

Umschau

1. Bibelwissenschaft

Wildberger, Hans, Jesaja (Bibl. Kommentar AT, X, 7). Gr. 8° (497–576 S.) Neukirchen-Vluyn 1974, Neukirchener Verlag. – Die abwägende und nüchterne Art, die man im ersten Teilband (Jes 1–12) schätzen gelernt hat (vgl. bereits TheolPhil 43 [1968] 304; 44 [1969] 295 f.; 48 [1973] 276–278), zeichnet auch die vorliegende 7. Lieferung aus, in der die Auslegung von Jes 13–14 geboten wird (14, 28–32 ist noch nicht abgeschlossen). In der Textbehandlung kann man sich keinen zuverlässigeren Führer denken; gewagte Emendationen und lexikographische Einfälle werden abgewiesen. Auch in Fragen der Situierung ist der Verf. exzentrischen Sentenzen abhold. 13, 2–22 und 14, 4b–20 sind also nicht jesajanisch und folglich keine ursprünglich gegen Assur gerichteten Sprüche, was besonders mit Bezug auf 13, 2–22 immer wieder angenommen worden ist. Beide Sprüche stammen am ehesten aus der Exilszeit; die Erwähnung der Meder in 13, 17 dient als Argument für die Zeit vor der Machtergreifung des Cyrus, während die Ansetzung von 14, 4b–20 etwas zurückhaltender beurteilt wird. In 14, 1; 14, 2 und 14, 3–4a handelt es sich um je selbständige Ergänzungen späterer „Diaskeuasten“; auch 14, 21 und 14, 22–23 sind Nachträge, wobei 14, 22–23 derselben Hand wie 14, 3–4a zugeschrieben wird. An der Jesajanität von 14, 24–27 (ohne 25b) und 14, 28–32 (ohne 30a) hält der Verf. fest. – Was der Rez. aus seiner Sicht beanstandet, ist wieder der Mangel an redaktionsgeschichtlicher Sensibilität. Nun ist im Jahr 1973 der Kommentar von O. Kaiser zu Jes 13–39 (ATD 18) erschienen, den W. nicht mehr berücksichtigen konnte, der ihm aber in Zukunft zu schaffen machen wird. K. bringt die Redaktionsgeschichte zu ihrem vollen Recht, eine Forderung, die der Rez. schon in der Studie „Isaias – der Prophet und sein Buch“ (SBS 30, Stuttgart [1968]) erhoben hatte. Man mag die konkrete redaktionsgeschichtliche Ausdeutung K.s für korrekturbedürftig halten und seine Infragestellung der Jesajanität in manchen Fällen nicht gutheißen (vgl. meine Besprechung in ThRev 70 [1974] 201–205), der methodische Ansatz scheint mir jedoch sachgemäß zu sein. Mit Bezug auf die Situierung von Jes 13–14 möchte der Rez. folgende Fragen stellen. Ist es so leicht zu beweisen, daß Jes 13–23 einmal eine selbständige Sammlung war (S. 505)? Können 14, 1–4a und 14, 22–23 nicht ein prosaischer Kommentar des Dichters von 13, 2–22 und 14, 4b–20 sein? Die beiden Kompositionen halten sich nämlich aus dichterischen Gründen in einem bestimmten Vorstellungsrahmen und bedürfen dringend dieser Ergänzung. Die Einheitlichkeit von 14, 1–4a ist m. E. das Gegebene, und das S. 525 angeführte Argument Quells, daß es „auch Individualität des schlechten Stils und der Inkohärenz der Gedankenfolge“ gibt, ist beherzigenswert. Welche Fesseln sich der Verf. anlegt, wird S. 538 deutlich: 13, 2–22 „exilisch“; 14, 1 „bereits nachexilisch“; 14, 2 „noch etwas jünger“; 14, 3–4a als Rahmung von 14, 4b–20 (21) „noch einmal tiefer“. In Wirklichkeit ist alles aus der Situation des Jesajabuches verständlich, die nicht unbedingt die des Exils (im engeren Sinn) sein muß. Die Meder-Argumentation (S. 507 u. 511) ist, wie W. selbst zugibt, nicht durchschlagend. Eine weitere redaktionsgeschichtliche Frage betrifft 14, 24–27. Die Anwesenheit des Spruches soll darauf zurückzuführen sein, daß der Redaktor auch eine Weissagung gegen Assur unter die Fremdvölkersprüche aufnehmen wollte (566). Die Auffassung Erlandssons, daß der Redaktor 14, 24–27 unter die Überschrift von 13, 1 stellen wollte, wird abgelehnt. Doch dürfte Erlandsson, auch wenn er zu Unrecht 14, 4b–23 als ursprünglichen Assur-Spruch betrachtet, in dieser Hinsicht Zustimmung verdienen. Jes 14, 24–27 ist ein gutes Beispiel redaktioneller Neuinterpretation jesajanischer Texte aus der Sicht exilisch-nachexilischer Heilsverkündigung (vgl. Becker, a. a. O., 64). Obwohl sich der Verf. mit Recht für die Echtheit von 14, 24–27 einsetzt, kann man nach dem Erscheinen des Kaiserschen Kommentars nicht mehr behaupten, die

Echtheit werde „heute wenig bestritten“ (567). – Die Deutung von 'allfzē ga'awāt in 13, 3 (502, z. St.) ist in Anbetracht von Zef 3, 11, worauf S. 512 neutral verwiesen wird, kaum vertretbar. – Die Parallele zedīm – 'ārīšīm ist durchaus nicht überraschend (518), da es sich um ein stehendes Paar handelt (zedīm ist kaum in den Proverbien „zu Hause“; nur Spr 21, 24; schon eher zādōn). Man muß allerdings der Tatsache Rechnung tragen, daß aus den zedīm bisweilen – bewußt oder unbewußt – die zārīm „Fremde“ geworden sind (vgl. J. Becker, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart [21967] 64 f.; vgl etwa den Analogiefall ge'īm – gōjim ebd. 60 u. 62 f.). Dann lassen sich folgende Stellen nennen: Ps 54, 5 (zārīm u. 'ārīšīm; viele MSS u. Targ zedīm); Ps 86, 14 (zedīm u. 'ārīšīm); Jes 13, 11 (zedīm u. 'ārīšīm; Vg mit infideles wohl zārīm); Jes 25, 2–4 (zārīm u. zweimal 'ārīšīm in einem gewissen Parallelismus; 2 MSS der LXX zedīm); Jes 25, 5 (zārīm u. 'ārīšīm; LXX zedīm); Jes 29, 5 (zārīk u. 'ārīšīm; LXX, Syr u. 1 QIs^a zedājik); Ez 7, 21 (zārīm u. als Konjekturen 'ārīšē hā' arāš statt riš'ē hā' arāš; ablehnend W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII, 1, z. St.); Ez 28, 7 (zārīm u. appositionell 'ārīšē gōjim); Ez 30, 11–12 ('ārīšē gōjim u. zārīm in einem gewissen Parallelismus); Ez 31, 12 (zārīm u. appositionell 'ārīšē gōjim). Bei Ez stehen zārīm u. 'ārīšīm ohne das Parallelwort nur in 11, 9 u. 28, 10 bzw. in 32, 12. In Ps 19, 14 und Mal 3, 15. 19 hat die LXX zārīm statt zedīm gelesen. – Zu šorāš in Jes 14, 30 (574) verweise ich auf einen demnächst in der BZ erscheinenden Artikel „Wurzel und Wurzelsproß“, dem ich folgende Ergebnisse entnehme: šorāš ist sehr wohl ein mögliches Parallelwort zu šer'it, und die Zürcherbibel dürfte doch das Richtige treffen, wenn sie mit „Geschlecht“ (= Nachkommenschaft) übersetzt; die LXX hat mit sperma keineswegs zāra' als Vorlage gehabt, da sperma zu ihren Lieblingstermini im Jesajabuch gehört (ohne zāra' als Vorlage in 1, 9; 14, 22.29.30; 15, 9; 17, 5.10; 31, 9; 33, 2; 37, 31; 48, 14; 58, 7; außerhalb des Jesajabuches ist der Fall selten). – Kleine Versehen: S. 515, Z. 14 v. u.: die Relativpartikel ša doch wohl ohne He; S. 518, Z. 7 u. 6. v. u.: Es entsteht der Eindruck, daß „El juego fonético etc.“ ein Titel ist (während es sich in Wirklichkeit um ein Stück Text handelt) und der Buchtitel „Estudios etc.“ eine Zeitschrift; S. 526, Z. 5 v. u.: richtiger geiōras (Nom. Sing.), der Plural geiōrai oder itazistisch müßte geiōrai mit Zirkumflex geschrieben werden. J. Becker, ss. cc.

Riedl, Johannes, Das Heilswerk Jesu nach Johannes (Freiburger theol. Studien 93). 8° (440 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. – Zu einer Reihe neuerer Monographien über johanneische Schlüsselbegriffe gesellt sich nun die umfangreiche Arbeit von R., als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommen. Der Verf. weiß sich besonders W. Thüsing und J. Blank verpflichtet. Namentlich von letzterem ist die Studie von den ersten Seiten ab denn auch stark geprägt. Von den zwei einleitenden Paragraphen versucht der erste eine „Einleitung in einige exegetische Probleme des Johannesevangeliums“, ein in dieser unbestimmten Form etwas schwieriges Unterfangen. Dabei gelten nur zwei Seiten „Jesu Heilswerk im JE“ (= Johannesevangelium), während weitere 22 dann „Bibeltologische Überlegungen zum JE“ enthalten, die vor allem dem Faktor Zeit im JE gewidmet sind. Hier zeigt sich bereits (etwa in der Untersuchung des Verhältnisses von Christologie und Eschatologie im JE) der Einfluß Blanks auf die Studie von R. Vermißt wird an dieser Stelle eine Einführung in die Forschungsgeschichte zum Thema. Statt dessen wird nur ein sehr gedrängter Überblick über den „joh Sprachgebrauch von ἔργον, ἔργα und ἐργάζεσθαι“ gegeben. Der eigentliche Hauptteil des Werkes gliedert sich nach den Trägern des Wirkens im JE in drei Teile: I. „ἔργον als Sammelbegriff der gesamten irdischen Wirksamkeit Jesu in Joh 4, 34 und 17, 4“ (43–186); II. „Die ἔργα Jesu in Wort und Tat als kerygmatische Ausfaltung seines in Tod und Auferstehung vollendeten Heilswerkes und als gattungsmäßige Hinführung zu dieser Ostervollendung“ (187–387); III. „Die Menschen und der Teufel als Werkträger in Joh 3 und Joh 8“ (379–406). Eine „Theologische Schlußzusammenfassung“ (406–433) trägt die theologischen Ergebnisse der Studie zusammen. – R. ist an seinem Thema ausschließlich bibeltheologisch interessiert. Darin liegt zugleich die Stärke und die Schwäche seiner Arbeit. Variationen und Nuancen des joh Textes wird bis in die letzten Feinheiten hinein wenigstens innerjohanneisch nachgegangen, parallele Stellen innerhalb des Vierten Evangeliums werden oft bis zur Vollständigkeit aufgeführt, Kommentare und Monographien vor allem des deutschen

Sprachgebietes ausführlich herangezogen und diskutiert. Dennoch scheint der Faktor Zeit, der in der Bibeltheologie R.s eine so zentrale Stelle einnimmt, für seine geistesgeschichtliche Interpretationsarbeit kaum eine Rolle zu spielen. R. verzichtet nicht nur auf einen vergleichenden Blick auf die Umweltliteratur des JE für den von ihm zu untersuchenden Begriff „Werk“/„wirken“, er erklärt vielmehr auch die einzelnen Abschnitte des JE, in denen sein Stichwort vorkommt, exklusiv aus dem Vierten Evangelium heraus. Vergleichende Blicke auf die Synoptiker bleiben selten, Hinweise auf die (rabbinische) jüdische Literatur werden durchweg Strack-Billerbeck entnommen, ein Philo-Zitat ist formal sonderbar (194). Dementsprechend fehlt in dem knapp sechsseitigen Literaturverzeichnis denn auch fast jeder Hinweis auf außerbiblische Quellen (genannt werden neben den Werken Philos und Bonsirvens „Textes rabbiniques“ nur ein Artikel über 11 Q Melchisedek sowie einige Kirchenväter). Bei einer so ausgeprägt „synchronen“ Exegese müssen auch die theologischen Ergebnisse fraglich bleiben. Der geschichtliche Ort der joh Reden und ihrer sich auf die „Werke“ Jesu, des Vaters, der Gläubigen usw. beziehenden Passagen bleibt im dunkeln und damit die Zielrichtung der betreffenden Redeabschnitte. Man gewinnt stellenweise den Eindruck, daß der Verf. sich die joh Reden tatsächlich in der überlieferten Form von Jesus gehalten vorstellt, so etwa S. 263: „Aus diesem Grunde dürfte Jesus auch dieses Wort von seiner Heiligung durch den Vater anlässlich des Tempelweihfestes gesprochen haben.“ Den größten Gewinn des Buches dürften Beobachtungen zum Sinngehalt des „Heilswerkes“ Jesu darstellen. Dem Verf. liegt an einer engen Verknüpfung des „Heilswerkes“ Jesu mit Jesu Tod und Auferstehung. Hier macht sich zweifellos auch ein systematisches Interesse bemerkbar. Gegenüber Thüsing wird mit Recht darauf hingewiesen, daß das JE aus österlicher Sicht heraus entworfen ist und spricht. In der Zeit nach der Auferstehung Jesu werden die Jünger nach Joh 14, 12 noch „größere Werke“ als Jesus selbst tun, da sich die Frucht seines Todes und seiner Auferstehung nun voll an ihnen und an ihrer Umwelt auswirken wird. Innerjohanneisch wäre zur Interpretation R.s zu fragen, wieweit aus der Verbindung von „Werk“ mit „vollenden“, namentlich in Joh 4, 34 und 17, 4, tatsächlich auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Werk Jesu und seinem Tod bzw. seiner Auferstehung geschlossen werden kann. M. a. W.: Läßt allein das Wort „vollenden“ hier eine so „paulinische Sicht“ des Heilswerkes Jesu nach Johannes zu? Trotz aller Einschränkungen enthält R.s Werk zu diesen Fragen wertvolle Anregungen. J. Beutler, S. J.

