

Wer von Hegel oder Heidegger herkommt, weiß, daß mit dem Nichts bloß die Negation der Endlichkeit, näherhin sogar bloß die Negation der in dieser Welt bekannten Formen der Endlichkeit gemeint ist. W. macht das zwar im Ganzen seines Buches auch klar. Dennoch hat die Redeweise vom Nichts, besonders wenn sie gar als Tatsache und Erfahrung behandelt wird und aus ihr Schlüsse gezogen werden, etwas Mißliches an sich: daß nämlich auch sonst im Buch vom Nichts die Rede ist im Sinne des leeren, absolut Nichtigen und daß die nötige Unterscheidung zwischen dem nichtigen Nichts und dem eine Positivität verbergenden Nichts nicht durch bloße Negativität angezeigt werden kann. Mißlich ist, daß das Nichts erfahren werden soll. Was erfahren wir aber tatsächlich, solange wir in dieser Welt leben? Doch nur, daß wir sind; nicht, daß wir nicht mehr oder noch nicht sind. Unser Wissen darüber gründet zwar in Erfahrungen, die wir mit anderen machen, die in dieser Welt entstehen und vergehen, ist aber nicht unsere Selbsterfahrung. Mißlich ist weiter, daß für W. das Sein bloß als Sein eines Seienden in der Differenz einen Sinn zu haben scheint, nicht an ihm selbst in der Absolutheit, die dann Unendlichkeit besagt. Wie kann man die Konsequenz ziehen: Es gibt das Unendliche – wenn man von ihm nicht sagen kann, daß es ist?, und wie kann man dieses „ist“ von ihm sagen, ohne ihm Sein zuzusprechen, allerdings nicht in Differenz, sondern in absoluter Identität im Sinne des Esse subsistens von Thomas? W.s Redeweise leistet ungewollt dem Irrtum Vorschub, daß man über das menschliche Dasein und das endlich Seiende hinaus nichts mehr wissen könne. W. will dem Glauben einen Zugang, sogar eine Erfahrung des Unendlichen reservieren. Der Glaube soll nicht beliebig sein und durch Gründe als wahr aufgewiesen werden können. Aber diese Gründe sind entweder so, daß man durch sie das Gegenteil – das Nichtsein des Unendlichen – mit logischer Strenge ausschließen kann, was dann ein Wissen ist, oder daß man dies nicht kann, was dann doch in eine subjektive Unverbindlichkeit zurückführt. Daß ein solches Wissen nicht zwingend vermittelt werden kann, liegt nicht am Mangel logischer Strenge, sondern am Fehlen der ontologischen Einstellung des Denkens, das auf die endlich empirischen Formen und Begriffe eingeschränkt bleibt. Die Eröffnung der ontologischen Dimension des Denkens wird aber m. E. durch den Hinweis auf das in der Zeit nicht-mehr- oder noch-nicht-Vorhandensein des Menschen und seiner Welt nicht hinreichend vermittelt, weshalb sich auch das Unendliche, das sich im Nichts – dem „Später-nicht-mehr-Sein“ des Daseins – zeigen soll, nicht eindeutig über die Sphäre des Zeitlichen erhebt. Diese Einwände betreffen nicht so sehr den Kern des Gedankenganges als die Ausdrucksweise, besonders des ersten Weges, während der zweite Weg die ontologische Dimension deutlich hervortreten läßt. – Trotz dieser Bedenken wird die Art und Weise, wie W. den Leser, sein freies Mitgehen anrufend, in das philosophische Denken und in die Religionsphilosophie einführt, nicht verfehlen, dem philosophisch unvoreingenommenen Menschen dazu eine wirksame Anleitung und eine Fülle von Anregungen zu geben.

W. Brugger, S. J.

Meyer zu Schlochtern, Josef, *Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung* (Regensburger Studien zur Theologie, 15). 8<sup>o</sup> (428 S.) Frankfurt am Main 1978, Lang.

