

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

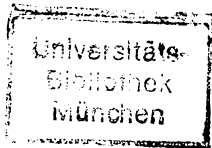
ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

54. Band 1991

In Verbindung mit Otho Gimmnich OFM, Engelbert Grau OFM,
Hans-Josef Klauck OFM und Justin Lang OFM
herausgegeben von

Johannes-Bapt. Freyer OFM und Alexander Gerken OFM

J.P. BACHEM VERLAG KÖLN



Redaktionsanschrift: Schriftleitung Wissenschaft und Weisheit
Bettrather Straße 79, D-4050 Mönchengladbach 1

Schriftleitung: P. Johannes-B. Freyer OFM, Apollinarisberg 4, D-5480 Remagen 1

Herstellung: Druckerei J. P. Bachem, Köln

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

GW ISSN 0043-678X

Werner Dettloff

Wege zur Wahrheit

Bonaventura und Johannes Duns Scotus – der Versuch eines Vergleichs

Übersicht: I. Heilswahrheit und Weltweisheit – die Stellung zur Philosophie · 1. Bonaventura · 2. Johannes Duns Scotus · 3. Das biblisch-heilsgeschichtliche Denken als franziskanische Vorentscheidung · II. Franziskanische Akzente in der Christologie · 1. Die Zentralstellung Christi · 2. Die Bedeutung des Menschseins Christi · III. Der Versuch eines Vergleichs · 1. Bonaventuras Theologie als Gesamtschau des Universums in hierarchischer Ordnung und heilsgeschichtlicher Sicht, in deren Mitte Christus steht · a. Das Intuitive · b. die Christozentrik · 2. Logik und Dialektik als Weg zur Wahrheit bei Johannes Duns Scotus

Als der Wunsch an mich herangetragen wurde, einen Vergleich zwischen Bonaventura und Johannes Duns Scotus zu versuchen, traf das auf eine Absicht, die eigentlich schon lange bei mir bestand, deren Verwirklichung ich aber immer wieder hinausschob, weil es schon nicht ganz einfach ist, die geeignetsten Gesichtspunkte für einen solchen Vergleich zu finden. Allen Vorbehalten zum Trotz sei jedoch nun der Versuch gewagt.

Fest steht, daß beide – Bonaventura und Johannes Duns Scotus – Franziskanertheologen, d. h. von Franziskus geprägte Theologen waren, die christliche Akzente, die Franziskus gesetzt hatte, in ihrer Theologie aufgenommen haben. Taten sie es auf die gleiche oder auf verschiedene Weise? Wenn auf verschiedene Weise, worin besteht der Unterschied oder worauf beruht er? Handelt es sich um dieselben Akzente der Christlichkeit des heiligen Franziskus, die für sie ausschlaggebend waren, oder trafen sie jeweils eine andere Auswahl?

Es wäre ohne Zweifel interessant, den zuletzt genannten Fragen umfassend nachzugehen; ich muß es mir für diesen Zusammenhang jedoch versagen. Ich will die Gegenüberstellung von Bonaventura und Johannes Duns Scotus auf zwei Bereiche beschränken, in denen der Einfluß des heiligen Franziskus besonders deutlich und theologisch bedeutsam war: im Hinblick auf das Verhältnis zur Philosophie und im Hinblick auf die Christologie. Oder sagen wir es für unseren Zusammenhang gemäßer: im Hinblick auf das Verhältnis von Heilswahrheit und Weltweisheit und im Hinblick auf die Zentralstellung Christi und die Bedeutung des Menschseins Christi.

1. Heilswahrheit und Weltweisheit – die Stellung zur Philosophie

Franziskus hat seinen geistigen Söhnen zwar keine theologische Summe hinterlassen, bei ihm finden sich aber Äußerungen und ganz allgemein eine Denkweise von durchaus theologischer Tiefe und klarer theologischer Orientierung. Darüber hinaus erkennen wir

bei ihm ganz bestimmte theologische Akzente. Zu den Grundgedanken und Grundanliegen, die in den Schriften und im Leben des heiligen Franziskus deutlich werden und auch die Theologen unter den Franziskanern beeinflusst haben, gehört vor allem sein heilsgeschichtliches, ganz und gar von der Heiligen Schrift geprägtes Denken. Bonaventura und Johannes Duns Scotus sind dafür die besten Beispiele. Die geistesgeschichtliche Entwicklung, insbesondere der Siegeszug des Aristotelismus, mag es bewirkt haben, daß bei Duns Scotus die philosophischen Spekulationen und Diskussionen einen ungleich größeren Raum einnahmen und ein größeres Gewicht bekamen als bei Bonaventura; die grundsätzliche geistige Orientierung dürfte jedoch bei beiden die gleiche sein.

1. Bonaventura

Wenn man Bonaventuras Stellung zur Philosophie so charakterisieren will, daß bestimmte wichtige Akzente deutlich werden, kann man im Anschluß an den 1. Korintherbrief von Bonaventuras Stellung zur Weisheit der Welt im Vergleich zur Weisheit Gottes sprechen. Dabei geht es dann um die Überlegenheit der heilsbedeutsamen Weisheit aus der Heiligen Schrift gegenüber der heilsunbedeutsamen Weisheit der Welt, der Philosophie. Es ist selbstverständlich, daß Bonaventura den Unterschied zwischen Vernunftwissen und Glaubenswissen klar erkannt und auch betont hat; denn diese Unterscheidung war ihm schon von der geistesgeschichtlichen Tradition aufgedrängt. Die Menschen haben Philosophie getrieben, lange bevor es eine auf der Offenbarung beruhende Theologie gab, und sie haben es gelernt, die Vernunft ohne die Glaubensgrundlage und ohne die Glaubensgnade zu gebrauchen. Es gab und gibt also eine von der Theologie wesentlich verschiedene und in ihren Prinzipien von der Theologie unabhängige Philosophie.

Bonaventura dürfte jedoch die Philosophie anders beurteilt haben als etwa Thomas von Aquin. Sie hat bei ihm einen anderen Stellenwert als bei jenem, wobei man allerdings beachten muß, daß Bonaventura einen Unterschied macht zwischen der Philosophie an sich und der Bedeutung, die ihr in theologischer Sicht zukommt. Bonaventura kannte die reine Philosophie, selbstverständlich auch und gerade die des Platon und des Aristoteles, und er hat vor deren Leistung sicher nicht weniger Respekt gehabt als Thomas. So sagt er einmal, unter den Philosophen scheint Platon die Sprache der Weisheit, Aristoteles aber die Sprache der Wissenschaft verliehen worden zu sein.¹ Beides ist ein hohes Lob. Daß Weisheit für Bonaventura etwas Besonderes ist, braucht nicht eigens betont zu werden, und die Wissenschaft, die *scientia philosophica*, stellt die sichere Erkenntnis der Wahrheit dar, insofern sie erforschbar ist.²

Bewertet Bonaventura die Philosophie jedoch vom theologischen Standpunkt aus, dann fällt sein Urteil anders aus. Theologie ist Heilslehre, und theologisches Wissen und

¹ Serm. sel. de reb. theol. IV, 18 (Op. omnia V 572 a)

² Vgl. De don. Sp. Scti. IV, 5 (V 474 b).

Erkennen ist demnach heilsbedeutsames Wissen und Erkennen. In theologischer Sicht, also im Hinblick auf die Heilsbedeutsamkeit urteilt Bonaventura über die Philosophie kurz und bündig: „... apud philosophos non est scientia ad dandum remissionem peccatorum.“ Der Satz ist um so beachtenswerter, als er sich nicht nur in der mitunter wohl spiritualistisch gefärbten Redactio B, sondern fast gleichlautend auch in der Redactio A der *Collationes in Hexaëmeron* findet, die aus dem angedeuteten Grund grundsätzlich den zuverlässigeren Text bietet.³ Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir Bonaventuras mitunter vielleicht hartes Urteil über die Philosophie immer verstehen.

Als Quelle heilsbedeutsamer Erkenntnis nimmt die Philosophie keinen bedeutenden Platz ein. Eigentliche Quelle theologischer Erkenntnis ist die Heilige Schrift. Weil ihr Sinn aber nicht immer leicht zu verstehen ist, müssen wir die *Originalia Sanctorum*, die Schriften der Kirchenväter, zu Hilfe nehmen; und weil diese oft die Philosophen zitieren, ist es notwendig, daß wir auch in der Philosophie Bescheid wissen.⁴ Dabei ist aber die Philosophie immer mit Vorsicht zu behandeln, und man muß sich vor einer bloßen *curiositas* hüten.⁵ In der *Collatio XIX in Hexaëmeron* nimmt Bonaventura Bezug auf Augustinus⁶, der davon spricht, daß die guten Geister den Namen „angeli“, d. h. „Boten“ tragen, während die bösen Geister „Dämonen“, d. h. „Wissende“ genannt werden. Dahinter steht der Gedanke, daß das erste Menschenpaar durch den bösen Geist zum hochmütigen Wissen und Erkennen von Gut und Böse verführt wurde. Deshalb fährt Bonaventura fort: Durch das Wissen, die Wissenschaft erfolgt leicht die Versuchung zum Fall. Daher heißt es: Ihr werdet sein wie Gott, indem ihr Gut und Böse erkennt. Und Bonaventura verweist auf Bernhard, der als erste Stufe des Hochmuts die Neugier nennt, durch die Lucifer und dann auch Adam fiel. Das Verlangen nach Wissen muß deshalb gemäßigt werden, sagt Bonaventura, und vorzuziehen sind ihm Weisheit und Heiligkeit.⁷ Die eigentliche *modificatio* dieser *scientia curiosa* oder *superba* – das können wir im Sinne Bonaventuras hinzufügen – geschieht durch das Gegenteil der *superbia*, nämlich beispielhaft durch die *humiliatio*, die *exinanitio*, wie sie Christus auf die vollkommenste Weise am Kreuze vollzogen hat.

Wegen der Verstocktheit der Menschen nach dem Sündenfalle wurde Christus unser Weg und Mittler zur Heilserkenntnis und zum Verständnis und zum Verständnis des Universums als der *Crucifixus*; denn durch seine Selbsterniedrigung am Kreuz hat er die *superbia*, das Grundübel, die eigentliche Ursache unserer Geistesfinsternis und Erkenntnisbehinderung überwunden. Die *theologia crucis* spielt in dem Zusammenhang bei Bonaventura eine wichtige Rolle. Von den zahlreichen Texten seien hier nur die zweite Karfreitags-

³ Coll. in Hex. XIX, 7 (V 421 a). Dazu Ed. Delorme, *Visio III*, coll. VII, 6-7; Quaracchi 1934, 215.

⁴ Hex. XIX, 10 (V 421 bf).

⁵ A. a. O. III, 27 (V 347 b).

⁶ De civ. Dei XV, 23,1.

⁷ Hex. XIX, 4 (420 b).

predigt⁸ und die Gedanken über die *crux manifestans* in *De triplici via*, III, § 3, n. 4–5⁹ hervorgehoben, auf die ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin.¹⁰

Was immer Bonaventura über Wissen und Erkennen und das Bemühen darum sagt, darf auf keinen Fall als grundsätzliche Absage an alles das aufgefaßt werden; denn unmittelbar im Anschluß an die vorhin zitierte Stelle aus den *Collationes in Hexaëmeron* wird das Wissen als notwendig erklärt, damit man die Früchte der Weisheit besitze. Man muß eben nur wissen, was zu lernen nötig ist.¹¹

Im Prooemium zum 1. Buch des Sentenzenkommentars sagt Bonaventura von der Philosophie, „quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis“, und von dem folgenden 1. Buch seines Sentenzenkommentars sagt er, daß in ihm „ponantur rationes probantes fidem nostram“¹². Daraus läßt sich die kurze Formel bilden: *theologia fit per additionem rationis*. Das wiederum darf allerdings nicht so verstanden werden, daß die Theologie gleichsam mit der Philosophie in Buhlschaft Kinder zeugen solle.¹³ In seiner Predigt *Christus unus omnium magister*, die er wahrscheinlich während der averroistischen Wirren an der Pariser Universität gehalten hat, wendet sich Bonaventura scharf und eindringlich gegen das ungebührliche Überhandnehmen der Philosophie in der Theologie. Christus ist unser einziger Lehrer, und deshalb stellen weder Aristoteles noch Platon die wahre Weisheit dar. Der Weg, den die Theologie zu gehen hat, ist klar; es ist der Weg vom Glauben zur vertieften Glaubenseinsicht, wie man im Sinne Anselms sagen kann. Bonaventura soll in seiner eigenen Sprache zu Wort kommen:

Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis quem insinuavit Christus, cum dixit: Ego sum via, veritas et vita . . . Hunc ordinem tenuerunt Sancti, attendentes illud Isaiæ (7,9), secundum aliam translationem: Nisi crederitis, non intelligetis. Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentis fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo potuerunt ad contemplationem; quia, sicut dicit Augustinus in primo de Trinitate (c. 2, n.4), „mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur“. Serm. sel. de reb. theol. IV, 15 (V 570 b).

Man könnte noch viele andere Stellen aus den Werken Bonaventuras anführen, die – immer unter dem Gesichtspunkt der Heilsbedeutsamkeit! – sogar eine Art *damnatio philosophiae* enthalten. Die Philosophen, die sich nur auf das Licht ihrer natürlichen Vernunft

⁸ Serm. de temp., Feria sexta in parasceve II (IX 263b ff).

⁹ VIII 13 bf.

¹⁰ „Christus tenens medium in omnibus“. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: *Wiss-Weish* 20 (1957) 28-42 und 120-140, hier 134-139.

¹¹ Oportet scire, ut de fructibus sapientiae habeatur, et per portas civitatis possimus introire; Ecclesiastes: Labor stultorum perdet eos qui nesciunt in urbem pergere (Eccl 10,15; Gen 2,15), hoc est, qui nesciunt studere in quibus oportet. Hex. XIX, 5 (V 421 a).

¹² Q 1, ad 5.6 (I 8b).

¹³ Vgl. G. Söhngen, Die Theologie im „Streit der Fakultäten“, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 2.-21, hier 17.

verließen, kamen zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis und stürzten in die Finsternis, weil sie nicht das Licht des Glaubens hatten. Zum Heil und zur Heilserkenntnis ist der Glaube notwendig, die Weisheit aus der Schrift, die *fides purgans tenebras*, welche die Krankheit erkennen lehrt und auch auf den Arzt und die Medizin hinweist. Der Glaube allein hat das Licht von der Finsternis geschieden.¹⁴

Diese Sicht der Philosophie ist sicher anders als etwa bei Thomas von Aquin, und es wird vielleicht auch manches dagegen anzumelden sein. Es ist aber doch wohl eine Sicht der Philosophie, die vom theologischen Standpunkt aus nicht ohne weiteres abgetan werden kann. Bonaventura befindet sich bei alledem auch keineswegs in schlechter Gesellschaft; denn was meint der Verfasser von Sap 13,9 anderes als er, wenn er schreibt: „Wenn sie soviel erkennen konnten, daß sie die Welt zu erforschen vermochten, wie kam es, daß sie nicht schneller den Herrn von alledem fanden?“ In der Welt haben sie also soviel erkannt, aber den Herrn der Welt erkannten sie nicht. Auch Röm 1,21 wäre zu erwähnen, wo Paulus davon spricht, daß die Menschen zwar Gott erkannten, ihn aber nicht so verherrlichten, wie es sich gehört hätte. Das heißt, daß sie bei aller Erkenntnis doch zu keiner heilswirksamen Gotteserkenntnis gelangten und deshalb in Torheit und Finsternis fielen.