2. Fundamentaltheologie. Wissenschaftslehre

Schwager, Raymond, Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube? Kl. 8^o (202 S.) Freiburg i. Br. 1973, Herder. – Zwar handelt es sich bei der Publikation des schweizerischen Verfassers nicht um eine im strengen Sinne wissenschaftliche Studie, aber doch um eine Veröffentlichung, die auf wissenschaftlicher Arbeit beruht und von wissenschaftlichem Interesse ist. S. versucht einen neuen Zugang zum fundamentaltheologischen Problem zu finden. Der neue Ansatzpunkt, den er sucht, ist vor allem in der Einbeziehung der Sprachphilosophie und des französischen Strukturalismus zu sehen. Wir haben unter dem Einfluß der genannten Wissenschaftszweige gelernt, die jeweilige Ausprägung bestimmter Denkart der Völker und Kulturen in ihrer Sprache genauer zu erfassen. Neues und Eigenes drückt sich auch sprachlich bis in die Struktur der Sprache hinein aus. Hier beginnt nun der fundamentaltheologische Gedankengang unseres Verfassers: Wenn das Christentum Glauben beanspruchen will, so muß es zeigen, daß es Neues und Eigenes, aus den anderen Religionen Unableitbares zu sagen hat, und dieses Neue und Eigene muß sich sprachlich ausdrücken. Für den ersten Schritt der Argumentation ist etwa jener Text auf S. 36 charakteristisch: „Wenn es eine Religion gibt, die sich durch ihren Wahrheitsanspruch von allen anderen Weltanschauungen abheben will, dann muß sie überzeugend zeigen können, daß sie je neu ist und nicht einfach aus dem Schwergewicht einer geistigen Tradition lebt. Sie muß ebenso eindeutig nachweisen, daß in ihr etwas wirksam ist, das sich gerade den eingeschliffenen und ins Unterbewußte abgesunkenen Gedankenbahnen gegenüber als grundsätzlich überlegen erweist. Wo nicht einfach geistig geträumt,

sondern ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, ist zwar immer ein Kern an ursprünglicher Einsicht vorhanden. Wenn aber eine Religion einen ausschließlichen Anspruch erhebt, genügt dieser Kern nicht. Sie muß in ihrem ganzen Wesen aus diesem Ursprung leben.“ Daß dieses Neue in Jesus Christus gekommen sei, wird von S. 38 ab zu zeigen versucht, wo es dann auch u. a. heißt: „Jesus trat mit keinem Lehrbuch auf. Er verpflichtete die Menschen auf keinen neuen Buchstaben. Er verkündete nicht Lehrsätze. Er sah vielmehr die Welt in einem neuen Licht. Alles war ihm durchsichtig, und so wurde ihm selbst der Alltag zum Gleichnis. Aus dieser Sicht entstand eine neue Sprache“ (40). Man wird hier an K. Prümms Buch „Christentum als Neuheitserlebnis“ (1939) erinnert, nur daß bei S. das Neue des Christentums nicht im religionsgeschichtlichen Vergleich aufgewiesen, sondern eher aus der Opposition Jesu zu den traditionellen Mächten seines Volkes aufgezeigt wird. Eine besondere Bedeutung kommt in S.s Buch der Auferstehung Jesu als unableitbarem, neuen Ereignis zu. Nachdem der Verf. die traditionelle Argumentation der Fundamentaltheologie aus den Wundern und Weissagungen abgelehnt hatte, fragt man sich hier, ob er nicht wenigstens in der Frage der Auferstehung an der klassischen Fundamentaltheologie festhält, insofern er das „Widerfahrnis“ der Jünger an Ostern für den Nachweis der Unableitbarkeit des Christentums benützt. Doch folgen wir noch dem weiteren Verlauf seines Buches. Nach dem ersten, einleitenden Kapitel über den „Anspruch des Glaubens und die vielen Religionen“, das wir kurz dargestellt haben, folgt ein zweites über „Jesus als . . . Sohn Gottes“. S. versucht hier zu zeigen, daß die Inanspruchnahme des Gottessohnstittels für Jesus keine Fälschung, kein Irrtum war (vgl. 85). Freilich bleibt dann auch hier die Frage, ob damit schon die Gottessohnschaft Jesu glaubwürdig gemacht worden ist. – Das Thema des 3. Kap. ist „Der Glaubensgrund im einzelnen Christen“. Das spezifisch Neue des Christentums wird hier im Leben des einzelnen Christen aufgezeigt, mit guten Seiten über den Glauben als Nachfolge Jesu, als Teilnahme an der Auferstehung Jesu, als Hoffnung und Liebe sowie als Frucht des Heiligen Geistes. Hier gibt es auch Ansatzpunkte dafür, daß S. mit dem Aufweis der Neuartigkeit der Glaubensexistenz den Glaubensinhalt noch nicht für erwiesen hält, vielmehr der Vernunft eher die Rolle zuweist, Einwände gegen den Glauben zu entkräften (vgl. 110). Positiv kann es über den Glauben heißen: „Die von Gott kommende neue Lebensmöglichkeit ist denn auch der letzte Grund und die eigentliche Autorität des Glaubens“ (122). – Das 4. und abschließende Kap. behandelt die neue Lebensmöglichkeit des Glaubens in ihrem Verhältnis zur Kirche durchaus dialektisch. Das drückt sich schon in seiner Überschrift aus: „Die Autorität Gottes und die Gemeinschaft der Gläubigen.“ Einerseits wird die Notwendigkeit, andererseits aber auch die Zweideutigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft hervorgehoben und behandelt. Kirche ist durchaus der Ort der Erfahrung neuer Lebensmöglichkeit. Aber sie ist immer der Autorität Gottes unterworfen, die für sie eine ständige Kritik bedeutet. Jesus als der Verurteilte steht in vorwurfsvollem Gegensatz zu einer verurteilenden Kirche. Ihn als den Verurteilten setzt die Kirche in ihrer zentralen Kultfeier immer wieder neu präsent. – Die flüssig geschriebene und auch in ihrer sprachlichen Gestalt frisch und ursprünglich wirkende Studie S.s enthält viel Lesens- und Bedenkenswertes. Der eingangs zitierte Grundgedanke scheint dem Rezensenten freilich noch nicht ausreichend zu sein. Auch wenn sich zeigen ließe, daß Christentum und Urchristenheit wie christliche Glaubensexistenz der späteren Jahrhunderte Neues und Unableitbares brachten, so ist damit noch nichts über ihren Wahrheitsgehalt entschieden. Und das auch dann noch nicht, wenn zusätzlich gezeigt wird, daß Christus und daß der Christ ganz aus dem Neuen des Ursprungs lebten. Schließlich genügt für den Wahrheitsanspruch des Christentums und dessen Legitimation auch nicht, die unableitbare Originalität in ihrem neugeschaffenen sprachlichen Ausdruck (der im einzelnen aufgezeigt werden müßte) aufzuweisen. Selbst wenn der Tod des Sokrates etwa in Platons Apologie zu neuen sprachlichen Formen geführt hätte, folgte daraus noch nichts für einen Absolutheitsanspruch der sokratischen oder platonischen Philosophie. Der Wahrheitsanspruch des Christentums kann u. E. unabhängig vom Glauben überhaupt nicht aufgewiesen werden. Insofern wären die Gedanken der beiden letzten Kap., die diese Einsicht im Keim enthalten, weiterzuentwickeln. Einerseits wäre genauer zu zeigen, worin die christliche Wahrheit als Hoffnung, als von Gott geschenkte neue

Lebensmöglichkeit besteht und inwiefern dieser Glaubensinhalt wesentlich vom Inhalt anderer Religionen und Weltanschauungen verschieden ist, andererseits wäre als einziger Zugang zu dieser von Gott in Christus angebotenen und geschenkten Möglichkeit der praktisch gelebte Glaube aufzuzeigen. Formulierungen in dieser Richtung finden sich durchaus in S.s Buch, so etwa auf S. 115, wo es von der göttlichen Autorität in der Verkündigung Jesu heißt: „Die gleiche Autorität kann deshalb heute nur dort erfahren werden, wo sich einer auf den gleichen Weg der Nachfolge einläßt (wie die Jünger, der Rez.), um zu erproben, ob er selbst dabei im Innersten getroffen wird.“ J. Beutler, S. J.

Bleistein, Roman, *Hinwege zum Glauben – Theorie und Praxis*. 8° (116 S. mit Fotos von O. Kettenberger). Würzburg 1974, Echter. – Ein kleines Buch mit Bildern wie dieses ist darum nicht einfach schon ein Bilderbuch; aber sicher sprechen Fotos im Menschen mehr an als die bloße Rationalität eines Lesers. Wo man sich nicht scheut, dieses Mehr bewußt in den Dialog hineinzunehmen, wo man den Mut zu einer „Mystagogie in den Glauben“, d.h. zu einer praktischen Einübung, aufbringt, wo mehr versucht wird als kritikfeste theoretische Information und Darstellung, da gerät man schnell unter Ideologieverdacht. Daß ein Wandern zwischen Theorie und Praxis nicht unreflektiert und unkritisch hingehen muß, selbst wenn das Interesse an der Praxis voransteht, beweist B. mit diesem Versuch. – Durch einige knappe formale Überlegungen wird Sinn und Notwendigkeit von *Mystagogie* einleitend begründet. Erst darauf folgen zwei recht unterschiedliche Reihen beispielhafter Vorschläge: Die erste sucht durch die Fotos und zugehörige meditative Texte an einfache und ursprüngliche Erfahrungen anzuknüpfen; die zweite geht von biblischen Bildern und Aussagen aus. Was läßt sich doch alles aus gewöhnlich übersehenen kleinen Beobachtungen machen! In einem letzten Teil sollen die vorgeschlagenen und angeregten Erfahrungen in einer weiteren Überlegung auf ihre tiefere Struktur hin durchsichtiger werden: „Von der Sinnfrage zum gelebten Glauben.“ – So kann dieses Buch erste Antworten auf das Alltagsproblem des heutigen Christen geben: „Glauben, ja – aber wie?“ In seiner Art vor allem auf jüngere Menschen zugeschnitten, faßt diese Veröffentlichung doch eine Frage an, die sich jedem immer wieder stellt. – Natürlich mag manchem diese *Mystagogie* zu individualistisch angelegt sein. Die Rolle der Gemeinschaft auch für solche Einübung darf nicht unterschätzt werden. Aber B.s Versuch ist ohnehin auf weiterführende Anwendung hin gestaltet. Als Hilfe zur Praxis ist solche „Ergänzung“ sogar das eigentliche Ziel des Verfassers. Gerade darum ist dieses Büchlein zu empfehlen. K. H. Neufeld, S. J.

Hemmerle, Klaus, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. 8° (186 S.) Freiburg 1975, Herder. – Im Vorwort (6) wird die Aufgabe des vorliegenden Büchleins also gekennzeichnet: „Um den aufs erste oft fremden Gedanken Bonaventuras möglichst nahe an unsere Sicht heranzuholen, werden in der folgenden Interpretation Parallelen zu heutiger Problemstellung herausgehoben und Verbindungslinien zu gegenwärtigem Fragen und Denken durchgezogen.“ Es handelt sich somit um eine Übersetzung Bonaventuras in die moderne Sprache. Das Wort „Nachfolge“ im Haupttitel versteht sich als reflektierte Nachfolge: „Bei Bonaventura ist doch die Reflexion Vollzug der Nachfolge im Denken, sein Denken ist Denken in der Nachfolge und als Nachfolge auf dem Weg des Franz von Assisi“ (32). In vielen kleinen Abschnitten wird das durchgeführt; hier nur die Überschriften der größeren Kapitel: 1. Bonaventuras Fremde und Nähe (11–35), 2. Die Frage nach dem Ansatz der Theologie (36–62), 3. Die „andere“ Logik der Theologie (63–99), 4. Theologie als Weltwissen und Wissenschaftslehre (100–133), 5. Gottesfrage und trinitarische Antwort (134–167), 6. Bonaventuras Weg und unser Weg (168–179). Der Verf. steht als Philosoph in der Nähe von É. Gilson (Die Philosophie des heiligen Bonaventura, Darmstadt 1960), M. Wiegels (Logik der Spontaneität, Freiburg 1969) und W. Schlachten (Intellectus Verbi – Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura, Freiburg 1973). Die Belege, die ohne Schaden zahlreicher sein könnten, sind vor allem dem *Breviloquium*, den *Collationes in Hexaemeron*, dem *Itinerarium mentis in Deum* und dem *Soliloquium* entnommen. Die Ausdrucksweise entspricht genau dem, was

die philosophische Sprache von heute zu bieten hat; nur könnte man daran zweifeln, ob sie nicht die ursprüngliche Einfachheit und Tiefe Bonaventuras mit allzu neuen Begriffen überdeckt. Auch werden gelegentlich theologiegeschichtliche Probleme etwas vereinfacht und zu kurz abgemacht (z. B.: Zwei Wege der Synthese, Bonaventura und Thomas: 20–23). Außerdem hätte die tiefgreifende Abhängigkeit B.s von Franziskus unbedingt eine eingehendere Begründung verlangt, die der ausdrücklichen und wiederholten Bezugnahme auf den Ordensvater gerecht würde (nur knapp: Bonaventura, die theologische Konsequenz des Franziskus: 14 f). Schließlich wäre noch zu beanstanden, daß mitunter Aussagen und Problemstellungen erscheinen, die nicht für B. charakteristisch, sondern sozusagen Gemeingut der gesamten Theologie des MA sind, wie z. B.: „Dreifacher Schriftsinn, Kurzformel von Theologie“ (120 f). – Trotz dieser Ausstellungen mag das Büchlein eine Einführung in das Denken Bonaventuras bieten, besonders für den, der von der heutigen Philosophie her einen Zugang zu ihr sucht. Vorzüglich gelungen ist der Nachweis, daß dabei Christus (59–62) und sein Kreuz (94–99) den unübersehbaren Mittelpunkt einnehmen.

J. B e u m e r, S. J.

Lange, Heinrich, Die transzendente Logik als die Grundform aller Wissenschaftslehre (Erfahrung und Denken, Bd. 41). 8^o (224 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. – Das Buch erschien posthum. Der Verf. starb – achtzigjährig – während der Drucklegung. Das Werk ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen Bemühung, einen methodologisch schon 1954 vorformulierten Grundgedanken (Geschichte der Grundlagen der Physik, Freiburg) zu Ende zu denken. Es möchte die transzendentallogische Methode Kants für die Wissenschaftstheorie nutzbar machen – sicher ein legitimes Anliegen. Dem systematischen Teil schließt sich ein Anwendungsteil an, in der L. seine Methode an einigen Exempeln aus Mathematik und Physik zu erläutern trachtet. – Stellt man sich nach der mühsamen Lektüre – hat doch der Verf. eine eigene Terminologie entwickelt, die weder der Physik noch der Philosophie nahesteht – die Frage, ob das Anliegen erfüllt wurde, wird man wohl „nein“ sagen müssen, trotz allen wissenschaftlichen (und noch mehr existentiellen) Ernstes der Arbeit. – L. erspart sich eine gründliche Bestimmung der transzendentallogischen Methode, scheint sie jedoch als überational zu verstehen, wenn er schreibt, es sei „nicht möglich . . ., das Naturgeschehen auf rein rationalem Wege vollkommen zu erfassen, und daß es also stets notwendig sein wird, über alles Rationale hinausgehende, d. h. ontologische bzw. transzendental-logische Bestimmungen mit heranzuziehen“ (145). Ein historischer Vorspann (29–48) soll „dem Verständnis der kommenden Betrachtungen dienen“ (48). Bei seiner Lektüre wähnt der Philosoph Arges: Die erste Materie der aristotelischen Physik wird physikalisch interpretiert: „Es ist somit das in und nach seinem Begriff erkannte Sein, das Wesenhafte, das sich in seinen Erscheinungen aus der Möglichkeit der seinsohnmächtigen Materie durch das Wirken der Form in die Wirklichkeit setzt. Auf dieser Selbstverwirklichung des Seins beruht bei Aristoteles auch der Begriff der Bewegung“ (31). Und so geht es weiter. Der „Empiriokritizismus bildet zusammen mit dem dialektischen Materialismus von Marx die Grundlage des philosophischen Denkens von Lenin . . .“ (47). Es ist merkwürdig, daß man mit so wenigen Worten so viel Falsches sagen kann. – Auch das erste systematische Kapitel dient eher der Einstimmung. Die Bewußtseinsvermögen werden gedreiteilt. „Es sei noch erwähnt, daß sich der Verfasser darüber bewußt ist, daß mit der Dreiteilung des Erkenntnisorganismus in die vernehmende, die vollziehende und die nachdenkende Vernunft, die in ihrer Dreiheit der erkennenden Vernunft identisch werden und damit zum Grundpostulat alles Erkennens führen, von ihm ein Schritt gemacht wird, der eine wesentliche Erweiterung der Grundlagen des logischen Denkens bedeutet.“ (27) Rezeptivität, Spontaneität und Rationalität bilden eine „Dreieinheit“, die Verf. in Analogie zur theologischen versteht (50). Das bringt ihn zu eigenartigen Schlüssen, wie etwa dem: „Die erste und wohl wichtigste Handlung des Bewußtseins ist die Bildung von Begriffen und das Setzen von Zeichen“ (53). Für das Lebendige ist die Organisation ihm wichtigstes Merkmal. Organisation aber setzt Bewußtsein voraus (63). Das ist offensichtlich falsch, denn auch in jedem Kristall organisieren sich die Moleküle. Die Organisationstheorie des Verf. führt – konsequent weitergedacht – zum Hylezoismus, ja zum Panpsychismus. Da Spon-

