer die Zeit oder die Möglichkeit hat, sich durch Schwartz, Turner usw. hindurchzuarbeiten. Aus der Sicht des Benützers von Konzilsakten seien nur einige Anregungen für eine Neuauflage gegeben. Sie betreffen nur äußere Dinge: AW (Akademie der Wissenschaften) ist im Sigel-Verzeichnis (13) nicht aufgelöst. H (Hierosolymitanische Rezension = Collectio Sabbaitica = ACO III unter Sigel „O“!), sollte in neuer Auflage bei den Testimonia S. 216 mit einem Hinweis auf S. 82 (und „ACO III = O“) erklärt sein. Für den Symboltext selbst möchte man ein Prinzip besonders beobachtet sehen: ein kritischer Apparat muß „optisch“, d. h. für das Auge sein. Darum sollten 1. die codd.-Siglen alphabetisch auf einem Karton und getrennt für N und C in einer Übersicht zusammengestellt werden. Nur so ist eine Beherrschung der Apparate möglich. 2. Über den einzelnen Apparaten sollte heute überall die ganze Reihe der verglichenen codd. stehen. 3. Die Zeilenangabe in der Edition müßte ergänzt werden. Es wäre eine je eigene Zeilenzählung pro Seite wünschenswert. Dies würde die Benützung des Apparates erleichtern. 4. Neue Siglen sollten nur im Notfalle eingeführt werden. So kann man sich z. B. für S. 190 fragen: sind die dort gebachten Änderungen alle notwendig? 5. Bei der Auflösung der Siglen S. 215–222 sollte das entscheidende Wort der Abkürzung aufscheinen, z. B. S. 217: „Mediol“ = Codex Ambrosianus . . . ; warum nicht „Ambros. Mediolan“? 6. S. 219: „EOr“ = Mandatum Orientalium + Ephesini Cc. 6). „CC“ für Corpus Canonum (syriace – cooptice) im App. ist irreführend, weil „C“ = Constantinopolitanum (Cc.); warum nicht „cc“ (s. c.)? 7. N = Concilium Nicaenum und C = „Cc. Const.“ gehört auch in das alphabetische Verzeichnis S. 13; soviel ich sehe, ist es nur im Text S. 24 erklärt. – Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß der Benützer des Werkes und vor allem des Apparates dauernd den ganzen italienischen Text und dazu die Siglen im Kopf haben muß. Das ist gegen das Prinzip der „Optik“ eines wissenschaftlichen bzw. philologisch-kritischen Apparates. Diese Wünsche liegen aber ganz am Rande der vorzüglichen Leistung, welche uns D. vorgelegt hat.

A. Grillmeier, S. J.

Streuer, Severin Rudolf, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung* (Franziskanische Forschungen, 20), 8^o (172 S.) Werl 1968, Coelde 22.—DM.

Unter den Franziskanertheologen des 14. Jahrhunderts nimmt Petrus Aureoli eine eigene Stellung ein. Einerseits bekämpft er (neben Thomas von Aquin und Heinrich von Gent) seinen Ordensbruder Duns Scotus, andererseits hat er manches aufzuweisen, was ihn mit der älteren Franziskanerschule verbindet. Der Verf. der vorliegenden Untersuchung geht nun einem partiellen, aber immerhin wichtigen Aspekt in dieser geschichtlichen Problematik nach, indem er Aureolis theologische Erkenntnislehre zum Gegenstand seiner Arbeit macht und zugleich die Meinungen aller jener Autoren berücksichtigt, mit denen sich Aureoli offen oder versteckt auseinandersetzt (außer Thomas von Aquin und Heinrich von Gent sind das Gottfried von Fontaines, Aegidius Romanus, Bonaventura, Wilhelm von Ware, Hervaeus Natalis u. a. m.). Weil aber dieses ganze Forschungsgebiet noch wenig angegangen worden ist – meine Arbeit „Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli“ (FranzStudn 36 [1954] 137–171) hat sich auf einen verhältnismäßig kleinen Ausschnitt beschränkt –, kann man mit neuen Ergebnissen rechnen, und damit wäre auch ein Beitrag zur Würdigung der Theologiegeschichte in dem so oft geschmähten 14. Jahrhundert erbracht.

