

Besprechungen

Objektyp: **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): **19 (1972)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

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.

BESPRECHUNGEN

Giele, M., Van Steenberghen, F., Bazán, B.: Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote. – Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts 1971. 527 p. (Philosophes médiévaux. 11.)

Si l'histoire des doctrines psychologiques au XIII^e siècle est connue dans ses grandes lignes, bien des points restent à préciser. C'est l'édition des textes, notamment des commentaires sur les écrits psychologiques d'Aristote, et singulièrement sur son *Traité de l'âme* qui permettra d'obtenir de nouveaux progrès, et de suivre de plus près les changements provoqués par l'entrée d'Aristote et de ses commentateurs. Les trois commentaires publiés dans le tome XI des *Philosophes médiévaux* appartiennent tous au dernier quart du 13^e siècle, donc au moment où l'influence d'Averroès a profondément marqué la vie intellectuelle de l'Université de Paris. Ils doivent donc permettre de suivre de plus près les remous suscités par les thèses averroïstes parmi les maîtres enseignant à Paris et plus particulièrement à la Faculté des arts.

Dans l'avant-propos, Mgr Van Steenberghen présente le premier de ces commentaires comme radicalement averroïste, le deuxième comme semi-averroïste, le dernier comme anti-averroïste. Dans les trois cas il s'agit de commentaires par manière de questions. Chacun est précédé d'une introduction, qui donne la description des manuscrits et les caractéristiques du commentaire, discute la date de composition et l'attribution possible et donne les règles suivies dans l'édition.

Le premier commentaire est présenté par le regretté chanoine M. Giele. Il comporte 21 questions sur le premier livre et 25 sur le deuxième. Pour se convaincre du caractère nettement averroïste de ce commentaire, il suffit de lire la question 4 du deuxième livre.

Le deuxième commentaire avait été publié en 1931 sous le nom de Siger de Brabant. On lira, p. 129 ss., les raisons qui ont amené Mgr Van Steenberghen à abandonner cette attribution, celles aussi qui le persuadent de ne pas adopter les conclusions de M. Sajó et l'attribution à Boèce de Dacie. Il préfère donc republier ici les questions sur le *De anima* «comme l'œuvre d'un auteur jusqu'ici inconnu» (p. 133). A la différence de celle de 1931, qui reproduisait le texte du manuscrit d'Oxford, la présente édition donne intégralement le texte des deux manuscrits actuellement connus: celui d'Oxford et celui de Munich. Pour les rapports entre les deux manuscrits,

les raisons de leur ressemblance et de leurs divergences, voir la discussion, p. 125–128.

Le dernier commentaire enfin, qui comme le précédent, s'étend à tout l'ensemble du *De anima*, est nettement anti-averroïste. L'éditeur, M. Bazán, montre, par des arguments qui nous semblent décisifs, que ces *Quaestiones* «ont été enseignées entre 1272 et 1277, à la Faculté des arts de Paris, au paroxysme de la crise de l'aristotélisme hétérodoxe» (p. 377). Il refuse l'attribution à Pierre d'Auvergne (p. 377–385), aussi bien qu'à Jacques de Douai (p. 385–387), préférant «laisser dans l'anonymat les *Quaestiones in De Anima*» qu'il édite sur la base du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 16.170 (p. 387).

Des tables générales, donnant l'index des noms de personnes (p. 519–520), ainsi qu'une table bibliographique (p. 521–525), terminent le volume, présenté avec le soin qu'on a pu apprécier pour les autres volumes de la collection, et dont il n'est pas besoin de souligner l'intérêt et l'importance pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie médiévale.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim RITTER. Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolf EISLER. Band 2: D–F. – Basel, Stuttgart: Schwabe 1972. VI, 586 S.

Un an après le premier volume (recensé dans notre Revue, 1972, p. 153–154), voici le deuxième volume du *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Il contient, pour les lettres D–F, plus de 460 notices sur 1151 colonnes. C'est dire l'abondance de la matière et la concision de la plupart des contributions. Comme pour le volume précédent, on remarquera à côté de termes nouveaux, formés depuis la dernière édition du *Eisler-Lexikon*, tels que *Daseinsanalyse* ou *Formgeschichte*, la présence de termes, tels que *Dämonologie*, *Dankbarkeit*, *Demokratie*, *desiderium naturale*, *désintéressement* ou *Erbsünde*, où se traduit le souci d'ouvrir le champ de la recherche sur les perspectives qui historiquement ont contribué à former effectivement notre manière d'aborder un grand nombre de problèmes.

Parmi les articles les plus importants, qui ont reçu d'ailleurs les développements les plus considérables, mentionnons: *Denken* (43 col.), *Dialektik* (60 col.), *Eine (das)*, *Einheit* (23 col.), *Empfindung* (20 col.), *Entfremdung* (15 col.), *Entwicklung* (10 col.), *Erkennen-Erkenntnis* (38 col.), *erklären*, *Erklärung* (10 col.), *Ethik* (50 col.), *Form und Materie (Stoff)* (52 col.), *Fortschritt* (27 col.), *Freiheit* (34 col.). Une comparaison avec les articles correspondants du *Eisler* révèle au premier coup d'œil la différence d'inspiration et de méthode. Elle montre aussi l'avantage offert par la collaboration d'un grand nombre de spécialistes, quand ils consentent à faire converger leurs efforts, selon des directives précises et souples à la fois. Et si l'on songe à la masse de travail qu'exige pareille œuvre de coordination, si le résultat ne doit pas être trop disparate, on ne peut s'empêcher de penser aussi, avec

admiration, au labeur incroyable que Eisler a dû déployer pour mener à bonne fin et développer sans cesse le *Lexikon*, tel qu'il l'a finalement constitué, et dont le *Historisches Wörterbuch* se montre le digne héritier.

Un détail, relevé au hasard de la lecture: col. 768, *Literaturhinweise*: du *Thomisme* de E. Gilson une 6^e édition revue a paru en 1965. *Ibid.*: c'est Chenu qu'il faut lire, non pas Chénu.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Bärthlein, K.: Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. Teil I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum. – Berlin, New-York: de Gruyter 1972. VIII, 416 p.

Si le problème de l'être, sous une forme ou l'autre, a fait l'objet de nombreuses études, il n'en va pas de même pour ses propriétés dites transcendentales: l'un, le vrai et le bien. Leur importance cependant est indiscutable pour l'intelligence de l'ontologie ou de la métaphysique où elles sont exposées et discutées. Elles en éclairent la signification, comme elles sont elles-mêmes dépendantes de la conception de l'être qui commande l'ontologie. C'est donc une tâche très opportune qu'à entrepris M. Bärthlein en se proposant d'étudier l'histoire des propriétés transcendentales, reprenant sur de nouvelles bases l'ensemble du problème. Il estime notamment qu'il y a lieu, d'une part, d'aborder l'étude à partir de l'une ou de l'autre des formes de la philosophie transcendentale, libres encore de toute métaphysique, et, d'autre part, d'accorder une importance plus grande à l'étude d'Aristote et aux rapports que sa conception peut avoir avec les courants néo-platonicien et augustinien, mieux connus et plus souvent explorés, par les historiens de l'ancienne ontologie (p. 6). Son étude se limite à l'ancienne ontologie, c'est-à-dire à la période qui prend fin avec l'avènement de la philosophie kantienne. Le présent ouvrage en donne la première partie, qui a fait l'objet de sa thèse d'habilitation à l'université de Bonn en 1969/70. Elle a pour objet les écrits d'Aristote.

Après une introduction, qui donne un aperçu de l'histoire du problème des propriétés transcendentales et précise les données du problème, trois parties étudient successivement chacune des propriétés: le vrai transcendantal (p. 22–76), le bien transcendantal (p. 77–108), l'un transcendantal et l'être transcendantal (p. 109–370). L'ouvrage se termine par un résumé (p. 371–379), un aperçu de quelques thèmes importants qui devront faire l'objet de la suite de la publication (p. 380–388), deux appendices, consacrés à la place du livre IV de la *Métaphysique* dans l'ensemble de l'œuvre (p. 389–398) et au problème des nombres idéaux (p. 399–405), et l'index des noms propres. L'index des matières ne paraîtra qu'avec la dernière partie de l'ensemble projeté par M. Bärthlein.

Il est trop tôt sans doute pour se prononcer sur l'ensemble du dessein de Bärthlein. Celui-ci se dégage cependant avec assez de précision grâce aux éclaircissements donnés par l'auteur dans son introduction au problème des transcendentaux. On ne peut en effet écrire l'histoire de la philosophie

en général ni d'aucun de ses grands thèmes sans se faire une idée de l'objet soumis à l'enquête. Point n'est besoin de faire appel à l'historisme pour s'apercevoir à quel point peuvent varier les représentations avec lesquelles, comme avec autant d'évidences, les historiens se mettent à leur tâche. M. Bärthlein entend «l'être en tant que tel» comme l'être transcendantal, c'est-à-dire, comme le «minimum logique» (p. 10, 11, et souvent ailleurs), c'est-à-dire le pensable, abstraction faite de toute détermination. Il devient alors difficile de comprendre comment un tel objet peut posséder des *propriétés* : celles de l'unité, de la vérité ou de la bonté. Il devient même difficile de comprendre, à notre avis, comment un tel objet peut constituer l'objet d'une discipline philosophique portant sur le réel. Une longue tradition a certes défini l'objet de la métaphysique comme étant le *concept* d'être, le concept en toute sa pureté et en toute sa généralité. C'est elle qui a abouti finalement à l'ontologie de Wolff, à la réaction de Kant et à la formation de la philosophie transcendantale. Elle est un fait historique, et il est donc légitime d'interroger à partir d'elle la philosophie d'Aristote, comme le fait Bärthlein. C'est d'ailleurs l'intérêt certain de son travail, même pour ceux qui ne partagent pas le jugement qui semble être le sien à l'égard de la philosophie transcendantale.

On lira donc avec le plus grand intérêt et le plus grand profit l'analyse savante des textes majeurs d'Aristote concernant aussi bien l'être que les propriétés transcendentales. A vrai dire, ce sont presque tous les problèmes majeurs concernant la métaphysique d'Aristote, l'interprétation des textes majeurs concernant son objet, que l'auteur est amené à discuter, leur authenticité et leur teneur, les rapports entre les livres et les chapitres, les interprétations et les hypothèses proposées avant lui. Il est impossible de suivre ici même un seul de ces développements et à plus forte raison de le discuter, sans dépasser les limites raisonnables d'un compte rendu. Plusieurs corrections proposées sont intéressantes, elles ne dépendent pas exclusivement ni même principalement de considérations spéculatives : p. 125, 126, 141, 179 etc. En général, averti sans doute par l'abondance des hypothèses critiques et de leur fragilité, Bärthlein se montre prudent dans l'énoncé et l'appréciation de ses propres suggestions.

Pour ma part, je distinguerais volontiers, dans le travail de Bärthlein, l'exégèse minutieuse des textes d'Aristote relatifs au problème des propriétés transcendentales, et la thèse philosophique concernant ces mêmes propriétés. Pour la première, il est relativement facile de discerner l'influence de la philosophie transcendantale sur la lecture des textes, ses avantages, pour le problème du principe de non-contradiction, p. e. (p. 210–271), mais aussi ses dangers de gauchissements, par le rapprochement, naturel et inévitable dans la perspective du «minimum logique», entre l'être et l'un, tout au long de la troisième partie (C), la plus importante d'ailleurs de tout l'ouvrage. Quoi qu'il en soit, seule une discussion serrée, aussi consciencieuse que l'exégèse de Bärthlein, peut permettre de former un jugement fondé, qui, de toutes manières, retiendra, à mon avis, bien des conclusions de B.

Quant à la position philosophique de l'auteur à l'égard du problème des propriétés transcendentales, telle qu'on peut la dégager de l'introduction

(surtout p. 7–17) aussi bien que du résumé final (p. 371–388), on peut se demander si elle permettra de donner une idée juste de la suite de l'histoire de ces propriétés. La référence à Dieu est indiscutable dans toute la pensée médiévale. Mais il ne faudrait pas minimiser, au moins dans la pensée de S. Thomas, une position qui n'est exactement, ni celle de la philosophie transcendentale, ni uniquement celle que commande la perspective «théologique» (métaphysique, au sens où semble l'entendre Bärthlein). Heidegger a rappelé (*SZ.*, p. 14) le texte de *De Ver.*, 1. 1, où S. Thomas donne une «déduction» des propriétés transcendentales par les relations que peut entretenir avec l'être cet autre universel qu'est l'âme humaine. Il existe au moins un texte, plus significatif encore, où l'ordre entre les transcendentaux est fondé directement sur l'ordre des actes par lesquels l'âme humaine entre en contact avec l'être, donc sur une réflexion qui s'en tient au rapport immédiat entre l'âme humaine et l'être. «Secundum hoc aliquid prius est in ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde prior est ratio entis, secunda ratio veri, tertia ratio boni, licet bonum sit in rebus». (*Ia*, 16, 4 ad 2). Certes le fondement dernier de l'être, comme de ses propriétés transcendentales, est à chercher dans le principe créateur. Mais l'être, aussi bien que l'unité, la vérité ou la bonté peuvent être et, sans doute, doivent être posés antérieurement à la réduction au principe premier. La réflexion dont il est question dans le texte cité plus haut, et qui n'est pas isolé dans l'œuvre de S. Thomas, n'est certes pas la réflexion transcendentale par la réduction de l'être à un minimum logique. Elle se tient en face de l'être réel, dont S. Thomas répète souvent qu'il est l'objet de la métaphysique telle qu'il la conçoit: «determinare de ente per se quod est extra animam, de quo est principalis consideratio huius scientiae». (*In met.*, VII, 1, n. 1245; cf. *ibid.*, VI, 4, 1242–44). Les propriétés transcendentales se placent alors du côté de l'être réel. Elles posent le problème, toujours nouveau, de la cognoscibilité et de l'intelligibilité de l'être réel, non pas seulement celui de la cohérence de nos contenus de pensée, réduits de surcroît à un minimum logique.

Que cette conception des propriétés transcendentales soit plus «métaphysique», au sens où Bärthlein entend ce mot, qu'ontologique et transcendentale, c'est l'évidence même. Mais n'est-ce pas justement dans le passage de l'une à l'autre, fondée sur les promesses de la philosophie transcendentale, que consiste l'essentiel de l'histoire que Bärthlein se propose d'aborder dans la suite de son travail? La qualité de la première partie, consacrée à Aristote, fait attendre avec le plus grand intérêt les développements promis, même, et peut-être surtout, par ceux qui ne partagent pas les préjugés favorables à l'égard de la philosophie transcendentale. C'est un aspect trop négligé de l'histoire de l'ontologie et de la métaphysique qu'ils contribueront à mettre dans son vrai jour.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Mansfeld, J.: The Pseudo-hippocratic Tract ΠΕΡΙ ἙΒΔΟΜΑΔΩΝ, Ch. 1-11 and Greek Philosophy. – Assen: Van Gorcum 1971. 271 p. (Philosophical Texts and Studies. 20.)

Die pseudo-hippokratische Schrift «Die Siebenzahl (περὶ ἑβδομάδων, Hebd.)» bereitet den Philologen bei der Textrekonstruktion große Schwierigkeiten angesichts der dürftigen Überlieferung, noch mehr aber den Philosophiehistorikern, wenn sie die in dieser Schrift vorgetragenen Ideen in das Gesamt der antiken Philosophiegeschichte einordnen und den Ursprung der zugrundeliegenden Vorstellungen finden wollen, um auf diesem Weg das Werk zu datieren. Während der 2. Teil von Hebd. (Kap. 12–53) mit seinen Fragen nach Ursprung, Therapie und Semiologie von Fieberkrankheiten von geringerer philosophischer Bedeutung ist und eher einen Einblick in das speziellere Gebiet griechischer Medizingeschichte gibt, wird im 1. Teil (Kap. 1–11) versucht, auf zahlenspekulativer Grundlage, mit Hilfe der alles beherrschenden Siebenzahl, eine Einheit von Makro- und Mikrokosmos zu beweisen, eine Einheit des Universums mit seinen Teilen, besonders dem menschlichen Körper und der menschlichen Seele. Diese Kapitel erweckten seit der Jahrhundertwende das besondere Interesse namhafter Forscher, denn sie entdeckten darin vorsokratisches Gedankengut zum Teil sehr früher Zeit, so daß sie allgemein den Kern dieser Schrift um das Jahr 400 v. Chr. ansetzten und sie für eine direkte Quelle der so spärlich überlieferten Vorsokratiker hielten.

Doch finden sich in diesem ersten Teil auch Vorstellungen aus reichlich späterer Zeit. Welchen Wert soll man ihnen beimessen? Sind es nur bei-läufige Einschübe späterer Hand, so hat das wenig Bedeutung. Sollte sich aber herausstellen, daß sie die ganzen elf Kapitel grundlegend bestimmen, dann müßte man sich fragen, ob nicht das ganze Werk viel später anzusetzen wäre auch auf die Gefahr hin, den Wert dieses Werkes als Quellenmaterial für vorsokratisches Gedankengut herabzumindern. Diese Frage zu lösen, nimmt sich J. Mansfeld vor, der sich in seinem 1964 erschienenen Werk «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt» (Philosophical Texts and Studies, 9.) bereits als hervorragender Kenner der vorsokratischen Philosophie ausgewiesen hat.

Die Frage paralleler philosophischer Vorstellungen bildet somit den Kern seiner Arbeit, vor allem von Kap. IV, aber auch V und VI. Voraus schickt er eine wortgeschichtliche Untersuchung des griechischen Textes von Hebd. 1–5, sowie eine Überprüfung der von früheren Autoren hervorgehobenen vorsokratischen Parallelen. Am Schluß wird noch ein Blick auf den 2. Teil von Hebd. (Kap. 12–52) geworfen, insoweit er für dieses Problem von Bedeutung ist.