Bonaventuras Sicht der Philosophie ist jedoch nicht so negativ, wie es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Wenn vom Verhältnis eines Scholastikers zur Philosophie, zur „Weltweisheit“ die Rede ist, drängt sich auch jene bekannte Formel von der Philosophie als „Magd der Theologie“ auf. Vergegenwärtigt man sich die vorliegenden Interpretationen des Denkens Bonaventuras, wird man den Eindruck gewinnen müssen, daß sich diese Formel auch in seinem Sinne auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie anwenden läßt. Hans Mercker hat jedoch überzeugend dargetan¹⁵, daß der Gedanke von der Philosophie als Magd der Theologie bei Bonaventura auch eine interessante Umdeutung erfahren hat. Um es vielleicht ein wenig überspitzt zu formulieren: im Sinne Bonaventuras kann man fast eher von der Theologie als Magd der Philosophie sprechen als umgekehrt; denn letzten Endes ist es die Heilige Schrift und mit ihr die sie interpretierende Theologie, die den natürlichen Dingen und Wissenschaften dient.

Bonaventura geht davon aus, daß die geschaffene Welt ein Buch ist, das Gott geschrieben hat und in dem der Mensch vor dem Sündenfall auch zu lesen verstand. Der Mensch vor dem Sündenfall erkannte die Spuren, die Gott in der Welt hinterlassen hat. Die geschaffenen Dinge waren für ihn Bilder, in denen er den Schöpfer wahrnahm, den sie darstellten, und er wurde so zum Lobe, zur Verehrung und zur Liebe Gottes geführt. Durch den Sündenfall aber verlor der Mensch die Fähigkeit, im Buch der Schöpfung zu lesen. Er verstand die Sprache dieses Buches nicht mehr, er brauchte gleichsam einen erhellenden Kommentar zu diesem Buche, und dieser Kommentar ist das Buch der Heiligen Schrift, welche die Bild- und Gleichnishaftigkeit der Schöpfung als Buch Gottes wieder deutlich werden läßt

¹⁴ Vgl. Hex. VII, 9 ff (V 267 ab).

¹⁵ Schriftauslegung als Weltauslegung, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 15, München-Paderborn-Wien 1971, 201 ff.

und so schließlich dazu hilft, daß der Mensch durch die Schöpfung wieder zur Erkenntnis, zum Lobe und zur Liebe Gottes – in einem Wort: zum Heile – geführt wird.¹⁶ Nicht die natürlichen Dinge und Wissenschaften dienen also letzten Endes der Heiligen Schrift, sondern die Heilige Schrift dient diesen. Genauer gesagt: die natürlichen Dinge und Wissenschaften erfahren erst durch die Heilige Schrift und die sie interpretierende Theologie etwas von dem in ihnen selbst liegenden Aussagewert, daß sich nämlich unter der Hülle scheinbarer Profanität Heilswahrheiten verbergen, die aber eben erst durch die Heilige Schrift wieder ans Licht gezogen werden.

Aus alledem wird deutlich, wie unterschiedlich die Rolle ist, welche die Philosophie bei Bonaventura und etwa bei Thomas von Aquin spielt. Sie ist bei Bonaventura einerseits höher, andererseits aber auch geringer bewertet. Höher, weil sie sich – als Weltwissen im umfassenden Sinne – im Lichte der Heiligen Schrift als Trägerin von Heilsaussagen verstehen darf; geringer, weil sie ihr eigentliches Selbstverständnis nicht aus sich selbst gewinnt, sondern erst durch die Heilige Schrift und die sie interpretierende und vermittelnde Theologie erlangt. Die Welt erweist sich zwar nicht zuletzt durch ihre „Weisheit“ als „eitel“, sie bleibt aber doch nicht sich selbst überlassen. Sie erfährt vielmehr gerade durch die Heilige Schrift und die Theologie, was sie in Wahrheit bedeutet: daß mit allem, was sie ist, letzten Endes Christus gemeint ist und alles Bemühen um Erkenntnis, in welchem Bereich auch immer, auf Christus hinzielt.¹⁷ Die Voraussetzung allerdings, daß die Welt das begreift, besteht wesentlich darin, daß sie ihre Grenzen erkennt und sich ohne Anmaßung dem öffnet, der allein zur Wahrheit führen kann.

Daß Bonaventura so denkt, kommt nicht von ungefähr. Im Gegensatz zu einem Deutungsversuch¹⁸, der bei Bonaventura drei Perioden, nämlich einen Antiaristotelismus im Ringen um das christliche Verständnis der Zeit, einen geschichtstheologischen Antiaristotelismus beziehungsweise Antiphilosophismus und einen Antischolastizismus unterscheidet, glaube ich festhalten zu können, daß es bei Bonaventura einen Ausgangspunkt gibt, von dem aus *eine* Linie auch zu seinen unter geschichtstheologischem Aspekt so sehr voneinander verschieden erscheinenden Stellungnahmen zur Philosophie führt. Was immer Bonaventura über die Philosophie, die „Weltweisheit“, gesagt hat, paßt in die geistige Atmosphäre, in der er von vornherein stand, und dem widerspricht nicht, daß er seine Einschätzung der Weltweisheit, den jeweiligen Umständen entsprechend, mit unterschiedlicher Deutlichkeit und gegebenenfalls auch polemischer Schärfe ausspricht.¹⁹

Wir finden bei Bonaventura in der Tat von Anfang an nicht nur einen sachlichen Antiaristotelismus, sondern auch schon das, was in seinen Spätwerken unter geschichtstheologischem Aspekt besonders deutlich als eine Art Antiphilosophismus zutage tritt. Das ist aber nichts anderes als der Ausdruck für die geistige Atmosphäre, die für Franziskus von der

¹⁶ Hex. XIII, 12 (V 390 a).

¹⁷ Vgl. dazu *W. Dettloff*, „Christus tenens medium . . .“, 138 f. Ebenso *H. Mercker* a. a. O.

¹⁸ *J. Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München und Zürich 1959.

¹⁹ Dazu *W. Dettloff*, Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura, in: *MThZ* 13 (1962) 107–115.

Bibel her bestimmt war und in die sich Bonaventura durch seine innere Bindung an Franziskus von Anfang an hineinbegeben hat. Auch das, was in den Spätschriften Bonaventuras als prophetischer Antischolastizismus erscheint, fügt sich organisch in die Haltung und Denkweise, die wir von Anfang an bei ihm finden. Der prophetische Antischolastizismus der Spätwerke Bonaventuras entspricht ganz einfach dem Vorrang, den für ihn von vorneherein die Liebe vor dem Erkennen hatte. Ziel aller Theologie und wichtiger als alle Theologie ist letztlich die mystische Vereinigung mit Gott, die „*delectatio in Deo*“. Bonaventura wäre schließlich auch kein christlicher Theologe gewesen, wenn er dem Frieden der ekstatischen Vereinigung mit Gott nicht den Vorzug vor dem Bemühen theologischer Spekulation gegeben hätte. Den entscheidenden Grund dafür, daß er dieser Überzeugung jedoch mitunter einen so intensiven Ausdruck gab, werden wir sicher vor allem in dem konkreten Beispiel mystischer Kontemplation zu sehen haben, das ihm Franziskus gegeben hat, auch wenn er darüber hinaus Pseudo-Dionysius, Hugo von St. Viktor und Bernhard Anregungen in der gleichen Richtung verdankte. Das wesentlich von Franziskus ausgehende *Itinerarium mentis in Deum*, das gleichsam in nuce seine Theologie enthält, dürfte ein besonders untrügliches Zeugnis dafür sein.

2. Johannes Duns Scotus

Bei Johannes Duns Scotus tritt die Unterscheidung von heilsbedeutsamer und heilsunbedeutsamer Weisheit nicht so nahezu provozierend in Erscheinung wie bei Bonaventura. In Wirklichkeit gibt es diesen Unterschied jedoch bei ihm auch. Die Werke der Autoren, die sich interpretierend mit der Philosophie des Duns Scotus befassen oder sich kritisch mit ihr auseinandersetzen, sind aus verschiedenen Gründen mit einer gewissen Vorsicht zu behandeln. Die Thomisten unter ihnen begehen leicht den Fehler, Duns Scotus von thomasischer Denkweise aus zu beurteilen, wie man ja auch mit Vorliebe Duns Scotus mit Thomas ins Gespräch bringt und dabei leicht übersieht, daß der wichtigste historische Gesprächspartner des Duns Scotus doch wohl Heinrich von Gent gewesen ist. Man geht ferner häufig allzu optimistisch davon aus, daß es so etwas wie eine „Philosophie des Duns Scotus“ gibt. Sogar die üblichen Scotus-Kongresse erwecken von der Thematik ihrer Referate her weitgehend den Eindruck, daß Duns Scotus vor allem im Hinblick auf philosophische Probleme Interesse verdiene. Doch damit sind wir bereits an die Fragen herangeführt, um die es uns hier geht: Welche Stellung hat die Philosophie bei Duns Scotus? Ist sie gegenüber der Theologie eine eigenständige Größe oder nicht?

Man kann ohne weiteres sagen, daß die Philosophie für Duns Scotus eine hohe Bedeutung hat. Daß dies so ist und daß er mit der Philosophie auch meisterhaft umzugehen weiß, beweist schon seine philosophische Leistung. Man denke nur an seine Seinsmetaphysik, die Entwicklung der *distinctio formalis*, seinen Personbegriff oder seinen philosophischen Gottesbeweis. Die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie ist für ihn jedoch in doppelter Hinsicht eingeschränkt, ihr sind von der Theologie her gewisse Grenzen gesetzt.

Wo die Offenbarung gesprochen hat und wo von der Offenbarung her nur eine von mehreren philosophisch diskutablen philosophischen Thesen richtig sein kann, scheiden für Duns Scotus die der Offenbarung nicht entsprechenden Thesen auch als philosophische Thesen aus. Beim philosophischen Aufweis oder der philosophischen Stütze theologischer Wahrheiten braucht es sich für Duns Scotus grundsätzlich nur darum zu handeln, daß die betreffenden theologischen Wahrheiten als philosophisch möglich dargetan werden. Duns Scotus macht Aristoteles keinen Vorwurf, diese oder jene Meinung vertreten zu haben, er hält aber christliche Theologen für unentschuldigbar, wenn sie an philosophischen Thesen festhalten, die nicht der Offenbarung entsprechen.

Philosophische Fragestellungen und philosophische Thesen sind ferner bei Duns Scotus im wesentlichen theologisch bedingt. Das heißt: Philosophische Fragestellungen und Lösungen erfolgen bei ihm weitgehend von einem theologischen Ansatz aus und unter einem theologischen Aspekt. Das geschieht aber sicher nicht, weil Duns Scotus etwa ein schlechter Philosoph oder zu bequem gewesen wäre, philosophische Probleme mit rein philosophischer Gewissenhaftigkeit zu lösen, sondern weil es ihm offensichtlich eben in allererster Linie um die göttliche Offenbarung und die sie interpretierende Theologie geht.

Die beiden genannten Einschränkungen machen deutlich, welche Stellung die Philosophie bei Duns Scotus einnimmt, und sie weisen auch darauf hin, warum man eigentlich nicht oder in welchem Sinne man höchstens von einer „Philosophie des Duns Scotus“ sprechen kann. Wegen der letztlich theologischen Bedingtheit seiner philosophischen Fragestellungen und Thesen hat Duns Scotus selbst kein geschlossenes philosophisches System entwickelt, und man wird ihm wohl auch nicht gerecht, wenn man nachträglich versucht, ein System einer scotischen Philosophie zusammenzubauen. Es ist ein Verdienst von E. Gilson, auf alle diese Sachverhalte hingewiesen zu haben.²⁰

Nicht unbeachtet sollte in diesem Zusammenhang bleiben, daß Duns Scotus niemals von der „*philosophia*“, sondern immer nur von den „*philosophi*“ spricht, deren Repräsentanten für ihn vor allem Aristoteles und Avicenna waren und denen er die „*sancti*“, die Kirchenväter, gegenüberstellt. Dabei ist der *philosophus* der Mensch, der nur auf die Kräfte der natürlichen *Ratio* angewiesen ist, während der *sanctus* oder der *theologus* das Wesentliche seines Wissens und seiner Gewißheit durch die göttliche Offenbarung gewinnt, deren Inhalte er mit Hilfe der Begriffe und Methoden der Philosophen denkend verarbeitet. Für Duns Scotus stehen sich also nicht so sehr Thesen als vielmehr Menschen mit ganz bestimmten Voraussetzungen gegenüber.

Die beiden vorhin genannten Gesichtspunkte, unter denen die Selbständigkeit der Philosophie bei Duns Scotus eingeschränkt erscheint, lassen sich im einzelnen nicht immer scharf voneinander trennen. Wie Duns Scotus danach verfährt, soll deshalb auch nicht schematisch gesondert, sondern im Zusammenhang an einigen Beispielen aufgezeigt werden.

²⁰ E. Gilson, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (dt. von W. Dettloff), Düsseldorf 1959.

Duns Scotus geht von der konkret heilsgeschichtlichen Situation aus, die nur dem Theologen bekannt sein kann, wenn er in der 1. Quaestio des Prologs zum Sentenzenkommentar die Frage nach der Notwendigkeit der Theologie formuliert. Er stellt die Frage nicht so, wie sie z. B. dem entsprechenden Artikel bei Thomas von Aquin zugrundeliegt²¹; er fragt nicht nach der Notwendigkeit einer *sacra doctrina* an sich, sondern er fragt: *Utrum homini pro statu isto* – also in seinem jetzigen Zustand als Mensch nach dem Sündenfall – *sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus.*²²

Die Frage nach der eigentlichen Verfassung des menschlichen Intellekts löst Duns Scotus nicht von der konkreten Beobachtung, sondern von der Offenbarung aus und sagt: Der menschliche Intellekt ist seiner Natur nach auch zur intuitiven geistigen Erkenntnis fähig und nicht nur zur abstraktiven; und der Grund dafür ist ein theologischer: weil Gott sonst dem Menschen für die *visio beatifica* einen neuen Intellekt geben müßte. Daß der Mensch im gegenwärtigen Heilsstand auf die abstraktive Erkenntnis eingeschränkt ist, ist eine Folge der Ursünde.²³

Die nach Duns Scotus philosophisch offene Frage nach der Unsterblichkeit der Seele löst er theologisch mit dem Hinweis auf Mt 10,28: „... vor denen keine Furcht haben, die nur den Leib, nicht aber die Seele töten können...“²⁴ Die Beziehungen der Seelen untereinander und zu den konstitutiven Formen des Kompositums Mensch erörtert Duns Scotus im Zusammenhang des Transsubstantiationsproblems.²⁵ Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen untersucht Duns Scotus im Zusammenhang mit der Frage, worin das Bild der Dreifaltigkeit in der Menschenseele besteht.²⁶ Er unterscheidet die Seelenpotenzen nicht real vom Wesen der Seele, weil es ihm darauf ankommt, daß das Vornehmste in der Seele, ihre *essentia*, Gott in der *fruitio beatifica* erreichen muß. Da die *fruitio* aber eine Sache des Willens ist, kann der Wille nicht real von der *essentia* der Seele unterschieden sein; denn es handelt sich ja in der Seligkeit nicht um eine *voluntas beata* oder einen *intellectus beatus*, sondern um eine *anima beata*.²⁷

3. Das biblisch-heilsgeschichtliche Denken als franziskanische Vorentscheidung

Daß Duns Scotus in der eben dargelegten Weise denkt, kommt sicher nicht von ungefähr. Auch er gehört zu jener geistigen Familie, die in verschiedener Hinsicht eine ganz bestimmte Prägung besitzt. Er ist Franziskaner, und, wie eingangs schon erwähnt, hat Franzis-

²¹ STh I, 1,1.

