Besprechungen

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **20 (1973)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN

Hoeres Walter: Kritik der transzendental-philosophischen Erkenntnistheorie. – Stuttgart: Kohlhammer 1969. 216 S.

Becker Werner: Selbstbewusstsein und Spekulation. Zur Kritik der Transzendentalphilosophie. – Freiburg Br.: Rombach 1972. 187 S. (rombach hochschul paperback. Bd. 53).

Il y a plus de cinquante ans déjà, le P. J. Maréchal commençait la publication des fameux *Cahiers*, dont le cinquième, intitulé: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, exposait une théorie de la connaissance métaphysique qui se voulait à la fois fidèle au réalisme thomiste le plus strict et ouverte aux exigences légitimes de la philosophie transcendentale de Kant. On sait le rayonnement de son œuvre. A travers K. Rahner surtout, où elle s'est enrichie d'apports nouveaux, elle a envahi la philosophie et la théologie scolastiques. Dès 1936, dans *Sein und Reflexion*, W. Hoeres avait soumis à un examen critique la place et la signification données à une certaine forme de la réflexion, dans la philosophie moderne, aux dépens de la saisie (Einsicht) (voir notre compte-rendu: *Bull. thom.*, X (1957–1959), n. 748, p. 333–339). Dans la *Kritik*, c'est l'idée de la synthèse entre le réalisme classique et la philosophie transcendentale qu'il entend examiner pour en montrer le caractère contradictoire. Il veut montrer que «les deux conceptions (du réalisme classique et de la philosophie transcendentale) sont irréconciliables et que la déduction transcentendale de la connaissance comme vue est un cercle carré (hölzernes Eisen)», p. 11.

La méthode appropriée est celle de la phénoménologie, entendue non pas dans l'une ou l'autre de ses formes systématiques, mais tout simplement comme «l'acceptation pure et simple de l'acte de connaissance tel qu'il se présente, et de ce qu'il manifeste par lui-même, sans aucune interprétation surajoutée» (p. 16). Elle s'impose, puisqu'elle permet seule d'éviter tout présupposé, ceux de la noétique classique aussi bien que ceux de la philosophie transcendentale, plus subtils et plus difficiles à démasquer.

L'intérêt exceptionnel de l'ouvrage de Hoeres tient, me semble-t-il, à la définition rigoureuse de la méthode employée et dans son application équilibrée au cas spécial de la connaissance. Avant Hoeres, E. Gilson et B. Lakebrink avaient formulé des critiques pertinentes au sujet de l'entreprise du P. Maréchal. Le mérite de Hoeres est de faire porter une analyse, aussi libre que possible de tout préjugé systématique, sur l'activité de la connaissance telle qu'elle se donne effectivement dans sa totalité originelle,

et d'en explorer minutieusement tous les aspects, depuis la rencontre avec l'objet jusqu'au jugement, en soulignant la présence de la saisie. Son ouvrage mérite d'être médité sérieusement par tous ceux qu'intéresse le problème posé par la philosophie transcendentale en général et que surprend à bon droit sa pénétration dans la noétique réaliste en particulier.

Pour la commodité du lecteur, W. Becker a réuni, sous le titre: *Selbstbewußtsein und Spekulation,* neuf études, dont une seule, la dernière, est inédite. Traitant de sujets relativement indépendants, elles sont unies par un dessin commun, celui d'éclairer le concept du moi (Ich-Begriff) de la philosophie transcendentale classique et ses conséquences. Envisageant la philosophie transcendentale dans ses grandes formes historiques, pour rappeler et mettre en évidence ses origines, oubliés, dans la théorie de la connaissance, elles fournissent une base solide pour la discussion critique. Elles éclairent, quoique d'un point de vue différent, le problème étudié par Hoeres. LOUIS-BERTRAND GEIGER

Elders, Leo, SVD: **Aristotle's theology. A commentary on Book Λ of the Metaphysics.** – Assen: Van Gorcum 1972. 309 p. (Van Gorcum's Filosofische Bibliotheek. Philosophical series. 1.)

En publiant son commentaire sur le livre Λ de la Métaphysique d'Aristote, le P. Elders s'est fixé un double but: réunir les observations intéressantes, dispersées dans des centaines de publications; faire avancer l'interprétation du texte, tout en proposant un certain nombre de conclusions touchant la composition du livre et sa place dans la *Métaphysique* d'Aristote (VII–VIII). Il suffit en effet de rappeler l'importance de ce livre XII pour la théologie naturelle de l'Occident, grecque, islamique, hebraïque aussi bien que chrétienne, les difficultés sans nombre accumulées à son sujet par les historiens modernes, et les hypothèses avancées tour à tour pour les résoudre, pour savoir gré au P. Elders de la peine qu'il s'est donnée.

L'introduction (1–68) traite, en quelques brèves sections, d'abord de quatre thèmes doctrinaux, de leurs sources historiques et de leur place dans l'œuvre d'Aristote: la théologie du livre Λ, le *Nous*, la connaissance de soi et la nature du désir (orexis) par lequel le premier moteur meut l'ensemble de l'univers; puis de trois thèmes de critique littéraire: la place du livre Λ dans le Corpus aristotélicien, la date et la structure du livre, enfin spécialement le problème du chapitre 8 et celui du monothéisme d'Aristote. Retenons seulement ici qu'aux yeux de E. le livre Λ doit être considéré comme formé de six traités ou essais: chap. 1; 6 et 7; 2, 3, 4, 5; 9; 10; 8 (56). Ce dernier chapitre, tout en contenant une bonne part de doctrine authentiquement aristotélicienne, serait l'œuvre d'un ou de plusieurs disciples, utilisant des matériaux empruntés à d'autres écrits (68).

Le commentaire proprement dit (69–295) suit le texte ligne par ligne et presque mot par mot après avoir donné, pour chaque chapitre, un résumé condensé qui en dégage le sens et marque le lien avec les chapitres précédents

Tout en utilisant les commentaires antérieurs, et en tirant partie de tout (ou à peu près) ce qui, de près ou de loin, peut éclairer le texte, E. a su éviter d'en rester à une simple compilation ou un répertoire de *placita*. Son interprétation, dûment motivée, est ferme, dominant, loin de se laisser écraser par elle, une exceptionnelle documentation. Et l'on admire que l'auteur au lieu de céder au scepticisme, en présence de tant d'hypothèses ingénieuses et diverses, proposées par d'éminents spécialistes, a su garder intacte la conviction qu'il est possible de dégager du texte d'Aristote un enseignement profitable. Son commentaire (signalons que E. ne donne pas le texte d'Aristote) rendra les plus précieux services. LOUIS-BERTRAND GEIGER

Marx, Werner: Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden. – Freiburg Br.: Rombach 1972. 89 S. (rombach hochschul paperback. Bd. 54.)