Diese Regensburger Dissertation behandelt die Frage, ob und in welchem Sinn der religiöse Glaube einer Begründung fähig ist. Der Glaube, so lautet die These, erhebt einen universalen Geltungsanspruch und muß sich deshalb der Forderung nach Begründung seiner Aussagen stellen. Der Vf. kritisiert zunächst religionsphilosophische und theologische Positionen, die die Begründungsforderung ablehnen, um dann in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen sprachphilosophischen, wissenschaftstheoretischen, theologischen und religionsphänomenologischen Diskussion ein Modell der Glaubensbegründung zu entwickeln. – Der Begriff der Begründung verweist auf die Begriffe Vernunft und Erfahrung. Der Gebrauch dieser beiden Begriffe ist aber heute weithin derart eingeengt, daß sie für die Glaubensbegründung unbrauchbar sind. M. beschreibt deshalb in der ersten Hälfte (11–33) seines einleitenden Kapitels die Dissonanz zwischen Vernunft und Erfahrung einerseits und dem religiösen Glauben andererseits. Er weist hin auf die

beherrschende Stellung des zweckrationalen Denkens, die Verwissenschaftlichung und die Tatsache, daß der Erfahrungsbegriff vor allem von den empirisch-wissenschaftlichen und sinnlichen (hedonistischen) Erfahrungen bestimmt wird. Der heutige Mensch verliere zunehmend den Zugang zu solchen Erfahrungen, die nicht im spontanen, vorrationalen und triebhaften Empfinden aufgehen. „Dazu gehören vor allem jene Erfahrungen, die fragile Beziehungen zu ihrer Grundlage haben: Erfahrungen der Liebe, der Freundschaft, der Verantwortung oder des Vertrauens“ (24). Diese Tendenz könne als der irrige Versuch verstanden werden, die unmittelbaren Aspekte der Erfahrung gegen die Vermittlungsstrukturen von Sprache und Kultur auszuspielen. Wenn der Erfahrungsbegriff nicht verkürzt werden solle, dürften die vermittelnden Strukturen nicht außer acht gelassen werden. Diese Kritik am heute dominierenden Erfahrungsbegriff ist für M. insofern grundlegend, als er bereits in seinen einleitenden Bemerkungen betont, die Glaubensbegründung könne auf „erlebte Erfahrung“ nicht verzichten.

Kap. II behandelt Positionen der sprachanalytischen Religionsphilosophie, die den Wahrheitsanspruch des Glaubens ablehnen. M. zeigt zunächst, daß der Versuch von *A. MacIntyre*, den religiösen Sprachgebrauch als ein eigenständiges System von Aussagen und Sprechakten darzustellen, das sich jeder allgemeinen Nachprüfung seines kognitiven Gehalts entzieht, dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens widerspricht (45–49). Nach einer kurzen Diskussion der vor allem von *A. J. Ayer* und *A. Flew* vertretenen neopositivistischen These, theologische Aussagen seien sinnlos, behandelt der Verf. *R. Hare* als Vertreter der Nonkognitivisten, die die religiöse Sprache dadurch vor dem Sinnlosigkeitsverdacht retten wollen, daß sie bestreiten, religiöse Aussagen wollten Erkenntnis vermitteln und seien wahr oder falsch (57–64). Ausführlich ist der an den späten Wittgenstein anknüpfende fideistische Ansatz von *D. Z. Phillips* behandelt (65–93), nach dem der Glaube ein rein immanentes Sprachspiel ist, das keinen diesem Sprachspiel äußeren Kriterien unterliegt. Die Bedeutung der religiösen Sprache sei nur dem Sprachspiel zu entnehmen: „Worauf ich bestehe ist, daß die Verstehbarkeit der Familie der Sprachspiele, die vom Terminus ‚Religion‘ gedeckt werden, nicht nach umfassenderen Bedeutungskriterien beurteilt werden“ (Phillips, zitiert bei M. 68). Bei einer solchen Konzeption entfällt die Frage nach der Wahrheit von Glaubensausagen; „philosophische Theologie entpuppt sich als Selbstmißverständnis; Religionskritik im weitesten Sinn wird erkenntnistheoretisch unzulässig“ (78).