taneität als Reaktion als Ergebnis der „Mittätigkeit der Rationalität“ gedeutet wird (65), müßte man mit dem Verf. nicht nur Bewußtheit mit Leben legieren, sondern Bewußtheit mit Seiendem schlechthin. Seine Überlegungen führen L. zur Begründung einer weiteren „Dreieinheit“, die von Semantik (= das methodische Verfahren der Spontaneität, bedingt durch das Zusammenwirken von Rezeptivität und Rationalität in der vollziehenden Vernunft), Legalität (= das methodische Verfahren der Rezeptivität, bedingt durch das Zusammenwirken von Spontaneität und Rationalität in der vernehmenden Vernunft) und Lokation (= das methodische Verfahren der Rationalität, bedingt durch das Zusammenwirken von Rezeptivität und Spontaneität in der nachdenkenden Vernunft). Diese Definitionen mögen deutlich machen, wie sehr sich der Verf. vom üblichen Jargon der Philosophie entfernt. – Im weiteren spielt das „Hertzsche Bild“ (gemeint ist die Tatsache, daß wir uns von den Dingen Bilder machen, die mit den Dingen in Übereinstimmung stehen) eine wichtige Rolle. Daß L. sich diese unreflektierte Erkenntnistheorie eines Physikers zu eigen macht, wird für das Folgende von weitrtragender Bedeutung. Gerade die erkenntnistheoretischen und erkenntnispsychologischen Mängel der Darstellung machen das Buch für einen Philosophen fast unlesbar, selbst wenn er sich mit der eigenwilligen Terminologie abgefunden hat. – Der Verf. geht von hierher zum Zentrum seiner wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die in der Erkenntnis gipfeln, daß alle Menschen an einer „kollektiven Bewußtheit“ teilhaben (76). Dabei geht er den Weg über die synthetische Einheit der Apperzeption (ein Begriff, den er von Kant entlehnt, doch gründlich fehlinterpretiert). Grund der synthetischen Einheit der Apperzeption ist die „Geschaffenheit des Menschen zum ‚Bilde Gottes‘“ (139). Hier wird auch der Kantsche Zeitbegriff eingespielt, den er als „existentielle Zeit“ mißversteht (78), da er sich nicht die Mühe macht zu bedenken, ob Zeit formale Anschauung oder Form der Anschauung ist und was „Zeit“ in beiden Zusammenhängen bedeutet. In einem weiteren Schritt versucht er eine „strenge Deduktion der vier Kategoriengruppen Kants“ (85 f.). Hier zeigt sich, daß er ein Opfer seiner unzureichenden Erkenntnispsychologie geworden ist. Die so entwickelte Kategorientafel ist nicht nur inhaltlich wesentlich von der Kants abweichend, sondern auch – weil auf falschen Voraussetzungen aufbauend [so kennt L. nur zwei Gegensätze: kontradiktorisch und konträr (86)] – inhaltlich falsch. So kommt er zu vier Kategorien der Relation (von ihm identifiziert mit „Wesenheit“): Akzidens, Substanz, Substanzgesetz und Legalität (98). Ähnlich gestaltet er die Kantschen Grundsätze des reinen Verstandes (B 200) um. – Diese wissenschaftstheoretische Basis wird nun auf physikalische Daten angewandt. Das Ergebnis bedarf keines weiteren Berichts. Doch ist auch hier ärgerlich, daß dem Verf. – obschon Physiker – einige Fehler unterlaufen: Die Entropie wird als Maß der Unordnung interpretiert, dabei meint sie das Maß der Annäherung an den physikalisch wahrscheinlichsten Zustand, der große Ordnung (z. B. Kristalle) bedeuten kann. Ferner wird sie als „Antrieb aller begründbaren physikalischen Vorgänge“ bezeichnet (149), was offensichtlich nicht stimmt, da sie nur makrophysikalische Gesamtheiten betrifft. Aus der speziellen Relativitätstheorie wird die Zeitdilatation eliminiert (sie gehöre zur allgemeinen) (210). Das ist falsch, denn auch für den Modellfall von Inertialsystemen konnte die Zeitdilatation beobachtet und gemessen werden. Daß es ein Analogon zur Zeitdehnung auch in der allgemeinen Relativitätstheorie gibt, sei damit nicht geleugnet. – In der Darstellung der „existentiellen Zeit“ unterläuft L. ein schwerwiegender Zitationsfehler. Er meint, Kant habe geschrieben: „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Anschauung [statt: ‚Ansehung‘] der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben...“ (141), der dann konsequent zu einer Fehlinterpretation führt (143). Auch verwechselt er Kants „metaphysische Erörterung“ mit einer Definition (142). Sätze wie: „Die Wirklichkeit selbst ist ontologisch kausal, physikalisch als Wirklichkeit aber nur infinitesimal, d. h. unvollkommen bestimmt“ – „Da nach der Heisenbergschen Unschärferelation solche Abweichungen bereits in den physikalisch kleinsten Bereichen der Quantenmechanik vorliegen, dürften die ersten Anzeichen des Lebens schon in diesem submikroskopischen Geschehen sichtbar werden“ (147) machen die Lektüre des Buches nicht zum Genuß. Das hier Behauptete ist einfachhin Unsinn (und deshalb kaum verständlich). Hierher gehören auch Bemerkungen, nach denen „die Masse

ihrem Wesen nach Energie darstellt“ (165), „Mit dem Übergang von Akzidentien auf die Substanz und umgekehrt ändert sich also die physikalische Dimension derart, daß der Mittelwert des Wirkungsvermögens der Akzidentien zur materialen Beschaffenheitsgröße der Substanz wird“ (173). – Trotz dieser philosophischen Ausgleiter ist der physikalische Teil noch der lesenswerteste des Buches. So ist die Theorie der „geraden Linie“ nicht originell, aber bedenkenswert (186), so die Konstruktion der „Einheitskugel der Zeit“ (202) originell und bedenkenswert. – Im ganzen ein Buch, das dem philosophisch und physikalisch geschulten Leser manche Anregungen geben kann, wenn oft auch nur die, in der Negation des erkennbar Falschen seine eigene Position genauer zu bestimmen. R. L a y, S. J.

Zimmerli, Walter Ch. (Hrsg.), Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik (Philosophie aktuell, Bd. 1). 8^o (148 S.) Basel-Stuttgart 1974, Schwabe. – Der Band enthält sechs Beiträge zum Thema Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik, zwei Zusammenfassungen des Herausgebers und einen Bericht über die Diskussion, die zwischen den Autoren zu ihren Beiträgen aufkam. – Der Beitrag von D. von Engelhardt (Pathos und Skepsis neuzeitlicher Naturwissenschaft) liest sich noch recht orthodox. Der Verf. sucht zu zeigen, daß Pathos (etwa die Überzeugung, Gott könne in der Natur begriffen werden) und Skepsis (etwa die Überzeugung, das menschliche Erkenntnisvermögen sei durchaus begrenzt) sich nicht ausschließen (11) und den Gang der Entwicklung der Naturwissenschaften seit dem 16. Jh. mitbestimmt haben. Der Beitrag ist eher informativ denn kritisch. – Der von J. Klüver (Naturwissenschaft und Ideologie) versucht aufzuweisen, daß alle Wissenschaftskritik noch zu abstrakt sei. Sie müsse sich am konkreten Menschen und seiner Bildung orientieren. Hier zeigt sich eine kritische Vertrautheit mit einigen neomarxistischen Autoren: Mit H. Marcuse, nach dem eine Änderung des Fortschritts der Wissenschaften die Wissenschaften selbst inhaltlich berühren werden, mit A. Sohn-Rethel, nach dem die physikalischen Denkkategorien als „Realabstraktionen“ des gesellschaftlichen Tauschprinzips entstanden seien. Doch auch Wissenschaftstheoretiker kommen zu Wort: Th. S. Kuhn, der der Ansicht ist, daß Wissenschaft nicht einer objektiven Forschungslogik gehorche, sondern mitkonstituiert werde durch das Vorverständnis der Naturwissenschaften selbst. P. K. Feyerabend, der der Ansicht zu sein scheint, daß die semantische Inkonsistenz der Quantentheorie es erlaube, den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß auch ideologiekritisch zu behandeln. Der Verf. bemerkt eine „merkwürdig anmutende Ähnlichkeit“ zwischen den Wissenschaftstheoretikern und den sozialistischen Wissenschaftskritikern: Beide heben die Allgemeingültigkeit und den objektiv verbindlichen Geltungsanspruch des naturwissenschaftlichen Erkenntnisansatzes auf (40), doch beide sind auch abstrakt: die Marxisten, weil sie einfachhin von „den“ Naturwissenschaften sprechen, zum anderen, weil sie keine Auskunft geben, wie denn Naturwissenschaft eigentlich aussehen solle (41). Einer der Mängel liegt schon in der Ausbildung begründet: Der im Vorlesungsbetrieb vorgestellte wissenschaftliche Rahmen ist ein Extremfall von Rationalität, die hermeneutische Komponente wird vernachlässigt, die experimentelle Praxis wird als *die* Praxis hingestellt. – Zuzugeben ist, daß der Verf. einiges Richtige sieht, doch die bestehenden Mängel universalisiert und überspitzt. Um zu zeigen, daß die Praxisorientierung der Hochschulausbildung besser sein könnte, bedarf es nicht des ideologischen Apparats, den Verf. bemüht. Auf keinen Fall ist aber bewiesen, daß eine größere Praxisnähe der akademischen Theorie beiden nützen würde. – H. Kimmmerle (Paradigmawechsel zwischen Natur- und Geisteswissenschaften) zeigt zunächst, daß die wissenschaftliche Krise Abbild einer gesellschaftlichen ist. „Die zentrale Stellung der Wissenschaft in der modernen Gesellschaft bewirkt, daß sie zum Umschlagpunkt der geschichtlichen Entwicklung werden kann“ (53). Wenn aber die allgemeine Krisenentwicklung von der Lösung der Wissenschaftskrise her behoben werden soll, muß die Rolle der Geisteswissenschaften neu bestimmt werden (54). Damit meint der Verf. vor allem die Geschichte. „Natur- und Sozialwissenschaften haben insofern selbst einen geisteswissenschaftlichen Aspekt, als sie ihre Methodik nicht ohne den Bezug auf Geschichte begründen können, sei es auch in der Weise, daß sie ihre Verflochtenheit in den Geschichtsprozessen so weit wie möglich aufzuheben suchen, oder so, daß sie den Konstitutions- und Verwertungszusammenhang ihrer Theorien

durch ein übergeschichtliches strukturelles Modell erklären“ (64). Vor allem ist es Aufgabe des Paradigmenwechsels zugunsten der Geisteswissenschaften, Wertvorstellungen innerhalb der Wissenschaften selbst zu produzieren (66). Diese sind nach dem Verf. freilich keine Normen im Sinne einer überkommenen Ethik, sondern Handlungsorientierungen, die aus dem historischen Praxisbezug deutlich werden müssen. Leider verschweigt der Autor, wie inhaltlich solche Normen aussehen könnten. Obschon er die Rolle der Theologie in einem solchen Prozeß hervorhebt (sie wird zur „Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften“, „repräsentiert in reiner Form das Prinzip der geisteswissenschaftlichen Arbeit“) (71), akzeptiert er keine dogmatische, sondern eine ausschließlich praktische Funktion der Theologie. Wie Theologie in bloß solcher Funktion Handlungsorientierungen geben kann, bleibt ebenfalls ungezeigt (und dürfte auch kaum zu demonstrieren sein). – *U. Müller-Herlitz* (Philosophie als Wissenschaft für den Menschen) möchte die Philosophie in größeren Praxisbezug bringen. Dazu muß sie sich von der „Suche nach ewiger Wahrheit“ ablösen (77) und vor allem mit der Pädagogik enger zusammenarbeiten. „Die Philosophie entfremdete sich . . . nicht nur den konkreten Menschen, sondern auch der Pädagogik, die praktisch mit diesen Menschen zu tun hat“ (78). Die Allianz von Philosophie und Pädagogik könnte eine „Erziehung zur Kritik und Änderung der Verhältnisse“ herbeiführen (80). Philosophie als Aufklärung legt sich mit dem emanzipatorischen Bemühen der Pädagogik, um endlich alle Entfremdung zu beseitigen. – Wenn schon auch dieser Beitrag ein legitimes Anliegen vertritt, verzeichnet er doch die Aufgabe der Philosophie: Sie muß als Wissenschaft nicht mit einer anderen Wissenschaft verbunden werden, wenn sie praktisch werden soll, sondern muß selbst praktisch werden. – *K. Weisshaupt* (Von der Verantwortungslosigkeit des Wissenschaftlers) führt den Beitrag von Kimmeler weiter und sucht dessen Anliegen zu konkretisieren. Verantwortung des Wissenschaftlers heißt auch, die „intersubjektive Rechtfertigung einer Handlung zu übernehmen“ (94). Als Norm schlägt er etwa vor: „Das Wohl aller soll gleicherweise angestrebt werden“ (95). Solange eine solche (oder ähnliche) Norm nicht das wissenschaftliche Handeln als wissenschaftliches bestimmt, ist der „subjektiv verantwortliche Wissenschaftler verantwortungslos, weil er Verantwortung nicht objektiv auf Wissenschaft reflektiert und diese selbst verantwortlich macht“ (99). Dabei bezieht sich die Wissenschaftsethik auf die Frage der Anwendung der Wissenschaft in der sozialen Praxis (101). Die Ethik ist selbst nicht unmittelbar wissenschaftlich, sondern sie erhält ihre wissenschaftliche Verbindlichkeit im dialektischen Zusammenhang mit Wissenschaft(en). – Hier wäre kritisch zu fragen, ob nicht denn doch die praktische Philosophie in der Lage wäre – vorausgesetzt, sie hat ein akzeptables Menschenbild entwickelt –, wissenschaftlich Normen zu entwickeln, die wegen des Philosophiebezuges dieser Wissenschaften auch den Wissenschaften selbst mittelbar, aber innerlich, eigen sind. *K. Marx* hat das paradigmatisch an der philosophischen und ökonomischen Behandlung des „Stoffwechsels des Menschen mit der Natur“ durchgeführt. – *P. K. Feyerabend* (Die Wissenschaft in einer freien Gesellschaft) endlich wird radikal: Er versucht zu zeigen, daß Wissenschaft heute vortäuscht, etwas zu sein, was sie nicht ist, eben Wissenschaft. Die Wissenschaft hat einen gewaltigen Apparat der Täuschung entwickelt. „Hier hat das Märchen seine entscheidende Funktion. Es verbirgt den Spielraum, es verbirgt das Element der Freiheit, das die Wissenschaft enthalten könnte, durch Vorspiegelung ‚objektiver‘ Kriterien, und so schützt es die Bonzen der Wissenschaft vor dem Urteil des gemeinen Volkes“ (110). An verschiedenen Beispielen macht der Verf. deutlich, daß in jeder Wissenschaft unwissenschaftliche Elemente notwendig enthalten sind (heute kaum bezweifelt). Er geht jedoch so weit zu sagen, „daß die Wissenschaft keine besondere Methode besitzt“ und deshalb „die Trennung von Wissenschaft und ‚Nicht-Wissenschaft‘ nicht nur künstlich, sondern für den Fortschritt unserer Erkenntnis auch eminent schädlich ist“ (114). Das ist offensichtlich falsch, denn die Wissenschaften haben – im Gegensatz zur nicht-wissenschaftlichen Erkenntnis – ihre Methoden zu rechtfertigen (etwa in Theoretik und Hermeneutik). Sicher wird heute der Wissenschaft oft eine Funktion zugeschrieben, die sie nicht übernehmen kann: Sie wird zur Ersatzreligion mancher (vielleicht gar vieler). Dennoch dürfte der Appell des Verf. über das Ziel hinausschießen: „Befreien wir unsere Gesellschaft von dem Würgegriff einer