En moins de 100 pages, M. Marx présente une introduction à la théorie aristotélicienne de l'être (étant), qui, à mon avis, compte parmi les meilleures. Partant du livre Γ, où Aristote précise à la fois l'objet et l'unité de la science théorétique la plus élevée, il montre que l'objet est constitué en fait par la substance, c'est à dire que la science cherchée doit être une ousiologie, et que celle-ci conduit tout naturellement à la théologie. Documenté solidement par les passages essentiels des différentes œuvres d'Aristote, présentés dans une traduction fidèle et élégante à la fois, tenant compte de l'essentiel de la littérature consacrée, ces dernières années surtout, aux principaux points litigieux, écrite dans un style sobre, clair et précis, aux conclusions fermes et modérées tout ensemble, cette introduction est vraiment de nature à faire saisir l'objet de la recherche d'Aristote, tout en stimulant la réflexion.
LOUIS-BERTRAND GEIGER

Kucharski, Paul: Aspects de la spéculation platonicienne. – Paris: Béatrice Nauwelaerts; Louvain: Ed. Nauwelaerts 1971. 390 p. (Publications de la Sorbonne. Série «Etudes». T. 1.)

Signalons l'important ouvrage, où M. P. Kucharski a réuni un certain nombre d'articles qu'il avait publiés ces dernières années dans diverses revues. Sous la forme d'études limitées presque tous, à l'examen d'un sujet précis dans un dialogue, voire une partie de dialogue, ils touchent à presque tous les grands thèmes de la pensée platonicienne: théorie des Idées, théorie de la connaissance dialectique, rhétorique, eschatologie, notion de *vue d'ensemble*, et surtout rapports du platonisme avec le pythagorisme. Leur unité tient, nous dit l'auteur, à ceci qu'ils concourent tous à éclairer la conception de la spéculation chez Platon, c'est à dire «la manière dont les problèmes sont formulés ou posés, ou, si l'on veut, 'attaqués' et par conséquent résolus» (p. 6). LOUIS-BERTRAND GEIGER

Levi, Adolfo: Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone. Opera postuma a cura di Giovanni Reale. – Padova: Liviana Ed 1970. xxviii, 219 p. (Istituto di filosofia dell'Università di Parma. – Collana di «Testi e saggi». 2.)

A sa mort, en 1948, A. Levi avait laissé le manuscrit d'une étude sur le problème de l'erreur dans la métaphysique et la gnoséologie de Platon, auquel il avait travaillé durant ses dernières années dans des conditions difficiles. G. Reale en a assuré la publication. Dans son introduction, où il trace le portrait de Levi, philosophe et historien de la philosophie, il rappelle notamment les travaux consacrés par Levi, d'une part à la pensée de Platon (p. xvi–xvii et note 24) d'autre part au problème de l'erreur à travers toute l'histoire de la philosophie (xviii–xix et notes 32–47). La présente étude sur l'erreur chez Platon représente donc, comme Reale le souligne (xix), le fruit de toute une vie de travail. En quatre chapitres, elle suit pas à pas le texte des dialogues, répartis en quatre périodes: période socratique, période de la première construction, période critique et période de la dernière construction. L'éditeur a dégagé (xix–xxvi) les résultats intéressants auxquels aboutit le travail de Levi, tant pour la gnoséologie platonicienne que pour le problème de l'erreur. Il donne aussi (xxvi–xxvii) l'essentiel de son appréciation critique, pour ce qui a trait, d'une part, à la méthode de l'interprétation des dialogues, d'autre part, à l'utilisation de la littérature secondaire. Le lecteur est ainsi en mesure de tirer le meilleur parti d'un ouvrage qui, par l'originalité même de certaines de ses conclusions, stimulera sa propre réflexion sur les textes platoniciens.

Louis-Bertrand Geiger

Blondel, Maurice: Le lien substantiel de la substance composée d'après Leibniz. Texte latin (1893). Introduction et traduction par Cl. Troisfontaines. – Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts 1972. 320 p. (Centre d'Archives Maurice Blondel. 1.)

Réédition et traduction française de la petite thèse latine de M. Blondel (p. 143–287), précédées d'une Introduction: Blondel et Leibniz (p. 1–141), où sont étudiés la genèse et le contenu de la thèse latine, ses rapports avec le texte français de 1930 (*Une énigme historique. Le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*), points d'accord et divergences, ainsi que l'influence réelle de la thèse leibnizienne sur la pensée de Blondel. Ouvrage fondamental, appuyé sur une riche documentation, dont l'intérêt déborde largement le sujet précis des deux ouvrages consacrés par Blondel au *vinculum substantiale*. La formation de la pensée blondelienne, l'équilibre de ses axes majeurs se trouvent éclairés d'un jour nouveau, sur des points qui ont leur importance. Il y aura lieu de tenir compte désormais des minutieuses analyses de Cl. Troisfontaines, qui inaugurent de la manière la plus heureuse la nouvelle collection du Centre d'Archives Maurice Blondel.

Louis-Bertrand Geiger

Rintelen, Fritz-Joachim von: Values in European Thought. I. Antiquity and Middle Ages. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1972. XI, 565 p.