Kap. II sollte zeigen, daß der Glaube einen Wahrheitsanspruch erhebt; mit Kap. III wendet M. sich der Frage zu, wie dieser Anspruch eingelöst werden kann. Die Art der Glaubensbegründung ist durch den Glaubensbegriff bedingt; M. behandelt deshalb in Kap. III vier auf einem jeweils verschieden akzentuierten Glaubensbegriff beruhende Modelle der Glaubensbegründung. Er stellt zunächst den Glaubensbegriff und die Glaubensbegründung des *Thomas von Aquin* dar (97–117). Gegenüber den Interpretationen von *O. H. Pesch*, *St. Pfürtnner* und *M. Seckler*, die das intellektuelle Moment des Glaubensaktes zugunsten des affektiven und voluntativen einschränken, betont M., ohne freilich diese Behauptung belegen zu können, daß Thomas „dem Glaubwürdigkeitsargument die Funktion und den Status eines eigenen, erkenntnisbezogenen, affirmativen Arguments zuschreibt“ (115). Die Begründungskonzeption des Thomas, so lautet das wesentliche Ergebnis dieses Abschnitts, möge abgelehnt werden, auf dem in ihr sich aussprechenden Anliegen sei zu beharren. Während Thomas den Wahrheitsanspruch des Glaubens durch den Nachweis der Glaubwürdigkeit von Sachverhalten, die dem Glauben äußerlich sind, nachzuweisen versuche, möchte der englische Religionsphilosoph *J. Hick* (118–149), dessen Ansatz M. als eine der profundesten Konzeptionen wertet, die im Rahmen der empirisch orientierten analytischen Philosophie entwickelt worden sind, einen Glaubwürdigkeitsnachweis aus dem Glaubensinhalt führen. Für Hick ist der Glaube das interpretative Element der religiösen Erfahrung. „Daß wir ‚Gott durch den Glauben kennen‘ bedeutet, daß wir nicht nur diesen oder jenen Bestandteil unserer Erfahrung, sondern unsere Erfahrung als ganze theistisch interpretieren; wir erkennen, daß wir in und durch den gesamten Bereich unserer Erfahrung mit Gott zu tun haben und er mit uns“ (Hick, zitiert bei M. 121). Dabei bezieht die Interpretation ihre Gewißheit nicht aus der Erfahrung äußeren Gründen, son-

dern aus der Erfahrung selbst. Gegenstand des Glaubens sind nicht Sachverhalte, sondern Gott selbst; der Glaube ist keine Zustimmung zu Sachverhalten, sondern eine personale Beziehung. Wie Hick hält auch der amerikanische Theologe *D. Allen* (150–174) am Wahrheitsanspruch des Glaubens fest; im Unterschied zu Thomas und Hick versucht er jedoch, diesen durch eine pragmatische Überlegung einzulösen. Nach Allen legitimiert der Glaube sich durch Erfahrungen der Erfüllung und Befriedigung, zu denen die gläubige Lebenspraxis verhilft. Im Unterschied zu transzendentalphilosophischen Entwürfen, die Gott als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Strebens aufzuzeigen versuchen, nimmt Allen einen Bereich spezifisch religiöser Bedürfnisse an, die nicht von Natur aus vorhanden sind, sondern erst durch das Evangelium geweckt werden. Die in der Glaubenserfahrung gegebene persönliche Erfüllung ist für Allen hinreichender Grund für die Wahrheit des christlichen Glaubens; die logisch möglichen Einwände gegen das Christentum brauchen den Glaubenden nicht anzufechten. M. korrigiert Allens Ansatz dahin, daß der religiöse Mensch nicht aufgrund gewisser Bedürfnisbefriedigungen, sondern aufgrund bestimmter Sinnerfahrungen an Gott glaube. Den Vorzug der Konzeption Allens sieht er darin, daß dieser Erfahrungen gläubiger Lebenspraxis in die Geltungsproblematik einbezieht. – Der umfangreiche Abschnitt über die narrative Theologie (175–245) behandelt nach *J. B. Metz* die „wesentlich differenzierter(en)“ (175) Auffassungen der amerikanischen Theologen *St. Crites*, *S. McFague TeSelle*, *M. Novak*, *J. S. Dunne* und *Wm. McClendon Jr.* Die Vertreter der narrativen Theologie fordern eine Reflexion auf die konkrete Wirklichkeitserfahrung des heutigen Menschen. Sie sehen, daß die überlieferte Sprache der Theologie und der Erfahrungshorizont des heutigen Menschen sich immer mehr voneinander entfernen. Gemeinsam ist ihnen „eine mehr oder minder stark hervortretende Skepsis gegenüber begrifflichem Denken, der Forderung der Formulierung der Erfahrung in klaren Aussagen und dem Postulat der Begründung zugunsten der Wertschätzung der Erfahrungsunmittelbarkeit“ (240). Demgegenüber betont M. die Notwendigkeit der begrifflichen Reflexion auf die Erfahrung. Es sei zu klären, unter welchen Bedingungen religiöse Erfahrungen sich einstellen, wie sie den Bereich der Subjektivität transzendieren und intersubjektiv mitgeteilt werden können.