Der Autor untersucht im 4. Kap. eingehend diejenigen Ideen, die nur aus der Zeit nach den Vorsokratikern stammen können und stößt dabei auf platonische, aristotelische und vor allem stoische Einflüsse. So kann die in Hebd. 1–11 vorausgesetzte Bewegungstheorie nicht vor Platon angesetzt werden, da er als erster in Charm. 168e9–10 die Theorie der Selbstbewegung aufstellte (66), ja nicht einmal vor Aristoteles, weil bereits die doppelte

Bewegung der elementaren Körper angenommen wird, die Bewegung aus sich selbst und die Bewegung von einem ewig Seienden her (78). Zudem weist aber Hebd. 1–11 einen ganz bedeutenden Unterschied zur Elementenlehre des Aristoteles und auch seiner Schule auf. Es ist die Idee des Vitalismus (ἐν ἀλλήλοις ζῶντα: Hebd. 2, 48–9 R.) und die damit verbundene Vorstellung der κρᾶσις (δι' ἀλλήλων διόντα: Hebd. 2, 50–1 R.); das heiße Element z. B. existiert auch in den andern drei Elementen, der Luft, dem Wasser und der Erde. Diese Anschauungen gehören zu den Grundlehren der Stoa. Die nähere Untersuchung führt vor allem auf Poseidonios von Apamea (103 ff.). Dieses vitalistische Weltbild, das teilweise auch hinter der Mikrokosmos-Makrokosmos-Theorie von Hebd. steckt, ist nicht nur ein nebensächliches Moment dieses Werks, sondern bestimmt grundlegend dessen Elemententheorie (107). Mansfeld hat somit einen t. p. q. für die Abfassung von Hebd. 1–11 gefunden; es kann erst nach Poseidonios geschrieben sein; das für selbstverständlich vorausgesetzte Weltbild kann nicht aus vorhellenistischer Zeit stammen.

Außerdem zeigt die gründliche Untersuchung der vorsokratischen Gedanken in Hebd. 1–11, die von verschiedenen Autoren als Argumente für eine frühe Datierung vorgebracht wurden, daß sie nicht ausschließlich den Vorsokratikern angehören, zwar von ihnen stammen können, aber nicht müssen (55), im Detail eher auf eine spätere Zeit verweisen (65 und 107 ff.). Das gilt besonders für die Zahlenspekulation, einen bisher wenig beachteten Aspekt, der aber den Rahmen des ganzen ersten Teils ausmacht. Zur alles erklärenden Macht wurde die Zahl trotz vereinzelter früherer Ansätze erst bei den Pythagoreern, ohne daß freilich in der ersten Zeit die Siebenzahl eine derartige Rolle gespielt hätte (65). Zahlenspekulationen dieser Art finden sich auch später, und bei genauerem Hinsehen zeigt sich am ehesten eine Abhängigkeit vom Timaioskommentar des Poseidonios. Kann somit ein t. a. q. aufgrund vorsokratischer Parallelen schwerlich angegeben werden, so läßt sich auch hier ein t. p. q. durchaus aufstellen.

Gestützt wird diese Argumentation durch die Aufdeckung weiterer stoischer Parallelen in den kosmologischen Vorstellungen (107–129), ferner durch Einzelvorstellungen wie die griechisch-römischen astrometeorologischen Auffassungen vom Planeteneinfluß auf die Jahreszeiten (138–46) und die der hellenistischen Zeit entstammende Windrose (146–55). Vom äußeren Aufbau her steht Hebd. 1–11 den Placita des Aëtius so nahe, daß es «sehr wahrscheinlich (very likely)» ist, daß auch Hebd. von den Vetusta Placita abhängt. Ein bedeutendes äußeres Argument stellt die nachklassische Färbung der Sprache der Kap. 1–5: «The language definitely has a postclassical colouring» (52). 24 Substantive und 3 Verben werden hierfür in alphabetischer Reihenfolge untersucht (36–52). Das Vokabular weist aufs ganze gesehen Neologismen auf, künstliche jonische Formen, termini technici aus dem philosophischen Vokabular und das Eindringen alltäglicher hellenistischer Idiome, somit dieselben Kennzeichen wie andere Spätwerke des Corpus Hippocraticum (53).

In diesem Zusammenhang wird auch der 2. Teil von Hebd. (Kap. 12–52) interessant. Mansfeld führt die Untersuchung unabhängig von Teil 1 durch;

gleichwohl zeigen sich hier dieselben linguistischen Eigenarten (213), dieselbe Wärmelehre (206 ff.), die Zusammensetzung der menschlichen Seele nach Art der stoischen Weltseele (211), die *κρᾶσις* der elementaren Eigenschaften (207, 215) und in den ätiologischen und therapeutischen Anschauungen deutliche Einflüsse der Pneumatischen Schule (213–27). Infolgedessen deutet auch der 2. Teil ins erste vorchristliche Jahrhundert, und beide Teile scheinen sprachlich wie inhaltlich gar nicht so weit auseinanderzuliegen, sondern dürften eher ein weiteres Beispiel darstellen für den antiken Widerstreit von quantitativer und qualitativer Naturinterpretation (228).

Alle diese Untersuchungsergebnisse konvergieren somit auf eine Abfassung des Textes in hellenistischer, griechisch-römischer Zeit. Wollte man dennoch bei etwa 400 v. Chr. verharren, dann müßte man entsprechend den aufgezeigten späten Einflüssen eine Menge unannehmbarer Anachronismen in Kauf nehmen (230), und es dürfte in der Tat kaum möglich sein, diese Anachronismen zu beseitigen, will man nicht die Bedeutung der Vorstellungen späterer Zeiten abschwächen oder gar leugnen. Mansfeld rechnet daher Hebd. zur selben Literaturgattung wie die *Placita* des Aëtius, die Pythagoreischen *Hypomnemata* des Alexander Polyhistor und den physikalischen Teil aus dem *Didaskalios* des Albinos (131). Näherhin datiert er das Werk auf die Zeit von 60–30 v. Chr.; denn einerseits ist es ganz klar beeinflußt von Poseidonios und der Pneumatischen Medizin, andererseits ist es dem Varro bereits bekannt. Nicht zuletzt paßt es gut in die allgemeine Geisteshaltung des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, da man sich wieder den klassischen Denkern zuwandte (229–30).

Die hervorragend mit Anmerkungen belegte Arbeit J. Mansfelds zeigt wieder, daß ein Problem, das praktisch schon als abgeschlossen gelten konnte, eine neue Wendung erhält, wenn es von einem ganz andern Standpunkt aus angegangen wird. Freilich muß damit Hebd. als unabhängige Quelle für vorsokratisches Gedankengut abgeschrieben werden, wie in den letzten Jahrzehnten schon andere Werke aus dem *Corpus Hippocraticum*, beispielsweise *Alim.* und *Cord.* Dagegen wirft nun dieses Werk ein neues Licht auf die Auswirkungen der philosophischen und medizinischen Schulen der hellenistischen Zeit. Für die Erforschung der Stoa können womöglich Bestätigungen umstrittener Thesen und neue Gesichtspunkte gewonnen werden. Vor allem zeigt sich wieder, wie stark die Stoiker früheres Gedankengut aufnahmen und verarbeiteten; der Kosmos war in ihrer Vorstellung nicht nur irgendwie lebendig, ein Zookosmos, sondern geradezu ein Anthropokosmos. Besonderes Licht fällt auf das schwierige Problem des Vitalismus bei Poseidonios und dessen *Timaioskommentar*. Insgesamt übersteigt die vorliegende Arbeit bei weitem die zunächst weniger bedeutend erscheinende Frage nach der Datierung eines Zeugnisses griechischer Naturspekulation und liefert einen wertvollen Beitrag zur Erhellung hellenistischen Denkens.

Abschließend sei noch vermerkt, daß die Auswertung der Untersuchung wesentlich erleichtert wird durch ein Namensverzeichnis antiker und moderner Autoren, durch ein Sachverzeichnis und einen Index der herangezogenen Stellen antiker Schriftsteller. Ergänzt wird diese Hilfe noch durch zahlreiche gegenseitige Verweise innerhalb der Arbeit selbst.

NOTKER WOLF

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft hrsg. von Rudolf HAUBST. Bd. 7. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1969. 192 S., 4 Taf. (Die folgende Besprechung bezieht die Bände 1–6 mit ein.)

Seit dem Jahre 1961 legte die ein Jahr zuvor gegründete Cusanus-Gesellschaft (Sitz in Bernkastel-Kues) bis zum Jahre 1965 jährlich, dann mit einiger Verzögerung erneut wieder 1967 einen Band *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (bibliographische Sigle: MFCG) vor, in denen ein beachtlicher Teil der deutschen und ausländischen Cusanus-Forschung der genannten Jahre erschien. Die Hauptthemen waren: 1. Die Biographie des Nikolaus. H. Hallauer berichtete in Bd. 1 über *Eine Denkschrift des Nikolaus von Kues zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol*. In Bd. 2 handelten E. Meuthen über *Die Pfründen des Cusanus* und A. Krchňák über das kanonistische Studium des Cusanus in Padua und die in Cod. Cus. 220 enthaltene Mitschrift einer Vorlesung des Prodocimus de Comitibus. V. Palm unterrichtete über die Familiengeschichte nach einem Bernkasteler Weistum von 1431 (Bd. 3). E. Meuthen gab erneut *Schlaglichter auf das Leben des Nikolaus von Kues* (Bd. 4). Zwei weitere Beiträge von H. Hallauer beschäftigten sich mit *Eine(r) Visitation des Nikolaus von Kues im Benediktinerinnenkloster Sonnenburg* (Bd. 4) und mit dem Thema *Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster* (Bd. 6). – 2. Ein weiteres wichtiges Gebiet der Reihe war die Handschriftenforschung, soweit sie Nikolaus von Kues betrifft (dazu s. u.). – 3. Von besonderem Interesse für die Edition der Nikolaus-Werke sind die Untersuchungen zu Quellenfragen, z. B. zu Thomas und Proklos (R. Haubst in Bd. 1 und 5), zu Bonaventura (F. N. Caminiti), Raimund Lull (E. W. Platzeck), Meister Eckhart (J. Koch), Petrarca (G. Santinello), Heimeric van den Velde (E. Colomer, wie die vier vorgenannten in Bd. 4) und speziell zur mathematischen Quellenfrage (J. E. Hofmann Bd. 5) sowie zum Fortleben der mathematischen Tradition von Byzanz bei NvK (N. Stuloff Bd. 4). – 4. Studien zum Nachwirken des Nikolaus z. B. bei M. Luther (R. Weier Bd. 4), R. Fleming und Th. Livingston (M. Watanabe Bd. 6) oder Regiomontanus und Butéon (J. E. Hofmann Bd. 6); schließlich eine Untersuchung F. Nagels zur Überlieferungsgeschichte des Nicolaus Cusanus am Oberrhein (Hs. Schlettstadt 340; in Bd. 6). – 5. Für die Philosophie- und Theologiehistorie bedeutsam sind die zahlreichen Untersuchungen zur Genese und Interpretation des Cusanischen Denkens und seiner Schriften; dazu gehören u. a. M. Alvarez-Gómez, *Die Frage nach Gott bei NvK* (Bd. 5; es handelt sich um eine Studie, die im Rahmen der Vorbereitungen des 1968 vom gleichen Autor erschienenen Buches über *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei NvK* entstanden ist); G. von Bredow, *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues und Der Sinn der Formel «meliori modo quo» ...* (Bd. 4 und 6); W. Dupré, *Die Idee einer neuen Logik bei NvK* (Bd. 4); M. de Gandillac, *Die aristotelische Erste Philosophie nach De venatione sapientiae* (Bd. 6); R. Haubst, *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie* (Bd. 4); J. Meurers, *NvK und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes* (Bd. 4); E. W.

Platzeck, *Randbemerkungen zur via antiqua und via moderna im Spätmittelalter* (Bd. 6) und J. Stallmach, *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei NvK* sowie *Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus* (Bd. 1 und 6). – 6. Der im weitesten Sinn politische Bereich mit den beiden Hauptkomponenten Kirchen- und Reichsreform des Nikolaus ist durch Aufsätze vertreten von J. Bärmann, *Cusanus und die Reichsreform*; M. de Gandillac zum Problem der Völkerverständigung bei NvK; G. Heinz-Mohr, *NvK und der Laie in der Kirche*; E. Iserloh, *Reform der Kirche bei NvK* (alle in Bd. 4); schließlich P. E. Sigmund, *Konzilsidee und Kollegialität nach Cusanus* (Bd. 5).

Auf die Beiträge der Bände 1–6, deren wichtigster wohl Bd. 4 mit den wissenschaftlichen Referaten der Cusanus-Tagung im Jubiläumsjahr 1964 anlässlich des 500. Todestages in Bernkastel-Kues ist, kann in einer Rezension, die dem nun vorliegenden 7. Band gilt, nicht näher kritisch eingegangen werden. Jedoch sollte dem Leser die Reihe kurz vorgestellt werden. Es bleibt noch zu erwähnen, daß die Bände 3, 5 und nun auch 7 Buchbesprechungen zur neuesten Cusanus-Literatur enthalten. Dieses Unternehmen sollte unbedingt beibehalten werden und nach Möglichkeit in jedem Band Platz finden. Es wäre vor allem wünschenswert, wenn die Besprechungen den Publikationen schneller folgen könnten. Ein zweites Projekt wird dagegen nur von Fall zu Fall notwendig: die Fortsetzung der in Bd. 1 begonnenen Cusanus-Bibliographie (für die Jahre 1920–1961, bearbeitet von H. Kleinen und R. Danzer), die dann für die Jahre 1961–1963 und mit Nachträgen zu den Jahren 1920–1961 von R. Danzer in Bd. 3 und erneut in Bd. 6 für die Jahre 1964–1968 von W. Traut und M. Zacher weitergeführt wurde. Bei diesem insgesamt nützlichen Unternehmen, das eines Tages einen separaten, unifizierenden Neudruck erleben könnte, vermißt man jedoch noch einige wertvolle Titel, die in einer Spezialbibliographie nicht fehlen sollten. Die Bibliographie wird nach Themenkreisen (Editionen, Übersetzungen, Handschriften, Philosophische – Theologische – Fachwissenschaftliche Interpretationen, Biographische und historische Beiträge, Sonstiges) geordnet; z. T. bietet sie auch eine Rezensionsbibliographie. Die Frage, ob das gewählte Einteilungsschema oder eher eine chronologische, nach Erscheinungsjahren und in diesen wiederum alphabetisch geordnete Anordnung praktikabler ist, wird sicher von Verschiedenen auf verschiedene Weise beantwortet werden. Ein Versäumnis der ersten Bände wurde mit Bd. 3 nachgeholt, in dem die fehlenden und oft vermißten Indizes (Personen- und Orts-, Handschriftenverzeichnis, Verzeichnis der Abbildungen und Tafeln) nachgetragen wurden. Seitdem gehören sie zu jedem Band. Sie helfen den schnelleren Zugang zu speziellen Fragen zu gewinnen bzw. sie erübrigen langwieriges und schließlich möglicherweise vergebliches Suchen. Zu einem allerdings arbeitsaufwendigen Sach- oder Begriffsregister hat man sich leider bisher noch nicht entschließen können.

Mit Bd. 7 wurde der jährliche Erscheinungsrhythmus wiederhergestellt. In der gewohnten Weise enthält der Band: 1. Mitteilungen über die Cusanus-Gesellschaft und über das von ihr getragene Institut für Cusanus-Forschung an der Universität Mainz. (Beiträge von P. Kremer, K. Christoffel und

R. Haubst S. 7–14). – 2. Der Besprechungsteil (S. 158–184 in petit-Satz) ist diesmal besonders umfangreich geworden. Er bietet Rezensionen von Editionen und Untersuchungen der letzten sechs Jahre, so zu den Editionen des *Compendium* und der *Concordantia catholica libri I–III* und Indices der großen Heidelberger Akademie-Ausgabe (*Opera omnia Nicolai de Cusa ...* vol. XI, 3 und XIV, 1–4), zur Studien- und Jubiläumsausgabe hrsg. von L. Gabriel (Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften* Bd. 1–3, Wien 1964–1967), ferner zu Heft 15a der *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit* Buch I übers., Vorwort und Anmerkungen von P. Wilpert, Hamburg 1964. Hier zeigt sich besonders deutlich, daß der Besprechungsteil aktualisiert werden muß. Denn kurz nach Erscheinen der in Bd. 7 abgedruckten Besprechung von *De docta ignorantia* wurde eine zweite, verbesserte und vermehrte Auflage bereits vorgelegt. Weiter werden eine japanische Übersetzung der *Docta ignorantia* des Nikolaus, ein kleines Bändchen ausgewählter Texte aus Nikolaus von Kues, *Von der allgemeinen Eintracht* (K. G. Hugelmann, Salzburg 1966) und drei umfangreiche Publikationen aus den Jahren 1968 und 1969 kritisch besprochen (M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*; N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre bei Nikolaus von Kues*; A. Lübke, *Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit*). Eine Rezension der Rezensionen, die durchweg den Sachverstand der Rezensenten dokumentieren, ist hier nicht angebracht. Der Band 7 der MFCG schließt wieder mit einem Registerteil (185–192). Dazu zwei Anmerkungen: Die Nomenklatur der lateinischen Schriftsteller des Mittelalters ist uneinheitlich. Z. T. werden die latinisierten Namensformen, z. T. die deutschen verwendet. Einheitlichkeit wäre hier wünschenswert. Zum anderen scheint die Aufnahme z. B. der Wohnorte der Autoren und Rezensenten überflüssig.