En 1932, M. von Rintelen avait publié, sous le titre: *Das philosophische Wertproblem. Der philosophische Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil I. Altertum und Mittelalter*, la première partie d'une histoire du problème de la valeur dans l'histoire de la pensée européenne. Il vient d'en donner, en anglais, une nouvelle édition profondément remaniée et considérablement augmentée. Le plan général est resté le même. Mais, pour tenir compte des changements importants, qui se sont produits depuis quarante ans dans la philosophie des valeurs, pour son aspect théorique comme pour son aspect historique, le texte a été, en très grande partie, récrit pour cette édition anglaise. C'est donc un ouvrage nouveau que nous présente M. von Rintelen. Sa compétence dans le domaine de l'axiologie, la part importante qu'il a prise dans son développement garantissent la valeur et l'intérêt de son travail. Nul doute que celui-ci trouvera de la part des lecteurs intéressés l'accueil qu'avait connu la première rédaction. Souhaitons que l'auteur puisse faire paraître la suite de cette histoire du problème de la valeur, attendue depuis tant d'années. Souhaitons aussi qu'une bibliographie détaillée des ouvrages cités facilite au lecteur l'utilisation plus sûre et plus rapide des nombreuses références, présentées souvent d'une manière trop elliptique.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Wiedmann, Franz: Philosophische Strömungen der Gegenwart. Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen. – Zürich / Einsiedeln / Köln: Benziger 1972. 155 S. (Reihe «Unterweisen und Verkünden», hrsg. von Günter Stachel. Bd. 17)

Unter den «philosophischen Strömungen der Gegenwart» versteht Wiedmann nicht die Philosophie seit 1900, sondern die neuen Tendenzen, die sich in der Philosophie während der letzten 20 Jahre herausgebildet haben. Ein recht schwieriges Unterfangen, da die Distanz zu den Ereignissen noch fehlt.

In der Einleitung (Kap. I) werden gleich einige grundsätzliche Fragen aufgeworfen, Fragen nach dem Fortschritt in der Philosophie, nach der Beziehung zwischen Wissenschaft und Philosophie, nach der Charakteristik der neuesten Strömungen. In den folgenden Kapiteln werden die Tendenzen beschrieben, die in den letzten Jahren entstanden sind.

Um Heidegger (Kap. II) ist es heute wieder ruhiger geworden. Aktuell ist höchstens noch der Vergleich zwischen ihm und Wittgenstein. Der moderne Empirismus bzw. der Wiener Kreis (Kap. III) versuchte, eine alte Problematik, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, mit logischen Mitteln radikal zu lösen. Daß das neue Sinnkriterium zu eng gefaßt war, haben auch diese Logiker bald eingesehen.

Der amerikanische Pragmatismus (Kap. IV), besonders Peirce, wurde in Europa erst seit wenigen Jahren bekannt. Nach ihm gehören Theorie und Praxis eng zusammen. Die Wahrheit der Aussagen ergibt sich aus ihren Konsequenzen. Der Analytischen Philosophie räumt der Autor auffallend viel Platz ein. Nach dem Kapitel über den modernen Empirismus folgt auch noch ein Kapitel über Russell und Wittgenstein (V) eines über die «Ordinary Language Philosophy» in England (VI). Russell und der frühe Wittgenstein haben wesentlich zur Bildung der formal-logischen Sprachanalyse beigetragen. Die phänomenologisch-linguistische Sprachtheorie geht auf Moore und den späten Wittgenstein zurück. Interessant scheinen besonders die Überlegungen der letztgenannten Richtungen zu ethischen Fragen. Wie sich die Analytische Philosophie anfänglich stark auf Amerika und England beschränkte, so der Strukturalismus (Kap. VI) auf den französischen Sprachraum. Nicht mehr der Einzelmensch steht im Mittelpunkt (wie in derExistenzphilosophie), sondern die Strukturen von Sprache und Kultur. Zu den Theorien, die gegenwärtig die weiteste Verbreitung gefunden haben, gehören zweifellos die neomarxistische Gesellschaftstheorie (Kap. VII) und die «Kritische Theorie» der Frankfurter Schule (Kap. VIII). Beide bilden nicht eine einheitliche Schule, auch wenn es oft so scheinen mag. Sie beleuchten die geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimensionen des Menschen.

Wiedmann hat das Buch als «Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen» verfaßt. Und als Einführung bietet es dem Nicht-Fachmann eine gute und aufschlußreiche Orientierung über die neuesten Entwicklungen in der Philosophie. Es sind zwar wenig Literatur-Hinweise zu finden, aber Hinweise auf Schriften (meist Sekundärliteratur), die zu den einzelnen Strömungen auch wirklich weitere Informationen liefern können. Wer sich nur für die eine oder andere Richtung interessiert, kann die Kapitel auch unabhängig voneinander lesen.

Da das Buch für Religionslehrer und Theologen geschrieben ist, dürften die Bemerkungen zu Problemen, die sich im betreffenden Zusammenhang für die Theologie stellen, teilweise etwas ausführlicher gehalten sein. Es wird die Beziehung von Heideggers Denken zur Theologie (30–33) und des Strukturalismus (124–126) und des Marxismus (133) zum Christentum erörtert. Nicht zur Sprache kommt die Kritik des Empirismus und der Analytischen Philosophie, die für metaphysische wie für theologische Aussagen gilt und für die Theologie selber einige fruchtbare Ansätze bietet. Dankbar wird gerade der Nicht-Fachmann auch für die kritischen Überlegungen sein.

MARTIN BRANDER

Ebeling, Gerhard: Einführung in theologische Sprachlehre. – Tübingen: Mohr 1971. 264 S.

Professor Ebeling kündigte für das Sommersemester 1970 eine Vorlesung an mit dem Titel «Theologische Sprachlehre». Daraus ist das Buch entstanden «*Einführung* in theologische Sprachlehre». Der Verfasser spricht

von der «Bescheidung», zu der er durch dieses «Experiment», das «die eigenen Möglichkeiten übersteigt», veranlaßt wurde (XI). Tatsächlich nimmt die eigentliche theologische Sprachlehre nur den vierten und kürzesten Teil des Buches in Anspruch («Grundfragen theologischer Sprachlehre»: 219–264), während die ersten drei Teile die theologische Sprachlehre vorbereiten und zugleich, schon in den Titeln und auf je verschiedene Weise, die Schwierigkeiten ankündigen, auf die eine Beschäftigung mit der Sprache stößt. (Die Überschriften der drei ersten Teile lauten: «Der Überdruß an der Sprache», «Das Dickicht des Sprachproblems» und «Die Skepsis gegenüber bloßer Sprachlehre».)