²² Ord. Prolog. q.1 (Ed. Vat., Roma 1950, I, 1).

²³ Vgl. Ord. II, d.3, p.2, q.1, n. 291–193 (Ed. Vat., Roma 1973, VII, 537 ff).

²⁴ Rep.Par. IV, d.43, q.2, n. 19 (Ed. Vivès XXIV, 498 a).

²⁵ Ord. IV, d.11, q.3 (Vivès XVII, 350 ff).

²⁶ Vgl. Ord. II, d.16, q. u., n.2 (Garcia II, 569 f).

²⁷ Vgl. a. a. O., n. 15; zum Ganzen vgl. auch E. Gilson, Johannes Duns Scotus.

kus die Theologen seines Ordens auch als Theologen entscheidend beeinflusst. Für das biblisch-heilsgeschichtliche Denken Bonaventuras könnte man eine Unzahl von Beispielen anführen bis hin zu dem Eindruck, den seine Schriften selbst vermitteln, daß er nicht nur die Bibel zitiert, sondern geradezu in der Sprache der Bibel redet. Vom ersten Eindruck, den die Scotusschriften erwecken, könnte man hingegen nicht ohne weiteres geneigt sein, auch Duns Scotus diese Art zu denken zuzubilligen. Von der biblischen Redeweise Bonaventuras merkt man bei Duns Scotus nichts, und es ist sicher nicht übertrieben, wenn man sagt, er zitiere öfter Aristoteles als die Heilige Schrift. Außerdem ist das begriffliche Denken, das man im allgemeinen dem mehr bildhaft-heilsgeschichtlichen Denken der Bibel gegenüberstellen kann, bei Duns Scotus nahezu bis zum äußersten entfaltet. Die vorhin genannten Beispiele aus seinen Lehren dürften aber doch wohl gezeigt haben, daß der Denkansatz und die theologische Konzeption, die auch seinen philosophischen Thesen zugrundeliegt, ganz und gar biblisch-heilsgeschichtlich sind, auch wenn er dann seine Gedanken selbst mit einzigartiger begrifflicher Schärfe entwickelt und in durchaus unbiblischer Sprache zum Ausdruck bringt.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie – oder biblisch gesagt: zwischen Gottesweisheit und Weltweisheit – hat die christlichen Denker zu allen Zeiten beschäftigt. Bonaventura und Duns Scotus sind im übrigen auch Zeugen einer großen christlichen Tradition, die über Bernhard von Clairvaux, Augustinus, Clemens von Alexandria – um nur einige Namen zu nennen – auf Paulus zurückgeht, der zumal in den beiden ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefes wesentliche Aussagen über die Gottesweisheit gemacht hat, die nach ihm näherhin als *σοφία τοῦ σταυροῦ* (1 Kor 1,17–30), als *σοφία τῆς πίστεως* (1,21), als *σοφία καὶ δύναμις* (2,4) und schließlich als *σοφία ἐν μυστηρίῳ* (2,7f) erscheint und in Christus Gestalt geworden ist (1,30).

II. Franziskanische Akzente in der Christologie

1. Die Zentralstellung Christi

Das von der Bibel geprägte Denken des hl. Franziskus hat Bonaventura und Duns Scotus in ihrer Sicht der Philosophie entscheidend beeinflusst. In engem Zusammenhang mit der großen Bedeutung, welche die Heilige Schrift für Franziskus hatte, steht ein weiteres bedeutsames Thema im Leben und Denken des Heiligen: die Zentralstellung Christi, des Mensch gewordenen Gottessohnes und erhöhten Herrn. Das Denken und die Frömmigkeit des hl. Franziskus sind selbstverständlich primär trinitarisch orientiert, aber sie gehen eben zugleich den Weg, den der dreieinige Gott uns Menschen gewiesen hat: den Weg über Jesus Christus. Wie sehr Christus für Franziskus die Mitte schlechthin war, geht aus alledem hervor, was über die Bedeutung der Heiligen Schrift, besonders des Evangeliums für Franziskus zu sagen wäre.²⁸ Franziskus bezog alles auf Christus, nach des-

²⁸ Vgl. dazu und zum Ganzen W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, in: *WissWeish* 19 (1956) 197–211.

sen Bild er sich geschaffen wußte; er liebte ihn als seinen Erlöser und schärfte allen Gläubigen ein, „daß niemand gerettet werden kann als nur durch die heiligen Worte des Herrn und durch das Blut unseres Herrn Jesus Christus“.²⁹ Immer wieder redet er von Christus als dem Mittler und Richter.³⁰

Bonaventura hat den Gedanken an Christus als Mitte und Mittler in wohl einzigartiger Weise in seinem theologischen System entfaltet. Das wird leicht übersehen, weil man die „Christozentrik“ in der Theologie vornehmlich mit dem Namen des Johannes Duns Scotus in Verbindung bringt und im Sinne der absoluten Prädestination Christi versteht. Aus den Schriften Bonaventuras lassen sich jedoch ungleich mehr Texte für eine christozentrische Theologie anführen. Christus ist Mitte und Mittler aller theologischen Erkenntnis. Bonaventura spricht das an vielen Stellen aus. Erinnert sei nur an die kleine Schrift *Lignum vitae* oder an die berühmte Predigt *Christus unus omnium magister*. Christus ist die Mitte und das Thema der Heiligen Schrift, und er ist auch der Schlüssel zum wahren Verständnis eben dieser Schrift. Christus ist das *Medium contemplationis* als *Verbum increatum, incarnatum et inspiratum*. Er ist Mitte und Mittler schlechthin als *Verbum caro factum* und wird als Mittler vom dreifaltigen Gott bezeugt.³¹

Bezüglich Johannes Duns Scotus sei nur daran erinnert, daß er es war, der zwar nicht als erster, aber doch in der entscheidenden Weise die Frage nach der absoluten Prädestination Christi gestellt und ihre positive Antwort begründet hat. Diese kurze Bemerkung mag hier genügen; in anderem Zusammenhang bin ich ausführlicher darauf eingegangen.³²

2. Die Bedeutung des Menschseins Christi

Die Zeit des hl. Franziskus war die Zeit der großen evangelischen Bewegung des Hochmittelalters, der es ganz ausdrücklich um die Nachfolge des *Mensch* gewordenen Gottesohnes ging und für die deshalb das Menschsein Christi besondere Bedeutung hatte.³³ Franziskus gehörte in diese Bewegung, ja er war sicher ihr bedeutendster und vor allem ihr positivster Repräsentant. Es bedarf daher auch nur einiger Hinweise darauf, daß im christozentrischen Denken des hl. Franziskus dem Menschsein Christi noch eine besondere Bedeutung zukommt. Franziskus sah klar, welche Offenbarungsfunktion das Menschsein Christi hat³⁴, und von allem, was der Herr auf Erden getan hat, beschäftigt das am meisten seine Gedanken, was das Menschliche an ihm besonders hervortreten läßt, was er nur seiner

²⁹ Ep. ad. fid. 6 und 11; ferner Cel. II, 38; Adm. 5; Reg. non bull. 23; Adm. 6; Ep. ad cap. gen., Introd. und 1.

³⁰ Reg. non bull. 22.23; Reg. non bull. 3,9; Ep. ad om. cler.; Cel. I, 86. 115.123.150; II, 17.101.200.

³¹ Zur ausführlichen Darlegung dieser Gedanken vgl. W. Dettloff, „Christus tenens medium in omnibus“. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: *WissWeish* 20 (1957) 28–42 und 120–140.

³² W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *WissWeish* 22 (1959) 17–28, hier 17–22.

³³ Vgl. dazu K. Eßer, Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi, in: *ArchFrHist* 51 (1958) 225–264.

³⁴ Adm. 1.

menschlichen Natur nach tun konnte³⁵: seine Geburt und sein Leiden.³⁶ Daraus erklärt sich sein Eifer für das Heilige Land, seine Liebe zum Kreuz und seine Kreuzverehrung.³⁷ Weil der Gottessohn Mensch wurde, weiß Franziskus sich als Bruder Jesu Christi³⁸, und immer wieder sind es die menschlichen Tugenden und Haltungen, die Franziskus an Christus liebt und nachzuahmen sucht: die Armut, die Demut und den Gehorsam.³⁹ Es ist also nicht von ungefähr, daß der Franziskanerorden sich mit besonderer Aufmerksamkeit um die Verehrung der Geheimnisse des irdisch-menschlichen Lebens Christi bemüht hat und bemüht (Krippe, Kreuzweg) und daß gerade die Franziskaner zu Hütern der heiligen Stätten im Heiligen Lande bestellt wurden.⁴⁰ Es ist sicher auch kein Zufall, daß zumindest die großen Franziskanertheologen gerade dem Menschsein Christi ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt und ihre Theologie dementsprechend konzipiert haben.

Die Theologie Bonaventuras ist eine Gesamtschau des Universums in hierarchischer Ordnung und heilsgeschichtlicher Sicht, in deren Mitte Christus steht, Christus ist Mitte und eigentliches Thema der Heiligen Schrift, er ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis. Christus ist Mitte und Mittler als *Verbum caro factum* und als Mittler vom dreifaltigen Gott bezeugt. Das Kreuz des Mensch gewordenen Gottessohnes schließlich wirkt als heilende und offenbarende Kraft.⁴¹

Johannes Duns Scotus ist in seiner Lehre von der hypostatischen Union und von der menschlichen Natur Christi wohl bis an die Grenze des spekulativ Möglichen gegangen, um die Vollständigkeit und Unversehrtheit dieser menschlichen Natur Christi zu wahren. Bei der viel diskutierten und allzu oft mißverstandenen negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität geht es Duns Scotus letzten Endes um die Anwendbarkeit des Personbegriffes in der Trinitätslehre und in der Christologie und in dem Zusammenhang eben um die Unversehrtheit der menschlichen Natur Christi. Da Duns Scotus im Gegensatz zu Thomas von Aquin keinen realen Unterschied zwischen Natur und Person annimmt, würde der menschlichen Natur Christi etwas fehlen, wenn die menschliche Person durch etwas Positives konstituiert wäre.⁴² Das Anliegen, das Menschsein Christi unversehrt zu wahren, steht im Grunde auch hinter der Lehre des Duns Scotus von den zwei *esse existentiae* und den zwei *filiationes* in Christus.⁴³ Duns Scotus lehnt eine absolute Unendlichkeit der Verdienste Christi ab, weil Christus seiner *menschlichen* Natur nach verdient hat und diese als geschaffene eben eine endliche Natur war, die keine absolut unendlichen Leistun-

³⁵ Vgl. Cel. I, 84.

³⁶ Cel. I, 84-87; II, 199; III, 19 u. a.; vgl. dazu W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, 208, Anm. 73 u. 74.

³⁷ Vgl. Reg. n. bull. 23; Test., 2; ebenso Cel. I, 45.97 f.; II, 10 f. 123.203; III, 3.

³⁸ Ep. ad. fid., 9; Cel. II, 198.

³⁹ S. Dettloff, a. a. O., 208, Anm. 78, 79 und 80.

⁴⁰ Vgl. W. Dettloff, Franziskus und die Weihnachtsskrippe, in: Franz Stud 70 (1988) 225-234.

⁴¹ Dazu Dettloff, „Christus tenens medium . . .“, 120-140.

⁴² Dazu H. Mühlen, Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Werl/Westf. 1954.

⁴³ Vgl. W. Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, Werl/Westf. 1954, 185 ff.

gen hervorbringen konnte.⁴⁴ Die Lehre des Duns Scotus über die *impeccabilitas* Christi, ist letztlich auch nur von diesem Grundgedanken aus zu verstehen. Als wahre Menschennatur war auch die Menschennatur Christi *per se vertibilis* und somit an sich physisch sündefähig; de facto besaß die Seele Christi von Anfang an jedoch die *fruitio beatifica*, und auf Grund deren war Christus auch seiner menschlichen Natur nach *impeccabilis*, und zwar genau formuliert: nicht *ab intrinseco formaliter*, sondern *ab intrinseco virtualiter*.⁴⁵ Die formale substantiale Heilung der menschlichen Natur Christi durch die hypostatische Union lehnt Duns Scotus deshalb ab, weil auch die menschliche Natur Christi eine wahre geschaffene und demnach endliche Natur und als solche unfähig, ist, daß ihr *formaliter* eine unendliche Vollkommenheit inhärierte.⁴⁶

III. Der Versuch eines Vergleichs

Wenn man sich die Frage stellt, worin letzten Endes die Bedeutung und die christliche Größe des hl. Franziskus bestand, wird man zu der fürs erste vielleicht unbefriedigend erscheinenden Antwort gelangen, daß er dem Evangelium gegenüber keine Sonderideen hatte und im wesentlichen nichts anderes als eben Christ sein wollte, der lediglich für sein Christsein bestimmte Akzente setzte und Anliegen gleichsam unterstrich, die vor allem für seine Zeit, insbesondere für die Kirche seiner Zeit besondere Bedeutung hatten. Es versteht sich eigentlich von selbst, daß diese Anliegen auch seine geistigen Söhne und auch die Theologen unter ihnen beeinflussten und prägten.

Der Versuch, die besondere Christlichkeit des hl. Franziskus in der Theologie Bonaventuras und des Johannes Duns Scotus aufzuzeigen, ließe sich noch auf andere Bereiche der Theologie ausdehnen, als es hier unternommen wurde. Auch dann würden sich Verwandtschaft, aber auch Unterschied zwischen beiden zeigen. Die Verwandtschaft besteht eindeutig darin, daß beide christliche Anliegen des hl. Franziskus theologisch aufgenommen haben; der Unterschied darin, daß jeder von beiden einen eigenen Weg zu der einen Wahrheit gegangen ist. Wie lassen sich nun beider Wege näher charakterisieren? Beide besitzen ein Höchstmaß an spekulativer Kraft und Intuition, die Akzente sind jedoch, so scheint es mir, bei beiden unterschiedlich gesetzt. Um es vorneweg und kurz zu sagen: Während bei Bonaventura das Intuitive größeres Gewicht hat, ist es bei Duns Scotus die rationale Spekulation.

1. Bonaventuras Theologie als Gesamtschau des Universums in hierarchischer Ordnung und heilsgeschichtlicher Sicht, in deren Mitte Christus steht

Diese Überschrift bringt die beiden charakteristischen Momente des Bonaventura-Weges zur Wahrheit zum Ausdruck: das Intuitive und die Christozentrik.

⁴⁴ A. a. O., 191 ff.

⁴⁵ Vgl. Ord. III, d.12, n.3 ad (Ed. Viv. XIV, 441 b); ebenso n.2 (440b) und d.2, q.1, n.12 (122 b).