Kernstück der MFCG sind jeweils die Forschungsbeiträge, die diesmal zwei Schwerpunkte erkennen lassen: Probleme der Sermones-Edition und die Rekonstruktion der von Nikolaus seiner Stiftung, dem St. Nikolaus Hospital zu Bernkastel-Kues, übermachten Bibliothek sowie der nach dem Tod des Nikolaus erworbenen Handschriften und Frühdrucke. Die Hospitalsbibliothek mußte in den vergangenen Jahrhunderten einen kräftigen Ausverkauf hinnehmen. Die Rekonstruktion des ehemaligen Bibliotheksbesitzes ist nicht nur von bibliothekswissenschaftlichem Interesse sondern auch für die Frage der Quellenkenntnisse des Nikolaus von großem Belang. Insofern sind alle Cusanus-Editoren und Interpreten daran interessiert. Gerade um dieses Problem haben sich die MFCG in den vergangenen Jahren verdient gemacht. R. Danzer, R. Haubst, A. Krchňák, G. Mantese, E. van de Vyver und R. Winau berichteten in den Bänden 1–5, vor allem besonders in Bd. 3 der MFCG über Brüsseler, Londoner, Oxforder, Prager und Straßburger Hss. aus ehemaligem Hospitalsbesitz. Die durch die Vielzahl der verstreuten Beiträge unübersichtlich gewordenen Ergebnisse, die z. T. in späteren Untersuchungen ergänzt oder korrigiert werden konnten, sollten – das wäre jedenfalls zu wünschen – eines Tages nach Abschluß der jetzt noch anstehenden Untersuchungen überarbeitet und in einem eigenen Band zusammengefaßt

werden, der das Komplementärstück zu dem heute nicht mehr befriedigenden, aber noch unersetzten *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel* von J. Marx (Trier 1905) werden könnte: ein Verzeichnis der ehemals in Besitz des NvK und des Hospitals gewesenen, jetzt aber in anderen Bibliotheken aufbewahrten Hss. und Drucke.

Dieser 7. Bd. enthält nun zwei weitere Berichte zu diesem Forschungsgebiet: 1. Veremundus E. van de Vyver, *Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel* (129–145) und 2. Hermann Hallauer, *Neue Handschriftenfunde in London* (146–157). Nach dem seit Bd. 3 festgelegten und insgesamt bewährten Schema (I. Nachweis der Herkunft aus Kues bzw. aus dem Besitz des Kardinals, Alters- und Schriftbestimmungen; II. äußere Beschreibung der Manuskriptbände; III. inhaltliche Untersuchung der Texte; IV. Untersuchung der Marginalbemerkungen, vor allem der autographischen Bemerkungen des Nikolaus; vgl. MFCG 3, 23) stellt E. van de Vyver in Fortführung des in Bd. 4 der MFCG begonnenen Unternehmens (*Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des NvK* S. 323–335) drei Manuskriptgruppen aus dem ehemaligen Besitz des Nikolaus oder wenigstens des Hospitals vor. Es handelt sich um die Codd. Brux. 3819–20, 3897–3919 und 3920–23; die beiden ersten enthalten Marginalien des Nikolaus. U. a. finden sich folgende Texte darin: die für die *Concordantia catholica* und die *Böhmenbriefe* des Nikolaus wichtigen Dekretbücher des Burckhard von Worms, ausgewählte Konzilsdekrete und Kanones (3819–20); das von van de Vyver erwähnte Burckhard-Zitat findet sich jedoch in ed. Paris. II 2 nicht fol. 9v sondern 10r. Cod. Brux. 3897–3919 überliefert u. a. den Liber historiarum des Guido von Pisa, Beschreibungen Italiens und seiner Provinzen, eine Geschichte Roms und Auszüge aus Isidors Etymologien sowie weitere historische und geographische Beschreibungen. Cod. Brux. 3920–23 schließlich enthält Apuleius, *De philosophia*; *De Platone et eius dogmate libri II*; *De mundo*; einen ma. Grammatik-Kommentar (zu Priscianus?). Eine Fortsetzung des Katalogs wird angekündigt. (Sie wird in einem Prospekt der MFCG für Bd. 10 in Aussicht gestellt.)

H. Hallauer konnte während eines Englandaufenthaltes 1966 die seinerzeit von A. Krchňák begonnenen aber nicht abgeschlossenen Nachforschungen weiterführen. Über seine Ergebnisse berichtet er in oben genanntem Aufsatz. Seine Aufgabe war es, 1. 7 Kodizes, auf die Krchňák bereits aufmerksam gemacht hatte (vgl. MFCG 3), zu beschreiben bzw. zu überprüfen; 2. nach weiteren Kodizes aus dem ehemaligen Besitz des Nikolaus oder der Hospitalsbibliothek zu suchen. Dabei war vor allem das 1966 gedruckte Tagebuch des Humfrey Wanley (C. E. und R. C. Wright, *The Diary of Humfrey Wanley, 1715–1726*, 2 Bde. London 1966) hilfreich. Wanley war der Bibliothekar von Robert Harley, Earl of Oxford und seines Sohnes Edward. Man erfährt Interessantes über den Weg, den die Bücher von Kues nahmen, über den Einkäuferagent George Suttie, der für den Buchhändler Nathaniel Noel arbeitete. Bisher konnten bereits 19 (vielleicht auch noch eine 20.) Hss., die am 18. 1. 1724 dort eintrafen, identifiziert werden (A. Krchňák MFCG 3). Des weiteren wußte man von 23 Hss und einem Frühdruck, die wahrscheinlich schon in den Jahren 1717–1722 dorthin gekommen waren. Hallauer

identifizierte nun über Krchňák hinaus fünf weitere Mss. aus der Bibliotheca Harleiana als ehemaligen Kueser Besitz. Es handelt sich um die Codd. 2621, 2643, 2732, 3414 und 3631. Die Katalogisierung wird allerdings erst in Bd. 8 der MFCG erscheinen. Hallauer gibt jedoch bereits kurze Hinweise auf den Inhalt. Danach enthalten diese Hss. u. a. eine Übersetzung von Theophrastus, *De plantis* (3414), Werke des Horaz (2621) und Scholien dazu (2731), Sallusts *Katelinarische Verschwörung* und *Bellum Iugurthinum* (2643) und Werke des Abu Ma'shar in der lat. Übersetzung des Johannes Hispanus. Für zwei Londoner Hss., den Cod. Harl. 3535 und 7025, die nach Mitteilung von R. Haubst von A. Krchňák seinerzeit als Hss. vorgestellt wurden, die möglicherweise ebenfalls aus dem Besitz des Hospitals stammen könnten (vgl. MFCG 3, 17), kann Hallauer die Herkunft aus Kues ausschließen. Diese Korrektur ist zu vermerken. Der Verf., der sich als bestens vertraut mit Urkunden und Hss. erweist, macht mit seinem Beitrag deutlich, wie schwierig oft der Provenienznachweis ist. Von den Erfolgen wird auch die Quellenforschung profitieren.

Die Vorbereitung der ersten kritischen Edition des Predigtwerkes des Nikolaus für die Heidelberger Ausgabe bringt nach Mitteilung des Editors, R. Haubst, – verständlicherweise – eine Fülle von Problemen mit sich. Über die wohl einschneidendste Problematik – die Chronologie – hatte Haubst schon in Bd. 6 der MFCG, S. 65–74 berichtet: *Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanus-Predigten*. Bereits im Jahre 1942 hatte J. Koch eine Chronologie der überlieferten Predigten des NvK veröffentlicht: *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (Cusanus-Texte I. Predigten 7; Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie d. Wissensch., philos.-hist. Klasse, Jg. 1941/1942. 1. Abh.). Nach dieser Datierung wurden bisher die Predigten gezählt, und man wird auch für einige Zeit noch nicht darauf verzichten können, jedenfalls je für die Teile nicht, die noch nicht kritisch ediert sind. Der erste Faszikel der *Sermones* wurde inzwischen der Öffentlichkeit unterbreitet (*Opera omnia Nicolai de Cusa ... vol. XVI 1*, Hamburg 1970). Er enthält die *Sermones* I–IV neuer Zählung, die Koch als Sermo 19, 8, 3 und 1 nummeriert hatte. Ein Vergleich der Zählung macht schon die einschneidenden Änderungen deutlich, die sich bereits vor längerer Zeit andeuteten, als R. Haubst in seinen beiden früheren Studien, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvK*, Trier 1952 und *Die Christologie des NvK*, Freiburg 1956 (s. dort S. 11 bzw. 23 ff.) die Predigt 19 nach Kochs Zählung als die erste überlieferte überhaupt vorstellte. Mit dieser Umdatierung kam die Kochsche Chronologie z. T. ins Wanken, nach Meinung des Herausgebers jedenfalls insoweit, als aus thematischen und quellenkritischen Kriterien sich mit dieser Umdatierung eine Reihe der in der Überlieferung nicht datierten *Sermones* datieren lassen soll. J. Koch hatte seinerzeit für einige Predigten einen von-bis-Zeitraum angegeben. Dabei war er sich des hypothetischen Charakters mancher Angabe durchaus bewußt.

Haubst gibt in einer Tabelle (MFCG 7, 17), die als eine Art Konkordanz gedacht ist, einen Überblick über das Ausmaß der Umstellungen in den ersten 18 Predigten, die eine Zählung bis immerhin Nr. 50 nach Koch

erreichten. Über das ganze Ausmaß und die innere Begründung für die neue Numerierung kann hier nicht berichtet werden. Es sind sehr komplizierte und verflochtene Argumentationen. Soviel sei jedoch dazu angemerkt: Die volle Rechtfertigung der neuen Chronologie kann sich erst aus der Vorlage von Text und textkritischem Apparat in den Opera omnia ergeben. Denn erst wenn diese zur Verfügung stehen, kann ein Rezensent den mühsamen Wegen des Hrsg. folgen (oder gegebenenfalls nicht folgen). R. Haubst und seine beiden Koeditoren, P. M. Bodewig OFM und W. Krämer, haben die Mühe auf sich genommen, den verschlungenen Pfaden nachzugehen. Es ist ihnen zu wünschen, daß diese Mühe anerkannt und ihr Ergebnis von der sicher bald nach Erscheinen der Edition einsetzenden wissenschaftlichen Diskussion bestätigt werden kann.

In dem vorliegenden Aufsatz *Ein Predigtzyklus des jungen Cusanus über tätiges und beschauliches Leben* versucht Haubst einmal durch den kodikologischen Befund die Neuordnung der Sermones 48–50 und 9–12 nach Kochs Zählung als Predigten V–X neuer Zählung zu rechtfertigen (Teil II und III S. 18–27); zum anderen bemüht er sich, dieses Ergebnis nach inhaltlichen Kriterien abzusichern. Denn er erkennt darin eine Art «Zyklus», der durch ein «Leitthema», jedoch nicht im Sinne von «Vorspruch» sondern eher als der besagte «rote Faden», gekennzeichnet ist (Teil IV, 27–33). Das Thema «tätiges und beschauliches Leben» ist allerdings so weit gefaßt, daß sich ihm in lockerer Verbindung eine ganze Reihe von Predigten zuordnen lassen. Bei der Predigt V (nach Koch XLVIII) ist das genannte Thema zweifellos gegeben. Schon bei Predigt VI über die Stichworte Demut und Hochmut ist der thematische Zusammenhang fragwürdig. Immerhin rekurriert Sermo VII über das Thema Sünde, Liebe, Vergebung auf den Begriff der Betrachtung und erfährt so eine lockere Anbindung an Sermo V. Mit E. Vansteenberghes kann R. Haubst zu Recht dann wieder Sermo VIII als eine Predigt über die Kontemplation werten. Während diese Predigt tatsächlich als eine Einführung in die Kontemplation angesehen werden kann, ist der thematische Zusammenhang bei den beiden folgenden Sermones IX und X nicht eindeutig. Die Marienpredigt (IX) handelt über das Sieben-Tage-Werk und die Ruhe bzw. Unruhe, die dann schnell zum Thema Habsucht übergeht; Nr. X (Allerheiligenpredigt) deutet die Seligpreisungen der Bergpredigt und handelt in deren Gefolge über Reinigung und Gotteserkenntnis. Wenn überhaupt in diesem «Zyklus» das Leitthema erkannt werden kann, so muß festgestellt werden, daß eher über die Kontemplation als über das «aktive Leben» gehandelt wird. Wenn man den abschwächenden Charakter des Zyklusbegriffs, den Haubst selbst betont – und man sollte den Hinweis des Verf. beachten und nicht auf dem Begriff insistieren –, in Ansatz bringt, lassen sich sicher noch viele Texte als zyklisch bezeichnen. Denn über dieses Thema handelt Nikolaus, wie Verf. selbst zugibt, eigentlich immer wieder in seinem Werk. Die Korrespondenz mit den Mönchen vom Tegernsee ist dafür ein treffendes Beispiel (ed. in BGPhM Bd. XIV H. 2–4). – Die Untersuchung schließt mit einem Anhang (I) über die Datierung von weiteren Predigten, Nr. 3, 6, 7 und 8 nach Koch, in dem die Jahresangaben Kochs, die ca.-Angaben waren, eingeschränkt werden, und einem Anhang (II), in dem eine erste Orts-

bestimmung der frühesten Predigten gegeben wird, freilich weniger exakte Bestimmungen als eher Vermutungen, die meist auf Koblenz gehen. Verf. bittet auch hier ausdrücklich, auf den Mutmaßungscharakter zu achten. Zwei (wahrscheinlich Druck-)Fehler sind zu verbessern, um einem Mißverständnis vorzubeugen. 1. S. 17 muß es bei Sermo XIII = Koch Sermo 5 auch für Kochs Zeitbestimmung 1432 heißen (vgl. Koch, Untersuchungen CT I, 7, 51). 2. S. 36 ist zu korrigieren: Predigt 6 (XVI), wie es auch die Tabelle auf S. 17 zeigt. Bei der Datierung der Predigt XII (Koch = 4) fällt noch auf, daß man von dem sonst angewandten Prinzip, der Selbstdatierung des Nikolaus zu folgen, abgewichen ist und den Predigtentwurf nicht mit der Hs. auf Ostern 1432, sondern ein Jahr früher datiert hat.

Die noch nicht abgeschlossene neue Datierung der Predigten und die sukzessiv erscheinende kritische Edition bringen es mit sich, daß auf einige Jahre Verwirrung bei der Zeitbestimmung und bei der Zitation herrschen wird. Aber das ist nicht zu ändern. Es ist der Tribut für eine neue, erstmalig vollständige Drucklegung des cusanischen Predigtwerkes.

Der zweite Beitrag zum Oberthema der *Datierung der frühesten Cusanus-Predigten* stammt von Gerhard Piccard, der *Die Papiermarken des Cod. Cus. 220* untersucht hat (47–66). G. Piccard vom Haupt-Staatsarchiv Stuttgart legte eine genaue Beschreibung und chronologische Ordnung der Wasserzeichen des Cod. Cus. 220 vor, die «eine überraschende Bestätigung» des Ergebnisses von R. Haubst ergibt und das eigentliche Problem der frühen Predigten, deren Datierung, «zuverlässig löst» (MFCG 7, 12). Ob das in allen Fällen zutrifft? Die Absicherung der Datierung von Predigt II (Koch = 8) z. B. durch die Papiermarke scheint mir nicht so schlüssig. Haubst datiert den Sermo auf Epiphanie 1431 (Koch Epiphanie 1432–1437). Ein wesentliches Moment für die Datierung ist nach Haubst eben das Wasserzeichen, das für besagte Predigt auf fol. 31 einen Ochsenkopf mit Stern und auf fol. 32 zwei Schlüssel (ohne Umkreis) sind. Nach der Untersuchung Piccards (60 f.) ist ersteres für die Jahre 1430–33, das andere für 1430–31 nachweisbar. Daraus schließt Haubst (36 Anm. 64), daß also nur das Jahr 1431 als Abfassungszeit in Frage komme, da Nikolaus 1430 noch in Italien geweiht habe. Inhaltliche Argumente der Predigt und Schriftbefund bzw. Schriftvergleich werden mitherrangezogen. Selbstverständlich sind Inhaltsanalysen und deren Vergleiche einerseits und andererseits Schriftvergleich gewichtige Argumente. Jedoch sind Entscheidungen hier schwierig zu treffen. Denn kann man Schriftzüge auf ein oder zwei Jahre genau datieren, wenn man mit Tagesschwankungen rechnen muß? Auch die Argumentation mit Inhaltsanalyse kann bei der Dichte der Predigten nicht immer zu befriedigenden Ergebnissen führen. Was nun die Papiermarke in diesem Fall betrifft, sei folgendes erwähnt. Der von Piccard nachgewiesene Ochsenkopf mit Stern findet sich, wenn mich nicht alles täuscht, auch in einer Hs. der Universitätsbibliothek Basel, die ich vor einigen Jahren untersuchte. Cod. A IV 17 enthält auf fol. 134r–297r den Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum des Iohannes de Ragusio, mit dem seitenweise De concordantia catholica übereinstimmt. Dieser Traktat ist auf Papier mit dem bezeichneten Wasserzeichen geschrieben, aber nicht vor 1434, möglicherweise

sogar noch einige Jahre später (bis 1438?). Unter dieser Voraussetzung würde das erste Wasserzeichen nach wie vor eine Abfassung der Predigt II (= 8) während der Jahre 1432–37 zulassen. Zum zweiten Wasserzeichen (Abb. 9 bei Piccard), das für die Jahre 1430 und 1431 nachgewiesen ist, gibt es ein Pendant in Nr. 10, das noch 1432 in Basel (!) und Bern nachgewiesen werden kann. Darum erscheint mir die Festlegung des Sermo auf das Jahr 1431 nicht als einzige Datierungsmöglichkeit gegeben zu sein. Generell gilt, daß die Belege der Wasserzeichen nur die positive Bestätigung für eine Datierung bieten, nicht aber spätere Möglichkeiten ausschließen können. Warum sollte nicht einmal Papier aus den Jahren 1431/32 liegen bleiben und später verwendet werden? Für das Argument aus der Schriftanalyse gilt das oben Gesagte. Der inhaltliche Befund weist, wie Haubst (36 f.) zeigt, Bezüge mit früheren Predigten auf. Ebenso lassen sich aber auch Bezüge nach «hinten» nachweisen, z. B. die Hinweise auf die astrologischen Aspekte zu Ende der Predigt. Mit diesen Fragen aber war Nikolaus besonders in den Jahren 1434–37 anlässlich seiner Mitarbeit an der auf dem Basler Konzil geplanten Kalenderreform beschäftigt. Diese Hinweise hier seien aber nicht unbedingt als Argumente für eine spätere Datierung gewertet. Sie sollen die Problematik und die Fülle der Schwierigkeiten verdeutlichen, die einer zuverlässigen Datierung sich entgegenstellen. Die Mainzer Editoren sind ihnen nicht ausgewichen. Ihr Mut verdient Achtung und Dank.