Worin bestehen nun die auch von Ebeling oft erwähnten *Schwierigkeiten* einer Sprachlehre? Die Sprache ist ein «Problemfeld..., auf dem die Interessen verschiedener Disziplinen einander begegnen» (88). Zunächst vermittelt sie für jede Wissenschaft ihren spezifischen Gegenstand [1]. Obwohl sie dadurch «den Zugang zum Außersprachlichen, zu den Dingen selbst» [2] ermöglicht, muß sie in ihrer Vermittlungsfunktion in der methodologischen Reflexion einer jeden Wissenschaft berücksichtigt werden, ob sie sich als Formel, die analysiert sein will, oder als zu interpretierender Text präsentiert. Dazu kommt, daß die Sprache als menschliches Phänomen sich selbst als Gegenstand der verschiedensten Anthropologien vermittelt: der Philosophie, der Soziologie, der Ethnologie, der Ethologie usw. Die mannigfaltigen Perspektiven, unter denen von Sprache die Rede sein kann, läßt ahnen, welch vielfältiges Phänomen die Sprache, auch in sich selbst (und nicht nur in bezug auf die Wissenschaften) ist. Dafür sind wiederum die verschiedensten Ansätze der eigentlichen Sprachforschung, der Linguistik, ein beredtes Zeugnis [3]. Die Linguistik ihrerseits kann auch von außen wesentliche Impulse erhalten, wie die befruchtende Wirkung der mit dem Wiener Kreis auf logische Sprachanalyse reduzierten Philosophie auf die Sprachforschung zeigt [4].

Wenn die *Theologie* sich auch um Sprache interessiert, dann folgt sie nicht einer Modeströmung, obwohl sie sich ihrer Aufgabe oft erst dann bewußt wird, wenn andere dafür Interesse zeigen. Der intellectus fidei setzt an mit dem in *menschlicher* Sprachvermittlung gegenwärtig geglaubten

[1] Vgl. E. Coseriu, Der Mensch und seine Sprache, in: E. Coseriu, Sprache; Strukturen und Funktionen (= Tübinger Beiträge zur Linguistik 2), S. 122: «Die Sprache ist deshalb Voraussetzung der Wissenschaft, weil nur durch sie das *Was* der Dinge vermittet werden kann und nur in bezug auf das sprachlich Gegebene eine Frage nach dem *Was* der Dinge erst möglich ist». Vgl. im gleichen Band auch den Aufsatz «Das Phänomen der Sprache und das Daseinsverständnis des heutigen Menschen» (131–155). Coseriu darf hier besonders erwähnt werden, weil er nicht nur Professor für Romanistik und allgemeine Sprachwissenschaft ist, sondern als Sprachphilosoph auch im Fachbereich Philosophie der Universität Tübingen tätig ist.

[2] E. Coseriu, a. a. O. 121.

[3] Eine sehr gute Orientierung findet man bei J. Lyons, Einführung in die moderne Linguistik. München 1972². Engl. Ausgabe: Cambridge University Press 1968.

[4] Vgl. dazu G. Patzig, Positivismus, in: RGG³ V, 476.

Wort Gottes. Er hat es mit Worten und Texten zu tun, die in die Sprache der Verkündigung, der Lehre, der Weisung und des Zuspruches übersetzt sein wollen. Auch wenn der Theologe das Offenbarungsgeschehen nicht auf ein reines Sprachgeschehen einengen darf, so muß er doch wissen, daß jenes auch in seinen außersprachlichen Momenten sprachlich vermittelt ist. Es geht also nicht darum, sich in das Gebiet der Sprachwissenschaft einmischen zu wollen und eine neue «Genitiv-Theologie» zu erzeugen, sondern um das bessere Verständnis der eigenen Sache, wozu eben auch die Sprachwissenschaft Wichtiges beizutragen hat. Wie weit die Theologie selbst das Sprachverständnis fördert, muß hier dahingestellt bleiben. Tatsache ist, daß in der Theologiegeschichte wichtige Impulse für die Sprachforschung zu finden sind [5].

Wie aber soll der Theologe sich zurechtfinden angesichts so vieler Sprachauffassungen? Auf Schritt und Tritt gibt Ebeling zu verstehen, daß ihm die Beantwortung dieser Frage nicht leicht fällt, auch wenn er der Meinung ist, daß die zwei Haupttypen von Sprachlehre, Hermeneutik und Sprachanalyse, eher faktisch (d. h. durch beziehungsloses Nebeneinander und mangelhafte Diskussionslage) als grundsätzlich konträr sind (186 f.). Ebeling, selber ein Vertreter der hermeneutischen Schule, sieht innheralb einer «Hermeneutik von umfassendstem Horizont» (187) den Ort, wo auch «das, was an der Sprachanalytik nützlich ist» (188) eingebracht werden kann. Die Früchte einer *hermeneutischen Bemühung* um das Sprachverständnis sind gerade in Ebelings Buch verlockend. Vor allem erlaubt eine solche Perspektive, «Sprachstörungen» in einem weiteren menschlichen und geschichtlichen Kontext zu begreifen (vgl. etwa das Kapitel «Christentum und Bildung», 6–30, oder die Titel «Selbstverständlichkeit, Sprachstörung und Sprachkritik», 190, und «Sprache als Lebensvorgang», 195). Dadurch wird die Gefahr eher vermieden, Symptome mit der Krankheit zu verwechseln. Ferner ist die Erhellung des Sprachphänomens innerhalb des existenzialen Horizonts nicht nur für ein tieferes Verständnis der Sprache, sondern auch, rückwirkend, für ein besseres Verständnis der Existenz selber relevant. Das erklärt, warum man beim Lesen von Ebelings Sprachlehre sich immer wieder angesprochen fühlt: tua res agitur! Es ist unmöglich, hier über diese allgemeinen Feststellungen hinaus auf Einzelheiten einzugehen. Das Buch gibt eine Fülle von Einsichten, die über das angesprochene Sprach-

[5] Vgl. dazu E. Coseriu, Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. (Teil I: Von der Antike bis Leibniz). Vorlesung WS 1968/69. Autorisierte Nachschrift von G. Narr und R. Windisch, S. 105: «Augustinus wird üblicherweise nicht als Sprachphilosoph erwähnt, ... obwohl (er) zweifellos als der größte Semiotiker der Antike bezeichnet werden kann und zugleich als der eigentliche Begründer dieser Forschungsrichtung anzusehen ist». Das Beispiel weist allerdings hin auf die nach Prioritäten nicht ganz zu unterscheidende Verschränkung von Philosophie und Theologie. Andere, von Coseriu nicht berücksichtigte Schriften Augustins (Coseriu analysiert den philosophischen Dialog «De Magistro» [389]) zeigen, daß das biblische Wortverständnis zum mindesten als Katalysator einer philosophischen Beschäftigung mit dem Sprachproblem gewirkt hat.

problem hinaus eine ganze Anthropologie bereichern und eine Bewunderung und Liebe für die Sprache offenbaren, die das genaue Gegenteil sind von oberflächlichem Ästhetizismus.