märchendurchtränkten Wissenschaft, wie unsere Vorfahren uns vom Würgegriff der Religion befreit haben“ (116). Sein Postulat der Demokratisierung der Wissenschaft ist jedoch diskussionswürdig. *W. Ch. Zimmerli* (Stecken Wissenschaft und Wissenschaftskritik in einer Krise?) versucht die vorgestellten Beiträge zusammenzufassen. Er kommt zu dem Resultat: „Die Wissenschaftler sind Schlafwandler, die ihre Delikte begehen, ohne dafür individuell verantwortlich gemacht werden zu können. Das einzige, was wir tun können, ist: auch sie aufzuwecken“ (121). – Die Lektüre dieses anregend geschriebenen Buches läßt jedoch eher vermuten, daß nicht die Wissenschaften selbst in einer Krise stecken, denn vielmehr ihre Kritik.

R. Lay, S. J.

3. Dogmen- und Theologiegeschichte

Eijk, Ton H. C., van, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (Théologie Historique 25). 8° (208 S.) Paris 1974, Beauchesne. – Die Schriften der Apostolischen Väter sind, grosso modo, die frühesten außerkanonischen bzw. nachkanonischen Zeugnisse des Christentums. Es ist deswegen verständlich, daß die Forschung sie immer wieder aufs neue unter die Lupe nimmt, um aus ihnen Auskunft über das ursprüngliche Verständnis des Christentums zu gewinnen. Von höchstem Interesse ist z. B. die Frage, in welcher Weise ein so zentraler Glaubensartikel wie die Auferstehung der Toten bezeugt ist. Van Eijk ist nicht der erste, der diese Frage an die Apostolischen Väter stellt, sein Verdienst ist es jedoch, dem Thema die erste umfangreiche Monographie zu widmen. Die Schwierigkeit bestand dabei für ihn offensichtlich darin, aus den wenigen einschlägigen Stellen – sieht man einmal von den Ignatianen ab, sind es kaum mehr als eine gute Handvoll –, und zwar aus verschiedenen Kontexten verschiedenster *genera litteraria* ein einigermaßen zusammenhängendes Bild zu gestalten. Auf 127 Seiten analysiert der Autor die Didache, den Barnabasbrief, den ersten und zweiten Klemensbrief, den Hirten, die Ignatiusbriefe, Polykarp und Papias, auf weiteren 45 Seiten („résultats et perspectives“) versucht er eine Art Synthese. Auferweckung der Toten wird hier in Beziehung gesetzt zur Christologie, zur Unsterblichkeit, zum Gericht, zur Schöpfung, zum „Fleisch“; ferner wird der „existentielle“ Ort des Glaubens an die Auferstehung bestimmt. Am eingehendsten befaßt sich der Verf. mit dem ersten Klemensbrief und den Ignatianen. Die Ausführungen zum Klemensbrief folgen weitgehend der bekannten Monographie von O. Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Klemensbriefes* (Bonn 1964). Bei der Behandlung der Ignatianen setzt sich der Autor kritisch mit den Arbeiten von Bartsch und Maurer auseinander. Er stellt bei Ignatius das Zurücktreten einer von der Apokalyptik geprägten Eschatologie fest. Grund dafür ist nicht so sehr hellenistischer Einfluß als die persönliche Situation des Ignatius. Einer gegenwärtigen Auferstehung der Gemeindeform im Kultgeschehen, wie sie von den genannten Forschern behauptet wird, spricht van Eijk die Textbasis ab. Von einer eigentlichen theologischen Reflexion über die Auferstehung kann bei Ignatius freilich noch keine Rede sein. Der Autor ist sich bewußt, daß theologisch gefülltere Aussagen über die Auferstehung in der Alten Kirche erst nach dem von ihm untersuchten Zeitabschnitt zu finden sind, nämlich im Werk des Irenäus, Tertullian, Origenes usw., wesentlich also erst in der Auseinandersetzung mit der Gnosis.

H.-J. Sieben, S. J.

Kaczynski, Reiner, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos (Freiburger theol. Studien 94). Gr. 8° (432 S.) Freiburg-Basel-Wien 1974, Herder. – Von keinem anderen griechischen Kirchenvater ist so viel schriftlich auf uns gekommen wie von Johannes Chrysostomos. Mehr als 700 „sicher authentische“ Predigten (22), ganz zu schweigen von den nicht in Homilienform überlieferten Schrifterklärungen, die jedoch auch aus Predigten hervorgegangen sind, waren durchzuarbeiten. Wie groß wird wohl der Zettelkasten gewesen sein, der die einschlägigen Verweise aufnahm? Und wieviel Geduld erst muß es gekostet haben, die Unmasse der Belege in eine befriedigende Ordnung zu bringen! Uns scheint, daß dem Verf. diese Aufgabe gelungen ist. Gleich

eingangs warnt K. seine Leser, vom Goldmund keine „systematisch-theoretische Darstellung theologischer Fragen“ (24) zu erwarten. Die Warnung ist angebracht. Das 1. Kap., in das gegebenenfalls solch spekulative Fragen gehört hätten (Das Wort Gottes im theologischen Verständnis), fällt entsprechend knapp aus – es zählt kaum 38 Seiten – und ist dabei noch weitgehend den bildlichen Aussagen über das Wort Gottes gewidmet: Wort Gottes als Schatz, Weinberg, Wiese, Garten, Quelle, Tau, Trank, Speise, Heilmittel. Das Interesse der Arbeit liegt nicht in diesem, sondern im folgenden Kapitel (Das Wort Gottes im Gottesdienst der Gemeinde, 63–309), in das das bunte Leben, die konkreten Probleme, der Alltag und der Festtag einer Großstadtgemeinde (genauer: zweier Großstadtgemeinden, nämlich Antiochien und Konstantinopel) mit einer Einwohnerzahl von schätzungsweise 500 000 bis 800 000 (davon Anhänger der „Großkirche“ etwa 100 000) im 4. Jh. gepackt sind. Hier werden wir informiert über die Struktur des „Wortgottesdienstes“ (68), die „Perikopenordnung“ (80 ff.), die Schriftkenntnis der Gemeinde (213 f.), den Gottesdienstbesuch (220), den Beifall in der Kirche (In einer Predigt teilt Johannes Chrysostomus der lauschenden Gemeinde mit, daß er sich mit dem Gedanken trage, den Beifall in der Kirche zu verbieten. Die Gemeinde soll, wenn sie schon den Beifall nicht sein lassen kann, ihn wenigstens bis zum Ende der Predigt zurückhalten. Die Ankündigung wird mit lautem Beifall quittiert! (289)). Vom Lachen im Gottesdienst ist die Rede (295) und vom Weinen (296). Betroffene Sünder werfen sich zu Boden und schlagen sich auf die Brust. „Als er gegen den Ehebruch Stellung nimmt, beugen sich viele vor ihm zu Boden, schlagen sich das Gesicht und wagen nicht mehr aufzublicken“ (297). Ja, eine „temperamentvolle orientalische Gemeinde“! Das Volk hört ihm gern zu, weil er packend redet, der Prediger aber will, daß das Volk sich bessert. Er predigt gegen das leichtsinnige Schwören. Die Leute aber schwören weiter. Chrysostomus bedroht diejenigen mit dem Ausschluß von der Eucharistie, die bei „Stichproben“ des Bischofs sich beim Schwören erwischen lassen! (305). Dieses und vieles andere Bunte, Merkwürdige und Alltägliche ist in die Untergliederungen 1) die Kundgabe des Wortes Gottes, 2) das Wort Gottes und der Verkünder, 3) das Wort Gottes und die Gemeinde verstaubt. – Das 3. Kap. (Das Wort Gottes im Alltag der Gemeinde, 310–398) behandelt die Versuche des Chrysostomus, Schriftlesung, Psalmodie und homiletische Unterweisung auch außerhalb des Gottesdienstes praktizieren zu lassen. Nicht nur darum z. B. geht es dem Prediger, daß die Belehrung in die Tat umgesetzt wird, sondern daß „Nachgespräche“ über die Predigt des Bischofs stattfinden auf dem Nachhauseweg, bei Tisch, zwischen den Eheleuten und Freunden (354). „Geistliches Gespräch“ soll gepflegt werden. Für die Schriftlesung im Familienkreis empfiehlt Chrysostomus die Zeit der Siesta (313 f.). Dazu müssen die Laien sich natürlich die Bibel kaufen, und man erfährt, daß dieselbe damals nicht in einem Band, sondern in einzelnen Büchern im Handel war (325). Vom „Lehramt der Laien“ (361), das jedoch nur subsidiär konzipiert ist, und von anderem Modernen ist die Rede, aber auch von heute Vergessenem (?), z. B. magischen Vorstellungen vom Wort Gottes (326), sinnvollen Bräuchen, z. B. dem Waschen der Hände, bevor man die Bibel aufschlägt (331), von der Kopfbedeckung der Frauen bei der Schriftlesung. Vor Späßen mit Bibelworten muß andererseits der Bischof seine Gemeinde warnen (332). Warum fruchtet die Predigt nicht? Immer wieder prangert der Kanzelredner die schlechten Theater (will heißen: das Fernsehen) an, die die Sitten verderben. Die Informationen über den konkreten christlichen außergottesdienstlichen Alltag sind in vier Paragraphen gegliedert: 1) häusliche Schriftlesung, 2) Psalmen im Alltag, 3) gegenseitige Unterweisung, 4) Leben nach Gottes Wort. – Chrysostomus predigt viel Askese, viel Moral, immer wieder Moral. Hin und wieder erlaubt sich K. eine kleine kritische Anmerkung, so wenn von den Leuten gefordert wird, den ganzen Sonntag „dem Gottesdienst und dem geistlichen Gespräch zu widmen“. Das dürfte wohl für eine in der Welt lebende Familie schwerlich realisierbar sein, meint er (356). – Ein Verzeichnis der Quellentexte und vor allem das Register der „Namen und Sachen“ (424–432) erhöhen ohne Zweifel die Nützlichkeit vorliegender Studie.

H.-J. Sieben, S. J.

Schlieben, Reinhard, Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike, die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors

(Arbeiten z. Kirchengesch. 46). Gr. 8° (X u. 132 S.) Berlin-New York 1974, de Gruyter. – Sollte denn bei Cassiodor, diesem späten Kirchenvater, wirklich noch etwas Neues und Originelles gefunden werden können, was nicht schon andere vor ihm – und besser – immer wieder gesagt haben? Und sollte dies gerade in der *expositio psalmodum* der Fall sein, die der ehemalige Kanzler des Ostgotenkönigs in seiner *præfatio* selber als *compendium* aus dem Werk des *facundissimus pater*, des *magister egregius* und *mirabilis*, Augustinus bezeichnet? Mit dieser skeptischen Frage tritt der Leser an die Lektüre vorliegenden schmalen Bandes zum Psalterkommentar des Cassiodor heran. Auch der Autor wurde offensichtlich von dieser Frage geplagt, oder besser gesagt: herausgefordert. Vorliegende Studie ist – wie uns scheint – eine aufs Ganze gesehen überzeugende Antwort. Cassiodors Psalmenkommentar stellt eine überraschend selbständige originelle geistige Leistung dar. – Im 1. Kap. stellt Sch. den mehr technischen Aspekt des Kommentarwerkes, nämlich die zentrale Funktion des „*prosopon legon*“ unter dem Stichwort „die *prosopographische* Psalmenexegese Cassiodors“ dar. Hier kommen Methode und Funktion der Psalmengliederung zur Sprache, das rhetorisch-literarische Verständnis der in den Psalmen redenden Personen, die dabei angewandten rhetorischen Figuren und schließlich das theologische Verständnis der in den Psalmen redenden Personen, nämlich die prophetische Inspiration, das „*corpus Christi*“ und die Typologie. Mag in diesem Kap. u. E. auch ein wenig zu sehr auf die Originalität der von C. angewandten „Technik“ der Psalterexegese abgehoben werden (13), die Gesamtcharakterisierung scheint uns doch recht treffend zu sein: „Ein wenig *prosopographische* Exegese treiben fast alle Psalmenkommentatoren, aber niemand fragt so regelmäßig und so systematisch reflektierend nach dem Sprecher oder den wechselnden Sprechern der Psalmen, niemand legt so klar seine Methode dar, niemand vereint so souverän literarische und theologische Motive“ (33). Zu Recht betont der Verf., daß die formal-literarische *Prosopographie* dem besonderen dogmatischen Ansatz, der Unterscheidung der „*modi*“ der redenden Personen dient. Man darf nicht vergessen, daß das Kommentarwerk mitten in einer Zeit heftiger christologischer Kontroversen geschrieben ist. – Das 2. Kap. – Der Schrifttext und seine Deutung – hebt eingehender, wenn man so will, auf die grundlegenden Theologumena des Kommentars ab: Einheit der Schrift als hermeneutische Grundregel, buchstäblicher Schriftsinn und geistliche Deutung, Allegorie und Typologie. Auf relativ knappem Raum bringt Sch. hier u. a. eine gute Zusammenstellung von „*semantischen* Brücken“ zwischen Gesagtem und Gemeintem in der allegorischen Auslegung, nämlich qualitative Vergleichung, Bedeutung der Zahlen, biblische Konkordanz, etymologische Deutung, Spiritualisierung, Präzisierung und Verallgemeinerung. – Anders als dieses Kapitel gibt das dritte wieder mehr Gelegenheit, die Originalität Cassiodors herauszustellen. Unter der Überschrift „Die Bibel und die christliche Wissenschaft“ wird im wesentlichen der Psalmenkommentar als „Schulbuch“ dargestellt. Sch. gibt hier einen Abriss der dogmatischen und ethischen Unterweisung der Psalmen, einen interessanteren Überblick über die „*weltlichen*“ Wissenschaften im Psalter: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, mathematische Disziplinen, sonstige Wissensbereiche. Gelungen erscheint uns auch die abschließende Charakterisierung Cassiodors als eines „christlichen Humanisten jenseits von Apologie und Polemik“. Wenn er die gesamten profanen Wissenschaften auf die Bibel anwendet – und was mehr ist –, sie aus der Bibel erlernen läßt, so bedarf das in seinen Augen keiner eigentlichen Rechtfertigung, es ist nämlich das Sachgemäße! „Denn Cassiodor ist nicht der Meinung, daß die biblischen Autoren die weltliche Wissenschaft nachahmen oder sich aneignen, sondern daß letztere ganz selbstverständlich aus der Bibel entstanden ist, nicht etwa nur sich auch in der Bibel findet“ (101). Die geistes- und bildungsgeschichtliche Stellung Cassiodors läßt sich wohl am besten im Gegenüber zu Augustinus bestimmen: dessen Intuition und Postulat einer „*doctrina christiana*“, der Aneignung auch „*heidnischer*“ Bildungsgüter aus der Hl. Schrift, wurde von Cassiodor in die Tat umgesetzt. Denn „das eigentümliche an Cassiodors Kommentar ist . . . , daß theologische und profane Wissenschaft . . . durch den Text erschlossen und eingeübt werden“ (65). – Zu bedauern ist, daß der Verf. sich nicht zu der heute üblichen Zitationsweise in den Fußnoten entschließen konnte.