Wolfgang Jungandreas, der die kritische Edition der deutschen Vaterunser-Predigt für die Sermones-Edition übernommen hat, veröffentlicht aus den Vorarbeiten zur textkritischen Edition einen Beitrag *Zur Überlieferung und Sprache der deutschen Vaterunserauslegung des NvK* (67–88). Bereits im Jahre 1940 hatte H. Teske zusammen mit Josef Koch eine kritische Edition mit nachfolgender Untersuchung der Hss. und der Sprache vorgelegt (Cusanus-Texte I, Predigten 6. Die Auslegung des Vaterunser in vier Predigten, SBH Jg. 1938/39, 4. Abh. Heidelberg 1940, 24–90), nachdem zwei frühere, unkritische Ausgaben (A. Marx und J. Bach) und Auszüge (A. Scharpff) sich als unzulänglich erwiesen hatten. Die sprachphilologischen Untersuchungen Jungandreas' bestätigen, daß die moselfränkische Heimatsprache des Nikolaus sich in diesem Sermo 18, jedenfalls in der besten Handschrift (Trier, Stadtbibliothek, Cod. germ. 813/1343), niedergeschlagen hat. Weitere Kopien lassen mslfr. Dialekt durchscheinen, wiewohl sie sonst überwiegend in die Sprache ihres Provenienzraumes eingeebnet sind. Lautliche, grammatische und lexikalische Merkmale belegen die These von Jungandreas und Teske. Eine interessante Beobachtung erscheint mir erwähnenswert. Verf. stellt Rückwirkungen des lateinischen Sprach- und Denkstils auf das «Deutsch» des Nikolaus fest. Der umgekehrte Vorgang, Rückwirkungen des deutschen Sprach- und Denkmodus auf das Latein des Nikolaus war bereits häufiger festgestellt worden.

Der durch seine Studie *Das Thema vom verborgenen Gott von NvK zu Martin Luther* (Münster 1967) und durch seinen Aufsatz *Der Einfluß des NvK auf das Denken Martin Luthers* (MFCG 4, 214–229) den Cusanus-Interessierten bekanntgewordene Reinhold Weier versucht unter dem Titel *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion*

um den Menschen (89–102) die nach seiner Ansicht bestehende antithetische Position von cusanischer und moderner Anthropologie darzustellen. Diese bestehe darin, daß Nikolaus die Würde des Menschen, speziell unter theologischem Aspekt gegeben durch dessen Existenz als Bild Gottes, betone, während die Moderne (Darwin, Freud, Nietzsche) diese negiere oder nicht anerkenne. Die Frage, ob zwischen beiden ein Dialog möglich sei, beantwortet er mit dem Hinweis, daß Nikolaus die Antithese (homo animalis – homo spiritualis) selbst synthetisch aufgelöst hat durch ein «Maximitätsprinzip» (nach Haubst), nach dem die Konstanten von Art und Gattung evolutionär durch Teilhabe an der jeweils höheren Lebensweise überschritten werden.

Paul E. Sigmund fragt nach dem Einfluß auf die Geschichte des politischen Denkens durch NvK: *Das Fortleben des NvK in der Geschichte des politischen Denkens* (120–128) und stellt fest, daß der Philosoph, Theologe und Naturwissenschaftler durch die Jahrhunderte bekannter war und blieb als der politische Denker. Nach einem kurzen Streifzug durch die Beziehung zwischen Nikolaus' Reformvorschlägen von 1433 und dem 2. Vatikanum (vgl. dazu Verf. in MFCG 5, 86–97: *Konzilsidee und Kollegialität nach Cusanus*) und dem Hinweis auf eine Fehleinschätzung der Rolle des Nikolaus bei der Entwicklung der demokratischen Theorie bzw. der Volkssouveränität in der englischsprachigen Literatur, möglicherweise veranlaßt durch O. v. Gierke, geht Sigmund den greifbaren Spuren des Einflusses der Concordantia catholica nach. Zwei Themen seien für die nachcusanische Zeit von Interesse gewesen, seine Stellung zur Konstantinischen Schenkung und seine Position zur Frage des Verhältnisses eines Konzils zu einem häretischen Papst. Die Hauptgedanken des Werkes, Konsenslehre und Repräsentanzgedanke, seien nicht bewußt geblieben. Den seltenen Spuren nachgehend weist Sigmund auf Jacques Almain und John Major, Guillaume Postel, Theodor Beza im französischen Raum, auf John White und William Barclay aus dem englischen Raum hin. Allerdings sind deren Zitationen der Concordantia catholica nicht allzu zahlreich. Verf. kann für den deutschen Sprachraum natürlich auf Johannes Kymeus verweisen (vgl. O. Menzels Edition und Kommentar zu *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, SBH 1940/41 Nr. 6, Heidelberg 1941). Es ist Sigmunds Verdienst, die Aufmerksamkeit auf Nachwirkungen in einem Sprachraum gelenkt zu haben, der von der deutschen Mediävistik vernachlässigt wird. Das gleiche gilt für die neuere Literatur des angloamerikanischen Sprachraums. Man möchte sich wünschen, daß öfter in dieser oder einer anderen Form darüber berichtet wird.

Der Vollständigkeit halber sei hier auf den Artikel M. Watanabe, *NvK – Richard Fleming – Thomas Livingston* (MFCG 6, 167–177) verwiesen, der den Einfluß des Nikolaus auf diese beiden Zeitgenossen betont. Leider findet man bei Sigmund keinen Hinweis darauf. Zu der Feststellung Sigmunds (122), daß bis vor kurzem von den vielen Werken des Nikolaus nur *De visione dei* (London 1646) in englischer Übersetzung vorlag, sei der Hinweis erlaubt, daß außerdem auch noch die Übersetzung der vier Bücher *Idiota* (*The Idiot in four books*, London 1650, William Leake) und *A treatyse of the donation or gyfte and endowment of possessyons gyuen and graunted*

vnto Syluester pope of Rhome by Constantyne emperour of Rome, London 1534, erschienen waren. Immerhin erschien bereits im Jahre 1922 in Amerika auch eine englische Übersetzung von *De staticis experimentis* von Henry Viets (New York 1922).

Schließlich sei noch der letzte Beitrag des 7. Bandes der MFCG von Wilhelm Dupré, *Marginalien zu den Schriften des III. Bandes der Wiener Cusanusedition* (103–119) erwähnt, mit dem an dieser Stelle die sonst übliche Einführung in die Schriften der drei Bände der «Jubiläumsausgabe», die in Bd. 3 von dem Herausgeber, Leo Gabriel, gegeben worden war (NvK, Philosophisch-theologische Schriften Lateinisch-deutsch, Bd. III, Wien 1967) durch den Übersetzer nachgeholt wird. Nach einer nochmaligen Apologie der Editionsprinzipien gibt Verf. kurze Vorbemerkungen zu den in jenem Band enthaltenen Schriften (*De beryllo*, *De visione dei*, *De ludo globi*, *De aequalitate*, *Idiota*, *Complementum theologicum*, *De pace fidei*, *Cribratio Alchoran*), die der «näheren Charakterisierung der einzelnen Schriften» (103) dienen sollen.

Der Anlage der Edition entsprechend – das philosophisch-theologische Werk des NvK wurde nach den in *De venatione sapientiae* Kap. 11 aufgestellten zehn Feldern der Weisheitsjagd geordnet – handelt Dupré über die bisher in Bd. I und II noch nicht belegten Felder der Einheit, Gleichheit, Grenze und Ordnung. Inwiefern *De visione dei* und *De ludo globi* über das «Feld der Einheit» handeln, wird dem Leser in der Vorbemerkung nicht klargemacht. Deutlich ist darauf hinzuweisen, daß Nikolaus an keiner Stelle seines Werkes, auch nicht in *De venatione sapientiae*, seine Schrift *De ludo globi* als ein «Werk über die Welt» bezeichnet. Wohl erwähnt er l. c. eine Schrift *De figura mundi*; wie Verf. mitteilt (108), herrscht in der Forschung keine Einstimmigkeit darüber, ob damit das Globusspiel oder eine andere Schrift gemeint ist. Die Gleichsetzung *De ludo globi* = *De figura mundi* darf Nikolaus jedenfalls nicht unterstellt werden.

Auch bei der Belegung des «Feldes der Ordnung» – Dupré tut es durch *De pace fidei*, *De concordantia catholica* (allerdings in der Edition nicht enthalten) und *Cribratio Alchoran* (nur teilweise in der Ausgabe) – zeigt sich die Problematik, das cusanische Werk nach diesem Einteilungsschema zu gruppieren, oder doch wenigstens die Schwierigkeit, diese Einteilung streng durchzuhalten und zu belegen. Nach *De venatione sapientiae* Kapitel 30–32 ist das Feld des *ordo* ein das gesamte Universum und dessen Seinsgesetze umspannendes Prinzip. Insofern darf es nicht auf den Bereich «menschlichen Miteinanders und Zusammenlebens» (117) beschränkt werden. Stichworte wie Ewigkeit, Anfang und Ende, Ursprung und Verursachtes, Hierarchie und Kosmologie u. a. m. sind hier mitzubedenken, wie die genannten Kapitel zeigen. Das Feld der Ordnung ist ein alle Schriften des Nikolaus durchziehendes Prinzip, das nicht auf eine Schrift wie *De pace fidei* beschränkt werden darf.

Abschließend sei noch die durchweg saubere redaktionelle Leistung erwähnt, für die den Mitarbeitern des Cusanus-Instituts zu danken ist.

HANS GERHARD SENGER

Krauth, Lothar: Die Philosophie Carnaps. – Wien, New York: Springer 1970. x, 234 S. (Library of Exact Philosophy, hrsg. von Mario Bunge. Bd. 1.)

Um es gleich vorwegzunehmen: wir halten das Buch von Krauth in jeder Hinsicht für ein ausgezeichnetes Werk, sachlich, informativ und verständlich geschrieben. Dem weniger Belesenen bietet es eine zuverlässige Einführung und Übersicht, dem Fachmann viele historische Bezüge und eine kritische Auseinandersetzung.

In einer Einführung und in sieben Kapiteln behandelt Krauth sämtliche Bereiche, mit denen sich R. Carnap (1891–1970) beschäftigt hat, angefangen vom Konstitutionssystem der Begriffe über die Syntax und die Semantik bis zur Wahrscheinlichkeitstheorie.

In der Einführung werden wir kurz und übersichtlich mit den «geschichtlichen Koordinaten» bekannt gemacht (2–12). Carnaps Theorien durchziehen empiristisch-positivistische, logische und szientistische Elemente. Der «Logische Aufbau der Welt» (1928) wird vom «empiristisch-positivistischen Programm» beherrscht. Von da vollzieht sich ein Übergang zum Physikalismus (Protokollsprache, Einheitswissenschaft), später zur Syntax (1934) und schließlich zur Semantik (1942). Im Mittelpunkt der semantischen Theorie stehen die «L-Begriffe» («L» steht für «logisch»), Begriffe, die rein logisch, d. h. nur aufgrund von semantischen Regeln definiert werden (24–35). So z. B. L-wahr (analytisch), L-impliziert, L-äquivalent, u. a. Alle diese Begriffe sind zwar schon bekannt, aber vage und zu wenig genau, weshalb sie Carnap zu explizieren, d. h. neu zu beschreiben und soweit möglich exakt zu definieren versucht. Die Begriffsexplikation hielt Carnap übrigens in seinen früheren wie in seinen späteren Arbeiten als eine wichtige Aufgabe der Philosophie (181–189).

In «Meaning and Necessity» (1947) machte er es sich zur Aufgabe, zur bisher gebräuchlichen semantischen Methode der Namens- oder Bezeichnungsrelation (G. Frege, W. V. Quine, A. Church) eine neue zu konstruieren, die Methode der Extension und der Intension (35–50). Jedem Ausdruck bzw. Designator des Systems *S* wird eine Extension (Begriffsumfang, z. B. die Klasse der roten Gegenstände) und eine Intension (Begriffsinhalt, z. B. die Eigenschaft rot zu sein) zugeschrieben. Hier und an vielen anderen Stellen zeigt Krauth, daß er sich nicht mit einer bloßen Darstellung zufrieden gibt, sondern Carnaps Thesen konsequent weiterdenkt.

Der Begriff der Intension stieß bei vielen Logikern (G. Bergmann, W. V. Quine) auf Widerstand. Sie vermuteten dahinter eine versteckte platonische Metaphysik. Auch wenn sich Carnap nicht mehr so polemisch wie früher zur Metaphysik äußert, so sucht er sie doch bewußt mindestens zu vermeiden (131–148). Jedoch kann er das Sinnkriterium in der früheren Fassung nicht mehr aufrecht erhalten. Auf die damit verbundenen Schwierigkeiten haben K. Popper, H. Reichenbach und W. V. Quine hingewiesen. In «Testability and Meaning» (1936–1937) stellt Carnap als neues, toleranteres Kriterium das Prinzip der Bestätigungsfähigkeit («confirmability») und der Prüfbarkeit («testability») (58–104) auf. Eine bestätigte Aussage kann als mehr oder weniger wahrscheinlich angenommen werden. Damit wurde

Carnap auf ein neues Gebiet geführt, auf die Wahrscheinlichkeitstheorie («Logical Foundations of Probability», 1950).

Auch das modifizierte Sinnkriterium genügt noch, um metaphysische Aussagen ausschließen zu können. Eine metaphysische Frage kann sich auch als «externe Frage» erweisen, als Frage zum Rahmenwerk («framework»), zum Ganzen eines Systems (195–209). So etwa viele Fragen über die Existenz und Wirklichkeit von Gegenständen (im weiten Sinne) bzw. «abstrakten Entitäten». Solche Fragen sind (wie schon in der radikaleren Fassung beim frühen Carnap) Pseudo-Fragen. Sie sind theoretisch (kognitiv) nicht sinnvoll, und die Antworten darauf sind nur als praktische Vorschläge («proposals») zu verstehen, als Entscheidungen zugunsten dieser oder jener Sprachform (vgl. das Toleranzprinzip). Im Unterschied dazu werden die «internen Fragen» aufgrund der Regeln und Axiome, also innerhalb des Systems gelöst. Krauth weist mit Recht darauf hin, daß damit noch nicht alle Probleme gelöst sind (207–208). Die philosophischen bzw. ontologischen Fragen werden zu externen und diese wiederum zu pragmatischen Fragen. Gelöst sind sie damit aber noch nicht. Carnaps Verdienst bleibt es jedoch, eine exakte Methode und eine neue Formulierung alter Probleme gefunden zu haben. Die konsequente Durchführung des Empirismus hat sich bisher nicht bewährt.

Abschließend eine Bemerkung zum Aufbau des Buches. Warum steht das Kapitel über die «Sinnlosigkeit der Metaphysik» zwischen Kap. III («theoretische Begriffe der Wissenschaft») und Kap. V (über die «Wahrscheinlichkeitslogik»)? Es ließe sich doch ohne weiteres zwischen Kap. VI («grundsätzliche Auffassung der Philosophie») und Kap. VII («externe und interne Fragen») einfügen. Vielleicht auch nach dem Abschnitt über die «Logische Syntax der Sprache» (18–21). Die Darstellung der Syntax scheint uns übrigens zu kurz gefaßt zu sein, auch wenn einzelne Probleme daraus wieder in anderen Zusammenhängen zur Sprache kommen.

MARTIN BRANDER

Doignon, Jean: Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle. – Paris: Etudes Augustiniennes 1971. 667 p., 4 pl.

Wie der Verfasser in der Einleitung ausführt, möchte er das Werk des Hilarius von Poitiers vor dem Exil (356) nach seiner literarischen und theologischen Eigenart untersuchen. Es geht ihm dabei um drei Fragen: Wie kam Hilarius, dieser große Bischof im Gallien des vierten Jahrhunderts, zu seinem Glauben? Wie lehrte er den christlichen Glauben in seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium? Wie verteidigte er den rechten Glauben in den Wirren der Jahre 355/56 gegenüber den westlichen Arianern? Zur Beantwortung dieser drei Fragen will der Autor die Denk- und Ausdrucksformen des Hilarius sowohl im Zusammenhang mit ihren Vorbildern der klassischen und christlichen Rhetorik, wie auch in ihrer eigenen Art zur Darstellung bringen. Insoweit dabei vorausgesetzt wird, daß Hilarius vor dem Exil mit

dem christlichen Osten keine unmittelbaren Kontakte hatte – eine Voraussetzung, die dann auch begründet wird – muß sich daraus das Bild einer sozusagen rein lateinischen «*Eloquentia christiana*» ergeben.

Unter dem Titel «*La naissance à la foi*» umschreibt der erste Teil der Untersuchung (25–156) die kulturelle und religiöse Umwelt des Hilarius, stellt die Urteile der Nachwelt vom 4. Jahrhundert bis in unsere Tage zusammen und führt mit einem sehr gediegenen Kommentar zum Prolog von *De Trinitate* (mit lateinischem, kritischem Text und französischer Übersetzung) in das Denken des Hilarius ein. Im zweiten Teil werden unter dem Titel «*La foi enseignée*» folgende Fragen behandelt (157–420): Zur Bedeutung des Matthäus-Kommentars im allgemeinen; exegetische und rhetorische Vorbilder (besonders zu beachten die Ausführungen über Tertullian und Cyprian); die Darlegungen über die vom Evangelium berichteten *dicta et facta*; die Frage nach dem tiefern Sinn der evangelischen Erzählung; Erläuterungen (*tractatus*) und Schwierigkeiten (*quaestiones*); die theologische und sittliche Lehre des Evangeliums (*fides et praecepta*). Im dritten Teil «*L'épreuve de foi d'Hilaire*» kommt schließlich zur Sprache, wie der Bischof von Poitiers, besonders nach seinen eigenen Berichten in den *Fragmenta historica* (CSEL 65, 42–193), die nizänische Orthodoxie gegenüber den westlichen Arianern verteidigt hat (421–513). Es geht dabei im besondern um das Urteil des Hilarius über Paulinus von Trier und die Synode von Mailand (355), das Auftreten des Hilarius auf der Synode von Béziers (Frühling 356), die literarische Verteidigung des Athanasius und die Verschickung ins Exil. – In der Zusammenfassung (515–527) wird das Werk des Hilarius vor dem Exil nochmals nach seiner literarischen, theologischen und seelsorgerlichen Eigenart gewürdigt und das Neue darin besonders herausgehoben. Zwei Exkurse, einer über Hilarius und das Griechische, ein anderer über die Unterschiede seines Matthäus-Kommentars und desjenigen des Origenes, sowie eine Reihe von Indizes (Bibel, Hilarius, alte Autoren, moderne Autoren, analytischer Index mit französischen, griechischen und lateinischen Stichwörtern), eine sehr umfangreiche Bibliographie und das allgemeine Inhaltsverzeichnis beschließen das Ganze.