Trotzdem wird man manchmal beim Lesen dieses Buches vom Gefühl der *Unsicherheit* befallen. Bildlich: Läßt man sich vom Gedankenfluß mittragen, dann ist man angesprochen; versucht man aber, auf Distanz «zuzuschauen», dann bewegt einen die Frage, woher dieser Fluß kommen und wohin er gehen mag. Vielleicht erklärt sich diese Wirkung aus der Eigenart hermeneutischen Verstehens, das eben, ähnlich wie bei der thomanischen «cognitio per connaturalitatem», nur möglich ist, wenn man «dabei» ist (d. h. wenn die innere Affinität zum Objekt nicht verschüttet wird) und mitmacht. Ebeling weiß um diese Voraussetzung, wenn er z. B. vom «Geheimnis der Wirklichkeit... und der Sprache» (XIV) redet, oder wenn er die Muttersprache eine «zweite Gebärmutter» (191) nennt und beidemal den Aspekt des Unverfügbaren an der Sprache anvisiert, des Umgreifenden und Schützenden, das der Mensch am ehesten «von innen» verstehen kann.

Man muß die Kritik des hermeneutischen Denkens von H. Albert [6] nicht restlos teilen, um in seinem Sinn die Unumgänglichkeit und den Nutzen von objektivierenden Erklärungsversuchen zu bejahen. Auf Sprachlehre angewendet: Für das Verstehen «von innen» scheint mir auch in einer theologischen Sprachlehre die Erklärung «von außen» und auf Distanz als Tür zum Innenraum der Sprache nur nützlich zu sein. Zunächst interessieren einen die Fragen: was ist Sprache und was kann sie leisten? Daß man bei deren Beantwortung nicht unbedingt einer positivistischen Betrachtungsweise verfallen muß, sondern die Anliegen der Hermeneutik sehr wohl wahrnehmen kann, zeigt der bereits zitierte Artikel von Coseriu. Bei Ebeling vermißt man eine zusammenhängende, objektivierende Beschreibung dessen, was Sprache ist, und kommt deshalb nur schwer zu einer Übersicht über die Probleme. Allerdings kann dies dem Verfasser methodologisch nicht zur Last gelegt werden, weil er sich bewußt «an den Stil der Meditation» hält. «Wollte jemand diese Schrift der theologischen Erbauungsliteratur zuweisen, so fände ich das gar nicht so schlecht, wie solche Einstufung vermutlich gemeint wäre» (XIV). Mit dem Wunsch nach einer analytischen Beschreibung der Sprache selbst und ihrer Leistungsfähigkeit berühren wir eben ein praktisches Dilemma, das auch Ebeling bewogen haben wird, sich auf die hermeneutische Methode zu beschränken und sein Buch bescheiden in die «theologische Erbauungsliteratur» einzureihen [7]. Sachlich wird dieser begreifliche Verzicht insofern als Lücke empfunden, als der theologische Leser auch nach der Lektüre nicht imstande ist, die Vielfalt von Ergebnissen der «objek-

[6] H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1969², 134 ff., Ebeling zitiert Albert auf S. 187.

[7] Vgl. auf S. 100: «Für den, der unter philosophischem oder theologischem Gesichtspunkt am Sprachproblem interessiert ist, bedeutet es meist eine kaum zu überschätzende Schwierigkeit, daß die linguistischen und sprachgeschichtlichen Sachverhalte nicht übergangen werden dürfen und doch vom Nichtfachmann kaum sachgerecht berücksichtigt werden können».

tivierenden» Sprachwissenschaft einigermaßen zu sichten. Dadurch kommt der mögliche Brückenschlag zwischen Hermeneutik und Sprachanalytik (cf. 183 dd.) hier nicht in Sichtweite. Eine solche Verbindung wäre deshalb so notwendig und klärend, weil auch «von der anderen Seite» an theologischen Sprachlehren gearbeitet wird. Wir denken hier an das Unternehmen «Linguistica Biblica» von E. Güttgemanns in Bonn. Auch das Buch von E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation (Mainz 1971) darf hier erwähnt werden. Von katholischer Seite stellt sich zudem das Problem der Leistungsfähigkeit der Sprache ganz intensiv mit dem Buch H. Küngs über das Unfehlbarkeitsproblem.

Mit dem Wort «Brückenschlag» ist auch die Sprachanalytik angesprochen. Wie weit werden hier berechtigte Anliegen der Hermeneutik überhaupt gesehen, geschweige denn ernst genommen? Ebelings «Einführung» ist – gewollt oder ungewollte – eine Herausforderung gegen die Tabuisierung hermeneutischen Verstehens und damit gegen die Entfremdung der Sprache von ihrem Träger. Wer sich damit auseinandersetzt hat nicht nur den Vorteil, von kompetenter Seite zu erfahren, was Sprache im (Zwie-) Licht seines Trägers ist, sondern hat zugleich eine «Grammatik» in der Hand, mit deren Hilfe er das umfangreiche Schrifttum des Zürcher Fundamentaltheologen und Systematikers besser verstehen kann.

URSICIN DERUNGS

Maaß, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystikdiskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg. – Würzburg: Echter-Verlag 1972. 272 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. Bd. 4.)