H.-J. Sieben, S. J.

Loos, Milan, *Dualist Heresy in the Middle Ages*. 8° (397 S.) Prag 1974, Verlag Academia. – Als Synthese der Forschung in den letzten 25 Jahren versteht sich dieses Werk des tschechischen Gelehrten; es ist zugleich der erste Versuch, Dualismus im Westen und Osten in ihrem gemeinsamen, frühkirchlichen (Markion) Ursprung und ihrer Interferenz im Mittelalter zusammen zu sehen. Die umfassende Literaturkenntnis und nuanciert abwägende Beurteilung der Forschungsergebnisse werden gerade den Leserkreis beeindruckend, der um die Schwierigkeiten der Literaturbeschaffung und ideologischen Probleme unseres Nachbarlandes weiß. – Das Vorwort gibt einen gedrängten Überblick über den Stand der Editionen und Untersuchung. In 21 Kapiteln werden dann im einzelnen dargestellt: Die Wurzeln des Dualismus im Altertum (21–31), die Sekte der Paulikianer in Byzanz (32–40), die Schicksale des Bogomilismus in Bulgarien und Byzanz (41–102), die Bewegung der Katharer im Westen (103–161), Aufkommen und Bekämpfung der Häresie in Bosnien (162–224), letzte Kämpfe und Untergang (bzw. Transformation) der Sekten in Westeuropa und auf dem Balkan (225–340). In dieser Darstellung wird immer wieder deutlich, daß wir weit mehr über die Inhalte der Lehre als über die Modalitäten und das Ausmaß der Verbreitung Bescheid wissen. So wissen wir z. B. so gut wie nichts über den Zusammenhang des Paulikianismus im 7. Jh. mit dem frühkirchlichen Dualismus, und ebensowenig über das Schicksal dieser auch politisch bedeutsamen Bewegung vom 12. bis zum 16. Jh. Dennoch bedeutet die Edition der Quellen, die unter Führung P. Lemerles erstellt wurde (*Travaux et Memoires*, 4 [1970]), einen echten Fortschritt, da gerade durch den Textvergleich mit westlichen Quellen Abhängigkeitsverhältnisse erst geklärt werden können. In Zukunft wird ein Erkenntniszuwachs aber wohl vor allem durch archäologische Ausgrabungsergebnisse zu erzielen sein. Jedenfalls hat sich die byzantinische theologische (und chronographische) Literatur bis auf Panoplien und Synodendekrete von der Auseinandersetzung mit den häretischen Bewegungen ihrer Zeit erstaunlich freigehalten. – Es darf als das besondere Verdienst des Verf. gelten, durch seine nüchterne Betrachtungsweise insbesondere den Bogomilismus vom fiktiven Klischee des sozial- und gesellschaftsrevolutionären Vorläufers marxistischer Geschichtstheorie reduziert zu haben zu dem, was er wirklich war und bleiben wird: der aus verschiedenen Quellen gespeisten Heterodoxie zum großkirchlichen Dogma. Erst auf diesem Hintergrund lassen sich die eigentlichen Umschichtungen erkennen, wie z. B. die veränderte Rolle der Frau in der missionarischen Ausbreitung der Sonderlehre sowie der organisatorischen Betreuung ständig von außen bedrohter Gemeinden. – Einige sinnstörende Druckfehler hat L. selbst korrigiert (*Byzantinoslavica*, 35 [1974] 274).
G. Podskalsky, S. J.

Amato, Angelo, SDB, *I pronunciamenti Tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*. Saggio di ermeneutica conciliare (*Bibliotheca Theologica Salesiana ser. 1, vol. 7*). 8° (398 S.) Roma 1974, Pas. – Ein höchst aktuelles Thema wird hier vorgelegt: Die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte nach den entsprechenden Canones des Trienter Konzils. Die Darstellung ist so ausführlich, daß sie als Musterbeispiel für die Interpretation eines Konzilstextes gelten kann. Es sind nämlich auch die vorbereitenden Untersuchungen der zeitgenössischen Theologie und die moderne Literatur, mit Einschluß der deutschsprachigen, ausgiebig herangezogen. – Der 1. Tl. bewegt sich im Prinzipiellen und bringt die Prolegomena zu einer Hermeneutik der dogmatischen Aussagen (21–58). Hier hätte wohl auch eine kürzere Vorlage genügt. Im übrigen wird gut aus der Geschichtlichkeit der dogmatischen Aussage abgeleitet, daß sie ihren festen Wahrheitsgehalt haben und doch zugleich an der Veränderlichkeit der menschlichen Sprache teilhaben. – Im 2. Tl. kommt der Verf. seinem eigentlichen Thema näher, indem er den Werdegang des Trienter Beichtdekretes von Anfang an verfolgt (59–87). Nacheinander kommen zur Sprache die 14 Artikel über die Buße vom März 1547, die anschließenden Erörterungen zu Bologna und endlich die entscheidenden Beschlüsse von Trient im November 1551. Abgerundet wird die Darlegung durch ein 3. Kap. „Die Kontroverstheologie in der Mitte des 16. Jahrhunderts“ (72–87). An dieser Stelle begegnen dem Leser viele Namen: Cajetan, Herborn, Fisher, Giaccari, Fabri u. a. m.,

von denen die der Teilnehmer eigens abgehoben sind (Layne, Salmeron, Lippomano, Cano, Gropper u. a.). Falls man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten ein Eingehen auf die schwankende Position der Humanisten; so wird Erasmus von Rotterdam nur ein einziges Mal erwähnt, und das nur in einem Zitat des R. Tapper (161). – Der 3. Tl. befaßt sich mit der Hauptsache, den Canones 6–8 des Konzils (89–319). Was zuvor über den qualitativen Unterschied zwischen „capita“ und „canones“ gesagt worden ist (85–87), wird keine allgemeine Zustimmung finden, obschon sich der Verf. auf H. Jedin beruft, weil es immer auf die Definitionsabsicht ankommt, die nicht allein bei dem Ersten Vatikanum, sondern auch bei dem Tridentinum ausdrücklich für die „capita“ vorlag; selbstverständlich sind aber jeweils beide Ausdrucksweisen zusammen zu nehmen, die sich gegenseitig erläutern; die Auffassung von C. Fuerst (*Subsidia ad documenta ecclesiastica interpretanda*, Rom 1961/62) scheint mir in diesem Punkte besser das Richtige getroffen zu haben: „Falsa et obsoleta sententia eorum, qui tenebant solos canones Conc. Tridentini continere doctrinam definitam et solis canonibus, ob appositam anathema, proponi iudicia preemptoria. Potius dicendum est haberi canones qui non contineant dogmata fide divina et catholica credenda (V. g. D. 935, 953, 954) et esse capita quae contineant definitiones dogmaticas. Nam pluribus in decretis Concilium manifestavit intentionem definiendi... Ita liquet decreta exprimere assertive quid tenendum, canones damnatorie, quid fugiendum“ (30 f.; zitiert von A. 86, Anm. 78). Jedoch ist das praktisch nicht von großer Bedeutung. Im einzelnen werden besprochen die auf göttlichem Recht beruhende Notwendigkeit der Beichte (canon 6), die Integritas dieser Beichte (canon 7), die Verpflichtung zu einer jährlichen Beichte (canon 8) und der richterliche Charakter der priesterlichen Absolution (canon 9). Alle einschlägigen Fragen sind dabei einbezogen, so insbes. nach dem „ius divinum“ einer Beichtpflicht (106–124; 165–200). Auch dem richterlichen Akt bei der Absolution ist volle Aufmerksamkeit geschenkt (267–319). Die notwendigen Unterscheidungen werden immer genau und mit Rücksicht auf die Meinungen der Theologen durchgeführt. – Am Schluß des Buches findet sich noch eine „Conclusiones generale“, eine ausführliche Bibliographie (wobei unter den Quellen auch ungedruckte Urkunden aus deutschen Bibliotheken genannt werden), außerdem ein Anhang mit einem Traktat des Augustinergenerals Chr. Patavinus über Buße und Beichte sowie einem Facsimile-Abdruck aus dem päpstlichen Geheimarchiv der „Zweiten Form“ der Bußlehre des Konzils mit den eingetragenen Verbesserungen (Kap. 5 Ende und Kap. 6 Anfang; 372–376), endlich noch ein Traktat „De poenitentia imponenda infirmo“ cap. 20 (nach: A. Castellani, *Liber sacerdotalis*, Rom 1523, fol. 673–68v). – Die Ergebnisse, die nach jedem Kapitel eigens gebracht und in der „Conclusiones generale“ zusammengefaßt werden, sind überaus reichhaltig und richtungweisend. Was den Canon 6 angeht, so ist das göttliche Recht nur für die Einsetzung des Bußsakramentes und die Beichtverpflichtung im allgemeinen behauptet, nicht aber für die geheime Beichte, von der allein gesagt wird, sie sei der Einsetzung und der Anordnung Christi nicht fremd. Im Canon 7 könne für die Vollständigkeit der Beichte das göttliche Recht nicht im strengen Sinne aufrecht gehalten werden: „Molto probabilmente il diritto divino dell'integrità della confessione non deve essere ritenuto in questo canone in senso stretto“ (329). Für den Canon 8 ergeben sich keine besonderen Schwierigkeiten. Was schließlich den Canon 9 betrifft, so wollte das Konzil die von den Lutheranern behauptete Verkündigung des göttlichen Sündenerlasses ausschließen und nicht die auf altkirchlicher Praxis beruhende Auffassung von der Buße „come annuncio efficace della parola evangelica di perdono e di remissione dei peccati“ (332); demnach wäre die im Bußsakrament ausgeübte richterliche Gewalt nur unvollkommen analog zu der sonstigen Rechtssprechung der Kirche. – Alles das ist nun überreich belegt mit Texten aus den Konzilsdebatten und der zeitgenössischen Theologie. Vor allem geht es dabei um das „göttliche Recht“ für die Beichtpflicht. Sicher wird man zugeben müssen, daß von der Versammlung selber niemals eine genaue Begriffsbestimmung gegeben wurde und daß die Ansichten der Väter und der Theologen damals noch wenig übereinstimmten. Der Verf. kann deswegen auch seine Auffassung nicht als definierte Konzilslehre vortragen, sie ist vielmehr eine fundierte Interpretation anhand der Texte. Als gesichert kann das eine gelten, daß

auf dem Trienter Konzil zunächst nur die abweichende Lehre Luthers getroffen werden sollte, die in der Beichte bloß eine menschliche Einrichtung erblickte. Den Vätern von Trient wurde die Entscheidung nicht leicht; denn sie sahen sich zwei Schwierigkeiten gegenüber, einmal daß in der Urkirche die öffentliche Buße geübt worden ist, und zum anderen, daß gemäß dem eingebürgerten Gebrauch die Absolution im Notfall auch ohne detailliertes Sündenbekenntnis gespendet werden dürfe. Die von dem Verf. vorgeschlagene Lösung läuft also auf folgendes hinaus: Die Verpflichtung zur Beichte ist im Grunde göttlichen Rechtes, weil zum mindesten aus den Worten der Schrift deduziert oder dort insinuiert, aber dieses Recht bedarf einer näheren Bestimmung durch die Kirche. Damit scheint allen Anforderungen Genüge getan.

A. hat uns also eine dankenswert gründliche Untersuchung vorgelegt, die kaum ergänzt werden kann. Darf ich zum Schluß noch anmerken, daß die in der Bibliographie auftretenden Namen „H. Beumer“ und „J. Beumer“ sich auf dieselbe Person beziehen?
J. Beumer, S. J.

Schwaiger, Georg (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (Studien z. Theol. d. 19. Jh. 11). 8^o (206 u. 71 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Rupprecht. – Die bekannte Fritz-Thyssen-Stiftung gab bereits vor Jahren den Anstoß zu dem Forschungsunternehmen, das sich mit dem 19. Jh. beschäftigen sollte, und der vorliegende Sammelband bringt in loser Vereinigung Referate und Berichte des kath. Arbeitskreises. Der Hrsg. handelt einleitend über die Säkularisation und deren Folgen: „Das Ende der Reichskirche“ (7–24). Recht informativ ist das Referat von *Edward Hegel* mit vielen Einzelangaben: „Die Situation der deutschen Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert“ (25–39). *Wolfgang Müller* berichtet dann über „Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester“ (41–53); allerdings ist das eine einseitige Darstellung, weil Wessenberg ausschließlich als Vorkämpfer für das intellektuelle Bildungsideal bei Priester und Volk gezeichnet wird, wobei in folgedessen andere Rücksichten nicht einmal andeutungsweise zur Sprache kommen. *Rudolf Reinhardt* skizziert anschließend die „Fakten und Entwicklungsphasen der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen“ (55–87); hier findet der Leser wertvolle, sonst kaum berührte Einzelheiten, insbesondere über die erste Tübinger Generation (Gratz, Feilmoser, Herbst), die noch aus dem Geist der Aufklärung lebte, und der junge Hirscher wird – mit vollem Recht – ihr beigezählt. Dann folgt *Erwin Keller*, „Gedanken Johann Baptist Hirschers zur Reform der Kirche“ (91–101) mit den bekannten und teilweise traditionsfeindlichen Forderungen nach deutscher Meßliturgie, Einführung der „öffentlichen Beichte“ (= Bußgottesdienst, wobei die Beichtpflicht auf die allerschwersten Sünden zu beschränken wäre), Aufhebung oder Abänderung gewisser Kirchengesetze (u. a. des Pflichtzölibats für die Priester), Abhaltung von Synoden. Damit hängt zusammen die Arbeit von *Josef Rief*: „Kirche und Gesellschaft, Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre“ (103–123); das Ergebnis lautet: „Hirscher hat das Auseinandertreten von Kirche und Staat miterlebt, und er hat das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft befürchtet. Die Idee, mit der er diesem Prozeß entgegenzuwirken versucht, heißt: Einheit der sittlichen Motivation“ (120). Danach führt Sch. direkt an einen Brennpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Katholiken im 19. Jh. heran: „Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts“ (125–134); hier werden die 84 Teilnehmer, Priester und Laien, gut charakterisiert, von dem Präsidenten, I. von Döllinger, angefangen bis zu den „ultramontanen“ Mainzern Moufang, Heinrich und Haffner; nur hätte die überhebliche Kritik Döllingers an den wissenschaftlichen Leistungen des Auslandes (Spanien, Frankreich) (130 f.) einen härteren Tadel verdient. – Der theologischen Aufnahme Hegels in der deutschen katholischen Wissenschaft sind gleich mehrere Arbeiten gewidmet: Bernhard Welte, „Hegels theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie“ (137–146); Peter Hünemann, „Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers“

(147–156); Franz Eichringer, „Zur philosophischen Auseinandersetzung Jakob Senglers mit Hegel“ (157–165); Bernhard Casper, „Hegel in der Sicht Joseph Kleutgens“ (167–174); Joachim Mehlhausen, „Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation – dargetan an Bruno Bauer“ (175–197). Leider sind gerade diese Referate meistens etwas kurz ausgefallen. Zu der Studie von Casper seien einige Anmerkungen gestattet: Gewiß ist die Hegel-Deutung Kleutgens nicht dessen beste Leistung, und die starke Abhängigkeit von Staudenmaier hat C. überzeugend nachgewiesen, jedoch hätte dieses oder jenes bei Kleutgen noch positiver für diesen gewendet werden können, so z. B. daß er den Verlockungen des deutschen Idealismus widerstanden und in der Kirche die konservative Macht erkannt hat, die den Zusammenbruch der europäischen Geschichte noch aufzuhalten vermochte. – Recht aufschlußreich für den, der Theologiegeschichte betreiben will, ein Bericht von *Manfred Brandt* über die beabsichtigte „Neubearbeitung von Hugo Hurters Nomenclator literarius theologiae catholicae“ (201–206). Im Anhang (1–71) findet sich noch ein brauchbares Gesamtverzeichnis der gedruckten Werke und Rezensionen *J. A. Möhlers* (mit Einschluß der vielen Übersetzungen „aus dem Nachlaß Stefan Lösch unter Mitarbeit von Joachim Köhler und Carola Zimmermann, hrsg. von Rudolf Reinhardt“). – Alles in allem ein Sammelwerk, angefüllt mit Anregungen und Informationen, die in einer kurzen Besprechung nicht vollständig angeführt werden können. Zu bedauern ist nur, daß die Einheitlichkeit eines führenden Themas nicht deutlicher hervorgetreten ist.