⁴⁶ Vgl. Ord. III, d.13, q.4, n.10 (XIV, 464); auch d.2, q.1 (106 ff).

a. Das Intuitive

Wer Bonaventuras Texte studiert, wird immer wieder überrascht sein von der einzigartigen Konzeption seiner Gedanken. Sie wirken wie der Bau einer mittelalterlichen Kathedrale, wo sich ein Element organisch ins andere fügt, und es ist gleich, von welcher Seite oder von welchem Eingang gleichsam man diese Kathedrale betritt, man bekommt, wenn auch unter jeweils anderem Blickwinkel, ein Bild vom Ganzen – oder mit anderen Worten: ganz gleich, welcher Frage man bei Bonaventura nachgeht, man trifft auf irgendeine Weise immer auf die großen Zusammenhänge, auf ein Gedankengefüge, in dem alles zusammenpaßt. Im Blick ist bei ihm immer das ganze Heilsgeschehen von der Schöpfung über Sündenfall und Erlösung bis zur Vollendung, und immer sieht er hinter allen Dingen und hinter allem Geschehen die eigentliche Wirkung: den Herrn, der hinter allem steht, von dem alles kommt und zu dem alles hinstrebt und hinführt. Ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist eine Stelle aus den *Collationes in Hexaëmeron*: Bonaventura geht davon aus, daß die geschaffene Welt ein Buch ist, das Gott geschrieben hat und in dem der Mensch vor dem Sündenfall auch lesen konnte.⁴⁷ Der paradiesische Mensch, der *homo stans*, erkannte die Spuren, die Gott in der Welt hinterlassen hat, er nahm in den Bildern den wahr, den sie darstellten, und er wurde so zum Lobe, zur Verehrung und zur Liebe Gottes geführt. Durch den Sündenfall aber verlor der Mensch die Fähigkeit, im Buch der Schöpfung zu lesen. Er verstand die Schrift und die Sprache des Buches nicht mehr, er brauchte gleichsam einen Kommentar zu diesem Buch, und dieser Kommentar ist das Buch der Heiligen Schrift. Die Hl. Schrift läßt die Bild- und Gleichnishaftigkeit der Schöpfung als Buch Gottes wieder deutlich erkennbar werden und hilft so dazu, daß der Mensch durch die Schöpfung wieder zur Erkenntnis, zum Lobe und zur Liebe Gottes geführt wird.⁴⁸

Noch deutlicher wird das, worauf es hier ankommt, wo Bonaventura zum Beispiel von der *Trinitas fabricatrix* oder von der offenbarenden und heilenden Kraft des Kreuzes spricht. Bonaventura entfaltet eine symbolische Theologie, die einzigartig gegenüber vorher und nachher sein dürfte. Es hat schon vor Bonaventura Symbolismus in der christlichen Theo-

⁴⁷ Zum Buchbegriff bei Bonaventura vgl. *W. Rauch*, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura, München 1961.

⁴⁸ „... Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum...“ Hex. XIII, 12 (V, 390a). Vgl. die kürzere, aber vielleicht übersichtlichere Fassung der Reportatio A: „Et nota quod mundus principaliter servit animae et ex consequenti corpori, et principaliter servit mundus ad sapientiam quam ad vitam. Cadente etiam homine, non est qui reducat creaturas ad laudem Dei. Unde mundus erat quasi liber quidam deletus, quem Deus illuminavit et reformavit per librum Scripturae. Hoc autem non potest esse nisi per rerum similitudines et proprietates. Et sic Scriptura omnia illustrat et in Deum omnia reducit, ut per serpentem docet astutiam et per formicam docet sapientiam (cf. Prov. 6, 6; Mt 10, 16).“ Visio III, coll. 1, n. 12; ed. Delorme, 150. Vgl. auch Text zu Anm. 16.

logie gegeben, z. B. bei Origines und Dionysius Pseudoareopagita. Während der Symbolismus des Pseudodionysius aber vom Neuplatonismus herkam, stand die symbolische Theologie des Origenes trotz der ohne Zweifel vorhandenen griechischen Einflüsse zwar auf biblischer Grundlage, sie dürfte jedoch die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge auch nicht in der Weise und in der Fülle gesehen und enthüllt haben, wie es später Bonaventura getan hat. Die symbolische Theologie Bonaventuras wächst wesentlich aus dem biblischen Bilddenken des hl. Franziskus. Wenn Bonaventura über Franziskus schreibt⁴⁹: „Mit der Glut einer unerhörten Hingabe (*devotionis affectu*) kostete er jene Urgutheit (*fontalem illam bonitatem*) in den einzelnen Geschöpfen wie in Bächlein, und als ob er in dem Zusammenklang der ihnen von Gott verliehenen Kräfte und Tätigkeiten Himmelsmusik vernähme, ermahnte er sie liebevoll wie der Prophet David zum Lobe Gottes“, so entspricht das durchaus 2 Celano 165 und findet seinen Widerhall in vielen Stellen seiner eigenen Schriften.⁵⁰

Ein besonders gutes Beispiel dafür ist *Breviloquium*, p. II, c. 12⁵¹: Die ganze Schöpfung ist wie ein Buch, in dem die schöpferische Dreieinigkeit (*Trinitas fabricatrix*) aufleuchtet, sich darstellt und zu lesen ist, und zwar in drei verschiedenen Ausdrucksstufen. Wir finden ihre *Spur* (*vestigium*), ihr *Bild* (*imago*) und ihre *Ähnlichkeit* (*similitudo*): die *Spur* in allen Geschöpfen, das *Bild* in allen *Geistwesen* und die *Ähnlichkeit* in den *gottförmigen*, d. h. in den *begnadeten* Wesen. Spuren, Bilder und Ähnlichkeiten sind gleichsam Stufen einer Leiter, auf denen der menschliche Geist zum höchsten Ursprung, zu Gott, emporsteigen kann. – Alles Geschaffene steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Schöpfer, und daraus ergibt sich eine dreifache Beziehung zum Schöpfer als dem *principium creativum*, dem *obiectum motivum* und dem *donum inhabitativum*. Diese dreifache Beziehung entspricht den drei verschiedenen Ausdrucksstufen: in der ersten Weise ist alles *Geschaffene* (*omnis effectus*) auf den Schöpfer bezogen, in der zweiten alles *Geistige* (*omnis intellectus*) und in der dritten alle Geister, die *Gott wohlgefällig durch die Gnade* sind (*omnis spiritus iustus et Deo acceptus*). Jeder *effectus* hat auf irgendeine Weise teil am *Sein* und hat Gott zum Ursprung. Jeder *intellectus* hat auf irgendeine Weise teil am *Licht* und ist so imstande, durch Erkennen und Lieben (*per cognitionem et amorem*) Gott zu erfassen (*capere*). Jedes gerechte und geheiligte Geistwesen (*spiritus iustus et sanctus*) besitzt die Gabe des Heiligen Geistes sich selbst eingegossen (*donum Spiritus Sancti sibi infusum*). Das Geschöpf kann nun weiterhin Gott nicht zum Ursprung haben, ohne ihm gleichgestaltet zu werden (*configuretur per unitatem, veritatem et bonitatem*). Das Geschaffene kann Gott nicht zum Objekt haben, ohne ihn zu erfassen *per memoriam, intelligentiam et voluntatem*; nicht als eingegossene Gabe, ohne ihm gleichgestaltet zu werden *per fidem, spem et caritatem*. Die erste Art der Gleichförmigkeit ist eine *longinqua*, und deshalb nennt sie Bonaventura *vestigium*;

⁴⁹ Legenda S. Fr., IX, 1 (VIII, 530 a).

⁵⁰ Vgl. etwa I Sent. d.34, a.u., q. 4, concl. (I, 594 ab); ebenso Serm. sel. de reb. theol., s. I (V, 536 b) oder Hex. XXI, 6 (V, 432 ab).

⁵¹ V, 230 ab.

die zweite eine *propinqua*, daher *imago*; die dritte eine *proxima*, daher *similitudo*. *Vestigium*, *imago* und *similitudo* sind selbstverständlich immer *vestigium*, *imago* und *similitudo Trinitatis*. Die Texte aus dem *Breviloquium* lassen sich zu einem legitimen Abschluß bringen durch eine Stelle aus dem *Itinerarium*⁵², wo davon die Rede ist, wie sich diese Ausdrucksstufen auf den Menschen auswirken. Im Bereich des *vestigium* erfolgt ein *deduci in via Dei*, im Bereich der *imago* ein *ingredi in veritate Dei* und im Bereich der *similitudo* ein *laetari in notitia et reverentia maiestatis* (scil. *in vita*) *Dei*. Man beachte, wie sehr hier deutlich wird, daß dem ganzen System der Gedanke an Christus als Mitte und Mittler zugrundeliegt, der *Weg*, *Wahrheit* und *Leben* ist. Das Ganze läßt sich schematisch etwa so darstellen:

Trinitas fabricatrix

Ausdrucksstufen	vestigium	imago	similitudo
bezogen auf	omnes effectus	intellectuales et rationales spiritus	spiritus deiformes scil. iustos et Deo acceptos
Trinität erscheint als	principium creativum	obiectum motivum	donum inhabitativum
Teilhabe	per esse	per cognitionem et amorem	per Spiritum Sanctum infusum
Gleichförmigkeit mit der Trinität	per unitatem, veritatem, bonitatem	per memoriam, intelligentiam, voluntatem	per fidem, spem, caritatem
Gleichförmigkeit ist	longinqua	propinqua	proxima
Wirkung auf den Menschen	deduci in <i>via</i> Dei	ingredi in <i>veritate</i> Dei	laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis (scil. in <i>vita</i> Dei)

Aufschlußreich für unseren Zusammenhang ist auch das, was Bonaventura über die offenbarende und heilende Kraft des Kreuzes ausführt.

Wenn wir zur Schau der geistlichen Dinge gelangen wollen, sagt Bonaventura, müssen wir das Kreuz an uns nehmen als ein Buch, durch das wir unterrichtet werden, und er gibt

⁵² I, 2 (V, 297 a).

dann eine allegorische Deutung von Deut 31,26: „Nehmt dieses Buch und legt es neben die Bundeslade des Herrn.“ Die Bundeslade des Herrn ist die selige Jungfrau Maria, in der alle Geheimnisse verborgen sind. Das Buch der Weisheit ist Christus, das innen beschrieben ist beim Vater, da er die Ars des allmächtigen Gottes ist; und das außen beschrieben ist, da er Fleisch annahm. Geöffnet wird dieses Buch aber nur im Kreuz. Dieses Buch müssen wir bei uns tragen, um die Geheimnisse der Weisheit Gottes zu verstehen. Dieses Buch wird bezeichnet durch das Buch Moses, von dem es Heb 9,19 heißt, daß Moses das Blut von Kälbern und Böcken mit Wasser, roter Wolle und Ysop nahm und das Buch selbst und alles Volk besprengte. Christus wurde nämlich mit Blut besprengt, als er Blut schwitzte, als er geißelt wurde und als es aus seinen beiden Händen und Füßen und aus der Seite floß. Und mit diesem Blute wurde auch das ganze christliche Volk besprengt. Das Buch wurde mit sieben Siegeln versiegelt und geöffnet durch die Schlachtung des Lammes, weshalb es Apok 5, 1-9 heißt: „Und ich sah in der Rechten dessen, der auf dem Throne sitzt, ein Buch, innen und außen (nach dem griechischen Text besser: auf der Vorder- und Rückseite) beschrieben und mit sieben Siegeln versiegelt. Und ich sah einen starken Engel, der mit mächtiger Stimme verkündete: ‚Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen?‘ Und niemand im Himmel noch auf der Erde noch unter der Erde konnte das Buch öffnen noch es einsehen . . . Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Tiere und inmitten der Ältesten ein Lamm stehen wie geschlachtet mit sieben Hörnern und sieben Augen . . . Und es kam und empfing (das Buch) aus der rechten Hand dessen, der auf dem Throne sitzt . . . Da fielen die vier Tiere und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder . . . Und sie sangen das neue Lied: Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, weil du geschlachtet wurdest . . .“⁵³

Die sieben Siegel sind die sieben Betrachtungen des Leidens Christi, denen jeder nachgehen soll: 1. daß Christus zum Tode verurteilt, 2. daß ihm Schimpf angetan, 3. daß er durch Lästerreden herausgefordert, 4. daß er mit Stricken gebunden und geißelt, 5. daß er seiner Kleider beraubt, 6. daß er mit Nägeln durchbohrt und 7. daß er mit Essig und Galle getränkt wurde.⁵⁴

Das ist unser Buch; wer es anschaut, schreckt davor zurück, wer aber seinen Inhalt durchforscht, findet in ihm Freude. In diesem Buche steht die ganze Weisheit Christi. Deshalb hat sich in ihm Jerem 36,2 erfüllt: „Nimm die Buchrollen und schreibe darauf alle Worte, die ich zu dir gesprochen habe.“ Drei Dinge stehen in diesem Buche: wie wir die Sünde hassen, wie wir Gott lieben und wie wir das Gericht fürchten sollen. Und Bonaventura gibt auch an, wie man das im einzelnen lernen kann: wenn wir die Ursache des Leidens Christi betrachten, lernen wir die Sünde hassen; wenn wir die Person des Leidenden betrachten, lernen wir Gott lieben; wenn wir den Zweck des Leidens betrachten, lernen wir das Gericht fürchten.⁵⁵ Diese Disposition wird dann näher ausgeführt; wir brauchen in unserem Zusammenhang jedoch nicht weiter darauf einzugehen.

⁵³ Serm. de temp., Fer. VI in Parasc., s. II, II (IX, 263b–264a).

⁵⁴ A. a. O. (264 ab).

⁵⁵ A.a.O. (264 b).

In der kleinen Schrift *De triplici via*, die zwar literarkritische Probleme aufgibt, aber in ihrem Kern und Gehalt doch als genuin bonaventuranisch angesehen werden kann⁵⁶, handelt das dritte Kapitel von der Beschauung, durch die man zur wahren Weisheit gelangt. Sieben Stufen führen zur Ruhe des Friedens und sieben zum Licht der Wahrheit. Zur Erklärung der sieben Stufen zum Lichte der Wahrheit nimmt Bonaventura wieder das Bild aus Apok 5,5 ff von dem Buche mit den sieben Siegeln und dem Lamme, das die Siegel öffnet, auf. Dadurch, daß das Lamm gelitten hat, wurden die sieben Siegel geöffnet. Das Buch ist die allumfassende Erkenntnis der Dinge. Die sieben Siegel waren dem Menschen verschlossen, wurden aber durch die Wirksamkeit des Leidens Christi aufgetan. Diese sieben zunächst verborgenen und durch das Kreuz geoffenbarten Dinge sind: der bewundernswürdige Gott, der geistig erkennbare Geist, die durch die Sinne erfahrbare Welt, das erstrebenswerte Paradies, die schaudervolle Hölle, die lobwürdige Tugend und der schauerhafte Zustand des Angeklagtseins.⁵⁷ Das Kreuz offenbart also erstens den *bewundernswürdigen Gott*, und zwar in seiner höchsten und unerforschlichen *Weisheit*, in seiner höchsten und unanfechtbaren *Gerechtigkeit* und in seiner höchsten und unbeschreiblichen *Barmherzigkeit*. In seiner Weisheit nämlich täuschte er den Teufel, der durch das Kreuz über Christus zu siegen glaubte, aber durch das Kreuz besiegt wurde; in seiner höchsten Gerechtigkeit forderte er den Lösepreis, und in seiner höchsten Barmherzigkeit gab er für uns den Sohn hin. – Wenn man dies mit liebender Aufmerksamkeit betrachtet, wird einem Gott in höchster Klarheit offenbar.⁵⁸

Zweitens wird durch das Kreuz der *geistig erkennbare Geist* offenbar gemacht, und zwar in seiner dreifachen Verschiedenheit: wie groß seine Güte ist bei den Engeln, wie hoch seine *Würde* bei den Menschen und wie groß seine *Grausamkeit* bei den Dämonen. Die Engel nämlich ließen es (in ihrer großen Güte) zu, daß ihr Herr gekreuzigt wurde; der Sohn Gottes wurde (um der hohen Würde) des Menschengeschlechtes willen gekreuzigt und dies auf Eingebung der (grausamen) Dämonen.⁵⁹

Drittens offenbart das Kreuz die *durch die Sinne erfahrbare Welt*. Das Kreuz enthüllt nämlich die Welt als den Ort, wo die *Blindheit* herrscht, da sie das wahre und höchste Licht nicht erkannte. Das Kreuz enthüllt die Welt als den Ort, wo die *Unfruchtbarkeit* herrscht, da sie Jesus Christus als unfruchtbar verachtete; und das Kreuz enthüllt die Welt schließlich als den Ort, wo die *Ungerechtigkeit* herrscht, da sie Gott, ihren Herrn und Freund, unschuldig verurteilte und tötete. Durch das Kreuz wird also die Verkehrtheit der sündigen Welt sichtbar gemacht.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. hierzu die Prolegomena zum VIII. Band der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi, Cap. I, § 1 (VIII, IXa-Xb; zum cap. III von *De triplici via* besonders Xab); ebenso B. *Distelbrink*, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975, 22 f.