Bekannt ist Emil Brunners Invektive vom Jahre 1924, in der er unter dem Titel «Die Mystik und das Wort» mit reformatorischem Pathos gegen Schleiermachers Vermächtnis einer Gefühls- und Erlebnisreligion, die – dannzumal in sinistrem Bündnis mit dem «Panästhetizismus» Maeterlincks und Georges – das Einswerden des Endlichen mit dem Absoluten promulgierte, zu Felde zog. Die «Verwirrung» in den zwanziger Jahren scheint für Brunner endgültig: «Jetzt, wo die Irrationalität des Gefühls mit dem Paradox des Glaubens verwechselt wird, muss es zum Entscheidungskampf kommen. Die einzige Waffe, die uns dabei zur Verfügung steht, ist: die Besinnung. Sie aber ist der Mystik von jeher tödlich gewesen. Denn Mystik gedeiht nur im 'mystischen Halbdunkel'. Das klare Licht löst sie auf. Sie lebt vom Unbestimmten und Unbestimmbaren. Darum flieht sie das Wort. Was ist Wort, wenn man Musik hat! Was braucht man Tag, da das Halbdunkel sich so herrlich dazu eignet, den Traum vom Geist zu träumen! Wo Wort ist, ist taghelle Klarheit... Die Mystik sucht die Dämmerung und das Schweigen. Der Glaube findet im Wort den Tag. Ist es wahr, daß Mystik Pseudo-Geist ist, und das Rettungsuchen bei ihr die tiefste Verwirrung ist, so muß sich das erweisen im Verhältnis zum Wort. Hier ist das Sturmzentrum. Entweder die Mystik oder das Wort».

Weniger bekannt hingegen ist die Tatsache, daß das Buch Brunners gewissermaßen bloß den Schlußpunkt unter eine breit geführte Diskussion um das schillernde Phänomen «Mystik» setzte, die zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts in der katholischen und evangelischen Theologie, aber auch in literarischen Milieus aufbrach und sich bis über das Ende des ersten Weltkrieges hin fortsetzte. Zu einem Zeitpunkt, da die Mystikdiskussion – gleichsam säkularisiert, aber mindestens des konfessionspolitischen Gesichtspunkts enthoben – im Zusammenhang des Drogenkonsums oder des unbestreitbaren Erfolgs östlicher religiöser Techniken wieder ihre Aktualität besitzt, ist es doppelt interessant, eine Studie zur Kenntnis zu nehmen, welche die Materialien der Mystik-Diskussion Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg aufarbeitet. Mit Fritz-Dieter Maaß' von der Evangelisch-Theologischen Fakultät München angenommenen Dissertation liegt eine solche Studie nun vor. Ihr Ertrag ist nicht nur für den Theologen von hoher Bedeutung, sondern mindestens ebensosehr für den Literarhistoriker mit ideologie-kritischen Interessen.

Die Krisenstimmung um die Jahrhundertwende, in der sich Kritik am staatlichen Machtdenken, am ökonomischen Pragmatismus von Technik und Wirtschaft, vor allem aber auch am Bildungsoptimismus eines aufklärerischen Positivismus leicht Gehör verschaffen konnte, mag es bewirkt haben, dass sich der Mensch und sein Seelenleben suggestiv – als ein Kontrapunkt gegen den Materialismus der Zeit – in den Vordergrund aktueller Thematik rücken ließen. Stichwort dafür war «Mystik». Man verstand darunter ganz allgemein eine Parteinahme für das Subjekt, für die Seele, fürs Geistige und eine Absage an den Materialismus des 19. Jahrhunderts. Literatur, Musik, bildende Kunst, Philosophie, vor allem aber die Anthroposophie Rudolf Steiners und schließlich auch der sich wachsend bemerkbar machende Einfluß der östlichen Religionen bildeten entscheidende Residuen «mystischer» Tendenzen. Im Namen der «Mystik» opponierte man dem 19. Jahrhundert. Rilke formulierte programmatisch eine neue Alleinheit, wenn er in einem Brief folgendermaßen sein Ziel umschrieb: «Gott immer höhere Formen zu geben, einen immer reicheren Zusammenhang zwischen ihm und dem scheinbar Unbelebten herbeizuführen, Gott ins Leben hinabsinken und das Leben zu Gott emporblühen zu lassen». Mit Dilthey, Nietzsche, Rilke, Chagall, Steiner und Buber bildete sich eine literarische und wissenschaftliche Front gegen das, was man unter dem 19. Jahrhundert verstand. Der Begriff der Mystik konnte so – ohne nähere theologische Umschreibung – als Wende zum Subjekt, zur Seele, zum Geistigen gedeutet werden.

Die zeittypische Bedeutung des «Mystischen» wurde zunächst von der katholischen Theologie wenig beachtet; im Gegenteil, das neue Selbst- und Menschenverständnis wurde in seinem subjektivistischen Ansatz bekämpft. Der «Modernismus» wurde – als ein Syndrom aller denkbaren Häresien – von Papst Pius X. verurteilt. Theologisch herrschte der rationale Systemzwang einer unerbittlichen Neuscholastik, was die Empfindlichkeit gegenüber Häresien – wie der Modernistenstreit deutlich zeigte – nicht schwächte, sondern schärfte. Kam dazu die traditionelle Belastung der

katholischen Theologie durch die Kämpfe gegen den Quietismus des 16. und 17. Jahrhunderts, die gegen alles, was sich als Mystik ausgab, ein tiefes Mißtrauen hinterlassen hatten. Erst die Katastrophe des ersten Weltkrieges, die sowohl in der katholischen wie auch in der protestantischen Theologie einen Umschwung des Denkens herbeiführte, brachte eine Neubesinnung, in der die Werte der altkatholischen Mystik neu entdeckt und erforscht wurden. Man konnte dabei in Deutschland an die reiche Literatur über die Mystik, wie sie in Frankreich vonseiten A. Poulains und A. Saudreaus vorlag, anknüpfen. Die Diskussion hatte sich dort vor allem an der Frage entzündet, ob die Mystik «die graduelle Steigerung und an sich normale Höherentwicklung der Aszese» darstelle oder nicht. Während Poulain die mystische Erfahrung von der aszetischen Anstrengung als einen rein übernatürlichen Zustand abhob, zu dem das religiöse Subjekt nichts beitragen kann, stellte Saudreau den Weg der Beschauung als Zielpunkt des normalen geistlichen Lebens heraus. Beide Theologen beriefen sich – trotz verschiedener Stellungnahmen – auf dieselben Mystiker!