J. Beumer, S. J.

4. Patrologie. Mediävistik. Texteditionen

Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio *Mauritii Geerard* (Corpus Christianorum). Gr. 8° (XXII u. 686 S.). Turnhout 1974, Brepols. – Über den Nutzen einer *Clavis Patrum Graecorum* brauchen nicht viel Worte verloren zu werden. Ein Hinweis auf das seit Jahren bewährte und unterdessen unentbehrlich gewordene Gegenstück, die *Clavis Patrum Latinorum*, genügt. Mit vorliegendem Band ist der zweite, mittlere, der auf insgesamt 3 Bde. geplanten *Clavis* erschienen. Er enthält die nachzizänischen Autoren des 4. Jahrhunderts und geht grosso modo von Athanasius bis Chrysostomus. Die griechische *Clavis* unterscheidet sich von der lateinischen nicht nur durch die Mehrbändigkeit, also den Umfang, und eine insgesamt aufwendigere Ausstattung. Als besonderer Vorzug springt die Angabe der alten Übersetzungen in die Augen; syrische, koptische, äthiopische, armenische, lateinische, arabische, georgische und altslavische Übertragungen werden gegebenenfalls notiert. Ein weiterer Unterschied im Vergleich zur lateinischen Schwester: die griechische ist mit den Nummern weniger sparsam. Jeder selbständige Text erhält eine volle Nummer. Mehr noch: ein neuer Autor oder ein Abschnitt innerhalb eines Autors wird durch einige freigelassene Nummern vom vorausgehenden abgesetzt. Dies hat natürlich zur Folge, daß die letzte Nummer (5197 abzüglich der Anfangsnummer 2000, also 3197) nicht die Summe der präsentierten Texte darstellt. – Welche Angaben bringt nun die neue *Clavis* zu den einzelnen Texten? Sie notiert zunächst den lateinischen, in der Forschung üblichen Titel der Schrift, fügt in selteneren Fällen auch den griechischen Titel hinzu. Es folgen das Incipit und, soweit vorhanden, die neueren Editionen mit Hinweisen auf diesbezügliche Literatur. Befindet sich der betr. Text, wie das meistens der Fall ist, auch bei Migne, wird dies am Rand deutlich erkennbar gemacht. Besonders zu begrüßen ist, daß auf in Vorbereitung befindliche Editionen unter Namensnennung des betreffenden Autors verwiesen wird. Es schließt sich der Hinweis auf die verschiedenen eventuell existierenden alten Übersetzungen an, oft zusammen mit weiteren Literaturangaben. Eigens vermerkt sind ggf. vorhandene Fragmente. – Die *Clavis* ist ein Nachschlagewerk, das rasch und möglichst praktisch über die zahlreichen den jeweiligen Text betreffenden Fragen orientieren soll. Welche Hilfen stellt der Verf. zusätzlich zur Verfügung? Ein alphabetisches Verzeichnis aller aufgenommenen Autoren ist sicher die wichtigste Benutzungshilfe. Eine Konkordanz der *Clavis* mit der *Patrologia Graeca* von Migne gewährt den Zugang von der großen Masse der Texte her. Die Autoren ihrerseits sind in 3 Abteilungen angeordnet: 1. Alexandriner und Ägypter,

2. Kleinasiaten, 3. Antiochener und Syrer. Diese Einteilung und auch die Reihenfolge, in der die einzelnen Autoren behandelt werden, scheint von der „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ von Bardenhewer übernommen worden zu sein. – Wichtig für den Benutzer ist die Frage, in welcher Reihenfolge die Texte bei den einzelnen Autoren aufgeführt sind. Wahrscheinlich hat der Verf. hierzu genauere Auskünfte für den ersten Band geplant. Für den Augenblick muß sich so der Benutzer mit Vermutungen begnügen. Für „umfangreichere“ Autoren wie Chrysostomus und Basilius scheint die Reihenfolge der *Patrologia Graeca* von Migne zugrunde gelegt zu sein. Bei anderen Autoren, z. B. Athanasius von Alexandrien, ist dies offensichtlich nicht der Fall. Man hat bei letzterem den Eindruck, daß hier die Ordnung der wichtigsten handschriftlichen Corpora ausschlaggebend war. Möglicherweise handelt es sich um die Anordnung der Werke nach der geplanten Athanasius-Edition. – Die Orientierung innerhalb der einzelnen Autoren mit zahlreichen Schriften – und nur hier ist das Finden des jeweiligen Textes problematisch – wird durch Zwischentitel erleichtert. Die 892 Nummern „Chrysostomus“ sind z. B. gegliedert in: 1. Echte, in Migne enthaltene Schriften, 2. Echte Schriften außerhalb von PG 47–64, 3. Zweifelhaftes und Unechtes, 4. Von Migne übergangene, bei Savilius aufgeführte, dem Chrysostomus zugeschriebene Schriften, 5. Sonstige dem Chrysostomus zugeschriebene, von Migne ausgelassene Schriften, 6. Handschriften (unvollständig!), 7. Übersetzungen. – Bei Eusebius von Cäsarea lautet die Einteilung: Exegetisches, Dogmatisches, Apologetisches, Historisches, Briefe. Apollinarius dagegen ist unterteilt in: Dogmatisches, Briefe und Exegetisches. Von der Natur der Sache her, nämlich der weitgehend vorgegebenen Reihenfolge, ist eine gewisse Uneinheitlichkeit der Zwischentitel sicher unvermeidbar. Andererseits sieht man jedoch nicht recht, warum die Einteilung bei Theodor von Mopsuestia gerade *Scripturistica* und *Opera Varia* lautet, und warum zu den *Apologetica* des Athanasius von Alexandrien zwar neben de decretis Nicaeni synodi der *Tomus ad Antiochenos* und die *epistula ad Dracontium* gehören, nicht aber die *oratio contra gentes*, die *oratio de incarnatione*, die *epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* und die *Arianerreden*. Letztgenannte Werke werden zusammen mit dem aszetischen Schrifttum des Athanasius in einer ersten Gruppe von Texten aufgeführt, denen keine gemeinsame Überschrift gegeben wurde. Auskunft auf diese und andere Probleme der Einteilung, die gerade für ein Nachschlagewerk nicht ganz unbedeutend sind, dürften wohl, wie schon angedeutet, für den ersten Band vorgesehen sein, und sollen uns deswegen hier nicht weiter beschäftigen. – Nennen wir statt dessen noch einige der in die Augen springenden Vorzüge der neuen *Clavis*! Die 270 Nummern „*Ephraem Graecus*“ stellen sicher eine hochzuschätzende und sinnvolle Beigabe einer *Clavis Graecorum Patrum* dar. Zu den Glanzleistungen gehört ferner die detaillierte Inhaltsangabe der publizistischen Sammlungen des Athanasius, z. B. die Aufzählung der 35 in der *Apologia contra Arianos* enthaltenen Dokumente mit jeweiliger Angabe des *Incipit* und der betreffenden Seite nach der Edition von Opitz. Hierin gehört auch die Zusammenstellung der Athanasius-Fragmente in Nr. 2165. – Der Verf. bittet in der Einleitung um Verbesserungsvorschläge und mögliche Ergänzungen. Dem Rezensenten fiel ein kleiner Druckfehler auf. In Nr. 2135 muß es statt drei heißen: drei. In Nr. 2231 (*de incarnatione contra Apollinarium libri II*), PG 26, 1093–1165, müßte die angegebene Literatur durch *J. A. Lebourlier, A propos de l'état du Christ dans la mort: RevScPhTh 46(1962)629–49* und *47(1963)161–180*, ergänzt werden. – Angaben zu Echtheitsfragen sind immer heikel, solange die Diskussion noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Der Verf. gibt in solchen Fällen kommentarlos die neueste einschlägige Literatur an. Ein abschließendes Urteil muß der Zukunft überlassen bleiben. Dies dürfte u. a. auch für die Zuweisungen an Markell von Ankyra gelten. – Abschließend sei noch ein Wunsch an den Verfasser ausgedrückt: die Konkordanz zu Migne enthält – wie beim augenblicklichen Stand der Arbeit gar nicht anders möglich – nur die Verweise auf die im vorliegenden Band angeführten echten oder unechten Texte. Schriften, die einem außerhalb der vom zweiten Band anvisierten Zeitspanne lebenden Autor zuzuweisen sind, blieben somit unberücksichtigt. Dies ist z. B. bei dem pseudoathanasianischen Text PG 28, 1337–1396 der Fall, der dem im 5. Jh. lebenden Eutherius von Tyana zugehört. Wäre es möglich, dem letzten Band eine

umfassende Korrespondenz zu Migne beizufügen, die auf die betr. Nummer des entsprechenden Clavis-Bandes verweist? Lästiges mehrmaliges Nachschlagen würde auf diese Weise vermieden. Sicher hat der Verf. auch schon an einen Gesamtautorenkatalog für den dritten Band gedacht. Und dann noch der wichtigste Wunsch: daß es dem Autor gelinge, möglichst bald sein großartiges Werk zu vollenden!

H.-J. Sieben, S. J.

Hagedorn, Dieter (Hrsg.), Der Hiobkommentar des Arianers Julian (Patr. Texte u. Studien, Bd. 14). Gr. 8° (XC u. 410 S.) Berlin-New York 1973, de Gruyter. – Charles Kannengiesser hat jüngst in einem Abriß über „Hiob bei den Kirchenvätern“ (Dictionnaire de Spiritualité, Fasz. 56 [Paris 1974]) auf einen Origenes fälschlicherweise zugeschriebenen Kommentar zum Buche Hiob hingewiesen. Am angegebenen Ort (Origenes, Opera Omnia, ed. G. Générard, t. 1, Paris 1574 bzw. 1604, S. 519–567) befindet sich die sehr fehlerhafte lateinische Übersetzung des genannten Kommentars. Der vollständige griechische Urtext wird in vorliegendem Band der „Patristischen Texte und Studien“ nun zum ersten Mal der Öffentlichkeit im Druck vorgelegt. – Wer ist der Autor dieses Kommentarwerkes? Der Herausgeber identifiziert ihn – wie uns scheint mit guten Gründen – mit dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen einerseits und mit Pseudo-Ignatius andererseits, dem Verfasser der sog. langen Rezension der Ignatianen. Letzterer wird bekanntlich von so bedeutenden Forschern wie F. X. Funk als identisch mit dem Kompilator angesehen. Was wissen wir über den Autor, dem somit die drei genannten Schriften zuzuschreiben sind? Kaum mehr als den Namen Julian, und den kennen wir nicht einmal aus der direkten Überlieferung, sondern auf Grund der Katenen. Dieser Julian darf aber nicht, wie es eine Katene tut, mit Julian von Halikarnass verwechselt werden. Es handelt sich vielmehr, wie aus einigen eindeutigen Stellen vorliegenden Kommentars hervorgeht, um einen Arianer „reinsten Wassers“. „Wir dürfen in ihm einen Anhänger des Aetios und des Eunomios vermuten“ . . . (LV). Aus dem dogmatischen Standpunkt läßt sich sodann die Entstehungszeit des Kommentars in etwa erschließen. H. hält die Jahre zwischen 357 und 365 für am wahrscheinlichsten. Zeitlich geht der Hiobkommentar der Überarbeitung der Ignatianen und der Kompilation der Apostolischen Konstitutionen voraus. Es liegt auf der Hand, daß aufgrund der Identifikation des Julian mit dem Verfasser der beiden genannten Schriften eine Reihe bisher noch offener Fragen entschieden sind, z. B. u. a. die Frage, ob der Kompilator als Apollinarist oder als Arianer anzusehen sei. – In den 88 Seiten seiner Einleitung zur Edition geht H. außer auf die Frage nach der Autorschaft, der Überlieferung und der Teileditionen vorliegenden Kommentarwerkes auf griechische Hiobklärungen neben Julian, nämlich die Kommentare des Didymos des Blinden, des Johannes Chrysostomus und des Olympiodor ein. Stimmt man der vorgeschlagenen Identifikation und der Datierung zu, so kommt keiner der genannten Kommentatoren als Quelle für Julian in Frage. Eine Predigt des Lukian von Antiochien dagegen scheint von unserem Kommentator verwendet worden zu sein. Julian bezieht sich in seinem Kommentar siebenmal auf abweichende Auffassung der „Syrer“. H. sieht darin Anspielungen auf eine Exegetenschule, die aber leider nicht näher bestimmt und lokalisiert werden kann. – Ausführlich geht der Herausgeber auf den literaturgeschichtlich interessantesten Teil des Hiobkommentars, den antiastrologischen Traktat, ein. Das abschließende Kapitel der Einleitung weist auf die Bedeutung des in den Lemmata bezeugten Bibeltextes für die Rekonstruktion der sog. lukianischen Rezension des Buches Hiob hin. – Die Edition des Kommentars basiert zu sechs Siebtel auf einer einzigen Hs, nämlich dem Paris. gr. 454 aus dem Jahre 1448. Ein unabhängiger direkter Zeuge für das erste Siebtel des Kommentars und die indirekte Bezeugung der Katenenüberlieferung werden im kritischen Apparat berücksichtigt. Das Register, das neben dem Verzeichnis der Schriftzitate und –anklänge ein 82seitiges, sieht man von den Artikeln und ähnlichen Wörtern ab, vollständiges Wörterverzeichnis enthält, trägt dazu bei, vorliegende Edition zu einem ausgezeichneten Forschungsinstrument zu machen. Der Herausgeber verzichtet selber fast völlig auf eine inhaltliche Auswertung vorliegenden Kommentarwerkes und gibt damit einem jungen Forscher die Bahn frei für ein höchst interessantes Dissertationsthema.