Der nächste Schritt des Verf.s zu einer eigenen Konzeption der Glaubensbegründung ist eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion über die Idee der Begründung (Kap. IV; 247–323). M. diskutiert zunächst die Forderung von *H. Albert*, an die Stelle der Begründung habe die Kritik zu treten. Auch Kritik, wendet M. gegen Albert ein, unterliege Bedingungen, die als Maßstab ihrer Vernünftigkeit zu akzeptieren seien. Der umfangreiche zweite Teil (260–323) des Kapitels bringt eine ausführliche Darstellung der Erkenntnistheorie von *M. Polanyi*, den M. mit Berufung auf *K. Popper* als eine der „dominierenden Gestalten“ der New Philosophy of Science bezeichnet. Die Bedeutung Polanyis sieht M. darin, daß er die scientistische Radikalisierung der Subjekt-Objekt-Trennung überwindet. Während der Szientismus alle subjektgebundenen Elemente des Erkennens im Interesse der Objektivität eliminiere, reflektiere Polanyi die konstitutiven subjektiven Voraussetzungen eines jeden Erkenntnisaktes. Alles Erkennen ist nach Polanyi Ausgriff des Subjekts auf die Wirklichkeit; „ein fundamentales Interesse an Plausibilität der Erfahrung und Kohärenz der Bedeutungsgehalte treibt den Menschen an, dem ihm Begegnenden Sinn und Orientierungsfähigkeit abzugewinnen“ (298). Polanyi vertritt letztlich einen dezisionistischen Standpunkt: „Objektivität stellt sich selbst als Ausdruck von fundamentalen Überzeugungen dar, die in Glaubensakten ihre letzte Voraussetzung haben“ (312). Objektiv gültig ist das, was der Erkennende als objektiv zu akzeptieren bereit ist. Mit Recht hebt M. in seiner Kritik hervor, daß in Polanyis Theorie die Einlösung von Geltungsansprüchen gegenüber dem Akt der Verpflichtung des Subjekts zweitrangig werde; die Unterscheidung von Glauben und Wissen drohe ihre Berechtigung zu verlieren.

Kap. V „Die Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung“ (325–353) und VI „Erfahrung und Begründung“ (355–393) bringen die vom Leser, der sich durch die langen Referate hindurchgearbeitet hat, sehnsüchtig erwartete systematische Auswertung. Kap. V übernimmt von dem Oxforder Religionsphilosophen *B. Mitchell* das Modell einer kumulativen Begründung des christlichen Glaubens. M. nennt