Die von Poulain und Saudreau inaugurierten Richtungen gaben dann auch in Deutschland die Diskussionsbasis ab: man begann sich in Deutschland mit den führenden Franzosen auch kritisch auseinanderzusetzen (Dimmler, Meschler, Zahn, Krebs, Lercher). Der Benediktiner Alois Mager vor allem versuchte, weniger von einer dogmatisch-spekulativen als von einer psychologisch-experimentalen Perspektive her eine auch wissenschaftlich befriedigende Bestimmung des mystischen Phänomens. Dabei bemühte er sich um dessen Befreiung von neuplatonischen Prämissen, wie sie Dionysius der Areopagite mit seiner Lehre von der «theoria», der Beschauung, geschaffen hatte. Nicht diese ist der Inhalt der christlichen Gotteserfahrung sondern die personale, gottgeschenkte Liebe, wie sie in der existentiellen Mystik Teresas von Avila sich ausspricht. Liebe hat für Mager keine Hilfsfunktion zugunsten der «Theorie», sondern ist Ausdruck von Wesen und Praxis der Mystik selbst.

Mit deutlichem Mißtrauen wurde von protestantischer Seite in Presse und Universitätstheologie die Entwicklung der katholischen «Theologie der mystischen Erfahrung», aber auch die durch Mystik stigmatisierte Werbekraft der großen, vor allem östlichen Weltreligionen (vgl. R. Ottos Schriften) verfolgt. Man sah darin «ein geiles Emporschießen des religiösen Synkretismus», ein neues Aufkommen gegenreformatorischer Tendenzen. A. Harnacks an sich positiv gemeinte These: «*Die Mystik ist die katholische Frömmigkeit überhaupt*», die den Mystiker, der nicht Katholik wird, zum Dilettanten stempelt, leitete gegen Harnacks Absichten eine pauschale Identifikation alles Katholischen mit Mystik ein. Im Ganzen ergab sich aus dieser Prämisse eher ein Abwehrsyndrom, denn eine Verständnisbrücke zum Begriff der Mystik. Gelehrte, welche die Theologie nicht nur in ihrem religiösen Aktualitätswert, sondern auch in ihrem diachronischen Aspekt zu untersuchen gewillt waren, kamen zu der überraschenden Erkenntnis, daß die Höhepunkte der theologischen Entwicklung meist einhergingen mit dem Charisma besonders intensiver Anstrengungen in Theorie und Praxis der Mystik. Troeltsch, Heiler, Otto, Söderblom, A. Schweitzer und E. Seeberg

schufen so auch auf protestantischer Seite die adäquaten Voraussetzungen für ein Verständnis der Mystik, während in der gleichzeitigen Lutherrenaissance und in der «dialektischen Theologie» die Mystik entweder als Gegensatz zur Rechtfertigungslehre oder als Beispiel subjektiver Religion schärfste Ablehnung erfuhr. Für den Karl Barth des Römerbriefes ist Mystik als Menschengerechtigkeit disqualifiziert, für Brunner als leeres Gefühl, das dem Wort der Offenbarung nicht genügen kann. Auffällig ist an dieser ganzen Kontroverse die von Maaß besondere hervorgehobene Tatsache, daß die protestantische Haltung sich aus einem allzu eindeutigen Apriori heraus der katholischen wissenschaftlichen Literatur über Mystik beinahe völlig verschloß, dadurch öfter die Gefahr lief, einen Popanz weit eher als eine umschreibbare Sache anzulaufen.

In einem wichtigen Exkurs bietet Maaß einen interessanten Einblick in die Entwicklung der protestantischen Theologie unter dem Einfluß völkischer Mystik, in der Volk, Volkstum, Rasse, Führertum das Amalgam einer irrationalen Geschichtstheologie bildeten, deren Kritiklosigkeit dem Staat gegenüber beim Aufkommen des Nationalsozialismus mit eine Rolle spielte.

Unter ökumenischem Aspekt erscheint die breite Diskussion um die Mystik nach dem ersten Weltkrieg als eine Folge verpaßter Gelegenheiten. Auf der katholischen Seite blieb man im Rahmen einer internen wissenschaftlich-theologischen Diskussion unter sich, auf der andern schuf man sich ein Feindbild von Mystik, das, weil unangemessen, den Gegner nicht behaften konnte. Heute, da Mystik ein Begriff säkularisierter Erfahrung zu werden droht, bleibt der Theologie die Aufgabe, ihn theologisch neu zu zu deuten. Ein erster Schritt ist getan, wenn die Geschichte des Begriffs wenigstens in Ansätzen gewonnen ist. Maaß' Buch hat dafür eine wesentliche Vorarbeit geleistet.

Alois M. Haas

Richter, Dieter: Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters. – München: Beck 1969. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bd. 21.)

Noch 1965 mußte Kurt Ruh in seinem Vorwort zur Neuauflage der deutschsprachigen Predigten Bertholds von Regensburg in der Edition durch Franz Pfeiffer und Joseph Strobl (von 1862 und 1880) um Geduld für den Fortschritt der Berthold-Philologie bitten, da bei den außerordentlich verwickelten Verhältnissen der Handschriftenlage und dem Fehlen einer kritischen Ausgabe der lateinischen Predigten Bertholds – deren Überlieferung Laurentius Casutt 1961 mit gegen 300 Handschriften als mindestens ebenso schwierig erschloß – eine Textbereinigung beinahe unmöglich erscheine.

Dieter Richter widmet sich in seiner Göttinger Dissertation mit allem Nachdruck der Grundlagenforschung der Überlieferungsgeschichte von Bertholds Predigten. Anton E. Schönbachs frühe Feststellung, «daß die uns

in deutscher Sprache überlieferten Predigten Bertholds von Regensburg aus den ihnen entsprechenden lateinischen Fassungen übersetzt oder, besser gesagt, bearbeitet sind», erfährt in Richters Untersuchungen, die mit aller nur denkbaren Akribie durchgeführt wurden, eine genaueste Überprüfung und in manchen Punkten Bestätigung. Beim Sammeln der Überlieferung konnte Richter die bekannten Stücke um neues handschriftliches Material ergänzen. Die 71 Nummern, die Pfeiffer-Strobl herausgaben, werden so um mindestens 36 neue Stücke vermehrt. Die Überlieferung, die Richter erschließt, zerfällt – von der sog. «Streuüberlieferung» abgesehen, die er ebenso ausführlich darstellt – in drei voneinander getrennte Handschriften-Einheiten. Die * X-Gruppe, repräsentiert durch die Handschrift cod. Pal. germ. 24 der Universitätsbibliothek Heidelberg und drei weitere Handschriften, enthält im Zusammenhang einer 65 Stücke umfassenden Predigt- und Traktatsammlung beinahe die erste Hälfte der bei Pfeiffer-Strobl herausgegebenen Berthold-Predigten. Die * Y-Gruppe, in einem * y_1 und einem * y_2-Zweig durch je zwei vollständige Handschriften vertreten, überliefert annähernd die andere Hälfte sowie 22 neuidentifizierte Stücke. Die * Z-Gruppe besteht im Gegensatz zu den beiden genannten Handschriften-einheiten, die Teile größerer, auch nicht bertholdisches Predigtgut enthaltender Sammlungen darstellen, aus acht Berthold-Predigten, die Richter inzwischen gesondert ediert hat (B. v. R., Deutsche Predigten, München 1968, [Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, Heft 5]).