Aus diesem notwendig summarischen Überblick dürfte die ungeweine Reichhaltigkeit dieser Untersuchung über Hilarius bereits ersichtlich geworden sein. Es mag jedoch noch eigens unterstrichen werden, worin meines Erachtens ihre unbestreitbare Bedeutung besteht. Was bisher mehr erahnt als klar umschrieben, auf jeden Fall nicht bis in die Einzelheiten nachgewiesen wurde, wird hier mit aller Klarheit aufgezeigt: es gibt eine lateinische Bibelexegese, die fast unabhängig von der alexandrinischen Bibelerklärung sich allein auf die lateinische, allerdings schon von Tertullian und Cyprian übernommene Rhetorik stützt. Wenn andere, wie vor allem H. I. Marrou in seinem «*Saint Augustin et la fin de la culture antique*» (1. Auflage 1938), schon längst darauf hingewiesen haben, welche ungeheure Bedeutung die antike Bildung für die lateinische Exegese besessen hat, wurde doch meines Wissens nie unter Heranziehung von so viel Vergleichsmaterial dargelegt, wie ein völlig der lateinischen, profanen wie christlichen, Tradition verpflichteter Exeget den tiefern Sinn des Evangeliums aufzudecken, das heißt,

hinter den *res gestae* die *personae* und *causae*, die *rationes* und *exempla* freizulegen suchte. In einem gewissen Sinne allerdings muß dieses Urteil etwas eingeschränkt werden. Wenn auch ohne weiteres zuzugeben ist, daß Hilarius unabhängig von der alexandrinischen Exegese seine Bibelinterpretation betrieb, hätte man doch der Frage weiter nachgehen müssen, wie weit seine Lehrer Tertullian und Cyprian nicht nur von der römischen Rhetorik, sondern auch von der judenchristlichen Exegese der ersten zwei Jahrhunderte abhängig gewesen sind.

Noch ein paar kritische Bemerkungen von mehr oder weniger Bedeutung. Einmal muß die Art, wie der Verfasser mehrmals von der Inkarnation spricht, einem theologisch interessierten Leser etwas eigenartig vorkommen. Ohne Zweifel beschäftigt sich Hilarius mit der Frage, wie Gott Fleisch geworden ist oder wie er im Fleische war. Doch noch viel mehr geht es ihm um die Gottheit und den ewigen Ursprung Christi. Diese beiden Fragen nun scheinen vom Autor nicht immer genügend auseinandergehalten zu werden. Jedenfalls werden die zwei Geburten, von denen er unter dem Titel «L'incarnation» spricht, nicht klar unterschieden (370 ff. – Vgl. auch S. 12, mit Anm. 1; 134. 366 ff. 374. 525: «La conception d'une orthodoxie doctrinale relative à l'incarnation» bei Athanasius). – Im Kontext (114), wo von den Bekehrungsberichten vor Hilarius die Rede ist, hätte man in bezug auf Justinus auf N. Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, hinweisen können. – Die Apologetik von Laktanz, von der S. 116 die Rede ist, muß sicher auch auf dem Hintergrund von 1 Thes 1,9 f. und der jüdischen Apologetik gesehen werden. – Was das Thema der Ehre des Priesteramtes betrifft (154), dürfen dabei die Texte von 1 Tim 5,17; 6,1 nicht übersehen werden. Im übrigen ist es mir nicht klar geworden, wo Hilarius selbst von dieser Ehre spricht. – Es ist nicht genau, wenn im Hinblick auf die Ordnung der vier Evangelien gesagt wird, daß das Matthäus-Evangelium «dès la constitution d'un canon des Ecritures, probablement dans la dernière décennie du second siècle» (164) den Vorrang bekommen hat; denn selbst wenn man das Muratorische Fragment in diese Zeit datiert, muß man doch, wie Adversus Haereses beweist, die Konstituierung des Kanons der Evangelien früher ansetzen. Vgl. A. Benoît, S. Irénée (Paris 1960), 111–122, und die dort zitierten Arbeiten von Harnack, Lagrange und andern. – In bezug auf den politischen Hintergrund des Themas *consensus* (448) hätte man auch auf K. Oehler, Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik (Antike und Abendland, 10 (1961), 103–129 = Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter (München 1969), 234–271) verweisen können. Und für das Thema der *subiectio* und der *traditio regni Christi* bei Marcel von Ancyra (486), siehe jetzt auch E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi, Tübingen 1971. – Es ist sicher wahr, daß die Verwendung von juristischen Formeln zur Verteidigung des Glaubens seit dem Apologeticum des Tertullian aufgekommen ist (523). Müßte man sich indes nicht fragen, ob die Rechtssprache in der Zeit der beginnenden Reichskirche in der Theologie noch eine größere Bedeutung bekommen hat? – Zu guter Letzt soll nicht verschwiegen werden, daß der Leser von der in dieser Unter-

suchung eingesetzten Gelehrsamkeit manchmal fast etwas erdrückt wird. So vor allem in den mehr biographischen Abschnitten des ersten Teiles (27–47) und dann wiederum bei den Darlegungen über das juristische und politische Kolorit der Fragmente (444–454, mit den Hinweisen auf die *Traditio Legis*). Gewiß, man ist dem Autor auch für die überreiche Fülle von Anregungen und Hinweisen dankbar, die seine Arbeit zu einer wahren Fundgrube für die lateinische Patristik und die Geschichte der lateinischen Exegese machen. Aber man wird die Frage nicht ganz los, ob nicht bei einem weniger großen Aufwand von Erudition das Resultat der Untersuchung noch eindeutiger ausgefallen wäre. Doch selbst wenn man solche Bedenken sich nicht gleich aus dem Kopf schlägt, wird man zugeben müssen, daß das ganze Buch lebendig und äußerst interessant geschrieben ist und, was sicher noch mehr wert ist, daß es von einer sozusagen ansteckenden Liebe zum ersten bedeutenden lateinischen Exegeten und größten Bischof Galliens erfüllt ist.

BASIL STUDER

Simonis, Walter: *Ecclesia visibilis et invisibilis*. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus. – Frankfurt a. M.: Knecht 1970. XIII, 133 S. (Frankfurter Theologische Studien. 5.)

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Kirche im Mittelpunkt von Augustins bischöflichem Wirken und theologischem Denken steht. Ebenso ist es klar, daß die Frage nach dem Kirchenverständnis Augustins ungemein vielschichtig ist, selbst wenn man sich dabei nur auf die Frage nach dem Verhältnis von heiliger zu sündiger Kirche, von Sichtbarkeit zu Unsichtbarkeit der Kirche, oder auf die Frage nach den Sakramenten in der Kirche beschränkt. Jeder, der sich um die Ekklesiologie Augustins bemüht, muß darum weit ausholen. Er hat sich mit dessen Persönlichkeit und geistiger Eigenart auseinanderzusetzen. Er muß vor allem auf die Kontroverse mit den Donatisten eingehen, in der sich die augustinische Ekklesiologie am meisten entwickelte. Er darf aber auch die afrikanische Tradition nicht übersehen, aus der die donatistische Kirchenlehre herausgewachsen ist. Man könnte diesem schon weit gesteckten Programm, wie es der Verfasser der vorliegenden Studie in der Einleitung entwickelt (xi f.), noch die Berücksichtigung der römischen Tradition beifügen, von der dann mehrmals die Rede ist (23. 27. 43. 104. 109).

Je mehr man indes der Auffassung des Autors von der Vielschichtigkeit der Untersuchung beipflichtet, desto mehr wird man sich fragen, ob er die Aufgabe auch bewältigen wird, die er sich vorgenommen, und, wenn ja, ob er imstande sein wird, die Ergebnisse seiner Arbeit auf etwas mehr als 120 Seiten darzulegen. Tatsächlich kann man diesen etwas gedrängten Darlegungen über die Grundstruktur der Kirche und Sakramente bei Augustin und seinen Vorgängern die Anerkennung nicht versagen. Gewiß die Darstellung bietet keine umwälzenden Resultate. Im übrigen wäre es sicher von Vorteil gewesen, den *status quaestionis* schärfer zu umschreiben. Der kritische

Hinweis auf W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 1951, und J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, 1954, ist dafür ungenügend (xii). Trotzdem muß zugegeben werden, daß der Verfasser es verstanden hat, in einer persönlichen Art Wesentliches zur Frage zu sagen.

Unter dem Titel «Zur ekklesiologischen Tradition der afrikanischen Kirche vor Augustinus» berichtet der erste Teil über den Kirchenbegriff und die Sakramentenlehre Cyprians, der Donatisten und des Optatus von Mileve (1–49). Der zweite Teil: «Grundstruktur der Kirche und der Sakramente nach Augustin» wird mit einem längeren Abschnitt über die Persönlichkeit und geistige Haltung Augustins eingeleitet (51–75). Dabei verdient der Paragraph über die allgemeine Religiosität Augustins im Hinblick auf das Gesamtthema am meisten Beachtung (69–75). Es folgen der zweite Abschnitt zur Ekklesiologie und der dritte über die Taufe, Eucharistie und Buße (75–124). Eine kurze Zusammenfassung und das Literaturverzeichnis beschließen das Ganze.

Diese allzu knappe Übersicht mag in etwa beweisen, wie sehr der Verfasser bestrebt war, die verschiedenen Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die zum Verständnis der augustinischen Ekklesiologie, um die es in der Untersuchung in erster Linie geht, im Auge behalten werden müssen. Es wird darin jedoch sogleich auch auffallen, daß dem Hauptthema, auf das Ganze gesehen, verhältnismäßig wenig Platz eingeräumt wird. Besonders der Abschnitt über die Persönlichkeit Augustins nimmt zu viel Raum ein. Gewiß ist schon im ersten Teil viel von der Ekklesiologie Augustins die Rede. Doch das ist insofern nicht sehr glücklich, als dabei dessen Stellung mit derjenigen seiner Vorgänger in einer Weise verglichen wird, die die Ergebnisse des zweiten Teiles der Untersuchung bereits weitgehend voraussetzt. Andererseits ist der Zusammenhang zwischen dem, was über die afrikanische Tradition und die Persönlichkeit Augustins gesagt wird, und der augustinischen Kirchen- und Sakramentenlehre in vielem zu wenig deutlich herausgearbeitet. Das gilt ganz besonders für einige Seiten über die Persönlichkeit Augustins.

Soweit indes die Gegenüberstellung der afrikanischen Tradition und der Ekklesiologie Augustins ausdrücklich geschieht, kann man sich fragen, ob die dabei verwendete Unterscheidung von «personal» und «institutionell» sehr glücklich ist (vgl. 35. 39. 89. 102 ff. usw.). Wenn man nämlich berücksichtigt, daß für Cyprian und die Donatisten, wie der Autor selbst festhält, die Heiligkeit der Kirche nicht sosehr ethisch als vielmehr im Sinne einer Feindschaft zur Welt zu verstehen ist (30), dann wird man kaum sagen können, daß die afrikanische Tradition, anders als Augustin, «die Kirche und ihre Sakramente primär personal und nicht sachlich institutionell» versteht (35). Es ist klar, daß Augustin eine vorher nicht bekannte Unterscheidung zwischen «*communio sacramentorum*» und «*societas sanctorum*» eingeführt hat. Aber diese Unterscheidung darf nicht auf die zu vereinfachende Unterscheidung von institutionell und personal zurückgeführt werden. Andererseits hätte den verschiedenen Auffassungen von Heiligkeit viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollen. Dabei hätte auch der Ausdruck «*sacramentum per se sanctum*» gründlicher untersucht werden sollen (103–

107). Es hätte gezeigt werden sollen, worin nach den Donatisten und nach Augustin die Heiligkeit des sakramentalen Vollzuges bestanden hat. Vor allem aber hätte noch deutlicher herausgehoben werden müssen, daß für die ganze afrikanische Tradition die Heiligkeit der Kirche im Gegensatz zur Welt bestanden und daß Augustinus gerade diese Auffassung mit seiner These von «mundus reconciliatus Ecclesia» überwunden hat. Vgl. nun dazu R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970), 105–132. Im übrigen hätte die Konfrontation zwischen der voraugustinischen und augustinischen Ekklesiologie auch durch einen Vergleich der Auffassungen von «intus» und «foris» gewonnen; denn dieses Thema hatte schon bei Cyprian nicht wenig Bedeutung besessen (vgl. dazu Y. Congar, in *Bibliothèque Augustinienne*, 29, 53).

Wenn man schulmeisterlich sein wollte, könnte man sich noch fragen, wie weit die vielen zitierten Studien auch tatsächlich benützt worden sind (vgl. z. B. S. 1, wo das im Text Gesagte wenig mit der in der in Anmerkung 2 zitierten Arbeit von R. Braun, *Deus christianorum*, zu tun hat). Ebenso könnte man auf manche Ungenauigkeit in der Zitation der Vätertexte hinweisen (vgl. z. B. 105: Gleichsetzung von «conversio cordis» und «caritas»; 114: «Zeichen» für «sacrificium» in *Parm.* 2, 6, 1; 117: Texte in Anm. 95 stimmen nicht für den Satz: «bei Augustinus ist sie («excommunicatio») nur noch der Ausschluß von der Teilnahme am Sakrament der Eucharistie»). Doch solche Zweifel und kritische Bemerkungen hinsichtlich Einzelheiten würden den Gesamteindruck nur wenig ändern. Aus dem oben Gesagten mag nämlich genügend klar hervorgegangen sein, daß die Neuheit der augustinischen Ekklesiologie gegenüber der Ekklesiologie der afrikanischen Tradition noch mit feineren Nuancen umschrieben werden müßte als dies in der besprochenen Arbeit geschehen ist.

BASIL STUDER

Graneris, Giuseppe: Grecia e Roma nella storia delle religioni. – Roma: Città Nuova editrice 1970. 393 p. (Studi e ricerche di scienze religiose. 1.)

Es handelt sich hier um eine an weitere Kreise sich wendende Darstellung der griechischen und römischen Religionsgeschichte. In einer einfachen und leicht verständlichen Sprache werden darin, in Anlehnung an die neuern Standardwerke, die religiösen Auffassungen und Praktiken der Griechen und Römer dargelegt. Dazu kommen einige mehr grundsätzliche Überlegungen über das Verhältnis der Religion zu Philosophie, Literatur, Aberglauben und Moral sowie über die Stellung der griechisch-römischen Religion in der allgemeinen Religionsgeschichte. Die dabei vom Standpunkt der katholischen Theologie gemachten kritischen Feststellungen sind im allgemeinen von einer offenen Haltung gegenüber der christlichen «Vorgeschichte» inspiriert.

Es ist klar, daß bei einer eher gedrängten Darstellung die Dinge etwas vereinfacht werden. Gerade weil das kaum zu umgehen ist, kann man sich indes fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, den Auffassungen über die verschiedenen Gottheiten etwas weniger Raum zu gewähren und dafür die

Linien der geschichtlichen Zusammenhänge etwas mehr hervortreten zu lassen. Diese grundsätzliche Frage mag im besondern für den Zusammenhang von Religion und politischer Ideologie gelten, der zu wenig behandelt und auch zu wenig positiv bewertet wird. Im Hinblick auf die größeren Zusammenhänge wäre es sicher auch gegeben gewesen, die Materie übersichtlicher einzuteilen und nicht nur die Abschnitte zu numerieren. Es muß allerdings zugegeben werden, daß der Index es erlaubt, die einzelnen Belange leicht zu finden. Schließlich mag noch beigefügt werden, daß die einzelnen Ausführungen mit vielen Texten aus heidnischen und christlichen Schriften illustriert werden, die auch durch einen Index der antiken Autoren zugänglich gemacht sind.

BASIL STUDER

Verbeke, G.: Filosofie en Christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa. With an English summary. – Brussel 1971. 34 p. (Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Kl. d. Letteren, 33 (1971) Nr. 1.)

Der Aufsatz von G. Verbeke über Philosophie und Christentum im Menschenbild des Nemesius von Emesa bietet eine vorzügliche Einführung in dessen bekannten Traktat «De natura hominis». In einem ersten Teil stellt der Verfasser diese Schrift vor und behandelt ihre Überlieferungsgeschichte und ihre Nachwirkungen (3–14). Von besonderer Bedeutung sind dabei ohne Zweifel die Hinweise auf die Autorität, die das Werk seit dem 11. Jahrhundert bei den mittelalterlichen Autoren erlangt hat. – Im zweiten Teil kommt die Lehre des Traktates selbst zur Darstellung (14–31). Dabei vertritt der Autor gegenüber W. Jaeger die Ansicht, daß die Auffassung des Nemesius von der Mittelstellung des Menschen zwischen der sinnenfälligen und geistigen Welt eher auf neuplatonische als auf stoische Einflüsse zurückzuführen ist. Neuplatonische Züge zeigten sich auch in der Lehre über die Vereinigung von Leib und Seele und über deren Unsterblichkeit. Unnötig zu betonen, daß dabei auch auf den sog. anthropologischen Vergleich der Christologie hingewiesen wird (30 f.). – In einer kurzen Zusammenfassung wird schließlich die Frage beantwortet, wie weit Nemesius die christliche Botschaft in griechische philosophische Kategorien übertragen hat, ohne sie zu verzerren (31 f.). Die Antwort geht dahin, daß Nemesius keine originelle Philosophie vorgelegt hat, aber auch nicht einfach alle Meinungen des Neuplatonismus in gleicher Weise übernahm. Seine Auswahl traf er hinsichtlich der biblischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes sowie vom Zusammenhang zwischen Tod und Sünde. Man muß sich allerdings fragen, ob er damit die christliche Botschaft nicht allzu sehr «platonisiert» hat.