H. - J. Sieben, S. J.

Weischer, Bernd Manuel, Qërellos I. Der Prosphonetikos, Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosius II. (Afrikan. Forschungen VII). 8^o (203 S.) Hamburg 1973, Augustin, Glückstadt. – Der Qërellos, „ein Schatzhaus patristischer Überlieferung“ (24) und ein grundlegendes Kompendium äthiopischer Theologie, enthält 29 Texte, die aus dem Griechischen ins Äthiopische übertragen und so in der Zeit der beginnenden Christianisierung Äthopiens fruchtbar gemacht worden sind. Es handelt sich hierbei um eine Sammlung von Zeugnissen orthodoxen Glaubens, deren größter Teil aus den Schriften des Patriarchen Kyrillos von Alexandrien besteht. Sein Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben‘ leitet sie ein; W. legt die nestorianische Streitschrift, die bereits 430 griechisch abgefaßt war, zum ersten Mal in einer kritischen äthiopischen Ausgabe vor, die alle bedeutenden Hss. eingearbeitet hat. Der Übersetzer muß „eine ziemlich gute Grundkenntnis des Griechischen gehabt haben“ (47); um eine leichte Verständlichkeit des Inhalts zu erreichen, blieben angesichts der komplizierten Ausdrucksweise der griechischen Vorlage Zugeständnisse nicht aus, und daher nahm er „gewisse Adaptationen vor, die sich in Auslassungen, Erweiterungen und Veränderungen der Aussageformen kundtun“ (45). Die geringfügigen theologischen Umarbeitungen lassen „keine weitreichenden Folgerungen zu“ (48). Dem äthiopischen Original steht eine deutsche Übersetzung zur Seite. Der beigefügte Kommentar erörtert die auseinanderstrebenden Versionen bestimmter Hss., vergleicht prüfend den äth. Text mit der griechischen Ausgabe von E. Schwartz und verweist auf weiterführende Zusammenhänge im Bereich der Geschichte der christologischen Häresien. Die – vorbildlich ausgestattete – Erstedition verdient in der philologischen und theologischen Forschung besonders beachtet zu werden, weil sie auf die bisher vernachlässigte äth. Theologie neues Licht wirft. Dies um so mehr, als der äth. Text auf einer griechischen Vorlage basiert, „die gut 500 Jahre älter ist als die ältesten Handschriften des heute vorliegenden Textes, die nicht über das 12. Jahrhundert hinaufgehen“ (49). Mit echtem Durchblick für die Zusammenhänge stellt W. der Edition einen Abschnitt über allgemeine Fragen zur Qërellossammlung (14–26) und einen über die Textgeschichte des Prosphonetikos (27–50) voran, die zum Verstehen und Einordnen des Ganzen unentbehrlich sind. 2 Tafeln (48/49) illustrieren Beginn und Ende des äth. Originals aus einer Hs. Ein reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Index sowohl der theol. Termini als auch der Bibelstellen beschließen das Werk. – Infolge fehlender äth. Sprachkenntnisse des Rez. muß eine Besprechung dieser Partien entfallen. H. Moll

Heinzmann, Richard, Die Summa „Colligite Fragmenta“ des Magister Hubertus (CIm 28799). Ein Beitrag zur theol. Systembildung in der Scholastik (Veröffentl. des Grabmann-Institutes 24). 8^o (XX u. 268 S.) Paderborn 1974, Schöningh. – Auf die hier behandelte theologische Summa ist bereits von Grabmann hingewiesen worden, aber bisher fehlten nähere Angaben über ihren Verfasser und die Entstehungszeit sowie über den überragenden Wert ihrer Systematik. Da inzwischen die einzige Handschrift – so wird man wohl weiterhin sagen müssen – aus dem Besitz eines Privatmannes in den der Bayerischen Staatsbibliothek übergegangen ist, kann der Hrsg. nun vollständiger sein. Aus der literarkritischen Analyse ergibt sich, daß nur Bruchstücke vorliegen, zumal da die Summa bloß bis zum Beginn des 3. Buches reicht; zur Datierung werden mit inneren und äußeren Gründen die Jahre 1194–1200 genannt; der Autor bleibt als „Magister Hubertus“ (so in dem Titel des Ms) immer noch eine unbekannte Persönlichkeit (nur die Chronik Ottos von St. Blasien kennt einen „Humbertus Mediolanensis“ mit dem zutreffenden Incipit). Nachdem das alles in der Einleitung gesagt worden ist (1–27), folgt die Edition (28–145), die sich jedoch auf den Prolog zum ganzen Werk, den Epilog zu Buch I und die Einleitungen zu Buch II und III beschränkt sowie auf die Stelle in Buch II, wo Hubertus von der Vorlage des Lombarden abweicht; im übrigen wird nur ein Quästionenverzeichnis geboten. Der Hrsg. erklärt diese an und für sich bedauerliche Kürzung also: „Solange noch begründete Hoffnung besteht, daß eine weitere vollständige Hs des Werkes gefunden wird, wäre eine Gesamtedition des vorliegenden Fragments nicht sinnvoll“ (26).

Zum Abschluß kommen unter dem Titel „Schöpfung und Erlösung“ (147–266) folgende Themen zur Sprache: 1. Methode und Systematik der Summe „Colligite Fragmenta“; 2. Das opus creationis, die trinitarisch-unitarische Grundstruktur der Schöpfung als Voraussetzung der Erlösung, 3. Das opus recreationis, die infusio virtutum; 4. Der Plan der Summe „Colligite Fragmenta“ als theologische Systematik. Hier ist nun die Ausbeute für die Erforschung der scholastischen Methode ungemein reichhaltig und geradezu epochemachend. Die wichtigsten Ergebnisse sind folgende: zunächst die Erkenntnis, daß „der theologische Aufbau der Summe unseres Magisters kein novum darstellt, sondern eine Tradition hat, die bei Petrus von Poitiers und Simon von Tournai zum ersten Mal historisch greifbar ist... Die anfänglichen Motive und Ursachen, die zu dem doppelten Eingriff in den Aufbau der Sentenzen [des Lobarden] führten und damit diesen Prozeß in Gang setzten, in dessen Fluchtlinie die Summa theologiae des Thomas von Aquin steht, liegen weitgehend im dunkeln. Man wird sie einerseits in der Entwicklung der Gottes- und Trinitätslehre im Umkreis Abälards suchen müssen, andererseits in der Tatsache, daß die Tugendlehre in keinem der Systemversuche einen angestammten Platz finden konnte“ (251); es ist ihm an einer sauberen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie viel gelegen; „an der heilsgeschichtlichen Konzeption dieser Summe ist nicht zu zweifeln“ (259); das Bemühen, Theologie nach wissenschaftlicher, ja kunstvoll aufgebauter Systematik zu betreiben, wird ohne Preisgabe der Geschichte durchgeführt; „diese Überlegungen berechtigen zu dem Urteil, daß der Entwurf durch eine beachtenswerte Ausgewogenheit ausgezeichnet ist, der der Darstellung des Historisch-Einmaligen ebenso Raum bietet wie der spekulativen Erfassung der metahistorischen Strukturen“ (261). Das Endresultat ist schließlich, daß Thomas von Aquin mit seiner in der STh hervortretenden Systematik in dem Magister Hubertus einen Vorläufer hat, der ohne die Kenntnis der metaphysischen Schriften des Aristoteles zu ähnlichen Konzeptionen gekommen ist, und daß Thomas selber in einer Traditionslinie steht. – Die von dem Hrsg. vorgebrachten Erwägungen und Folgerungen sind derart neu, daß sie erst einmal gut überdacht werden müssen. Jedenfalls hinterläßt er wertvolle Anregungen. Müßte auch für Thomas die bisher allgemein angenommene Eigenständigkeit aufgegeben werden, so blieben doch noch genug Verdienste um die Theologie übrig.

J. B e u m e r, S. J.

Distelbrink, Balduinus, *Bonaventurae Scripta Authentica Dubia vel spuria critice recensita* (Studia scientifica franciscalia 5). Gr. 8° (XXIII u. 239 S.) Romae 1975, Istituto Storico Cappuccini. – Seitdem die PP. Editores von Quaracchi uns die Werke Bonaventuras in einer Ausgabe vorgelegt haben, die allen damaligen Ansprüchen gerecht wurde (1882–1902), sind mehrere Jahrzehnte vergangen. So war es denn an der Zeit, von neuem kritisch alles das zu prüfen, was überhaupt den Namen des großen Franziskanertheologen an der Spitze trägt, um das Echte vom Unechten oder Zweifelhafte zu scheiden. Wichtig ist aber auch das Wissen um die Gründe, warum gerade diese oder jene Schrift Bonaventura zum wahren Verfasser haben soll. D. erfüllt diese beiden Aufgaben mit großem Geschick und mit äußerster Gründlichkeit. – Die gesamte Untersuchung gliedert sich in zwei große Abschnitte: 1. Die authentischen Schriften, unterteilt nach sechs Gruppen (Opera theologica, Opera exegetica, Opera ascetico-mystica, Opera ad Ordinem franciscanum spectantia, Sermonum collationes, Singuli Sermones: 1–87); 2. Die zweifelhaften oder unechten Schriften, in alphabetischer Reihenfolge geordnet, die auch bei den einzelnen Sparten der ersten Abteilung gewahrt ist (89–313). Es läßt sich also jedes Mal die gesuchte Schrift bequem auffinden, was noch durch einen Index titulorum (221–233) und einen Index initiorum (234–239) erleichtert wird. Allerdings steht einer vollauf adäquaten Scheidung im Wege, daß auch innerhalb der als echt anerkannten Schriften einige Male, besonders unter den Predigten, Stücke erscheinen, die der Verf. als mindestens zweifelhaft bezeichnet. Ferner ist nicht immer unmittelbar einleuchtend, warum ein bestimmtes Werk in dieser oder jener Gruppe angeführt wird (homiletisch, exegetisch, aszetisch-mystisch). Die Schwierigkeit liegt indes hier im Textbefund und nicht bei dem Verf., der sich ja schließlich für eine bestimmte Einordnung entscheiden mußte. Jede einzelne Bonaventura zugewiesene Schrift, ob echt oder unecht, wird charakterisiert nach

Incipit und Explicit, anschließend noch durch die Angabe von Manuskripten und Editionen, wozu dann die Aufzählung der einschlägigen Literatur kommt. Alles das ist so sorgfältig durchgeführt, daß keine Wünsche unerfüllt bleiben. – Die Ergebnisse bieten kaum große Überraschungen. Die Werke B.s, wie sie in der Quaracchi-Ausgabe gesammelt sind, werden durchweg als authentisch anerkannt. Eine Ausnahme bilden nur einige kleinere Stücke, z. B. die „Epistola ad quendam novitium insolentem et instabilem“ (Quaracchi VIII, 663–666), die jetzt Bernhard von Bessa zuerkannt wird (135). Dafür geht aber D. in mehreren Einzelheiten über den Bestand der klassischen Edition hinaus: „Quaestiones disputatae de productione rerum, de imagine Dei et anima humana“ (12); „Quaestiones variae“ (13 f.); „Epistola ad decanum et canonicos Werdenses“ (36 f.); „Epistola ad Fratrem Ministrum Aragoniae“ (38); „Epistola ad Guidonem comitem Flandriae et Matildem uxorem eius“ (39 f.); „Epistola ad Recommendatos beatae Virginis in urbe Roma“ (42); „Epistola de concordia cum Capitulo sanctae Mariae Cameracensis (Cameracensi?) stabilienda“ (43 f.); „Rubricae datae in Capitulo generali Pisano“ (53). Gewiß verschieben diese kleineren Schriftstücke, ob sie nun weggelassen oder hinzugefügt werden, das Bild von der Theologie B.s keineswegs, und sie sind meistens schon von anderer Seite angeführt worden, trotzdem ist es von praktischer Bedeutung, sie übersichtlich und unter Angabe von Gründen, die kritisch gewertet werden, zusammenzuhaben, zumal da die Fundstellen sonst auf mehrere Franziskaner-Zeitschriften verteilt sind. – Nicht dieselbe Sicherheit konnte der Verf. bei den Bonaventura-Predigten erreichen. Es freut indes den Rezensenten, daß sein Urteil über die Unechtheit des Sermo VI De assumptione B. Virginis Mariae (Quaracchi IX, 700–706) ohne Einschränkung übernommen wurde (61). Dagegen wird für den Sermo IV De S. Francisco (Quaracchi IX, 585–590) zwar mein Zweifel erwähnt, aber keine Entscheidung gefällt, weder für die Unechtheit noch dagegen. Andererseits muß ich wohl das Fragezeichen, das ich bei dem Sermo IV In Epiphania Domini (Quaracchi IX, 161–163) angebracht habe, jetzt streichen; denn mit Recht macht D. geltend: „Huius sermonis schema habetur in codice Paris. Bibl. Nat. lat. 14595 f. 16v et in codice maximae Auctoritatis Milano, Bibl. Ambros. A 11, f. 87r, ubi inscribitur ‚Item, sermo fratris Bonaventurae, Parisius, coram rege et familia‘. Illud schema post hunc sermonem sequitur in ed. Quar. IX, 163. Cum in divisione et principalibus sententiis hoc schema cum isto sermone conveniat, etiam hic sermo S. Bonaventurae attribuendus est, licet fortasse aliena manus aliqua mutaverit“ (75, Anm. 14). Bei weiteren Predigten werden wohl auch in Zukunft noch Bedenken bleiben, wie es bei dieser literarischen Gattung kaum anders erwartet werden kann. – Jedoch erschöpft sich der I. Tl. nicht in diesen Feststellungen. Zusätzlich wird, wenn verschiedene Fassungen ein und derselben Bonaventura-Schrift vorliegen, ein Vergleich angestellt. Das Musterbeispiel liefern die „Collationes in Hexaemeron“, deren längere Form in die Quaracchi-Ausgabe aufgenommen worden ist (V, 327–449), wobei indes die kürzere Fassung (*F. Delorme*, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam*, *Bibliotheca Franciscana Scholastica mediaevi* 8, Quaracchi 1934) wegen ihres kritischen Wertes den Vorzug verdient. Da es sich um Niederschriften durch die Zuhörer („Reportata“) handelt, ist eine doppelte Wiedergabe derselben Collationes leicht verständlich, und die von D. für die kürzere Form getroffene Entscheidung entspricht der heute allgemein gewordenen Ansicht. Dagegen wird für die Schrift „Vitis mystica“ ausschließlich die Kurzfassung als die authentische anerkannt; demgemäß seien die Zweifel einiger Theologen (*F. Pelster*, *K. Richtstätter*) zurückzuweisen, und die längere Form (Quaracchi VIII, 159–189) erhalte keinen Platz unter den authentischen Schriften B.s (212 f.). Andererseits sollen die beiden Redaktionen der „Legenda sancti Francisci“ (minor: Quaracchi VIII, 565–579; maior: VIII, 504–564) in gleicher Weise auf Bonaventura zurückzuführen sein, der persönlich, anscheinend zum Gebrauch in der Liturgie daran interessiert war. Der besonnenen Argumentation D.s wird man die Zustimmung nicht verweigern können. – Der II. Tl. des Werkes hat naturgemäß nicht die gleiche Bedeutung wie der I. Trotzdem ist es interessant, die vielen Namen der Autoren zu lesen, deren Schriften sich im Laufe der Zeit mit der Zuweisung an Bonaventura geschmückt haben (nr. 57 bis 240). Nicht nur Franziskaner sind daran beteiligt, sondern auch Angehörige anderer Orden (Dominikaner, Zisterzienser) und des Weltklerus. Die meisten Namen sind selbst dem Kenner der Theologiesgeschichte

unbekannt, nur gelegentlich sind es solche, die einen gewissen Einfluß ausgeübt haben (von Franziskanern Bernhard de Bessa, Konrad von Sachsen, Servas Sanctus de Faënza, Thomas de Celano u. a. m.). Den Verdiensten des Verf. tut es keinen Abbruch, wenn er nicht in allen Fällen seine Angaben mit Sicherheit vorbringen konnte und sich vielfach auf die Vorarbeiten anderer stützen mußte.