⁵⁷ *De tr. via*, c. III, § 3, n. 3 (VIII, 13a).

⁵⁸ A. a. O., n. 4 (13b).

⁵⁹ A. a. O.

⁶⁰ A. a. O.

Viertens offenbart das Kreuz das *erstrebenswerte Paradies*, das der *Gipfel der Herrlichkeit*, der *Anblick jeglicher Freude* und die *Schatzkammer allen Reichtums* ist, da Gott, um uns jene Wohnstätte von neuem zu bereiten, ein geringer, beklagenswerter und armer Mensch geworden ist. Dabei hat die Hoheit die Schmach, die Gerechtigkeit die Schuldhaftigkeit und die Reichtumsfülle die Dürftigkeit auf sich genommen; denn der höchste Herrscher begab sich in schmachvolle Knechtschaft, um uns zur Herrlichkeit zu erhöhen; der gerechteste Richter nahm sträfliche Schuldhaftigkeit auf sich, um uns von der Schuld zu befreien; der reichste Herr nahm äußerste Dürftigkeit auf sich, um uns in Fülle reich zu machen.⁶¹ – Es ist nicht uninteressant, hier auf den Gegensatz des Ternars „gering – beklagenswert – arm“ zum vorigen Ternar „Herrlichkeit – Freude – Reichtum“ zu achten.

Fünftens hat das Kreuz enthüllt, daß die *Hölle ein schaudervoller Ort* ist, voll Dürftigkeit, Schande, Not und Elend. – Wir finden in dieser Höllencharakterisierung im wesentlichen eine Entsprechung zu dem, was Christus auf sich genommen hat, um das Paradies wieder zu öffnen. In diesem Sinne fährt Bonaventura fort: Wenn nämlich Christus dies leiden mußte, um die Sünde zu tilgen und Genugtuung zu leisten, dann geziemt es sich um so mehr, daß die Verdammten dies als gerechte Vergeltung für ihre Vergehen erleiden.⁶²

Sechstens ist durch das Kreuz die *lobwürdige Tugend* offenbar geworden, insofern sie nämlich kostbar, schön und fruchtbar ist. *Kostbar*, weil Christus lieber das Leben gab, als sich der Tugend zu widersetzen; *schön*, weil sie sogar unter Verunglimpfungen noch aufleuchtete, und *fruchtbar*, weil eine einzige vollkommene Übung der Tugend die Hölle beraubte, den Himmel öffnete und die Erde wiederherstellte.⁶³

Siebtens schließlich wurde durch das Kreuz der *schuldhafte Zustand des Angeklagtseins* in seiner Verabscheuungswürdigkeit enthüllt, da zu seiner Aufhebung ein so hoher Preis, ein so großes Sühnopfer und ein so schwieriges Heilmittel nötig waren, daß der erhabenste, in einer Person geeinte Gott und Mensch Genugtuung leisten mußte: für die hochtrabendste Anmaßung durch die schmachvollste Erniedrigung, für die leidenschaftlichste Begierlichkeit durch die ausgesuchteste Armut und für die ungebundenste Zügellosigkeit durch die herbste Bitterkeit.⁶⁴

Bonaventura schließt die Gedankenreihe von der offenbarenden und heilenden Kraft des Kreuzes mit einem Lobpreis des Kreuzes: Seht also, wie alles im Kreuze offenbar wird. Alles läßt sich nämlich auf diese Sieben zurückführen. Deshalb ist das Kreuz selbst der Schlüssel, die Tür, der Weg und der Lichtglanz der Wahrheit, so daß jeder, der es auf sich nimmt, nicht im Finstern wandelt, sondern das Licht des Lebens haben wird.⁶⁵

Einen umfassenden Abriss von Bonaventuras theologischer Konzeption aller Erkennt-

⁶¹ A. a. O.

⁶² A. a. O.

⁶³ A. a. O. (13b–14a).

⁶⁴ A. a. O.

⁶⁵ Jo 8, 12 und a. a. O.

nis finden wir in der 1. Coll. in Hexaëmeron.⁶⁶ Ich teile ihn gekürzt und in schematischer Übersicht mit:

Christus Medium

<p><i>essentiae</i> de quo considerat <i>metaphysicus</i>, qui assurgat a substantiis creatis et particulare ad principium increatum et universale et omnia originans sive exemplans</p>	<p><i>aeternali origine primarium:</i> omnia exemplans</p>	<p>in <i>aeterna generatione</i> (ut veritas)</p>
<p><i>naturae</i> de quo considerat <i>physicus</i>, qui considerat mobile et generationem</p>	<p><i>virtuali diffusionem pervalidum:</i> quia ab eo fluunt omnes sensus et motus spirituales et charismata gratiarum</p>	<p>in <i>incarnatione</i> (ut caput)</p>
<p><i>distantiae</i> de quo considerat <i>mathematicus</i>, qui considerat mensuram terrae et motum corporum superiorum ad disponendum inferiora secundum influentiam superiorum</p>	<p><i>centrali positione profundum:</i> operans salutem in medio terrae in humilitate crucis</p>	<p>in <i>passione</i> (ut salvator)</p>
<p><i>doctrinae</i> de quo considerat <i>logicus</i>, ut per illud medium exprimamus quod est apud nos</p>	<p><i>rationali manifestatione praeclarum:</i> argumentans et persuadens</p>	<p>in <i>resurrectione</i> (ut argumentator)</p>
<p><i>modestiae</i> de quo considerat <i>ethicus</i>, qui considerat virtutem in medio existentem</p>	<p><i>moralis electione praecipuum:</i> nos per fidem purgans et per rationem rectam determinans</p>	<p>in <i>ascensione</i> (ut exemplum – quia christianus debet ascendere de virtute in virtutem, non statuendo terminum virtutis, quia ex hoc facto desineret esse virtuosus)</p>

⁶⁶ Nn. 11-38 (V, 331a-335b).

Christus Medium (Fortsetzung)

<i>iustitiae</i> de quo considerat <i>politicus</i> , ut fiat retributio secundum merita	<i>iudiciali recompensatione</i> <i>praeaelsum:</i> faciens deformia pulchra, pulchra pulchriora, pul- chriora pulcherrima	in <i>futuro examine</i> (ut iudex)
<i>concordiae</i> de quo considerat <i>theologus</i> , quomodo mundus factus a Deo reducatur in Deum	<i>universalis conciliatione</i> <i>pacatum:</i> omnia reconcilians	in <i>sempiterna retributione</i> sive <i>beatificatione</i> (ut beatificator)

Bonaventura will aufzeigen, daß in Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind und daß Christus die Mitte aller Wissenschaften ist und somit auch den Zugang zu jeder Erkenntnis öffnet, die, wenn sie echt ist, letztlich immer zugleich theologische Erkenntnis ist.

Man könnte im Anschluß an Bonaventuratexte eine Vielzahl solcher Schemata herausarbeiten, die nicht wie nachträgliche Konstruktionen wirken, sondern sich stets als etwas dem Denken Bonaventuras offenbar sehr konkret Zugrundeliegendes erweisen. Wenn gelegentlich ein solches Schema nicht so ganz zu stimmen scheint, so dürfte das – etwa in den *Collationes in Hexaëmeron* – wohl auf Fehler des Reportators zurückzuführen sein, der den Gedanken Bonaventuras nicht ganz folgen konnte. Alles das verleiht der Theologie Bonaventuras eine diese entscheidend kennzeichnende Eigentümlichkeit, nämlich ihren wesentlich intuitiven Charakter. Um es kurz zu sagen: man hat nicht das Gefühl, Bonaventura habe die in seiner Systematik zum Ausdruck kommenden Zusammenhänge erdacht, sondern er habe etwas unmittelbar Geschautes beschrieben.⁶⁷

b. Die Christozentrik

Die Bedeutung Christi als Mitte und Mittler ist im Verlauf immer wieder deutlich geworden. Ich erinnere nur an den Text „... certum est ...“⁶⁸ und daran, daß Christus Mittelpunkt und Thema der ganzen Heiligen Schrift und der Schlüssel zu ihrem Verständnis ist. Wie universal die Bedeutung Christi in der theologischen Konzeption Bonaventuras ist, wird deutlich, wenn man beispielsweise dem nachgeht, was Bonaventura über Christus, das Verbum Divinum, als *Ars Patris*, als *Lux mentis* und als *Hierarcha* schlechthin gelehrt hat. Diese Begriffe erweisen sich als Grundelemente für Bonaventuras Welt- und Heilsinterpretation.

⁶⁷ Zum Ganzen s. W. Dettloff „Christus tenens medium ...“

⁶⁸ S. Anm. 48 und den dazugehörigen Text.

Als *Ars Patris* ist Christus Mittel der Welterschöpfung und als *Lux mentis* zugleich Mittel zur Erkenntnis der Welt. Ideenlehre und Lichtmetaphysik dienen hier als wichtige Ausdruckselemente. Christus als *Ars* und *Lux* ist nicht auf Welterschöpfung und Weltkenntnis beschränkt; beide Begriffe dienen Bonaventura auch als Interpretamente für Christus als Erlöser. Die Lehre von der Influenz in Verbindung mit der Hierarchienlehre erlangt hier eine besondere theologische Bedeutung im Hinblick auf die *influentia gratiae*.⁶⁹ Christus ist der Hierarcha schlechthin und als solcher der Vermittler neuen Lebens schlechthin.⁷⁰

2. Logik und Dialektik als Weg zur Wahrheit bei Johannes Duns Scotus

Logik und Dialektik gibt es, seit es Menschen gibt, die sich mit Denkinhalten beschäftigen und die Kunst der Unterredung üben, um durch Begriffserklärungen und Schlußfolgerungen Schritt für Schritt zur Wahrheit oder zumindest zum Fortschritt in der Erkenntnis zu gelangen. Insofern gehören Logik und Dialektik auch zur Theologie, der es ja auch um Denkinhalte besonderer Art, nämlich um Glaubensinhalte und um Schlußfolgerungen aus ihnen geht. Das bekannte theologische Programm Anselms von Canterbury, das man in die Formeln „*fides quaerens intellectum*“, „*credo, ut intelligam*“ und „*fides quaerens rationem fidei*“ zusammenfassen kann, sagt das deutlich genug.

Logik und Dialektik haben denn auch in den verschiedenen Epochen der Theologiegeschichte ihre je eigene Rolle gespielt. Ein besonderes Gewicht bekamen sie ohne Zweifel im 14. und 15. Jahrhundert, wo die Logik als solche eine Bedeutung erlangte, wie sie heute etwa die Naturwissenschaft hat. Die Logik beherrschte das Feld des Geistes weithin, und man kann sagen, daß man sich bemühte, fast alles mit Hilfe der Logik zu lösen. Auch die Theologie war von dieser Tendenz nicht frei. Die Entwicklung selbst hatte, wie das meist der Fall ist, zwei Seiten: sie konnte in manchen Fragen zu tiefgreifenden spekulativen Erklärungen beitragen, sie konnte aber auch zur Oberflächlichkeit und Entartung führen und damit die Sache verfehlen, der sie eigentlich dienen sollte.

Johannes Duns Scotus kommt in dieser theologiegeschichtlichen Situation eine besondere Bedeutung zu. Um das zu demonstrieren, will ich nicht eine weit ausgefächerte Übersicht geben, sondern die Entwicklung an der Behandlung einer Frage aufzeigen, die in der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts heftig diskutiert wurde und die auch im Hinblick auf die Reformatoren besonderes Interesse verdient. Es ist die Frage, worauf es letztlich beruhe, daß ein Mensch das ewige Leben erlangt oder daß bestimmte menschliche Handlungen für das ewige Leben verdienstlich sind. Die grundlegende Antwort auf diese Frage gab Johannes Duns Scotus mit seiner Akzeptionstheorie, die ein typisches Beispiel

⁶⁹ Dazu ausführlich *R. Guardini*, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus, Leiden 1964.

⁷⁰ Dazu *W. Deutloff*, „Christus Hierarcha“. Ein Beitrag aus Bonaventuras Lehre von der Kirche, in: *Studia Mediaevalia et Mariologica* (Festschrift für C. Balič), Rom 1971, 121–131.

für den Einsatz von Logik und Dialektik auf dem Wege zu vertiefter theologischer Erkenntnis ist.

Duns Scotus hat sich viermal mit der *acceptatio divina* beschäftigt: in seinen Kommentaren zur *Distinctio XVII* des I. Sentenzenbuches – in der *Lectura prima*, der Pariser Vorlesung und in der *Ordinatio* – und in der *Quaestio 17* des *Quodlibet*, das zeitlich zwischen der Pariser Vorlesung und der Abfassung von I,17 der *Ordinatio* liegen dürfte. Alle diese Texte müssen im Zusammenhang gewertet werden. Den umfassendsten Überblick über das Problem bietet Duns Scotus in der *Lectura prima*, während er manches, was er dort nur mehr oder weniger angedeutet hat, in den anderen Werken gleichsam ausschnittsweise ausführlich behandelt.

Die entscheidende Frage lautet: „Utrum caritas, qua diligimus deum et proximum, sit Spiritus Sanctus.“ Duns Scotus geht davon aus, daß die caritas, „qua diligimus deum et proximum“, nicht der Hl. Geist selbst, sondern ein geschaffener habitus caritatis ist. Hauptanliegen des Duns Scotus in der *Lectura prima* ist es darzulegen, daß voluntas und caritas als zwei causae partiales zusammen den verdienstlichen Akt wirken, der aber, um verdienstlich zu sein, von Gott entsprechend akzeptiert werden muß. Beide causae partiales sind beim Zustandekommen des Aktes als *Akt* und auch beim Zustandekommen seiner *Verdienstlichkeit* beteiligt. Sie stehen dabei allerdings in einem wechselseitigen Prioritätsverhältnis: betrachtet man den Akt als Akt, kommt die causalitas prior dem Willen zu, die Verdienstlichkeit des Aktes gründet hingegen vornehmlich in der caritas. Geht es also in der *Lectura prima* vor allem um das *meritum*, die Verdienstlichkeit des Aktes, wobei als *ratio meriti* die *acceptatio divina* herausgearbeitet wird, geht es in der Pariser Vorlesung um die *acceptatio* selbst. Damit ist in der Pariser Vorlesung eine Spezialisierung und somit die Möglichkeit gegeben, den enger gefaßten Fragenkomplex eingehender zu behandeln: die Frage nach der *ratio acceptationis*. Die Antwort, die Duns Scotus auf diese Frage erarbeitet, ist ein Beispiel subtilster Begrifflichkeit und schärfster Analyse. Sie läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: *Caritas est ratio formalis acceptationis obiectiva secundaria, scilicet non necessaria, extrinseca, habilitans seu dispositiva in ordine ad vitam aeternam secundum iustitiam in particulari, apprehensa in aeternitate divina.*

Diese konzentrierte Formulierung dürfte wohl eine nähere Erklärung verlangen. Im Kommentar zum vierten Sentenzenbuch weist Duns Scotus auf eine doppelte Unterscheidung innerhalb der *ratio formalis* hin. Es gibt eine *ratio formalis elicitiva* und eine andere, die man wohl mit der in I,17 genannten *ratio formalis obiectiva* gleichsetzen kann. Die *ratio formalis obiectiva* wäre die, wodurch etwas *formaliter tale* ist. So ist z. B. die Wärme in diesem Sinne *ratio formalis* dafür, daß etwas warm ist. Die *ratio formalis elicitiva* entspricht der *causa proxima* irgendeines effectus, und danach ist die Wärme die *ratio formalis* des Warmmachens.⁷¹ Auf das Problem der göttlichen Akzeptation übertragen, könnte man demnach kurz sagen: Die *ratio formalis elicitiva* ist die *ratio formalis* der Akzeptation selbst, die *ratio*

⁷¹ Dazu Rep. Par. IV, d.10, q.3, n.35 (Ed. Viv. XXIV, 63 b); Ord. IV, d.10, q.3, n.5 (XVII, 224 b).

formalis obiectiva ist die ratio formalis der Akzeptabilität. Die erste liegt in Gott, die zweite dagegen auf seiten des zu akzeptierenden Menschen.