Die Absicht des Verf.s liegt also darin, eine möglichst klare Darstellung alles dessen zu geben, was Aureoli in seinen fünf Einleitungsfragen über das Wesen der Theologie, ihr Subjekt, ihre Einheit und ihr Ziel ausgeführt hat, und zwar in ständiger Konfrontierung der diesbezüglichen Ansichten seiner Zeit und der unmittelbar vorausgehenden Theologen. Der I. Abschnitt behandelt demgemäß das Wesen der Theologie: 1. Analyse des theologischen Studiums (22–33); 2. Theologie

als Erklärung der Glaubenswahrheiten (34–60); 3. Aureolis Kritik an der Konklusionstheologie und an dem Verständnis der Theologie als einer Wissenschaft im weiten Sinne (60–77). Im II. Abschnitt gelangt das Subjekt der Theologie zur Sprache: 1. Das Subjekt unserer Theologie nach Petrus Aureoli (80–84); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (85–101). Im III. Abschnitt erfolgt die Darstellung der Einheit der Theologie: 1. Die Einheit der Theologie nach Petrus Aureoli (104–109); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (110–122). Der IV. und letzte Abschnitt wendet sich dem Ziel des theologischen Studiums zu: 1. Das Ziel des theologischen Studiums nach Petrus Aureoli (125 bis 131); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (132–160). Es liegt eine sehr leicht überschaubare Systematisierung des Stoffes vor. Einem jeden Abschnitt ist ein „Rückblick“ hinzugefügt, der schon die bisherigen Resultate zusammenfaßt, und am Schluß der ganzen Untersuchung steht noch eine Gesamtbeurteilung (163–169). Daraus sei hier das Wesentliche wiedergegeben: „Der Augustinismus Aureolis ist nicht einfach eine Wiederaufnahme der Ansätze eines Heinrichs von Gent oder der Frühscholastik oder auch der Autoren aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In ihm erscheint vielmehr ein starker Einfluß von seiten des Aristoteles, und zwar in dem Sinne, als unser Autor viel konsequenter und radikaler, als das bisher geschehen war, das typisch augustinsche Anliegen durch scharf umrissene aristotelische Begriffe wiederzugeben versucht. . . Augustinisch im Anliegen, aristotelisch in der Form, so ließe sich der Theologiebegriff nach dem Gesagten kennzeichnen“ (163 f.); „Aureolis Augustinismus kann nur bedeuten: in seiner Einleitungslehre treten gewisse Anliegen, die man gewöhnlich als augustinsch kennzeichnet, betont hervor; das verhindert aber nicht, daß seine Lehre in einem ausgesprochen aristotelischen Gewand auftritt und nichts mehr verrät von der Besorgnis gegenüber dem Einbruch der heidnischen Wissenschaften, die sich 1277 in der Verurteilung aristotelischer und thomanischer Thesen geäußert hatte“ (165). Dabei werden die Mängel in dem Theologieverständnis des Aureoli keineswegs überdeckt, so die äußerst scharfe Kritik gegenüber abweichenden Meinungen, die Tendenz zu empiristischem Denken, das häufige Versagen bei der Durchbildung der selbständig erarbeiteten Begriffe und Beweise u. a. m.