Das ganze Werk hat der Bonaventura-Forschung wohl für lange Zeit eine überaus solide Grundlage geschaffen, obschon Verbesserungen durch Zusätze oder Streichungen noch möglich sind, wie es D. selbst im Vorwort erwartet (XXI). Aber ihm gebührt jetzt schon der aufrichtige Dank der historischen Wissenschaft. Übrigens ist er, wie die Literaturnachweise zeigen, identisch mit Balduinus (oder: Baudouin) ab Amsterdam O. M. Cap.

J. Beumer, S. J.

Brecht, Josef, Die pseudothomasischen Opuscula „De divinis moribus“ und „De beatitudine“ (Münchener Texte u. Untersuchungen z. dt. Literatur d. MA, 40). Gr. 8° (VIII u. 292 S.) München 1973, Beck. – Die Arbeit von Brecht, eine Würzburger Dissertation aus dem Jahre 1969, verfolgt zwei Ziele. Hauptziel ist die vollständige Edition einer mittelniederländischen Übersetzung der beiden pseudothomasischen Opuscula und eine Untersuchung mehrerer oberdeutscher Übertragungen des Opusculums „De beatitudine“; Nebenziel ist eine „verbesserte Neuauflage“ (S. 7) des lateinischen Textes und eine Interpretation dieses Textes. – Die beiden Opuscula sind bemerkenswerte Zeugen der mittelalterlichen Spiritualität. „De divinis moribus“ entwickelt aus den *mores divini* (Unveränderlichkeit, Freude am Guten, Vorsehung usw.) Leitbilder menschlichen Verhaltens. „De beatitudine“ entfaltet das Wesen der Glückseligkeit; diese besteht in: *Dei cognitio, dilectio, fructio, unio, laus, gratiarum actio, congratulatio*. Die beiden Opuscula stammen von demselben Verfasser; sie sind gegen Ende des 13. Jh. entstanden. – Teil I (5–149) bringt den kritisch gesicherten, vollständigen Text einer mittelniederländischen Übersetzung der Opuscula. Über die Entstehungszeit und über die Qualität dieser Übersetzung sagt B. leider nichts. Dem Opusculum „De divinis moribus“ ist der lateinische Text oberhalb der einzelnen Zeilen beigegeben; dagegen ist der von „De beatitudine“ in einem geschlossenen Block gedruckt. B. legt den lateinischen Text der Parmenser Thomas-Ausgabe von 1885 und der Pariser Ausgabe von 1875 zugrunde und verbessert ihn anhand von zwei Trierer Handschriften und einer Inkunabel. Daß so kein allseits befriedigender Text zu gewinnen ist, ist dem Verf. bewußt. Neben den unbestreitbaren Verbesserungen stehen einige neue Versehen (z. B. S. 18, über Z. 22: statt *mercedum* lies *mercedem*; S. 69, Z. 179: hinter *famelico* fehlt *saturatus*). – Als Teil II (152–206) folgen Untersuchungen über zwei oberdeutsche Übertragungen von „De beatitudine“. Die eine stammt von dem Basler Kartäuser Ludwig Moser (Ende des 15. Jh.); sie ist 1507 in Basel gedruckt (Textprobe 153–162). Die andere stammt von dem schwäbischen Benediktiner Thomas Finck (vollendet 1489); sie ist nur handschriftlich überliefert (Textprobe 170–182). In Teil II äußert sich B. dankenswerterweise über die Übertragungsqualität und die Übertragungstechnik (165 f.; 184–198). Das Ziel der Nonnenseelsorge hat Finck zu beträchtlich umgestaltenden Eingriffen in den ursprünglichen Text veranlaßt. Teil II abschließend, behandelt B. ein Übersetzungsfragment in Mainzer Mundart. – Die Analyse der Textstruktur der Opuscula in Teil III (207–233) bietet beachtliche Gesichtspunkte zur Interpretation des lateinischen Originals an (B. sieht in den Ausführungen über die Unionsgnade die „Achse“, um die die theologischen Vorstellungen der Opuscula kreisen). Trotzdem könnte man die Strukturanalyse in einer Veröffentlichung, deren Hauptziel die Edition von Übersetzungen ist, entbehren. – Unentbehrlich ist dagegen das als Teil IV (235–285) folgende Glossar, das für eine Auswahl lateinischer Wörter der niederländischen bzw. deutschen Interpretamente angibt – eine ertragreiche Fundgrube ebenso für die Erforschung der Sprachgeschichte wie der Theologiegeschichte.

J. Vennebusch

Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Kluxen (Texte zur Forschung, Bd. 20). 8° (XXV und 261 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchges. – Das Buch besteht

aus vier Teilen: 1. Eine Einleitung, die den Forschungsstand zum Leben und Werk des Duns Scotus kurz rekapituliert und Einzelheiten zu der vorliegenden Ausgabe von *De primo principio* (Geschichte, Bibliographie, Quellenverzeichnis, Variantenapparat) vorstellt. 2. Eine Edition des Textes, die sich auf die Ausgaben von M. Müller (1941), E. Roche (1949) und A. B. Wolter (1966) stützt, ohne jedoch unmittelbar auf Handschriften zurückzugreifen. 3. Eine Übersetzung des Textes (die jedoch keinen selbständigen Wert für sich beansprucht). 4. Ein Kommentar. – Die Übersetzung entspricht nicht immer dem Text, ist oft unbeholfen und ungenau. So wird „ens quidditative sumptum“ mit „Seiendes im Sinne von Washeit“, „virtus“ mit „Kraft“, „diffornitas“ mit „Formwechsel“, „accidentalis“ mit „beiläufig“, „poni“ mit „angenommen werden“ ... übersetzt. Der Kommentar verzichtet bewußt darauf, die Grundzüge der scotischen Philosophie darzustellen (256), doch muß gefragt werden, ob der Leser den Text verstehen kann, ohne zu wissen, welche Bedeutung die Lehre von den *passiones entis disiunctae* für die scotischen Gottesbeweise hat (136 f.). Auch wird auf die Darstellung der Formalitäten-Lehre des Scotus verzichtet (einschließlich der Frage nach der *distinctio formalis*). Obschon Scotus zunächst über die „natura“ des ersten Prinzips handelt (33), wird im Kommentar ein (im Wesentlichen zutreffender) Kommentar über die „natura communis“ gegeben, die für die scotische Begriffsbildungstheorie wichtig ist. Doch bezeichnet „natura“ in beiden Fällen keineswegs dasselbe. Die „natura“ des ersten Prinzips ist ein ausgesprochen theologischer Term (und kein begriffstheoretischer). Trotz solcher Mängel ist die übersetzte und kommentierte Ausgabe des *Tractatus de primo principio* ein verdienstliches Unterfangen, das vielen, die sich in der scholastischen Philosophie auskennen, einen ersten Weg zum Verständnis des *Doctor subtilis* erschließen kann.

R. L a y , S. J.

Gabrielis Biel *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars prima* (dist. 1–14). Ediderunt *Wilfridus Werbeck* et *Udo Hofmann*. Gr. 8° (XI u. 502 S.). Tübingen 1975, Mohr. – Der erste Band dieses berühmten Sentenzenkommentars aus der Feder des „letzten Scholastikers“ hat in dieser Zeitschr. (50 [1975] 105–108) bereits eine ausführliche Besprechung gefunden. Überdies sei auch hingewiesen auf die noch eingehendere Beurteilung durch C. Vansteenkiste O. P. (*Angelicum* 52 [1975] 246–251), der eine Reihe von beachtlichen Verbesserungsvorschlägen unterbreitet. Der nunmehr vorliegende Band erscheint zeitlich vor den dazwischenstehenden und umfaßt die erste Hälfte des vierten Buches (dist. 1–14). Darin sind enthalten die ganze allgemeine Sakramentenlehre und von der speziellen Taufe, Firmung und Eucharistie bis zum Anfang der Bußlehre einschließlich. Zu bedenken ist, daß Gabriel Biel bei der Behandlung von Messe und Meßopfer einen abgekürzten Weg einschlägt, weil er diese Themen schon in seiner „*Expositio canonis Missae*“ in ausgedehnter Weise besprochen hat. Was den Inhalt der Darlegungen angeht, dürfte die Stellungnahme Biels zu der Kausalität der Sakramente von größerem Interesse sein; denn er verteidigt mit Duns Scotus gegen Thomas von Aquin die These von einer abgeschwächten Kausalität: „*Sacramenta evangelicae legis sunt causae sine qua non effectus sacramentalis*“ (dist. 1, q. 1, concl. 7; ed. Werbeck-Hofmann 27, 140). Für eine „nominalistische“ Haltung spricht allgemein die häufige Berufung auf Ockham, obschon Duns Scotus fast ebensooft zu Wort kommt, außerdem die gelegentliche Anwendung des „Sparsamkeitsprinzips“ (*Entia non sunt multiplicanda sine ratione, oder ähnlich*). Die Edition als ganze besitzt die gleichen Vorzüge wie die des ersten Bandes, und auch dieses Mal ist anscheinend großer Wert auf die Verifizierung der ungemein zahlreichen Zitate gelegt. Wenn Anspielungen auf biblische Texte nicht immer als solche gekennzeichnet sind, so ist das durchaus verständlich, und ähnlich brauchte die Aufdeckung der nur unbestimmt zitierten Autoren („*quidam*“, „*alii*“ u. dgl.) nicht in jedem Fall vollständig zu sein. – Als kleiner Schönheitsfehler könnte angesehen werden, daß bei den Zitaten Biels aus dem *Missale Romanum* auf den „Schott“ verwiesen wird und nicht auf eine offizielle Ausgabe (am besten aus dem Ende des Mittelalters).

J. B e u m e r , S. J.

5. Moralthologie

Baier, Kurt, Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik (aus dem Englischen übersetzt von R. von Savigny). 8° (303 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. – Das Buch stellt sich keine geringere Aufgabe als diese: nachdem „alle großen traditionellen Theorien“ auf die Frage nach der „Erkenntnis von recht und unrecht“ (richtiger hieße es wohl von gut und böse) „keine befriedigende Lösung anzubieten“ haben (7), endlich eine rationale Begründung oder Erklärung der Moral zu liefern. – Moralisch handeln heißt für B. tun, wofür die besseren Gründe sprechen. Wer fragt „was soll ich tun?“, der begehrt Auskunft darüber, wofür die besseren Gründe sprechen, offenbar weil er gewillt ist, ihnen zu folgen und damit „vernünftig“ zu handeln. Die Frage, *warum* er der Vernunft folgen soll, ist damit schon vorweggenommen und keine sinnhafte Frage mehr; sie ist *tautologisch*. – Argumentiert B. – das ist unsere Frage – damit letzten Endes rationalistisch oder utilitaristisch? Sind Vernünftigkeit und Nützlichkeit für ihn letzten Endes ein und dasselbe? Ganz eindeutig fallen Eigeninteresse, auch aufgeklärtes Eigeninteresse, verstanden als das individuelle Interesse des handelnden Subjekts, bei ihm keineswegs zusammen. Ganz im Gegenteil haben für ihn moralische Gründe unbedingten Vorrang vor Gründen des Selbst- oder Eigeninteresses. „Es ist eben die *raison d'être* (Hervorhebung im Original) der Moral, Gründe an die Hand zu geben, die höher stehen als Gründe des Eigeninteresses, und zwar in den Fällen, in denen jeder jedem schaden würde, wenn man den eigenen Vorteil verfolgte. Deswegen (sic!) sind moralische Gründe allen anderen überlegen“ (287). Demzufolge ist es keine qualitative Überlegenheit, keine höhere Dignität, um derentwillen die moralischen Gründe „höher“ stehen und ihnen unbedingte Geltung zukommt, sondern der quantifizierbare Nutzen bzw. Schaden des moralinkonformen bzw. des unmoralischen Verhaltens: Ethik gleich sozialer *Nutzenkalkül*. So ohne alle Umschweife die Baiersche These; das Buch als Ganzes läßt jedoch ein echtes, dem christlichen in vielem nahestehendes *echtes Ethos* nicht verkennen. Das Herz hat seine Gründe, von denen der Verstand nichts weiß!

B.s Begriffsschärfe und Genauigkeit des sprachlichen Ausdrucks würden jedem scholastischen Autor Ehre machen. In vielen Stücken, vermutlich in viel größerem Umfang, als er sich dessen bewußt ist, stimmt B. mit unserer traditionellen Lehre überein. Gut unterscheidet er zwischen *absoluter* Moral, d. i. Prinzipien, die immer gelten, solange die Menschennatur die gleiche bleibt, und *relativer* Moral, d. i. Prinzipien, die je nach Lage der Dinge aktuell oder obsolet sein können. Vorbildlich sind die Ausführungen über das, was wir unter dem Stichwort der *conscientia erronea* zu behandeln pflegen, so namentlich der Nachdruck, den B. darauf legt, sich um ein *richtiges*, alle Gründe für und wider sorgfältig abwägendes Gewissensurteil zu bemühen. In einzelnen Stücken widerspricht B. der traditionellen Lehre in terminis, ohne daß ein sachlicher Gegensatz bestünde. – Für den englischen Buchtitel „The moral point of view“ scheint es keine gleichwertige Verdeutschung zu geben. Im übrigen ist die Übersetzung hervorragend gelungen; nichtsdestoweniger möchte man an manchen Stellen gern den englischen Ausdruck des Verf.s kennen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Pfahl, Rolf-Dietrich, Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht (Moraltheol. Studien, hrsg. v. B. Schüller, systemat. Abtlg. Bd. 2). Gr. 8° (159 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. – Seit langem besteht zwischen Moralthologie und Jurisprudenz ein schwer erträglicher Gegensatz hinsichtlich der Wiedergutmachungspflicht, insbesondere was die Haftung für angerichtete Schäden betrifft. In dieser Studie berichtigt die Moralthologie sich selbst, legt die Schwäche ihrer eigenen Position offen dar und schließt sich mit überzeugenden Gründen der von den Juristen und speziell auch von der deutschen Zivilgesetzgebung eingenommenen Haltung an. So ist die Arbeit sehr zu begrüßen und steht nur zu hoffen, daß ihre Ergebnisse in die Lehrbücher der Moralthologie übernommen werden. – Mit Recht betont P. den interpersonalen Charakter des Rechts; wo er aber vom Verhältnis von Recht und Sittenordnung spricht, scheint er dieser Einsicht nicht ganz treu zu bleiben; hier sehe ich eine Schwäche der im übrigen so erfreulichen Arbeit.

O. v. Nell-Breuning, S. J.