So ist zu verstehen, wenn Duns Scotus sagt: Die caritas ist nicht die ratio formalis elicitive der Akzeptation im Hinblick auf die Akzeptation selbst, sondern dies ist der Wille Gottes, und das ist so, weil die Akzeptation ein Akt des absolut freien göttlichen Willens ist. Es bleibt nun die Frage, ob die caritas die ratio formalis obiectiva der göttlichen Akzeptation ist. In der Antwort sucht Duns Scotus zunächst den Begriff der ratio formalis obiectiva noch weiter zu klären und für den in unserem Zusammenhang möglichen Geltungsbereich abzugrenzen. Die caritas kann nicht ratio formalis obiectiva *prima* sein, weil das obiectum primum des göttlichen Willens die göttliche Wesenheit selbst ist. Die caritas ist aber die ratio formalis obiectiva *secundaria*. Eine solche ist sie aber nicht, insofern sie von Gott in der Zeit oder in der aktuellen Existenz gegeben, sondern insofern sie von Ewigkeit her von Gott erkannt ist. Die caritas ist ferner keine ratio *necessaria* acceptandi, weil nur das obiectum primum des göttlichen Willens *necessario volendum* für Gott ist. Die caritas ist nur eine ratio *habilitans* acceptationis: sie macht etwas nur dazu geeignet, terminus der göttlichen Akzeptation zu sein. Jemand wird also nicht zum ewigen Leben akzeptiert, weil er etwa durch die caritas nach dem Maßstabe der Gerechtigkeit würdig dafür wäre, sondern weil die caritas ihn in der Ordnung auf die Gerechtigkeit hin geeignet macht.

Die weitere Frage, die Duns Scotus zu klären sucht, ist die, auf welche Weise die caritas *habilitans* in ordine ad iustitiam ist.

Im göttlichen Willen ist hinsichtlich der Akzeptation noch ein Doppeltes zu unterscheiden: die Festsetzung der Bedingung für die Akzeptation durch den freien göttlichen Willen im allgemeinen und die Anwendung jenes allgemeinen Prinzips auf den Einzelfall. Wir können den göttlichen Willen betrachten, insofern sich ihm die ratio iusti vel beatitudinis wie ein principium practicum non necessarium ex terminis darbietet. Als propositio für den göttlichen Intellekt würde das dann lauten: Der Gerechte muß am Ende beseligt werden. Weil die principia practica jedoch nicht principia necessaria sind hätte Gott es auch anders anordnen können; denn es gehört nicht zum Begriff des Gerechten, daß ihm für sein Gerechtes das ewige Leben gegeben wird. Der Begriff des Gerechten schließt jedoch eine gewisse *habilitas* für das ewige Leben in sich, und diese *habilitas* ist die caritas. So hat Gott durch den intellectus practicus jemanden zur Seligkeit bestimmt, und zwar nach dem principium practicum, das er sich selber gesetzt hat. Auf diese Weise bleibt Gottes Freiheit gewahrt. Der göttliche Wille akzeptiert den Gerechten als ein absolut freier Wille, der durch keine iustitia zu dieser Akzeptation determiniert ist.

Das zweite Moment bei der göttlichen Akzeptation ist die Anwendung des allgemeinen, von Gott frei gesetzten Prinzips auf den Einzelfall. Der iustitia bzw. der lex universalis von vorhin steht nun ein iudicium, eine iustitia particularis gegenüber. Und nun unterscheidet sich dieses zweite Moment bei der acceptatio divina vom ersten. Bei der Aufstellung jener lex universalis: „omni gratiae finaliter est retribuendum“, handelte Gott aus seiner absoluten Freiheit heraus. Bei der Anwendung auf den Einzelfall jedoch handelt Gott

nun gewissermaßen nicht mehr frei, da er sich selber an jenes allgemeine Prinzip gebunden hat. Das einzelne acceptum, das sich dem göttlichen Willen dargeboten hat, nachdem dieser jene *lex universalis* aufgestellt hat, ist also akzeptiert, insofern Gott die *lex universalis* durch ein *iudicium* auf den Einzelfall anwendet. Dieses *iudicium* gründet in einer *habilitas*, an die Gott die Akzeption gebunden haben wollte und die sich im zu Akzeptierenden *de potentia ordinata* vorfinden muß. Das ergibt also zusammengefaßt jene Formulierung: *Caritas est ratio formalis acceptationis obiectiva secundaria, scilicet non necessaria, extrinseca, habitans seu dispositiva in ordine ad vitam aeternam secundum iustitiam in particulari*, und das Ganze selbstverständlich *apprehensa in aeternitate divina*.

Die q.17 des Quodlibet erörtert die Frage: „Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei“, und er wendet sich damit wiederum ausdrücklich einer besonderen Frage zu, die in den vorausliegenden Werken nur mitbehandelt wurde. Duns Scotus unterscheidet zwischen einem gnadenhaften und einem verdienstlichen Akt und kommt zu dem Ergebnis, daß das Verdienstlichsein dem Akt keine neue reale Entität, sondern lediglich eine neue doppelte Beziehung hinzufügt: zum akzeptierenden göttlichen Willen und zum Lohn, d. h. zu dem Gut, auf das der akzeptierende göttliche Wille den Akt hinordnet.

Was Duns Scotus in I,17 der *Ordinatio* zum Akzeptionsproblem sagt, ist fast nur von der *Lectura prima* oder Pariser Vorlesung aus in seiner Problemtiefe zu sehen und in seiner Lösung ganz zu verstehen und bringt im Grunde nichts wesentlich Neues. Für die ausführlichere Darstellung der zum Teil sehr diffizilen Lehre muß ich auf meine Monographie „Die Lehre von der *acceptatio divina* mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre“⁷² verweisen, wo auch die einschlägigen Texte mitgeteilt sind. Hier muß ich mich darauf beschränken, die wichtigsten Gedanken zusammenzufassen, die auch für die Zeit nach Duns Scotus bedeutsam sind. Schließlich geht es mir darum zu zeigen, wie Duns Scotus mit Hilfe von Logik und Dialektik ein bestimmtes Ziel theologischer Erkenntnis zu erreichen sucht: daß aller Lohn uneingeschränkt Gnadenlohn ist. Dadurch fällt ein Licht auf die Eigenart der Theologie des Duns Scotus, auf ihre Größe, aber auch auf das gewisse Risiko, das in ihr liegt. Eben deshalb muß ich auch auf die Zeit nach Duns Scotus kurz eingehen.

Die Entwicklung der Akzeptionslehre in den beiden Jahrhunderten nach Duns Scotus kann in der Hauptsache von der Interpretation und der Anwendung eines Prinzips aus beurteilt werden, das Duns Scotus aufgestellt hat und das sich in der Folgezeit vor allem in der Formulierung findet: *nihil creatum formaliter est acceptandum*. Im Rahmen der Rechtfertigungslehre besagt das: nichts Geschaffenes, d. h. nichts Außer-göttliches kann Gott im strengen Sinne nötigen, dafür den Lohn des ewigen Lebens zu geben.

⁷² Werl/Westf. 1954.

Dieses Prinzip setzt die Rechtfertigung in einen besonderen unmittelbaren Bezug zum göttlichen Willen, und Duns Scotus selbst hat seine Rechtfertigungslehre in der Tat in engster Verbindung mit der Gotteslehre konzipiert: Der erste und einzig notwendige Gegenstand des göttlichen Willens ist das Wesen Gottes, ist Gott selbst. Da Gott aber absolut vollkommen ist, also keinerlei Ergänzung oder Vervollkommnung von außen bedarf, steht er allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber. Mit anderen Worten: er kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem bestimmten Verhalten im strengen Sinne genötigt werden. Diese absolute Freiheit Gottes darf jedoch nicht als Willkür verstanden werden, weil wir es ja nicht mit einem zu verkehrtem Wollen fähigen geschöpflichen Willen, sondern mit dem Willen Gottes zu tun haben, dessen Wesen absolute Gutheit ist. Der mit dem Wesen Gottes identische Wille Gottes kann also nichts anderes als absolut guter Wille sein.

Wendet man nun das Prinzip von dem einzig notwendigen Gegenstand des göttlichen Willens konsequent in der Rechtfertigungslehre an, dann ergibt sich das vorhin genannte Axiom „*nihil creatum formaliter est acceptandum*“, dann ergibt sich also, daß für Gott keine *absolute* Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die Gnade besitzt oder für einen in Verbindung mit der Gnade gewirkten Akt den Lohn des ewigen Lebens zu geben. Nichts Geschaffenes vermag ja Gott zu einem solchen Willensakt im strengen Sinne zu nötigen, und auch der Gnadenhabitus, die *caritas*, ist etwas Geschaffenes. Gott „muß“ die *caritas* zwar gewissermaßen in ihrem objektiven Sein und Gutsein akzeptieren, weil Sein und Gutsein jedes geschaffenen Seienden Sein und Gutsein des göttlichen Wesens nachahmen, Gott „muß“ der *caritas* wegen aber nicht das ewige Leben schenken. Aus der Offenbarung wissen wir jedoch, daß Gott einen Menschen, der die *caritas* besitzt, zum ewigen Leben akzeptiert, und daß er die Akte, die in Verbindung mit der Gnade gewirkt sind, mit dem ewigen Leben belohnt. Das ist aber nur so, weil Gott es so angeordnet hat – *de potentia ordinata* – und nicht *de potentia absoluta*, d. h. nicht, weil es absolut so sein muß. An sich (*de potentia absoluta*) – und das ist gewissermaßen die Kehrseite dieser These – könnte Gott auch einen rein natürlichen, d. h. ohne die Beteiligung der Gnade gewirkten, guten Akt mit dem ewigen Leben belohnen. Um es kurz zu sagen: Der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit – die *ratio meriti* – ist die göttliche Akzeptation, Grund für die Akzeptation ist *de potentia ordinata* in erster Linie die *caritas*, die Gnade. In erster Linie: weil auch der freie menschliche Wille beteiligt sein muß.⁷³ Verdienstlichkeit und Gnadenhaftigkeit sind also zwei verschiedene Sachverhalte.

Die Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* geht zwar nicht auf Duns Scotus zurück, sie hat aber bei ihm und den Theologen nach ihm eine große Rolle gespielt. Zu ihrem Verständnis ist zu sagen, daß – zumindest bei Duns Scotus und an und für sich – die *potentia dei absoluta* nicht etwa der *potentia dei ordinata* als „ungeordnete“, also „willkürliche“ Macht der „geordneten“ Macht gegenübersteht. Die *potentia dei absoluta* ist vielmehr alles möglich, was kein Widerspruch in sich ist,

⁷³ S. o.

und de potentia dei ordinata geschieht das, was Gott – z. B. für die gegenwärtige Heilsordnung – angeordnet hat. Wirkliche heilstheologische Aussagen stehen also immer unter dem Vorzeichen der potentia dei ordinata.

In der Folgezeit war die Grundthese des Duns Scotus immer wieder Gegenstand zum Teil heftiger Diskussion. Das vorhin erwähnte Risiko, das in ihr steckt, dürfte vor allem *Petrus Aureoli* gespürt haben, dessen Lehrtätigkeit ungefähr in das zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts fällt. Er übt scharfe Kritik an der Grundthese des Duns Scotus und stellt ihr die Auffassung entgegen, daß die *caritas ex natura rei* und *de necessitate* in dem Sinne das göttliche Wohlgefallen findet, daß der Mensch, der sie besitzt, mit *absoluter* Notwendigkeit von Gott mit dem ewigen Leben belohnt werden muß und daß auch de potentia dei absoluta niemand ohne die *caritas* das ewige Leben erlangt. *Petrus Aureoli* scheint allerdings seinen Gegensatz zu Duns Scotus schärfer empfunden zu haben, als er in Wirklichkeit war; denn im Grunde lehrt auch er nicht eine absolute, sondern nur eine relative Notwendigkeit der göttlichen Akzeptation der *caritas*, die ja auch nach Duns Scotus besteht. Wichtig ist aber, daß *Petrus Aureoli* durch seine scharfe Opposition gegen Duns Scotus die ebenso scharfe Kritik und Polemik zahlreicher Anhänger des Duns Scotus und im Zusammenhang damit deren überzogene und damit negative potentia-absoluta-Spekulationen herausgefordert hat, die dann allerdings mit der ursprünglichen Lehre des Duns Scotus kaum noch etwas zu tun hatten. Über *Durandus de S. Porciano*, *Petrus de Palude*, *Johannes de Bassolis*, *Franciscus de Mayronis* oder *Wilhelm de Rubione* – um nur die wichtigsten Stationen zu nennen – führte die Entwicklung schließlich zu einem Theologen, der eine grundsätzliche Überlegung anstellt, welche die ganze Problematik der scotischen These ins rechte Licht rückt. Es handelt sich um *Johannes Rodington*, der seine Sentenzenvorlesungen ungefähr vor 1340 in Oxford gehalten hat.

Johannes Rodington spricht von einem dreifachen Sinn, den die These haben kann, daß Gott einen begnadeten Menschen nicht unbedingt mit dem ewigen Leben belohnen muß. Diese These ist, wie sie dasteht, nichts anderes als eine Anwendung des bekannten scotischen Prinzips „*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*“, und sie kann erstens besagen, daß Gott es so einzurichten vermag, daß ein Mensch, der einmal die Gnade empfangt, doch niemals das ewige Leben erlangt, weil er eine Todsünde begehen und in der Todsünde sterben wird. Die These kann zweitens – gleichsam kommentarlos – besagen, daß jemand im Besitz der *caritas* stirbt und nicht zum ewigen Leben gelangt; und mit ihr kann drittens gemeint sein, daß jemand im Stande der Gnade stirbt und dennoch der ewigen Strafe verfällt.

Die Interpretationsmöglichkeiten, die *Johannes Rodington* aufzeigt und gegen deren Berechtigung rein logisch sicher nichts einzuwenden ist, beweisen jedoch, daß das scotische Prinzip, so wenig anfechtbar es an sich ist, auch sich selbst ad absurdum führen kann, wenn Theologen mit ihm arbeiten, welche die rechte Beziehung zum betreffenden theologischen Gegenstand und den Sinn für die entsprechenden theologischen Zusammenhänge verloren haben.