im Anschluß an Mitchell vier Bedingungen, denen eine solche kumulative Begründung genügen müsse: 1. „Die Einzelargumente einer kumulativen Begründung sind aufeinander bezogen und stützen sich gegenseitig“; 2. „Die Einzelargumente dürfen nicht falsch sein“; 3. „Kumulative Begründungen müssen Kohärenz und Stimmigkeit erreichen“; 4. „Die Begründung muß in ihren wesentlichen Zusammenhängen ohne Glaubensvoraussetzungen verstehbar sein“ (333 f.). Die besondere Schwierigkeit der Glaubensbegründung liegt, was M. anhand der wissenschaftstheoretischen Diskussion über den Paradigmenwechsel (*Th. S. Kuhn*) verdeutlicht, darin, daß es sich beim Glauben um eine umfassende Wirklichkeitsdeutung handelt. „Der Geltungsdisput zwischen Theismus und Atheismus ist eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Begriffssystemen; die darin gründenden Schwierigkeiten machen die Last theologischer Verständigung mit anderen Wirklichkeitsauffassungen aus“ (350). Die religiöse Überzeugung ist also „begründungstheoretisch ein umfassendes Verständnis der Wirklichkeit, das seine Geltungsansprüche kumulativ rechtfertigt“ (388). In dieser kumulativen Begründung kommt der Gotteserfahrung eine entscheidende Bedeutung zu. Mit ihr befaßt sich der für M.s. Position zentrale Abschnitt „Erfahrung und Erkenntnis“ (379–387). Gotteserfahrung, so lautet die These, ist eine Realbeziehung, die Vermittlungen impliziert und von der Weltansicht unterschieden werden kann. Die Vermittlung wird vor allem von der Sprache und dem vorgängigen Wirklichkeitsverständnis geleistet. Diese bestimmen als „Interpretationsrahmen“ wesentlich mit, „ob und wie ein möglicher Inhalt der Erfahrung aufgenommen und verstanden wird“ (380). Von diesem Interpretationsrahmen unterscheidet M. einen engeren Bezugsrahmen der Gotteserfahrung, den die religiöse Praxis bildet. Dieser so geschichtete Rahmen bildet den Horizont oder Raum der Gotteserfahrung. „Er vermittelt das Erfahrene unthematatisch, d. h. er ist nicht selbst intentionaler Bewußtseinsinhalt“. Dagegen sind die Gegenstände, Situationen oder Personen, die innerhalb dieses Rahmens zum Zeichen der Gotteserfahrung werden, als solche bewußt; sie lassen aber zugleich „eine Wirklichkeit als gegenwärtig erfahren, die sie nicht selbst sind“ (382). Diese Wirklichkeit wird jedoch nicht durch schlußfolgernde Schritte erkannt; in der Erfahrung ist vielmehr „Gott direkt gegenwärtig“. M. verdeutlicht diese Beziehung im Anschluß an *J. E. Smith* durch die Erkenntnis von Personen. Die Gegenwart einer Person werde unmittelbar erkannt, nicht dadurch, daß vom äußeren Verhalten auf ihre Existenz geschlossen wird. Lassen wir die Frage nach der Unmittelbarkeit der Personenerkenntnis offen; entscheidend für M.s. Ansatz ist, wie die Wahl eines bestimmten Interpretationsrahmens sich rechtfertigen läßt. M. scheint einmal eine wechselseitige Beziehung von Erfahrungsinhalt und Erfahrungsrahmen anzunehmen. „Anhaltspunkte im Akt der Erfahrung“ werden „vom Verständnisrahmen assimiliert, zu seinen Komponenten“ (385). Diese Aussage erscheint auf den ersten Blick als zirkulär: Die Erfahrung bedarf zu ihrer Eindeutigkeit des Interpretationsrahmens; dieser wird wiederum, wie es scheint, durch unmittelbare Erfahrungsdaten (kumulativ?) gerechtfertigt. Verständlicher ist eine andere Antwort: Daß die religiöse Erfahrung die Möglichkeit verschiedener Interpretationen aus sich selbst nicht ausschließen könne, besage nicht, daß alle Deutungen gleichwertig wären. Es sei Aufgabe der Theologie, ihr Verständnis religiöser Erfahrungen „an dem Phänomen selbst und in Beziehung zum Selbstvollzug des Subjekts, zur Freiheit und zu anderen Themen darzulegen“ (389). M. hebt verschiedentlich hervor, daß Gotteserfahrung als Erfahrung niemals eindeutig ist; sie bedarf zu ihrer Deutung oder bereits zu ihrer Konstitution eines begrifflichen Interpretationsrahmens. Die entscheidende Frage für die Rechtfertigung des Glaubens ist dann die Frage nach der Rechtfertigung des Rahmens. Kann die Erfahrung selbst zu dieser Rechtfertigung etwas beitragen? Kann Erfahrung, wie es die Überschrift des Schlußabschnittes behauptet, ein „Argument im Rahmen einer kumulativen Glaubensbegründung“ (387) darstellen? Kann der Interpretationsrahmen unter Verzicht auf jede Metaphysik gerechtfertigt werden?

Die Arbeit stellt einen wichtigen Beitrag zum Gespräch mit der angelsächsischen Religionsphilosophie dar. Hier kennt der Verf. sich sehr gut aus. Die Wahl der Autoren, die er behandelt, bezeugt einen ausgezeichneten Überblick. Durch seine ausführliche, differenzierte Darstellung trägt M. dazu bei, Vorurteile gegenüber der angelsächsischen Diskussion abzubauen. Der These des Buches, daß der Glaube

einen Wahrheitsanspruch erhebt, kann man voll zustimmen. Zustimmung verdient auch die aus dieser These sich ergebende Kritik an den behandelten Autoren, auf die hier nur unzureichend hingewiesen werden konnte. Die entscheidenden Schwächen dieser kenntnisreichen, anregenden Arbeit sind im Formalen begründet. M. verfolgt ein systematisches Anliegen. Die Auswahl der Autoren ist von der eigenen Position her bestimmt. Die Integration des umfangreichen Materials ist jedoch nicht voll gelungen. Das Verhältnis zwischen Referat und systematischer Auswertung ist nicht ausgewogen. Das zeigt schon ein Blick auf die Seitenzahlen der hauptsächlich, wenn auch kritisch, referierenden (bis 323) und der mehr systematischen (325–393) Kapitel. Aber auch diese sind immer wieder durch Referate belastet. Dadurch leidet die Klarheit der Begriffe und die Stringenz der Argumentation. M. wiederholt sich oft. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn M. auf einen Teil des Materials verzichtet, den Gedankengang gestrafft und noch größeren Wert auf begriffliche Präzision gelegt hätte.