Aus dieser kurzen Übersicht sollte klar geworden sein, daß der Aufsatz von G. Verbeke von allen beachtet zu werden verdient, die sich für die Anthropologie und die Christologie des vierten Jahrhunderts oder für das Verhältnis von Christentum und Neuplatonismus interessieren.

BASIL STUDER

Bellini, Enzo: La Chiesa nel mistero della salvezza in San Gregorio Nazianzeno. – Venegono Inferiore <Varese>: «La Scuola Cattolica» 1970. 111 p.

In seiner Untersuchung, die der Theologischen Fakultät von Mailand als Dissertation vorgelegt wurde und die hier in einem Auszug vorliegt, bringt der Verfasser die Grundzüge der Ekklesiologie Gregors von Nazianz zur Darstellung. Er legt dabei das Hauptgewicht auf die theologischen Leitgedanken: Das Heilsgeheimnis und die Kirche, Die Heilsökonomie von Adam bis zur Menschwerdung des Wortes, Die Erfüllung der Heilsökonomie in Christus, Von Christus zur Kirche. In einem bedeutend kürzeren, zweiten Teil wird dann die äußere Erscheinungsgestalt der Kirche, vor allem das Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche und die Hierarchie behandelt. Eine Zusammenfassung und zwei Anhänge, die der 2. resp. der 42. Rede gewidmet sind, beschließen das Ganze. Die Bibliographie wird nicht gegeben, da sie separat in «La Scuola Cattolica» 98 (1970), Suppl. bibl. 165*–181* veröffentlicht worden ist.

Ohne Zweifel hat die Ekklesiologie Gregors von Nazianz eine eigene Darstellung verdient. Lebte doch dieser Kirchenvater in einer Zeit, die in mancher Hinsicht das Bild der Kirche für lange, wenn nicht für immer geprägt hat. Denken wir nur an das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, an die Synoden, an die Entstehung der Liturgien oder an die Anfänge der Patriarchate. Umso mehr wundert man sich, daß der Verfasser nicht auf die Fragen des Bischofsamtes, der Liturgie und die Haltung der Christen gegenüber dem römischen Reich eingehen wollte (3). Gewiß, bei der theologischen Art des «Theologen» mußten dessen theologische Leitgedanken auch für die Ekklesiologie von entscheidender Bedeutung sein. Aber kann diese Bedeutung nicht erst dann richtig erfaßt werden, wenn man sehen kann, wie diese Hauptideen sich in der Auffassung vom kirchlichen Leben ausgewirkt haben? Jedenfalls kommt man bei der Lektüre dieser Darstellung um den Eindruck nicht herum, daß sie allzu oft bei zu allgemeinen Darlegungen über Heilsgeheimnis und Heilsgeschichte stehen bleibt.

Noch ein paar Einzelbemerkungen. Die methodischen Überlegungen, die der Autor im Vorwort anstellt, sind gewiß zu beherzigen. Eine andere Frage ist jedoch, ob es einen großen Wert habe, sie auch darzulegen. – Es ist allzu anachronistisch und auch verwirrend, im Hinblick auf die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts von hypostatischer Union zu sprechen (29). – Allzu schnell wird, gestützt auf Lampe, festgestellt, das Thema der Nachahmung Christi sei in der Tradition nach Polykarp nicht bedeutend gewesen (73). Wie steht es dann zum Beispiel mit Origenes? – Seite 74 wird auf eine Dokumentation verwiesen, die noch folgen sollte, die man indes auf den folgenden Seiten vergeblich sucht. – Man fragt sich auch, ob Gregor seine Auffassungen von der kirchlichen Hierarchie nur in der Oratio 32 dargelegt hat, die auf den Seiten 77–80 allein ausgezogen wird. – Man darf auch kaum sagen, im 4. Jahrhundert hätte De Trinitate den ganzen Glauben ausgemacht (85). Beginnt sich doch gerade am Ende dieses Jahrhunderts die Unterscheidung von *Theologia* und *Oeconomia* auszubilden

BASIL STUDER

Vecchiotti, Icilio: La filosofia di Tertulliano. Un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo. – Urbino: Argalia editore 1970. 545 p. (Pubblicazioni dell'Università di Urbino.)

In sarkastischer Weise macht der Verfasser dieser Studie die Feststellung, daß Tertullian wie andere religiöse und philosophische Schriftsteller seinen Gegnern häufig gerade das vorwirft, was seine eigenen Schriften und Polemiken kennzeichnet (351). Man ist sehr versucht, diese Bemerkung auf den Autor selbst zu beziehen. Wenn er nämlich bei einer Kritik gegenüber Moricca von schlechter, auf katholischer Seite üblichen Analyse spricht («con cattiva analisi, come di consueto, da parte cattolica» – S. 313), gilt das nicht weniger von ihm selbst. Vielleicht ist gar ein katholischer Atavismus im Spiel. Tatsächlich kommt man nicht auf die Rechnung, wenn man von dieser Untersuchung, die sich als philosophischer Kommentar der Hauptschriften Tertullians darbietet, eine auf einer gründlichen Textanalyse beruhende Einführung in dessen Philosophie erwartet. In einer gewundenen Gelehrtensprache verbreitet sich der Verfasser vielmehr, unbekümmert um die Stellungnahme von Tertullian-Kennern wie Waszink und Braun und unbesorgt um eine genaue Dokumentation seiner Ansichten und seiner Kritiken an andern, weitgehend über die Entstehung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Dabei vertritt er gegen oder auch mit Troeltsch, Harnack und Buonaiuti die These, das ursprünglich revolutionäre, sich an die Armen Palästinas wendende Christentum sei durch die Hellenisierung (vor allem durch den Platonismus) und die Romanisierung (Recht) intellektualisiert und aristokratisiert und damit zum Machtinstrument der herrschenden Klassen geworden (vgl. 153. 185. 198–201. 212 f. 215–220. 239. 315–319. 338 f. 381. 428 ff. 442 ff. 499). Da er mit der Ausrede, man könne die ursprüngliche christliche Botschaft durch die bereits griechischen Zeugnisse des NT hindurch nicht mehr rekonstruieren (204–207. 369 f.), auf eine in einer soliden Textanalyse und einer eingehenden Konfrontation mit den neutestamentlichen Schriften begründete Beweisführung verzichtet, erübrigt sich auch eine genau belegte Kritik seiner Darstellung. Eine solche Kritik ist auch deswegen überflüssig, weil es kaum viele sein werden, die sich durch dieses langatmige, kaum gegliederte Buch zu beißen versuchen werden, um die brauchbaren Anregungen zu suchen, die darin sicher nicht fehlen, die aber anderswo viel leichter zu finden sind. BASIL STUDER

Dauvillier, Jean: Les temps apostoliques – Premier siècle = Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, publiée sous la direction de Gabriel Le Bras, T. II. – Paris: Sirey 1970. xviii, 744 p.

Heute, da die Grundlagen des Kirchenrechtes und im besondern die institutionellen Elemente der Urkirche mehr denn je in Frage stehen, wird man mit großen Erwartungen an die eingehenden Darlegungen herangehen, die J. Dauvillier, Professor an der Rechtsfakultät von Toulouse, unter dem Titel «Les temps apostoliques» den rechtlichen Einrichtungen und gesellschaftlichen Strukturen der Kirche des ersten Jahrhunderts gewidmet hat.

Um es indes gleich vorwegzunehmen, diese Erwartungen werden im Laufe der Lektüre dieses umfangreichen Bandes bei weitem nicht erfüllt. Ohne Zweifel hat J. D. mit unermüdlichem Fleiß ein ungeheures Material zusammengetragen. Ja, zum Teil nimmt sein Werk die Ausmaße einer Enzyklopädie an. Doch man darf ruhig sagen, weniger wäre mehr gewesen.

Ganz allgemein ist zu bemerken, daß die Ausführungen viel zu breit und nicht ohne unnötige Wiederholungen sind. Diese Ausführlichkeit wird besonders dort empfunden, wo es sich um mehr oder weniger hypothetische Auffassungen oder auch um Fragen handelt, die nur entfernt zum Thema gehören: zwei Seiten über die Reise des Apostels Paulus nach Spanien (197 ff.), fünfzehn enggedruckte Seiten über den Prokonsul Gallion, Dionysius den Areopagiten, den Prokurator Felix und andere Zeitgenossen Pauli (208–223). Ebenso fragt man sich, welchen Sinn die langen Bibliographien haben. Ein Exeget wird die angegebenen Studien anderswo leichter finden. Sollten diese bibliographischen Zusammenstellungen einem Rechtshistoriker oder auch nur einem Kirchenhistoriker dienen, dann wäre es doch viel nützlicher gewesen, eine gute Auswahl zu treffen. Ganz abgesehen davon, daß gewisse Studien mehrmals zitiert werden und dabei nicht einmal immer auf die gleiche Weise. So wird eine Studie von Schmithals über Paulus und Jakobus (252) in der englischen Übersetzung, vier Seiten später in der deutschen Originalfassung zitiert. In der Bibliographie der Literatur über die Kirche im allgemeinen (459 f.) werden eine ganze Reihe von Studien aufs neue angeführt. Wäre es nicht viel besser gewesen, jene Untersuchungen anzugeben, die dem Verfasser selbst von Nutzen gewesen sind, und das um so mehr, als in den Ausführungen Arbeiten von andern ohne jegliche Referenz zitiert werden (vgl. z. B. 509 ff.)?

Mit dieser Überfülle könnte man sich jedoch noch abfinden, wenn die Untersuchungen selbst auf einer solideren Methode beruhen würden. Aber zunächst einmal ist schon die chronologische Abgrenzung mehr als problematisch. Sicher läßt sich um das Jahr 100 ein gewisser Einschnitt annehmen. Doch sollte das nicht aufgrund anachronistischer Prinzipien, wie Tod des letzten Apostels oder Kanonizität der Quellen, geschehen. Auf jeden Fall wundert man sich, daß im zweiten Teil, der über die Quellen handelt, die *Prima Clementis* nicht erscheint. Sie wird allerdings in einem andern Zusammenhang erwähnt. Die *Didache*, die sicher Material aus dem ersten Jahrhundert enthält, wird mit dem Hinweis auf eine alte Auflage der *Patrologie* von B. Altaner ausdrücklich ausgeschlossen (112). Obwohl das Jahr 100 nicht ganz strikte gefaßt wird, werden auch die Ignatius-Briefe nicht berücksichtigt. Was im übrigen Eusebius von Cäsarea angeht, ist es nicht ganz exakt zu sagen, er hätte keine lateinischen Quellen gekannt. Tatsächlich zitiert er wenigstens den *Apologeticus* von Tertullian (111).

Noch problematischer ist indes die Art, mit der der Verfasser entgegen seiner Beteuerung in der Einleitung, die historische Methode mit aller Strenge anwenden zu wollen, immer wieder die Quellen aus einer späteren Sicht heraus überinterpretiert. Abgesehen von den unangenehm auffallenden Vergleichen mit der späteren Rechtslage, ja selbst mit dem CJC und der modernen liturgischen Praxis, muß man immer wieder feststellen, wie noch

vage Texte in der Sprache und mit den Kategorien der neuzeitlichen Dogmatik dargelegt werden. Es würde viel zu weit führen, wollte man in dieser Kritik vollständig sein. Es mag genügen auf die Abschnitte über die Stellung der Kirche Roms (294–300 unter dem Titel: «Clément de Rome et l'épiphanie de la primauté romaine») und über die Sakramente hinzuweisen. Diese Ausdrucksweise hat übrigens den Autor selbst zu Widersprüchen geführt. So lesen wir auf der gleichen Seite: «Dans cette Ire épître aux Corinthiens, s. Paul ne dit rien de celui ou de ceux à qui incombe la présidence de l'assemblée chrétienne et qui sont dotés du pouvoir de consacrer ... Ce pouvoir (la consécration) n'appartenait qu'aux Apôtres, ou aux missionnaires, qui relevaient de la hiérarchie itinérante, ou encore aux presbytres, qui formaient la hiérarchie locale: délégués 'apostoliques', auxiliaires des Apôtres ou presbytres tenaient ce pouvoir de l'imposition des mains qui les avait constitués prêtres» (494). Wenn der Apostel nichts gesagt hat, wie kann man dann behaupten, daß die Konsekrationsvollmacht den Aposteln oder jenen, denen die Hände aufgelegt worden waren, zukam? Im übrigen wird an dieser Stelle und an manchen andern Stellen einfach vorausgesetzt, daß die Entwicklung an den verschiedenen Orten je zur gleichen Zeit an denselben Punkt angekommen war.

Schließlich darf nicht verschwiegen werden, wie selbst einem Nicht-Exegeten es auffallen muß, wie wenig der Verfasser von den Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft Kenntnis nimmt. Wie kann man heute noch schreiben: «... les écrits plus tardifs du NT, contemporains de la persécution néronienne» (169)? Oder wie kann man von Pfingsten und der Rede auf dem Areopag sprechen, ohne auf die literarische und theologische Eigenart der Apostelgeschichte Rücksicht zu nehmen? Von der Form- und Traditionsgeschichte der Evangelien gar nicht zu reden. Vgl. dazu auch die kurzen Bemerkungen von J. B. Bauer in *Theol. Prakt.-Quart.* 120/1 (1972) 72.

BASIL STUDER

Lohse, Bernhard: Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. – München, Wien: Oldenbourg 1969. 236 S. (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, hrsg. von Carsten Colpe und Heinrich Dörrie. 1.)

In der neuen Reihe «Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen» geht es den Herausgebern «um den Versuch, Kulturen unter dem Gesichtspunkt bestimmter Themen im Durchblick miteinander zu verbinden, ohne daß eine vollständige Übersicht über Religionen oder Kulturen mit der üblichen Auffächerung aller wichtigen Dinge gegeben wird, die als gesichert betrachtet werden können» (5). Als solche einführende Zusammenschau legt B. Lohse im 1. Band der Reihe seine Untersuchung über Askese in der Antike und in der alten Kirche vor. In seinem Vorwort betont er selbst, daß es ihm nicht darauf ankam, «Vollständigkeit in der Materialdarbietung sowie in der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur anzustreben». Er möchte vielmehr im Sinn der Reihe einen gewissen Gesamt-

überblick geben, in dem freilich die einzelnen Konturen hinreichend deutlich heraustreten (7). Diese Selbstbeschränkung ist bei der Lektüre und Beurteilung der Arbeit wohl zu beachten.

Die Untersuchung beginnt mit einer kurzen Einleitung, in der der vielschichtige Begriff der Askese provisorisch, im Sinne einer Arbeitshypothese, umschrieben wird. Diese Umschreibung schließt mit folgenden Worten: «Nicht jeder Verzicht auf bestimmte Dinge ist schon asketisch, vielmehr erst derjenige, der aus religiösen oder philosophischen Motiven unternommen ist, um den Menschen aus einem Zustand des Ungenügens oder der Unreinheit bzw. Unheiligkeit zu läutern, so daß er der Gottheit nahen kann oder seine höhere Bestimmung erfüllt» (15). Askese ist demnach vor allem Verzicht. Selbst wenn sie aus positiven Motiven geschieht, ist sie selbst etwas Negatives.

Unter diesem Leitgedanken werden im ersten Teil «Die Antike» Auffassungen und Praktiken der alten griechischen und römischen Religion, der Mysterienreligionen und der Philosophien behandelt. Für die weitere Geschichte ist dabei die philosophische Askese von ganz besonderem Interesse. Sind doch deren Einflüsse auf die christliche Askese von kaum abschätzbarer Bedeutung. Der zweite und der dritte Teil sind dem Alten Testament und dem Judentum resp. dem Neuen Testament gewidmet. Von fast gleichem Umfang wie die ersten drei Teile zusammen ist schließlich der vierte Teil, in dem die Askese der alten Kirche von der Zeit der apostolischen Väter bis zu Benedikt von Nursia zur Darstellung kommt. Ein kurzes Schlußwort und ein Sach- und Namenregister beschließen die Untersuchung.

Als erster Gesamtüberblick verdient diese Untersuchung über Askese und Mönchtum in der Antike und alten Kirche ohne Zweifel anerkennende Beachtung, und das umso mehr, als sie in einer leicht verständlichen und angenehmen Sprache abgefaßt ist. Doch selbst wenn man dem Verfasser das Recht zugesteht, seine Arbeit im Hinblick auf ihr besonderes Ziel stark zu begrenzen, wird man einige Beschränkungen, wenn nicht beanstanden, doch sicher bedauern. Einmal fällt auf, wie wenig in der benützten Literatur die Studien in französischer Sprache zur Geltung kommen. Ich denke beispielsweise an die einschlägigen Artikel des *Dictionnaire de Spiritualité* («encratisme», etc.) sowie an die zahlreichen Studien über Philon von Alexandrien. Einige wichtige Veröffentlichungen konnten allerdings nicht mehr verwendet werden, weil sie zu spät erschienen sind. So L. VERHEIJEN, *La règle de St. Augustin*, Paris 1967; R. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4^e siècle*, Rom 1968; J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de S. Martin*, Paris 1967–1969; vielleicht auch A. de VOGÜÉ, *La règle du maître*, Paris 1964 s. und J.-C. GUY, *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*, Paris 1965. Die Bibliographie der Untersuchung ist nämlich nur bis 1966 nachgeführt, ja sie beschränkt sich weitgehend auf Studien, die vor 1960 erschienen sind.