Duns Scotus hat sich meines Wissens die Frage nicht gestellt, was de potentia dei absoluta mit einem Menschen geschehen könnte, der im Besitz der Gnade stirbt und nicht zum ewigen Leben akzeptiert wird. Duns Scotus wollte sich offenbar seines Prinzips „nihil creatum formaliter est a deo acceptandum“ nur bedienen, um die absolute Gnadenhaftigkeit des ewigen Lohnes auch für den begnadeten Menschen und die unverfügbare Größe des freigebig und barmherzig schenkenden Gottes aufzuzeigen. Ein Prinzip, das als Hilfsmittel zur rationalen Erhellung schwieriger heilsökonomischer Zusammenhänge dienen sollte, wurde von ihm als solches belassen und nicht verabsolutiert, wie es bei seinen Epigonen häufig geschah. Darin zeigt sich die Größe des scotischen Versuches, aber auch seine Grenze und Problematik, wenn der Theologe sich nur von logisch-dialektischen Gesichtspunkten leiten läßt und am Ende die potentia-absoluta-Spekulationen nahezu den ganzen Raum der theologischen Darlegungen einnehmen. Ein besonderes Beispiel dafür ist unter anderen Wilhelm von Ockham. Er ist nicht der erste, bei dem das zu beobachten ist, er hat dieser Tendenz jedoch eine besondere Note hinzugefügt: es ist jenes Sich-gefallen in einer „Theologie an der Grenze“, eine Haltung, die letzten Endes die Theologie immer wieder nur mehr als Betätigungsfeld logisch-dialektischer Kunstfertigkeit benutzen zu wollen scheint, wobei sich dann sehr leicht zeigt, daß theologische Schlüsse durchaus ohne Sinn sein können, auch wenn sie logisch richtig sind, aber eben den echten Bezug zum theologischen Gegenstand vermissen lassen.⁷⁴

Beide, Bonaventura und Johannes Duns Scotus, sind von der Christlichkeit des hl. Franziskus geprägt. Dies läßt sich nicht leugnen, auch wenn jeder von beiden auf je eigene und damit eben andere Art das franziskanische Erbe aufgenommen und in Theologie umgesetzt hat. Bonaventura, der – wenn wir ihn richtig interpretieren – weitgehend beschrieben, was er geschaut hat, steht gleichsam da wie ein erratischer Block, und vielleicht ist diese Eigenart seiner Theologie der Grund dafür, daß ihm auf seinem Wege zur Wahrheit kaum jemand gefolgt ist, daß er keine Schule im eigentlichen Sinne begründet hat. Duns Scotus hat eine Schule begründet. Die Theologiegeschichte lehrt uns allerdings, daß nicht alle Theologen, die in der Regel als „Scotisten“ bezeichnet werden, den Namen tatsächlich verdienen. Sie haben sich lediglich mancher Hilfsmittel bedient, die für Duns Scotus selbst der Weg zur Wahrheit waren, die aber für sie eher von der Wahrheit wegführten oder diese zumindest verdeckten. Man kann deshalb verstehen, warum im Laufe der Theologiegeschichte nicht der Scotismus, sondern der Thomismus die maßgebliche Schulrichtung geworden ist. Es sind dabei sicher nicht nur theologische Gründe im Spiel gewesen, aber ihnen dürfte doch die entscheidende Bedeutung zugefallen sein. Gewiß, auch die Epigonen des hl. Thomas haben den Lehren ihres Meisters nicht immer nur positive Dienste

⁷⁴ Zur Entwicklung nach Duns Scotus s. *W. Dettloff*, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen, Münster/Westf. 1963. Ebenso *ders.*, Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther, in: *WissWeis* 27 (1964) 197-210.

geleistet, aber man darf wohl sagen, daß das Werk des hl. Thomas kein so großes theologisches Risiko darstellte wie das des Duns Scotus. Damit soll nicht eine Enttäuschung über Duns Scotus selbst und sein Werk zum Ausdruck gebracht werden, sondern nur das Bedauern darüber, daß gerade ein Werk wie das seine keine ebenbürtigen Hüter gefunden hat.

Bibliographie

1. Alain (Émile Chartier)

a) Werkausgabe der „Bibliothèque de la Pléiade“

Les Arts et les Dieux. Préface par André Bridoux. Texte établi et présenté par Georges Bénézé, Paris 1958.

Enthält: Avec Balzac (1935)

Définitions (1953)

Les Dieux (1934)

En lisant Dickens (1945)

Entretiens chez le sculpteur (1937)

Histoire de mes pensées (1936)

Lettres au Docteur Mondor (1924)

Préliminaires à la mythologie (1943)

Stendhal (1935)

Système des beaux-arts (1920)

Vingt leçons sur les beaux-arts (1931)

La Visite au musicien (1927)

Les Passions et la Sagesse. Texte établi et présenté par Georges Bénézé. Préface d' André Bridoux, Paris 1960.

Enthält: Abrégés pour les Aveugles (1942)

Les Aventures du Coeur (1945)

81 Chapitres sur l'esprit et les passions (1917)

Descartes (1928)

Entretiens au bord de la mer (1931)

Hegel (1932)

Les Idées et les Ages (1927)

Mars ou la Guerre jugée (1921)

Platon (1928)

Les Sentiments familiaux (1927)

Souvenirs concernant Jules Lagneau (1925)

Souvenirs de guerre (1937)

Propos I (1906–1936). Texte établi et présenté par Maurice Savin. Préface d' André Maurois, Paris 1956.

Propos II (1906–1936). Texte établi, présenté et annoté par Samuel S. de Sacy, Paris 1970.

b) Einzelausgaben

- Le Citoyen contre les pouvoirs. Introduction par Jean Prévost, Paris, 4. Aufl. 1926.
- Éléments d'une doctrine radicale. Avertissement de Jeanne et Michel Alexandre. „Les documents bleus“ No. 24, Paris 1925.
- Esquisses I. Pédagogie enfantine (1924), Paris 1963.
- Esquisses II. La Conscience morale (1930–31), Paris 1964.
- Esquisses III. La Recherche du bonheur (1922–23), Paris 1968.
- Esquisses IV. Dialectiques des sentiments (1921–1930), Paris 1971.
- Études (1920). Présentées par Samuel S. de Sacy, Paris 1968.
- Humanités (1932–1949), Paris 1960.
- Idées (1939). Introduction à la philosophie. Platon – Desartes – Hegel – Comte, Paris 1966.
- Lettres sur la philosophie première (1911), Paris 1963.
- Portraits de famille (1936–1947), Paris 1961.
- Propos de politique, Paris 1934.
- Propos sur le bonheur (1928), Paris 1966.
- Propos sur l'éducation (1932), Paris, 15. Aufl. 1972.
- Propos sur la religion (1938), Paris, nouvelle édition 1957.
- Spinoza, Paris 1901 (unter dem Namen E. Chartier); veränderte Aufl. mit einem Vorwort, Paris 1949.
- Système des beaux-arts. Édition nouvelle avec notes, Paris, 2. Aufl. 1926. (Diese Anm. fehlen in der Werkausgabe „Les Arts et les Dieux“, deren Text zit. wird.)
- La théorie de la connaissance des stoiciens (1891). Préface par Louis Goubert, Paris 1964.

c) Artikel, Korrespondenz, Manuskripte, Mitschriften

- Briefe an Michel Alexandre (1912–1950): En souvenir de Michel Alexandre, Paris 1956, 494–535.
- Brief an Simone Weil (14. Jan. 1935): Bulletin de l'Association des Amis d'Alain 1 (Paris, Dez. 1954) 12–13.
- Brief an Simone Weil (28. Juni 1935): Ms; vgl. *Exposition*, 32 (No. 127).
- Correspondance avec Élie et Florence Halévy, Paris 1958.
- Justice et Charité (Teilveröffentlichung der letzten Vorlesung an Henri IV 1933 nach einer Mitschrift von *Gilbert Kahn*): *Colloque Cerisy-la-Salle* 1974, 202–204.
- Simone Weil: *La Table Ronde* 28 (Paris, April 1950) 47–51.

d) *Studien über Alain*

Alexandre, Jeanne, Rencontre de Simone Weil et d'Alain: *Colloque Cerisy-la-Salle 1974*, 183–199.

Alexandre, Michel, L'oeuvre écrite d'Alain: *Jules Lagneau – Alain*, 271–274.

ders., Note concernant les „Libres Propos“: En souvenir de Michel Alexandre, Paris 1956, 500–505 (Erstveröffentlichung: *Hommage à Alain*, 168–174).

ders., Rencontre d'Alain: En souvenir de Michel Alexandre, 489–493 (Erstveröffentlichung: *Hommage à Alain*, 98–102).

Aron, Raymond, Alain et la politique: *ders.*, Études politiques. Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris 1972, 75–84 (Erstveröffentlichung: *Hommage à Alain*).

Audry, Colette, Alain et le roman: *Jules Lagneau – Alain*, 243–254.

Baslaw, Annette, Alain et l'enseignement: *Colloque Cerisy-la-Salle*, 33–50.

Blanchot, Maurice, La pensée d'Alain (1943): *ders.*, Faux pas, Paris 1975, 342–348.

Breton, Stanislas, La Passion du Christ et les Philosophies. Studi e Testi Passionisti 2, Terno (Italien) 1954, 38–41.

Bridoux, André, Alain. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1964.

Canguilhem, Georges, Réflexions sur la création artistique selon Alain: *Jules Lagneau – Alain*, 171–186.

Colloque Cerisy-la-Salle 21.7. – 1.8.1974 „Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie“. Extraits des Actes du Colloque „Vigreur d'Alain, rigueur de Simone Weil“ qui a eu lieu au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle sous la direction de Gilbert Kahn. Association „Les Amis d'Alain“, Paris 1976 (vgl. die einzelnen Beiträge von J. Alexandre, A. Baslaw, J. Henderson, G. Kahn, G. Lamizet, O. Reboul, S. Shirai, R. Sibley, M.-T. Sur, G. Wittouck).

Cousteix, Pierre, L'enseignement de l'histoire selon Alain: *L'Information historique* 2 (Paris 1956) 78–80.

Dewit, Suzanne, Alain. Essai de Bibliographie 1893–Juin 1961. *Bibliographia Belgica* 62, Bruxelles, revu et complété 1961.

Exposition Alain. Manuscrits, livres et divers souvenirs. Bibliothèque Nationale. Introduction par André Maurois, Paris 1955.

Henderson, Jane, Alain lecteur: *Colloque Cerisy-la-Salle 1974*, 87–101.

Hess, Gerhard, Alain (Émile Chartier) in der Reihe der französischen Moralisten. Ein Beitrag zum Verständnis des jüngeren Frankreich (Romanische Studien Heft 30), Berlin 1932.

Hommage à Alain (1868–1951). Alain dans sa classe – L'Etat d'homme – Les Arts en compagnie d'Alain – Alain vu de l'étranger. Textes inédits: *La Nouvelle Revue Française* 9 (Paris, Sept. 1952) (mit Beiträgen von J. und M. Alexandre, G. Bénézé, P. Bost, J. Mambrino, S. Pétrement, S. de Sacy, J.-H. Sainmont, M. Savin, M. Toesca).

Hypolite, Jean, L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain: *ders.*, Figures de la pensée philosophique. Ecrits II, Paris 1971, 513–534 (Erstveröffentlichung: *Mercur de France* 1034 (Paris, 1. Okt. 1949) 219–237).

ders., Alain et les dieux: ebd. 535–563 (Erstveröffentlichung: *Mercur de France* 1060 (Paris, 1. Dez. 1951) 611–635).

Jules Lagneau – Alain: Revue de Métaphysique et de Morale 2 (Paris, April–Juni 1952) (vgl. die einzelnen Beiträge von G. Canguilhem, R. Aron, S. Pétrement, F. Khodoss, C. Audry, R. Moyses, M. Alexandre).

Kahn, Gilbert; vgl. *Alain*, Justice et Charité: *Colloque* Cerisy-la-Salle 1974.

Khodoss, Florence, Alain (1968–1951): Alfred Weber & Denis Huisman, Histoire de la philosophie Européenne 2: De 1850 à 1957, Paris 1957, 113–120.

dies., Note sur les „Entretiens au bord de la mer“: *Mercur de France* 1060 (Paris, 1. Dez. 1951) 654–661.

dies., Le poème de la critique: *Jules Lagneau – Alain*, 215–242.

Lacroix, Jean, Un philosophe du jugement: Alain: *ders.*, Panorama de la Philosophie Française Contemporaine, Paris, 2ième édition augmentée 1968, 54–60.

Lamizet, Georges, Alain et les sciences: *Colloque* Cerisy-la-Salle 1974, 61–75.

Massis, Henri, Alain et nous: *ders.*, De l'homme à Dieu. Précédé d'un portrait par Gustave Thibon. Collection Itinéraires, Paris 1959, 409–413.

Maurois, André, Alain, Paris 1950.

Moyse, Robert, Alain et Dieu: *Jules Lagneau – Alain*, 255–270.

Pascal, Georges, L'idée de philosophie chez Alain. Collection Études Supérieures, série verte, Paris 1970.

Pétrement, Simone, Sur la politique d'Alain: *Jules Lagneau – Alain*, 200–214.

dies., Une politique pour tous les temps: *Hommage à Alain*, 138–154.

dies., Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de Simone Weil): *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (Paris, Juli–Sept. 1955) 306–330.

dies., Remarques sur Lagneau, Alain, et la philosophie allemande contemporaine: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (Juli–Sept. 1970) 292–300.

Reboul, Olivier, L'homme et ses passions d'après Alain. Tome I: La Passion; Tome II: La Sagesse. Publications de l'Université de Tunis. Faculté des Lettres et Sciences Humaines. 6e série: Philosophie, volume III et IV, Paris 1968.

ders., L'élan humain ou l'éducation selon Alain. Collection L'Enfant, dirigée par Jean Château, Montréal et Paris 1974.

ders., Alain philosophe de la culture: *Colloque* Cerisy-la-Salle 1974, 21–31.

Riefstahl, Hermann, Alain. Gedanken über die Religion: *Zeitschrift für philosophische Forschung* V (Meisenheim/Glan 1950–51) 142–145.

- Shirai*, Shigeo, Alain et l'enseignement laïc: *Colloque Cerisy-la-Salle* 1974, 141–151.
- Sibley*, Richard, Emile Chartier militant politique, précurseur d'Alain penseur politique: *Colloque Cerisy-la-Salle* 1974, 121–139.
- Simon*, Pierre-Henri, La Guerre jugée: *ders.*, L'Esprit et l'Histoire. Essai sur la conscience historique dans la littérature du XX^e siècle. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques 64, Paris 1954, 34–36.
- Soula*, Julien, Alain et les sciences: *L'éducation nationale* 291 (Paris 1951) 1–3.
- Sur*, Marie-Thérèse, La conception de la démocratie chez Alain: *Colloque Cerisy-la-Salle* 1974, 159–173.
- Tison-Braun*, Micheline, La crise de l'humanisme. Le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne, Tome II: 1914–1939, Paris 1967, 171–181, 233, 379–380.
- Wittouck*, Guy, Note sur la création artistique selon Alain: *Colloque Cerisy-la-Salle* 1974, 103–111.

e) *Dissertationsschriften über Alain*

- Artuso*, Odette, Education et liberté de jugement selon Alain. Sorbonne 1953–54.
- Bourgne*, Robert, La représentation chez Alain ou métaphysique de l'entendement. Sorbonne 1953–54.
- Sur*, Marie-Thérèse, Alain et la théorie démocratique. Faculté de Droit et des Sciences Politiques. Université de Caen, Mai 1976.

f) *Deutsche Übersetzungen*

- Alain*, Vademecum des französischen Radikalen: *Europäische Revue* II, 1. Halbjahr 1926, 256–259.
- Alain*, Französischer Laizismus: *Europäische Revue* III, Berlin 2. Halbband 1927–28, 886–892.
- Alain*, Lebensalter und Anschauung. Übertr. v. Lonja und Jacques Stehelin-Halzing, Berlin–Wien 1932.
- Alain*, Politische Einfälle. Übertr. v. Paul Distelbarth, in: *P. Distelbarth*, Neues Werden in Frankreich. Zeugnisse führender Franzosen, Stuttgart 1938, 99–109.
- Alain*, Gedanken über die Religion. Übertr. v. Berthold Krüger-Löffler, Frankfurt 1948.
- Alain*, Wurzel der Dichtung: *Literarische Revue* 1949, Heft 2.
- Alain*. Eine Auswahl aus seinen Werken zur Einführung in sein Denken (Hg. Julius Schmidt), Berlin 1932.