Mit dieser Erhebung über die Überlieferungsbedingungen des bertholdischen Predigtguts ist nun ein ganz entscheidender Schritt in der Berthold-Philologie getan: Es hat sich gezeigt, daß man «von den deutschen Berthold-Predigten als einer festen Einheit nicht mehr sprechen» kann. Daher die Ausgliederung der Handschriften nach Überlieferungsgruppen. Darüber hinaus aber hat Richter mit aller wünschbaren Genauigkeit das Verhältnis der Handschriften untereinander und die mannigfachen Fragen nach Alter, Heimat, Verfasser, Verbreitung und Leserkreis der Texte nach Möglichkeit des Sagbaren geklärt.

Wesentliche Teile der drei Überlieferungsgruppen reichen ins 13. Jahrhundert zurück; die Überlieferung setzt aber im Verhältnis zu anderer geistlicher Prosa relativ spät ein und ist nicht besonders reichhaltig. Richter erläutert in einer interessanten Abhandlung über die Buchpredigt und ihr Publikum den Sachverhalt literatursoziologisch: die missionarischen Predigten Bertholds ans «Volk» fanden zunächst keinen Träger, der die Texte in einem bestimmten sozialen Kontext verbreitet hätte. Den Nonnen waren diese Predigten sicher zu derb und direkt, zu wenig erbaulich. Die Texte verdanken ihr Überleben dem *literarischen* Interesse adliger Personen.

Besonders aufschlußreich sind die Konsequenzen, die Richter hinsichtlich der Verfasserschaft der überlieferten Berthold-Predigten zieht. Deutlich wird, daß deren Verfasser nicht Berthold war, sondern irgendein Anonymus, dessen Identität noch zu lüften bleibt. Der Verfasser der deutschen Predigten hat die lateinischen Sermone zwar benutzt, ist aber – was die sprachliche Mächtigkeit anbetrifft – viel weiter gegangen. Das wird heißen – vermutet Richter – daß der Verfasser der Predigten in unmittelbarer Nähe Bertholds

gearbeitet haben muß, so daß wir auf jeden Fall darin einen persönlichen Niederschlag des wortgewaltigen Predigers fassen dürften.

Zwölf sorgfältig edierte Predigtstücke schließen diesen wertvollen Beitrag zum schwierigen Problem der literarischen Persönlichkeit Bertholds von Regensburg ab. Man kann nun alle Hoffnung auf einen schnellen Fortschritt der Berthold-Philologie haben. ALOIS M. HAAS

Schwab, Sr. Francis Mary: David of Augsburg's «Paternoster» and the authenticity of his German works. – München: Beck 1971. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters. Bd. 32).

Nachdem Franz Pfeiffer 1845 dem Franziskaner David von Augsburg (um 1200–1272) eine Reihe von deutschsprachigen Traktaten und Gebeten zugesprochen hatte, begnügte sich die Forschung während beinahe eines Jahrhunderts mit einer summarischen Anerkennung des bedeutsamen Vermittlers franziskanisch-mystischen Gedankenguts. Hauptsächlich aber wurde David als Lehrer (Novizenmeister) und Weggefährte Bertholds von Regensburg notiert. Es ist weitgehend die Leistung Kurt Ruhs, den unvergleichlichen Rang seiner geistlichen Prosa *vor* Meister Eckhart im Kontext der franziskanischen Spiritualität gedeutet und die Frage nach der Authentizität dieses Werks neu gestellt zu haben. Schwab nimmt sich des bei Pfeiffer noch unedierten Vaterunser-Traktats an, dessen Authentizität bisher ungeklärt und unsicher blieb. Nach der Leithandschrift cgm. 176 (Münchener Staatsbibliothek) stellt sie – aufgrund insgesamt dreier Handschriften – einen sorgfältig redigierten Text der Vaterunser-Erklärung her, der in Fußnoten ausführlich kommentiert wird. Genaueste Handschriftenbeschreibung nach Herkunft, Inhalt und Filiation erlaubt ein sinnvolles Stemma der Abkünftigkeit der verschiedenen Handschriften untereinander und deren erschließbarer Zwischenstufen. Die Authentizität des Textes läßt sich aufgrund äußerer und innerer Kriterien ermitteln; die äußeren bestehen in der Tatsache, daß der Text in wenigen Fällen David zugesprochen wurde, daß in den verschiedenen einschlägigen Codices andere Schriften Davids überliefert sind, daß die Paternoster-Auslegung öfter zusammen mit dem David gewiß zusprechbaren Traktat «Die sieben Staffeln des Gebets» geführt wird. Inhalt, Stil und Vokabular verstärken – als innere Indizien – den aus den Handschriften ermittelten Tatbestand der Autorschaft Davids. Damit wird erhärtet, was Kurt Ruh schon als eine Gewißheit aussprach, daß David von Augsburg nicht nur lateinisch geschrieben hat, sondern auch deutsch. Man kann ihm nun mit großer Gewißheit acht Traktate zusprechen.

Die nüchterne, aufs sorgfältigste vorgehende Arbeit Sister F. M. Schwabs unterstützt so die These Kurt Ruhs recht augenfällig, daß die dominikanische Mystik des 14. Jahrhunderts eine Vorgabe volkssprachlicher mystischer Prosa im Geiste des Franziskus von Assisi gehabt hat, die weniger spekulativ, dafür aber praxisbezogener eine Spiritualität von säkularem Rang in die Volkssprache eingeführt hat. ALOIS M. HAAS