Obwohl St. auf ungedrucktes Material verzichtet, werden die Belege immer exakt und vollständig dargeboten. Eine Lücke läßt sich kaum namhaft machen. Nur eine kleine sei genannt: Der Franziskaner *Walter von Brügge* wird zwar einmal kurz erwähnt (133), aber seine Quästionen zum Prolog, die doch bereits veröffentlicht sind (*J. Beumer*, Die vier causae der Theologie, nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM, in: *FranzStud* 40 [1958] 361–381), erhalten keinen Platz. Die Frage nach der Abhängigkeit Aureolis kommt indes zu einer durchaus befriedigenden Antwort: Duns Scotus, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Thomas von Aquin, Hervaeus Natalis, diese alle und noch viele andere haben auf ihn eingewirkt, wenn er auch der Kritik an ihren Ansichten einen breiten Raum zugesteht. Was Johannes von Neapel angeht, so meint der Verf.: „Wenn Aureoli zur Zeit der Niederschrift seines *Scriptum* auch dessen *Quodlibeta* und *Questiones disputatae* vielleicht noch nicht gekannt hat, brauchte Johannes ihm doch nicht unbekannt zu sein, da er ja in dem Streit um Durandus eine wichtige Rolle gespielt hat“ (166); jedoch wie wäre denn sonst die Ideenvermittlung zu denken als eine solche auf literarischem Wege? Die sachlichen Anklänge Aureolis an die Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule gibt St. zu (bes. 59, Anm. 202) und spricht im Anschluß hieran die Vermutung aus, „daß Aureoli seine Anregungen von Heinrich (von Gent) her über Gottfried (von Fontaines) und Jakob (von Thérines) empfangen hat“ (ebd.). Indes gehört das wohl zu den dunklen Punkten, die niemals aufgeklärt werden, weil eben Aureoli selbst sich darüber ausgeschwiegen hat. Ein Gleiches gilt möglicherweise auch für den auffallenden Umstand, daß Aureoli niemals auf Durandus a S. Porciano, der zur selben Zeit im Dominikanerorden die kritische Theologie durchzusetzen suchte, die Rede bringt; der Verf. macht den Vorschlag: „Vielleicht sah er (Aureoli) in ihm (Durandus) einen Gesinnungsgenossen im Kampf gegen die überlieferte und manchmal zu unbedacht übernommene Lehre der Tradition“ (167); das

mag stimmen, aber das Nicht-Erwähnen erklärt sich einfacher aus der mittelalterlichen Gewohnheit, die Zitate auf die Autoren der Vorzeit zu beschränken.

Jedoch sind die zuletzt gemachten Ausstellungen Kleinigkeiten, die gegenüber den großen Vorzügen des Werkes gar nicht ins Gewicht fallen. Zu den Vorzügen ist auch die lebendige Sprache zu rechnen, in der St. die Gedanken eines mittelalterlichen Theologen der beginnenden Spätzeit vorträgt, sie in ihren Fragestellungen und Argumenten bis zum letzten verfolgt und sogar dem Menschen von heute irgendwie verständlich und schmackhaft macht. Sehr zutreffend lautet der Abschluß der Arbeit: „Es kann nicht bestritten werden, daß es heute . . . wichtigere Fragen gibt als jene, die wir bei Aureoli verfolgt haben. Ebensowenig läßt sich aber leugnen, daß die Anliegen einer vergangenen Epoche auch heute noch lebendig sind, wenn sie vielleicht auch unter neuen Aspekten und in anderem Zusammenhang gesehen werden. Die Frage nach dem Wesen der Theologie z. B., nach dem intellectus und der scientia fidei, nach dem Verhältnis der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, hat auch heute noch ihr Recht . . . Ähnliches läßt sich von der Frage nach der Einheit der Theologie sagen. In ihr geht es letzten Endes um die Berechtigung und Notwendigkeit der Theologie . . . Man denke auch an die heute gestellte Aufgabe, angesichts der mannigfachen Aufgliederung unserer Theologie in biblische, spekulative, historische, praktische Theologie ihre Einheit nicht aus dem Auge zu verlieren . . . Das alles zeigt, daß die Anliegen der Vergangenheit auch uns heute noch beschäftigen“ (168 f.). J. Beumer, S. J.