Mehr noch wird man vermissen, daß bei den Kirchenvätern Autoren wie Ambrosius und auch Pelagius nicht behandelt werden. Evagrius Pontikos wird gerade noch erwähnt. Über das frühe gallische Mönchtum mit Hilarius, Martinus und Sulpicius Severus ist überhaupt nichts zu finden.

Am schwerwiegendsten indes kommt mir die Beschränkung auf den zu negativen Begriff der Askese als Verzicht vor. Diese Beschränkung führte nämlich nicht nur dazu, gewisse biblische Themen zu vernachlässigen oder ganz auszuschließen, sondern brachte es mit sich, die Askese als mehr oder weniger bibelfremd hinzustellen. Wenn der Verfasser die Askese auch in weiterem Sinne verstanden hätte, als stetes Sich-Bemühen um das eigene Heil, als fortwährende Anstrengung, die Gnade Gottes zu bewahren, als Aus-harren beim Herrn, dann hätte er zu einer nuancierteren Auffassung der christlichen Askese gelangen müssen. Es sei in diesem Zusammenhang an die Themen der Nachahmung (Mt 5, 48), des Laufens (1 Kor 9, 24–27, usw.), des Kampfes (Phil 1, 27–30), der Bewahrung der von Gott erhaltenen Heiligkeit (1 Th 4, 3–8; Hbr 2, 10 f.) erinnert. Vgl. zum Ganzen, F. WULF, *Ascese: Hdb Theol Grundbegriffe I* (1962) 111–120. Im übrigen werden selbst innerhalb des Rahmens der Askese als Verzicht wichtige Texte nicht berücksichtigt, wie z. B. Tobias 7–9; Mt 22, 30 f.

Zum Schluß mag noch auf die Ungenauigkeiten im Abschnitt über Benedikt von Nursia hingewiesen werden. Es ist nicht richtig zu sagen, Benedikt hätte auf Monte Cassino den Benediktinerorden gegründet (227). Auch in einer nur kurzen Darstellung müßte auf die *Regula Magistri* hingewiesen werden, die heute als Vorlage der *Regula Benedicti* betrachtet wird. So bekommen die Hinweise auf die Quellen einen andern Stellenwert.

BASIL STUDER

Aldama, José A. de: *Maria en la patrística de los siglos I y II*. – Madrid: La Editorial Católica 1970. xv, 380 p. (Biblioteca de Autores Cristianos.)

In einer knappen Einleitung umschreibt der Verfasser den Gegenstand seiner Untersuchung. Er betont darin mit Recht die Notwendigkeit, die patristischen Grundlagen der Mariologie neu zu sichern. Einerseits sind nämlich die diesbezüglichen, nach dem Krieg erschienenen Arbeiten zu wenig auf die Einzelfragen eingegangen. Andererseits hat die Literaturgeschichte der frühchristlichen Schriften durch Entdeckungen (Qumran–Nag Hammadi) und neue Forschungsrichtungen (Gnostizismus, Testimonia, Asiatische Schule) eine tiefgehende Erneuerung erfahren. Für seine eigene Untersuchung hat sich der Autor das Ziel gesetzt, die mariologischen Themen zu behandeln, wie sie im gesamten christlichen Schrifttum bis zu Irenäus erscheinen. Es versteht sich, daß die Lösung dieser Aufgabe manche Schwierigkeit mit sich brachte. Die Quellenlage ist nicht immer recht klar. Die Ausdrucksformen jener Zeit sind nicht immer leicht verständlich. Der Autor selbst ist sich dessen voll bewußt. Er will darum in vielen Fällen sich mit dem Hinweis auf die wahrscheinlichere Meinung begnügen. Er nimmt es auch in Kauf, sich mit den Meinungen anderer eingehend auseinanderzusetzen, um so auf Grund einer objektiven Analyse aller Möglichkeiten zu einer soliden Synthese zu gelangen.

Die beiden ersten, mehr einleitenden Kapitel geben eine Übersicht über die mariologischen Elemente in der Verkündigung der Frühkirche und

in gewissen heterodoxen Strömungen. Die folgenden Kapitel bringen die einzelnen mariologischen Themen zur Darstellung: die Mutterschaft Marias, die jungfräuliche Empfängnis, das Zeugnis der Propheten, die Exegese von Lk 1, 35, jungfräuliche Empfängnis und Gottessohnschaft, die jungfräuliche Geburt, die ewige Jungfrauschaft, die Gottesmutterschaft, Eva-Maria, die geistige Mutterschaft, die Heiligkeit Marias, die Anfänge der Marienverehrung. Eine kurze Zusammenfassung und drei Indizes (Bibeltexte, Vätertexte, Autoren) beschließen die Untersuchung. Das Autorenverzeichnis, das allerdings nicht vollständig ist (es fehlen z. B. Perler, Peterson), erlaubt, die benützte Literatur nachzuschlagen und ersetzt so in etwa eine Bibliographie. Im übrigen sind wenigstens die Quellen am Anfang der Arbeit zusammengestellt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es dem Verfasser gelungen ist, in einer auf einläßlichen Analysen begründeten Zusammenschau den unerwartet großen Reichtum aufzudecken, der schon die frühchristlichen Anfänge der Mariologie kennzeichnet. Er hat es sicher auch weitgehend verstanden, seinem Vorsatz gemäß sachlich und kritisch zu bleiben. Manchmal wird man allerdings mit seiner Art, theologische Aussagen zu formulieren oder Ansätze zu spätern Entwicklungen herauszuheben, nicht einig gehen. Was das erste angeht, denke ich vor allem an die an das chalzedonensische Dogma anklingenden Formulierungen (zwei Naturen – eine Person), die für die christologischen Aussagen von Ignatius von Antiochien, Justinus und Irenäus verwendet werden (248–260). Beim zweiten verweise ich besonders auf die Ausführungen über die geistige Mutterschaft und die Heiligkeit Marias (vgl. bes. 316. 326). – Im weitern sei bemerkt, daß im Kapitel über die Marienverehrung die Malereien in der Priszilla-Katakomba zu früh datiert sind (361). Sie können kaum vor 200 angesetzt werden. Dazu ist es auch fraglich, ob die sog. *Velatio* eine Mariendarstellung ist. – Schließlich mag noch erwähnt werden, daß gewisse fremdsprachige Texte (170. 174. 292. 332) und vor allem mehrere Namen im Autorenverzeichnis nicht fehlerlos wiedergegeben werden. Dazu kann auch das Versehen auf S. 107 gerechnet werden, wo der gleiche Psalmvers einmal als Ps 110, 3 und einmal als Ps 109, 3 zitiert wird.

Aufs Ganze gesehen, handelt es sich bei dieser Darstellung der frühchristlichen Mariologie nicht nur um eine sehr fundierte Zusammenfassung der neuesten Forschungen, sondern auch um ein vorzügliches Arbeitsinstrument, für das jeder Mariologe, aber auch jeder Dogmengeschichtler dankbar sind wird.

BASIL STUDER

Crouzel, Henri: Origène et la philosophie. – Paris: Aubier 1962. 240 p. (Coll. Théologie. 52.)

Dieses Werk ist eine wertvolle Ergänzung des Werkes des gleichen Verfassers: *Origène et la «connaissance mystique»*. Aus zahlreichen Texten von Origenes wird dessen Stellung zur Philosophie analysiert. Was hat Origenes von der Philosophie gedacht? Welchen Gebrauch wollte er von ihr machen? Das erste Kapitel geht auf die verschiedenen philosophischen

Systeme ein, die Origenes bekannt waren. Origenes selber zählt sie in *Contra Celsum* III, 75 in der Reihenfolge zunehmender Wertschätzung auf: Epikureer, Aristoteles, Stoiker, Pythagoräer, Platon. Er übernimmt aus allen Systemen Theorien, die ihm richtig erscheinen, die Epikureer ausgenommen. Aber er bewahrt auch gegenüber allen, selbst Platon, seine Freiheit. Die Griechen verstehen unter Philosophie nicht nur eine Lehrmeinung, sondern auch eine Lebenshaltung. Das zweite Kapitel prüft die Stellungnahme des Origenes zum sittlichen Ideal der philosophischen Schulen. Der Unterschied zwischen der Ethik der Philosophen und der christlichen Moral besteht nicht so sehr im objektiven Inhalt als im Motiv. Den Philosophen fehlt die Liebe zu Gott, wie Christus sie lehrt. Deshalb können die Heiden nicht zur Anschauung Gottes gelangen, wenn ihnen auch eine natürliche Seligkeit zuerkannt wird. Das dritte Kapitel studiert die Einwände der Philosophen gegen das Christentum: das geringe Alter der christlichen Lehre, der blinde Glaube, die allegorische Exegese, die Armseligkeit der Sprache. Diese Einwände werden widerlegt. Hauptsächliches Glaubwürdigkeitsmotiv für Origenes ist die große Bekehrungswelle zum christlichen Glauben, die den Einfluß der Philosophen bei weitem in den Schatten stellt. Das vierte Kapitel behandelt den Nutzen der Philosophie für die Christen. Origenes ist in diesem Punkt trotz seiner großen philosophischen Bildung pessimistisch. Die Philosophie fördert zwar ein christliches Geistesleben durch Vermittlung einer Allgemeinbildung, eines geistigen Trainings und der kritischen Methoden. Sie ermöglicht dem Christen, die Einwände der Gegner zurückzuweisen. Aber sie stellt trotz allem eine Gefahr dar. Wenn der Gläubige sich nicht ganz dem Worte Gottes unterwirft, sondern das philosophische Gedankengut mit der Offenbarung vermischt, entstehen leicht Häresien. Mit dem Auftreten des Christentums hat für Origenes die Philosophie ihre Eigenständigkeit verloren. – Im Anhang des Buches findet sich ein früher erschienener, überarbeiteter Artikel: *Origène est-il un systématique?* Viele falsche Auslegungen des Alexandriner kommen daher, daß man in seinen Werken, vor allem in *Peri Archon*, ein System gesucht hat. Man vergißt, was schon sein Schüler Gregor der Wundertäter gesagt hat, daß er nach «sokratischer» Methode lehrte. Doch hat er ein einheitliches Weltbild, das sein ganzes Denken beherrscht, nämlich das platonische. Die irdische Welt ist Symbol der himmlischen Welt. Die geistige Deutung des Sinnenfälligen wird so der Weg, der zur Schau der wahren Wirklichkeit führt.

ANDREAS SCHMID

Crouzel, Henri: *Origène et la «connaissance mystique»*. – Bruges: Desclée De Brouwer 1961. 640 p. (Museum Lessianum. Section théologique, 56.)

Das Werk von H. Crouzel ist seit mehreren Jahren beim theologischen Publikum bekannt, verdient aber heute noch eine Besprechung. Der Verfasser hat in einem ersten Werk, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch Vermittlung des Logos dargestellt. In diesem Buche wird nun ihre moralische und aszetische Seite

behandelt. Da die irdische Welt Symbol der göttlichen Welt ist, führt die Erkenntnis der sichtbaren Dinge zur Schau der unsichtbaren, göttlichen Dinge. Daher ist die Erkenntnis grundlegend für das geistliche Leben, das die Gottebenbildlichkeit, Voraussetzung der Gotteserkenntnis, entfalten soll.

H. Crouzel ergänzt das epochemachende Werk von W. Völker: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931. Völker hat als erster den mystischen Charakter der Theologie des Origenes nachgewiesen. Die Diskussionen, die dieses Buch aufgeworfen hatte, verlangten eine Neubearbeitung des Themas, die H. Crouzel unternommen hat. Er untersucht systematisch die gesamte Erkenntnislehre des Origenes, ohne aber das Wort Gnosis zu gebrauchen. Er vermeidet diesen Ausdruck, weil er in der Religionsgeschichte eine Art Geheimlehre bezeichnet, und, wenn es sich um die christliche Gnosis handelt, diese meist häretischen Einschlag hat. Origenes gehört keineswegs zu den Irrlehrern, die als christliche Gnostiker bezeichnet werden.

Die Untersuchungen von H. Crouzel gliedern sich in drei Teile: 1. das Mysterium, Gegenstand der Erkenntnis; 2. das Symbol, Ausgangspunkt der Erkenntnis; 3. der Erkenntnisakt. Jeder Teil beginnt mit einer ausführlichen Analyse der dazugehörigen Wörter.

Die Mysterien werden aufsteigend von den Geheimnissen der sichtbaren Welt bis zu den Geheimnissen Gottes dargelegt. Das Mysterium ist paradox, weil zugleich unerkennbar und erkennbar. Das Mysterium darf nicht unterschiedslos allen mitgeteilt, sondern soll der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt werden. Doch kennt Origenes keine Geheimüberlieferungen.

Der Schlüssel zum Mysterium ist das Symbol. Alle sichtbaren Dinge sind Symbole, das wichtigste davon ist die Hl. Schrift. Jedes Wort der Bibel ist Symbol. Deshalb ist ihre Auslegung notwendig allegorisch. Der Gläubige muß stets über das Symbol hinausgehen und zur Wirklichkeit des Mysteriums vorzudringen suchen. Das Evangelium ist allerdings schon mehr als Abbild. Es ist bereits die Wahrheit selber, aber erst schleierhaft erkennbar.

Der Erkenntnisakt verlangt vom Subjekt eine entsprechende Vorbereitung: das Studium und die Meditation der Hl. Schrift sowie ein Tugendleben. Der Fortschritt in der Erkenntnis hängt sowohl von der göttlichen Gnade wie von unserer Mitwirkung ab. Die Grundlage der Erkenntnis ist der Glaube. Jeder Christ ist berufen, in der Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse fortzuschreiten. Wenn Origenes auch die einfachen Gläubigen und die geistlichen oder vollkommenen Christen unterscheidet, so will er nicht zwei Klassen einander gegenüberstellen, sondern nur feststellen, daß sich nicht alle Christen im gleichen Verhältnis zu Gott befinden.

In seinem Vorwort sieht Henri de Lubac ein bedeutendes Verdienst des Verfassers in der Deutung einer schwierigen Stelle des Werkes gegen Celsus (VI, 9). Celsus zitierte in der «Wahren Lehre» eine Stelle aus dem siebenten Brief Platons über die Erkenntnis. Es gibt vier Elemente der Erkenntnis: «erstens der Name, zweitens der Logos, drittens das Abbild, viertens die Erkenntnis selber». Origenes verwendet diesen Text und erklärt ihn auf seine Weise. Dem Namen bei Platon entspricht die Stimme des Rufenden in der Wüste, Johannes der Täufer. Der Logos ist Jesus, das fleischgewordene Wort.

Anstelle von εἶδωλον nach Platon, das Origenes im Sinn von Idol gebraucht, setzt er τύπος und versteht darunter das Abbild Christi in der Seele. Der Erkenntnis bei Platon entspricht Christus, die Weisheit, die sich in den Vollkommenen findet. Platon zählt vier Stufen der Erkenntnis auf. Origenes tut dasselbe mit den vier Worten Platons. Aber er spricht von einer wesentlich verschiedenen Erkenntnis, nämlich von der Hl. Schrift, von der Erkenntnis Christi. Sie vollzieht sich in vier Etappen: Altes Testament, symbolisiert durch Johannes den Täufer, Christus im Evangelium, Christus in der Seele durch die Aufnahme des Wortes Gottes, Christus, die Weisheit der Vollkommenen. Origenes erwähnt kein Gegenstück zum fünften Element Platons, dem «Wahrhaft Seienden». Es gibt aber ein solches, nämlich Christus, der Logos, in der seligen Anschauung Gottes: fünfte Stufe unserer Gotteserkenntnis.

Wer das Werk von H. Crouzel studiert, kann nicht mehr zweifeln, daß Origenes ein christliches Erkenntnisideal lehrt, das mystischen Charakter hat, das er aber nicht selber aufgestellt hat, sondern das auf das Neue Testament, besonders auf Paulus und Johannes zurückgeht. Ist Origenes selber ein Mystiker? Ein absoluter Beweis kann nicht erbracht werden. Nur selten verweist der Alexandriner ausdrücklich auf seine Erfahrung. In vielen Texten aber, die in unserm Werk zitiert werden, schimmert sie durch. Die geistliche Lehre, die Origenes zwar aus der Bibel geschöpft, aber allegorisch ausgeweitet und vertieft hat, läßt auf persönliche Vertrautheit mit den Mysterien, von denen er ständig spricht, schließen. Infolge des Schwunges und der Tiefe seiner Gedanken darf er als einer der größten christlichen Mystiker betrachtet werden.

ANDREAS SCHMID

Harms, Wolfgang: Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges. – München: Fink 1970. 320 S., 49 Abb. (Medium aevum. Philologische Studien, hrsg. von F. Ohly, K. Ruh, W. Schröder. Band 21.)

Die mittelalterliche Bedeutungslehre mit ihrem spezifisch christlichen Wort- und Dingverständnis sieht das Wort Gottes in der Bibel jenem in den profanen Schriften überlegen; denn im Wort Gottes sind nicht nur die Wortklänge, sondern auch die mit dem Wort gemeinten Dinge bedeutungshaltig. Das Ding, in dem sich der Buchstabensinn erschöpft, ist sogar erst der eigentliche Bedeutungsträger, da jedes mit einem Wortklang in die Sprache gerufene Ding weiter deutet auf einen höheren Sinn, einen *sensus spiritualis*. Diese Lehre, von Friedrich Ohly in trefflicher Kürze aufgearbeitet (Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, Darmstadt 1966), hat nicht nur das Hochmittelalter beherrscht, sondern auch die Folgezeit bis ins 19. Jh. (noch J. G. Hamann verstand die Sprache der Bibel auf diese Weise), bis man das Buch der Schöpfung nicht mehr meditierend zu lesen verstand.