F. Ricken, S. J.

Baier, Walter, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der VITA CHRISTI des Ludolf von Sachsen*. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie (ACar 44) Bd. 1–3. 4<sup>o</sup> (614 S.) Salzburg 1977, Analecta Cartusiana. Institut für englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg.

Diese gründliche und reichhaltige Dissertation des Kath. Theol. Fachbereichs der Universität Regensburg (J. Auer) enthält im 1. Hauptteil (= 1. Bd.) die Darstellung von Leben und Werk Ludolfs von Sachsen. Zunächst werden die kirchliche Situation zur Zeit L's (1300–1378) untersucht, dann die Krise der damaligen Zeit und die Gegenbewegungen (13–21). Es folgt ein Abriss der Geschichte des Kartäuserordens in Deutschland (Ursprung, Eigenart, Verbreitung und Einfluß) (21 bis 35). B. betont, daß es keine uniforme Kartäuserspiritualität und -theologie gegeben habe. Es handle sich um eine Anwendung der Tradition streng monastischen Lebens (31–32). L. selbst freilich, dessen Leben (35–85) und Werk (86–150) eingehend untersucht werden, wirkte „über seinen Orden hinaus wie kein anderer vorher und nachher“; dies mit seinem Hauptwerk der Vita Christi (VC), und zwar für die ganze westliche Kirche, gelehrte Theologen wie theologisch nicht besonders Vorgebildete (34). Als Daten für das Leben L's werden angenommen: geb. um 1300 im norddeutschen Raum; 1315 Eintritt in den Dominikanerorden, wo er Doctor (Magister) der Theologie wurde; 1339 in Straßburg Übertritt zu den Kartäusern; 1340 Profefß; 1343–48 Prior in der Kartause von Koblenz; Rücktritt vom Amt und Übersiedlung nach Mainz; schließlich Rückkehr nach Straßburg; † 10. April 1378.

Als Werke können ihm zugewiesen werden: (1) die Enarratio in Psalmos (86 bis 105); sie ist vor der VC anzusetzen, wohl um 1340–1343 (100); (2) ein Commentarius in Cantica (ferialia) Veteris et Novi Testamenti et Symbolum s. Athanasii (105–111); (3) eine kleine Reihe von Sermones (111–115), die er als Prior von Koblenz gehalten hat; (4) ein Tractatus bonus qualiter vivendum sit homini spirituali (nur in Cod. Vind. 3859, Österr. Nat. Bibl.; bisher unbekannt) (116–119); (5) Rationes XIV ad proficiendum in virtutibus, z. T. fast wörtlich in VC II, c. 41; Herkunft noch im dunkeln; Übereinstimmungen mit Werken des Venturino von Bergamo, Vinzenz Ferrer und Petrus Joh. Olivi (119–130); (6) das Hauptwerk, die Vita Iesu Christi e quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata (= VC) (131–147). Die VC hat nur eine Textform mit zwei Teilen (VC I, II), von B. zitiert nach dem Druck von Paris 1868; die VC ist nach längeren Vorarbeiten in der Kartause von Mainz verfaßt, und zwar nach 1348 bis nicht viel später als 1360 (so B. in Konkretisierung eines Vorschlags von J. P. Grausem). Im Bibeltext folgt L. der Konkordanz des Zacharias Chrysopolitanus (d. i. von Besançon) (PL 186, 10–620); (7) Flores et fructus arboris vitae Iesu Christi (ediert von W. B. in der Festschrift f. J. Auer) (148); (8) endlich werden Dubia und Pseudographa besprochen (149–150). In den restlichen Seiten des 1. Bds. (151–195) behandelt B. Einfluß und Bedeutung L's aufgrund seiner VC. Einer großen handschriftlichen Verbreitung (aus dem 14. Jh. kein Exemplar in deutschen Bibliotheken vorh.!)