In Harms' Studien wird die Geschichte des Buchstabens Y, der sich unter der Bezeichnung *littera Pythagorae* in der Tradition erhalten bzw. entwickelt hat, dargestellt als die Geschichte einer *res significans* im oben be-

schriebenen Sinn, die zur Entzifferung des Buches der Welt beiträgt. Es liegt dem Autor sehr daran zu zeigen, wie das schwindende Verständnis für diese Verhältnisse mit dem Ende der Emblematis zusammenhängt, wie das Y als ursprünglich antikes Zeichen seine *significatio* verliert und zwar ausgerechnet während einer Zeit der allgemeinen Hinwendung zur Antike. Nicht die Begeisterung für die Antike, sondern das Andauern der mittelalterlichen Vorstellung von der Welt als einem Buch, dessen Buchstaben die Dinge sind, beließen dem Y-Signum seine bedeutungstragende Kraft (157). Damit steht die Arbeit in einer Reihe mit ähnlichen, wertvollen Studien, die die Wirkungsgeschichte einer mittelalterlichen Denkform aufzeichnen und dabei beweisen, wie andauernd das mittelalterliche (theologische) Weltverständnis die europäische Kultur durchdrungen und bereichert hat.

Diese als Habilitationsschrift der Philos. Fakultät der Universität Münster verfaßten Studien zur Bildlichkeit des Weges behandeln also nicht die Situation des Menschen am Scheideweg als Exemplum, sondern die Funktionen der einzelnen 'res' und 'gesta', die einer solchen Situation beigegeben sind. Dabei die Geschichte des pythagoreischen Weg-Signums aufzuzeichnen, ist der bedeutendste Teil (II) des Werkes, dem einführende Erklärungen zur Theorie und Hermeneutik (I) mittelalterlicher dingbezogener Bildlichkeit vorausgehen. Im III. Teil untersucht Harms vergleichbare bivium-Situationen in ausgewählten mittelalterlichen Erzähldichtungen. Literaturverzeichnisse, Autoren- und Sachregister, Abbildungen und Abbildungsverzeichnis beschließen den Band.

Das Y-Signum bezeichnet aufgrund seiner Ähnlichkeit mit einer Weggabelung die Situation des *homo viator in bivio*. Seit der Erzählung vom wählenden Herakles am Scheideweg sind unzählige Formen dieses Bildes überliefert, sei es als Emblem, als Illustration oder literarisch. Es sei hier nur auf die theologiegeschichtlich interessanten Bezüge verwiesen. Da ist vor allem die Bibelstelle Mt 7,13 f. von der engen und breiten Pforte bzw. Straße maßgebend sowie die Lehre Thomas' von Aquin vom *liberum arbitrium*, das von sich aus auf das Gute gerichtet ist (38. 139). Während es bei Mt 7,13 um die Wahl zwischen gutem und schlechtem Lebenswandel geht, zeigt die Personifikation des *liberum arbitrium* die Fähigkeit zur Entscheidung für Gott. Bei beiden Darstellungen bewegt sich die Interpretation nicht im moralisch-ethischen Bereich, sondern hat eine anagogische Deutung. Die in jedem Lebensalter mögliche, eschatologisch bestimmte Entscheidung für oder gegen Gott kommt auch zum Ausdruck auf zwei Emblemen der Benediktinerregel von 1780 (137). Das Y auf der Erdkugel als Wegweiser ist bereits vom Schaft her geteilt in eine schmale, lichte rechte und eine breite, dunkle linke Hälfte. Wiederum geht es hier nicht so sehr um die Möglichkeit des Wählens als vielmehr um die Notwendigkeit, sich mit Hilfe der Ordensregel, der Askese, des christlichen Tugendstrebens für den Weg zu Christus zu entscheiden. Das wird außerdem oft betont, wenn für den Wanderer das Gehen zu Fuß, nicht zu Pferd, gefordert wird: nur auf dem mühsameren Weg wird das Ziel erreicht (79. 240). Die Entscheidung für rechts ist sehr oft die Entscheidung für die schwierigere Leistung im Sinn einer christlichen Askese.

Zur vertikalen Scheidung in rechts und links vom Schaft her und zur ganzen Thematik des *bivium* ließe sich noch eine interessante Feststellung von J. A. Cuttat beziehen: Die Symbolik der Vertikalen lege nahe, den Menschen als Abbild Gottes dank seiner absoluten sittlichen Freiheit zu verstehen. 'Gottförmig' oder 'gottflüchtig' werde ein Mensch durch eine wiederholte Entscheidung angesichts einer Alternative, für die das einzig angemessene Gleichnis die 'Rechte' und die 'Linke' sei. Ein Gutes und ein Böses stellen sich dem Menschen keineswegs als Oben und Unten vor, sondern auf derselben Ebene (Asiatische Gottheit – christlicher Gott, Einsiedeln o. J. Paris 1965). Gut und Böses bieten sich nach Cuttat auf derselben Ebene dar, wenn der Mensch noch nicht oder nicht mehr in seinem Herzen restlos mit dem persönlichen Gott konfrontiert ist. Einzig diese Konfrontation *vor* der Entscheidung befähigt, Gottes Schönheit und des Bösen Häßlichkeit zu sehen. Diese Aussage macht m. E. erst recht die Darstellungen des *homo viator* in *bivio* verständlich, auf denen die Menschen blind ins Höllenfeuer rennen, z. B. bei Harms Abb. 12. 27. 44. Gerade die letzterwähnte Abbildung zeigt aber auch die Möglichkeit einer Umkehr. Harms weist diesen Vorgang an mehreren Beispielen auf, wonach ein Mißbrauch des *liberum arbitrium* nicht notwendigerweise eine endgültige Verdammnis des *homo viator* bedeutet, sondern Anlaß zu wahrer Buße, zur Wendung in einen neuen Menschen werden kann (173 ff. 204).

Auch der *Viator* Dante erlebt diese Situation, und damit sei ein letztes theologisch relevantes Thema angeschnitten (wenn ich hier absehe von vielen weiteren aufschlußreichen Ausführungen des Buches über das Y-Signum als Baum, als Kreuzifix, als Schiffsmast, als Höllenfahrt, z. T. Zeichen, die uns seit Hugo Rahners «Symbole der Kirche» eine ganze patristische Welt in Erinnerung rufen, und von dem Y-Signum als Zeichen der Entscheidung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*). Im III. Teil wählt der Autor für die Wirkung der *bivium*-Bildlichkeit in literarischen Texten das 'Inferno' der «Divina Comedia» Dantes, den «Parzival» Wolframs von Eschenbach und den (deutschen) «Prosa-Lancelot». Dabei zeigt Harms von der Wegbildlichkeit aus, daß auch profane Literatur des Mittelalters in Analogie zur Bibel auf einen vierfachen Schriftsinn (17. 12. 132. 220) gedeutet werden könne, bzw. müsse (was ja schon Dante von seiner Dichtung gefordert hat), daß sie also auch einen spirituellen Sinn habe. In bezug auf Wolframs Parzival hat A. M. Haas den Nachweis meisterhaft geliefert (Parzivals *tumpheit*, Berlin 1964), was übrigens von Harms wenig beachtet wird. So wäre u. a. bei Dante außer der Umkehr noch der Sündenschlaf (207, s. Boccaccios Auslegung des *sonno de' peccati*) zu nennen, wobei man unwillkürlich an Iweins Irrsinns-Nacht bei Hartmann von der Aue denkt. Bei Wolfram ist Parzivals Auf-dem-Wege-Sein als Analogie zur Heilsgeschichte des Menschen zu verstehen (223). Was dabei für die *Zweiweg*-Bildlichkeit besonders auffällt und von Harms mit Recht stark hervorgehoben wird, ist die von Wolfram durchkomponierte Absicht, seinen Helden nur selten in eine alternativisch strukturierte *bivium*-Situation zu führen, sondern aus der scheinbaren Alternative Gralsreich/Artuswelt eine Zuordnung beider Bereiche zu schaffen. Dieses dem ganzen Roman zugrunde-

liegende gradualistische Weltverständnis auch von dieser Seite her aufgezeigt zu haben, ist ein weiteres Verdienst des vorliegenden Werkes.

Beim Reichtum und bei der profunden Deutung der vorgelegten Schätze bedauert man eine gewisse äußere Nachlässigkeit, meistens im Detail: Mangelnde Sorgfalt des Stils, die das Verständnis mehrmals erschwert; irreführender Abbildungskommentar (128); falsche Beschriftung der Abbildung 41; wenn schon zitiert wird, hätte S. 231 das Zitat treffender gewählt werden müssen: statt 224, 26 f.: 224, 19–21. Neben solchen kleinen Mängeln sticht dann wieder in technischer Hinsicht die sorgfältige Textüberlieferung hervor, die der Autor durch ausgedehnte Hss.-Forschungen am Ort, u. a. über Tory in Paris, zustandebringt (z. B. 120 Anm. 5, 130/37, 135/3). Von der Zielstrebigkeit dieser Forschungsarbeit zeugt auch der wiederholt gewonnene Einblick in die wahre Entwicklung der Y-Signum-Bildlichkeit: nicht die «Vorstellung einer Bild-Fortpflanzung nach Art von Filiationen oder fließenden Quellen» ist hier am Platz, sondern die Vorstellung von Polygenese, und zwar aufgrund der «von Form und Bedeutung der 'res significans' veranlaßten Affinität von Ding zu Ding» (295 u. passim). Zuletzt seien noch die vorzüglichen 49 Abbildungen erwähnt, die der Lektüre sehr bekömmlich sind und das Bild einer hervorragenden Forscherarbeit abrunden. Man kann W. Harms für diese Grundlagenforschung, wie er sie selbst nennt, nur dankbar sein und hoffen, daß die Mediävistik sie nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern auf dieser Basis weitere Früchte zu Tage fördert.

RAPHAELA GASSER

Strunk, Gerhard: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende.

Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen. – München: Fink 1970. 169 S. (Medium aevum. Philologische Studien, hrsg. von F. Ohly, K. Ruh, W. Schröder. Band 12.)

Diese unter der Leitung von Friedrich Ohly entstandene Kieler Dissertation (1965) zeigt einmal mehr, daß literarische Dokumente des Mittelalters nie nur aus historischer und philologischer Sicht interpretiert werden können. Literarische Zeugnisse der Art, wie Strunks Arbeit sie untersucht, müssen stets von ihrem *christlichen* Selbstverständnis her angegangen, ansonst sie in ihrem Wesen verfehlt werden.

Mit zielbewußter Durchführung seines Themas und unbeirrbarer Überzeugung interpretiert Strunk aus diesen Voraussetzungen heraus. Es ist geradezu wohltuend, wie oft er dabei die beinahe schon ehrwürdige (obwohl erst etwa 25jährige) Autorität E. R. Curtius' in der Toposforschung angreifen muß. Laut Vorwort sieht er seinen kritischen Ansatz in der Kontroverse Curtius – J. Schwietering, und die ganze Arbeit bestätigt, daß die Curtiussche Topik eben nicht ausreicht, den «Ausdruck eines genuin christlichen Verständnisses von Dichtung und Dichter» (30) zu erklären.

Die Einleitung umreißt das Thema exakt: es geht in dieser Exordialtopik um das Selbstverständnis der Hagiographen, und da es sich um geistliche Werke handelt, bildet die theologische Reflexion das zentrale Problem,

das alle poetologischen Überlegungen umgreift. Darin liegt auch das spezifische Problem des Hagiographen: die «paradoxe Verknüpfung von literarischer Kontinuität und religiöser Diskontinuität» (12) im Bezug auf die Antike, was nun in den einzelnen Kapiteln ausgehandelt wird. Wovon hier immerfort die Rede ist (sein muß!), sei im folgenden vorausgenommen:

Die rhetorischen Topoi wie *captatio benevolentiae*, *excusatio*, Dichtergebet als Musenanruf oder Bitte um Inspiration; dann die alte Stilforderung nach Inhalt-Ausdruck-Entsprechung, die sich – vereinfacht gesagt – beim christlichen Dichter zum quälenden Zwiespalt zwischen Liebe zur Antike (Form) und christlichem Glauben (Inhalt) ausweitet, im Bekenntnis zum *sermo humilis* jedoch seine Lösung findet; damit eng verbunden Demut und Gehorsam des Hagiographen, der Werkzeugcharakter seiner Person, gewöhnlich unter dem biblischen Bild von Bileams Eselin, die Preisung der *docta ignorantia* (nicht Rhetoren, sondern Fischer, nicht die Weisheit dieser Welt, sondern die Torheit Gottes haben hier Geltung); das durch die typologische Denkweise zustandegekommene Überlegenheitsgefühl des Christen gegenüber der Antike; ferner die erst christliche Forderung nach Allgemeinverständlichkeit und vor allem nach Wahrheit; letzteres in einem kerygmatischen, nicht historischen Sinn, da die Hagiographie eine zweite Offenbarung bedeutet (oder mit J. Leclercq: «verlängerte Inkarnation»); dies erklärt die letzte Intention der Heiligenlegende: die Nachfolge Christi.

Der Aufbau des Buches ist klar: in einem I. Teil behandelt Strunk die lat. Heiligenlegende in Spätantike und Frühmittelalter, in einem II. Teil jene im Mittelalter (8.–12. Jh.). Die Kapitel im I. Teil sind chronologisch aufgegliedert, die einzelnen Hagiographen (Sulpicius Severus, Paulinus v. Nola, Hieronymus, Paulinus v. Périgueux, Ennodius v. Pavia, Venantius Fortunatus, Gregor v. Tours u. a.) sowie einige anonyme Vitenprologe werden ausführlich behandelt. Gleichzeitig zeichnet Strunk den Wandel nach, den die Hagiographie in ihrer Einstellung zur antiken Rhetorik bzw. zur christlich verstandenen *rusticitas* erfährt: es ist ein Hin und Zurück im Verlauf der ca. 400 Jahre. Dabei führt Strunk genau an, was (im Prolog) jede Heiligenvita von der andern unterscheidet. Es entsteht so ein hoch differenziertes Bild (gut herausgestellt in der Zusammenfassung S. 74 f.) dieser ganzen Problematik, nicht zuletzt dank der durchgehend sorgfältigen Textzitierung mit ungezählten Erweiterungen und Ergänzungen in den Anmerkungen.

Im II. Teil kann der Verfasser (und die im Mittelalter unübersehbare Legenden-Überlieferung zwingt ihn dazu) auf eine erschöpfende Präsentation der Viten verzichten: die christliche Topik der ersten Jahrhunderte und die genannte zwiespältige Beziehung zur antiken Überlieferung bleiben maßgebend. Strunk erfaßt die Probleme hier in einer systematischen Darstellung, indem er zunächst die theologischen Voraussetzungen und hierauf die poetologischen Konsequenzen darlegt.

Was man an der Arbeit vorbehaltlos anerkennt und mit hohem Lob bedenkt, ist die Tatsache, daß Strunk dem untersuchten Gegenstand voll gerecht wird, indem er primär die Frage nach den geistlich-theologischen Gründen stellt. Beispiele: «Nicht literarische Bildung um ihrer selbst willen

charakterisiert die karolingische Reform, sondern ihre Einordnung und Zuordnung zur alles begründenden Heilsbotschaft Christi, die Zentrum und Quellpunkt eines neuen universalen Kosmos wurde» (78), «Angesichts der Offenbarung Gottes haben die Vorschriften der antik-heidnischen Überlieferung ihre Geltung verloren» (149), «Erhabenes Vorbild dieser Umkehrung aller Maßstäbe ist die Christi sublimissima humilitas, der in seiner Geburt, seinem Leiden und Sterben (Phil 2,7/8) das Leitbild christlichen Lebens gesetzt hat. In der Nachfolge dieses Lebens begründen die Hagiographen die eindrucksvolle Einheit ihres Seins- und Kunstverständnisses» (162). In dieser erwiesenen Stärke der Arbeit liegt aber auch eine Schwäche. Sie besteht darin, daß der Verfasser diese zentralen Dinge immer wiederholen muß, bis der Leser glaubt, die gleichen Abschnitte mehrmals gelesen zu haben. Eine gewisse Straffung wäre wohl möglich gewesen. Weitere (geringfügige) Kritik: In der Bibliographie wäre H. de Lubac, *La foi chrétienne*, Paris 1969 (Aubier), mit dem Kapitel 'Les solécismes chrétiens' (255–283) nachzutragen. Zuweilen scheint der Verfasser zu vergessen, daß die gesamte geistliche Literatur des Mittelalters von der Liturgie und damit u. a. von den Psalmen durchtränkt ist (s. Leclercq 'Wissenschaft und Gottverlangen'!), denn sonst würden als Vergleich für die S. 101 zitierten Verse Walahfrids (9–10) wohl zuerst Ps 50 und Ps 6 herangezogen, statt der Verse in Anm. 63. Ähnliches gilt für den Hinweis S. 102 f. auf ein «persönliches Bekenntnis» eines Hagiographen, denn auch die zit. Stelle steckt voller liturgischer Reminiszenzen.

Die Arbeit enthält nicht wenige fruchtbare Anregungen und Ausblicke, etwa in Anm. 60, S. 100 f., die (lat.) Legende sei besser als geistliche Erzählgattung denn als historisches Werk zu betrachten, wie es mit ihren volkssprachlichen Denkmälern längst geschehen sei. Und hier ließe sich ergänzen, daß die volkssprachliche geistliche Dichtung gerade von ihrem Selbstverständnis her in ihren Ansätzen der Exordialtopik der lat. Legende um etwas voraus ist: Strunk erwartet in der lat. Legende für die unter dem Bild des Hochzeitswunders von Kana geheilte menschliche Rede keine künstlerische Sprachgebung (87), wohl ist aber für den von Strunk auch erwähnten Otfried v. Weißenburg solches aus II, 10 zu lesen. In diese Richtung deutet Strunks Hinweis auf die sozusagen überrundeten antiken Dichter durch Juvenecus und Sedulius, dank der schönen Form (137). Und deshalb versteht man nicht ganz, wie Strunk S. 157 von den lebendig gebliebenen antiken Stilidealen *trotz* der geistlichen Autoren reden kann: vielmehr gerade *weil* Geistliche die Träger waren, mußte die schöne Form überdauern. Daß dies neben und mit dem sermo humilis gehen kann, zeigt ja das ganze, ich möchte wiederholen: sehr reichhaltige und anregende Buch von G. Strunk.

RAPHAELA GASSER