Alain, Die Pflicht glücklich zu sein (Propos sur le bonheur, aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort von Albrecht Fabri), Frankfurt 1977.

2. Simone Weil

a) Einzelausgaben (mit der in der Literatur üblichen Abkürzung)

- AD Attente de Dieu, La Colombe, Paris ³1966.
 CI Cahiers I, Plon, Paris ²1970.
 CII Cahiers II, Plon, Paris ²1972.
 CIII Cahiers III, Plon, Paris ²1976.
 CO La condition ouvrière, Gallimard, Paris ²1964.
 CS La connaissance surnaturelle, Paris 1950.
 EHP Ecrits historiques et politiques, Gallimard, Paris 1960.
 EL Ecrits de Londres et dernières lettres, Gallimard, Paris 1957.
 EN L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Gallimard, Paris ³1962.
 IPC Intuitions pré-chrétiennes. La Colombe, Paris 1951.
 LPH Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933–1934). Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault (Collection „10/18“), Plon, Paris ²1966; nouv. éd. 1989.
 LR Lettre à un religieux, Gallimard, Paris ²1974.
 OL Oppression et liberté, Gallimard, Paris 1955.
 PSO Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Gallimard, Paris 1962.
 PG La pesanteur et la grâce, Plon, Paris 1947; vielfache Neuauflagen.
 PVS Poèmes suivis de „Venise sauvée“, Gallimard, Paris 1968.
 SC Sur la science, Gallimard, Paris 1965.
 SG La source grecque, Gallimard, Paris ²1969.

b) Gesamtausgabe (im Erscheinen)

Oeuvres complètes de Simone Weil. Edition publiée sous la direction d'André-A. Devaux et de Florence de Lussy, 16 vol., Gallimard, Paris 1988 ff:

Tome I: Premiers écrits philosophiques (textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn), 1988.

Tome II: Ecrits historiques et politiques.

Volume 1: L'engagement syndical (1927–1934) (édité par Géraldi Lerroy), 1988.

Volume 2: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (1934–1937) (édité par Géraldi Leroy et Anne Roche), 1991.

Volume 3: Vers la guerre (1937–1940) (édité par Simone Fraisse), 1991.

c) *Deutsche Übersetzungen*

Ilias, Dichtung der Gewalt, in: *Merkur* 5 (1951) 115–126 (Auszug SG 11–42: „L’*Illiade* ou le poème de la force“).

Schwerkraft und Gnade. Übers. PG von F. Kemp, Kösel, München ³1981.

Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort von T.S. Eliot. Übers. AD von F. Kemp, Kösel, München ²1961.

Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Übers. EN von F. Kemp, Kösel, München 1956.

Vorchristliche Schau. Übers. IPC von F. Werle, Barth, München–Planegg 1959.

Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften. Übers. aus EHP und OL von H. Abosch, Rogner & Bernhard, München 1975.

Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen. Übers. aus PSO, AD, EL, CS und CI–III von F. Kemp, Walter, Olten/Freiburg i.Br. ²1979; Neuaufl. DTV, München 1990.

Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem. Übers. CO von H. Abosch, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978 (edition suhrkamp, 940).

Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte [aus zuvor aufgeführten Übersetzungen] zu Fragen der Zeit. Hg. u. erl. von O. Betz, Kösel, München 1987.

Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. Übers. LR von F. Kemp, Kösel, München 1988.

d) *Monographien*

Abosch, Heinz: Simone Weil zur Einführung, Junius, Hamburg 1990.

Buder, Walter: Mystik-Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand S. Weils Leben und Werk. Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1990.

Cabaud, Jacques: Simone Weil. Die Logik der Liebe (Übers. von F.M. Marbach), Alber, Freiburg i.Br. 1968.

Dujardin, Philippe: Simone Weil. Idéologie et politique, Presses Universitaires de Grenoble/Maspéro, Paris 1975.

Giniewski, Paul: Simone Weil ou la haine de soi, Berg International, Paris 1978.

Goldschläger, Alain: Simone Weil et Spinoza. Essai d’interprétation, Naaman, Quebec 1982.

Heidsieck, François: Simone Weil (Collection „Philosophes de tous les temps“ 18), Seghers, Paris ²1967.

Kahn, Gilbert (Hg.): Simone Weil. Philosoph, historienne et mystique, Aubier Montaigne, Paris 1978.

Krogmann, Angelica: Simone Weil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien, 166), Rowohlt, Rheinbek 1970.

Kühn, Rolf: Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht, Herder, Freiburg i.Br. 1989 (mit internat. Literatur).

Little, Patricia J.: Simone Weil: A Bibliography (Collection „Research Bibliographies & Checkliste“ 5), Grant & Cutler, London 1973; Supplement Nr. 1, 1979.

McLane-Iles, Betty: Uprooting and Integration in the Writings of S. Weil (American University Studies, Series VII: Theology and Religion, 20) Lang, New York 1987.

Moulakis, Athanasios: Simone Weil. Die Politik der Askese (Veröffentlichungen des Europäischen Hochschulinstitutes Florenz, 6), Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

Müller, Hadwig: Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glaube – Jacques Lacan und Simone Weil, Patmos, Düsseldorf 1983.

Pétrément, Simone: La vie de Simone Weil, I (1909–1934); II (1934–1943), avec des lettres et d'autres textes inédits de S. Weil, Fayard, Paris 1973 (auch in engl. Übers.).

Schlette, Heinz Robert/Devaux, André-A. (Hg.): Simone Weil. Philosophie, Religion, Politik, Knecht, Frankfurt/M. 1985 (enthält deutschsprachige Literatur bis 1984).

Springsted, Eric O.: Christus Mediator. The Platonic Doctrine of Mediation in the Religion and Philosophy of Simone Weil (American Academy of Religion, Academy Series, 41), Scholars Press, Chico/California 1983.

Vetö, Miklos: La métaphysique religieuse de Simone Weil, Vrin, Paris 1971.

Wicki-Vogt, Maja: Simone Weil. Eine Logik des Absurden, Haupt, Bern 1983.

Winch, Peter: Simone Weil – „The Just Balance“, Cambridge University Press, Cambridge u. a. 1989.

e) Ausgewählte Artikel und Beiträge

Cahiers Simone Weil. Revue trimestrielle publié par l'Association pour l'étude de la pensée de S. Weil (ab Juni 1968 unter der Leitung von André-A. Devaux; jetzt Michel Narey, 198 allée du Lavoir, Chevry 2, F-91190 Gif-sur-Yvette; enthält Studien und aktuelle Bibliographie).

Chenavier, Robert: Relire Simone Weil, in: *Les Temps Modernes* 44 (Paris, März 1983) 1677–1714.

Duméry, Henry: Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme, t. 1, Presses Universitaires de France, Paris 1957, 294–299: Surnaturel et „Décréation“.

Hell, Cornelius: Simone Weil, in: Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert (Hg. *Everich Co-reth u. a.*), Styria, Graz-Wien-Köln 1990, 507–521 (mit Bibliographie).

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Hrsg. von Hans Gasper, Joachim Müller und Friederike Valentin. 2. Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder 1990, VIII Seiten und 1210 Spalten, geb. ISBN 3-451-21408-3

Die Herausgeber haben im Vorwort die religiöse Situation von heute treffend charakterisiert: „Mit dem immer noch dominierenden Trend fortschreitender Säkularisierung, dem 'Funktionsverlust' von Religion, der abnehmenden Bindungskraft der Kirchen und dem Bedeutungswandel säkularer Ersatzreligionen sind zahlreiche Orte neureligiöser Orientierung entstanden. Die freigesetzten oder freigegebenen Besitztümer der großen Kirchen und ihrer säkularisierten Erfolge finden neue Inhaber. Dieser religiöse Pluralismus ist Realität.“ (VI) Das vorliegende Lexikon will die vielen Gemeinschaften und Gruppen nach ihrer Geschichte, Lehre und Praxis und auch nach ihren Organisationsstrukturen vorstellen und Untergruppierungen und Abspaltungen und gegebenenfalls auch Tarnorganisationen benennen. Bei alledem kommt es vor allem jeweils auf den historisch-religiösen Hintergrund an. Besondere Aufmerksamkeit verdienen zunehmend die Bewegungen, in denen das Christentum von Elementen östlicher Religiosität überlagert ist. Um in der stark synkretistisch bestimmten Situation bei der Diskussion anstehender Grundfragen hilfreich zu sein, wird auf zuverlässige Information z. B. über Zen, Tantrismus, Sufismus oder Kabbala und auch über die Bedeutung der Psychologie bei alledem Wert gelegt. Daß das Ganze immer auch mit dem Blick auf die christlichen Glaubenswahrheiten vorgenommen wird, betrachten die Herausgeber als zentrale Verpflichtung. Der Band enthält jedoch nicht nur Ausführungen über Namen, sondern auch über systematische Themen, wobei die verschiedenen religiösen Gruppierungen gegebenenfalls in größerem Rahmen zur Sprache kommen. Die Verfasser der einzelnen Beiträge kommen nicht nur aus dem katholischen, sondern auch aus dem evangelischen Raum. Literaturangaben am Ende der Artikel bieten jeweils Hinweise zu

weiterer Information, Angaben zu Beginn einzelner Artikel verweisen auf Zusammenhänge mit anderen.

Es dürfte kaum einen Begriff aus der gegenwärtigen religiösen Diskussion geben, zu dem man nicht wenigstens eine kurze, oft jedoch recht ausführliche und im Grunde immer zumindest fürs erste ausreichende Auskunft findet. Daß auf Einzelheiten bei der Fülle des Materials hier nicht eingegangen werden kann, versteht sich von selbst. Das Lexikon will jedoch nicht nur über Sekten und Weltanschauungen, sondern auch über Sondergruppen informieren, und es tut dies, wie gesagt, außerordentlich umfangreich. Deshalb trägt sich die Frage auf, wo eine Information über das *Opus Dei* geblieben ist, das schließlich eine zunehmend wichtige Rolle spielt. Es gibt weder einen Artikel darüber, noch wird es irgendwo mitbehandelt. Gelegenheit dazu wäre unter dem Stichwort „Fundamentalismus“ oder auch „Integralismus“. Dort (496-498) finden sich sogar Formulierungen, die genau auf das *Opus Dei* zutreffen. Fürchtet man sich, die Dinge beim Namen zu nennen? – Trotz dieser „Lücke“ bleibt die Leistung von Autoren und Herausgebern jedoch sehr hoch zu bewerten.

Werner Dettloff, München

Schneider, Theodor: Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. 4. Auflage. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1991. 563 Seiten, Leinen ISBN 3-491-77256-7

Daß „Was wir glauben“ von Th. Schneider schon innerhalb weniger Jahre – die 1. Auflage erschien 1985 – nun in der vierten Auflage vorliegt, zeigt, welche Aufnahme diese moderne „Summe der Theologie“ gefunden hat. Wie die zweite so haben auch die nachfolgenden Auflagen nur geringfügige Veränderungen bzw. Ergänzungen erfahren. Nach einer Einleitung über den christlichen Glaubensbegriff und das Apostolische Glaubensbekenntnis folgt der Verf. ebendiesem Credo und entfaltet im Anschluß an die einzelnen Glaubensartikel die Lehre von Gott, dem Vater, von der Schöpfung,

von Christus und der Erlösung, vom Hl. Geist, von der Kirche, der Gnade und den Letzten Dingen. Die Trinitätslehre als solche wird nicht eigens behandelt; dieses Glaubensmysterium kommt immer wieder zur Sprache, wenn es um Gott, Christus oder den Hl. Geist geht. Die Mariologie hat ihren legitimen Ort im Rahmen der Christologie. Der Verf. weiß sich zwar der gesamten christlichen Tradition verbunden und verpflichtet, es geht ihm aber vor allem darum, den heutigen Menschen anzusprechen und seine Fragen und Schwierigkeiten aufzugreifen und zu berücksichtigen. Themen wie Sünde (auch Erb-Sünde), Teufel, Jungfrauengeburt, Tod Jesu, die Verantwortung der Juden dafür und das Erlösungsverständnis, Hinabstieg ins Totenreich, Auferstehung und Himmelfahrt, Paradies, Gericht, Kirche (auch Leiden an der Kirche), Eucharistie, Sünde und Sündenvergebung, Problematik der Kindertaufe, Bußsakrament, Auferstehung der Toten, Unsterblichkeit, ewiges Leben, Chance der Läuterung (Fegfeuer) und Möglichkeit des endgültigen Scheiterns (Hölle) werden so behandelt, daß der Leser jederzeit das Ringen um die Wahrheit spürt.

Besondere Sorgfalt widmet der Verf. den Themen Auferstehung Christi, Hl. Geist, Realpräsenz sowie Auferstehung der Toten – Auferstehung im Tode. Beim Thema Jungfrauengeburt bemüht er sich, weitgehend im Anschluß an K. Rahner, um eine einleuchtende Interpretation, hat aber, was in dem Zusammenhang hilfreich wäre, nicht berücksichtigt, daß es in der Väterzeit zahlreiche Texte gibt, die darauf hinweisen, daß Jungfräulichkeit bei Maria nicht nur anatomisch, sondern zumindest auch als metaphysische Aussage verstanden wird und, kurz gesagt, absolute Heilsunversehrtheit und ungeteilte Gottbeziehung besagt (vgl. dazu W. Dettloff, *Virgo-Mater*, Kirchenväter und moderne Biologie zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens, in: *WissWeish* 20 [1957] 221–226).

Der Verf. verfügt über eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Versuche, die alten Glaubenswahrheiten für das heutige Verständnis zu interpretieren, er wertet sie und ordnet sie klug ein, ohne dabei die christliche Tradition zu

ignorieren. Es dürfte nicht leicht einen besseren Dienst am christlichen Glauben geben, der in unserer Zeit geleistet wurde, als diese Interpretation des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Zum Schluß kann ich mir jedoch eine Bemerkung nicht versagen, die nicht den Autor, sondern nur den Verlag betrifft: Weite Partien des Textes erscheinen in einem winzigen Druck, den man für Anmerkungen wohl oder übel hin nimmt, der aber für den laufenden Text einfach hin eine Zumutung ist. Dem Verlag sollten die Ausführungen des Verf. so viel wert sein, daß er sie normal druckt, auch wenn dadurch der Umfang des Werkes um etliche Seiten größer wird.

Werner Dettloff, München

Imbach, Josef: Kleiner Grundkurs des Glaubens.

Düsseldorf: Patmos-Verlag 1990. 200 Seiten, kart., ISBN 3-491-77798-4

Einmal mehr ist es dem Verf. gelungen, auch schwierige theologische Themen und Fragen so zu behandeln, daß der Fachtheologe seine Freude daran hat und der Nicht-Theologe es verstehen kann. So findet unauffällig das klassische Schema der Fundamentaltheologie, die *demonstratio religiosa, christiana und catholica*, seine Berücksichtigung; was Glaube an sich und christlicher Glaube im besonderen heißt, wird für den heutigen Leser einfühlsam erklärt. Dabei weicht der Verf. auch heiklen Themen nicht aus und versteht es, sie jeweils richtig einzuordnen wie etwa die Ungeheuerlichkeiten des Alten Testaments (Isaak-Opfer, Ausrottungsbefehl, Fluchpsalmen). Einen breiten Raum nehmen die gerade in jüngster Zeit aktuellen Spannungen zwischen kirchlichem Lehramt und Theologen ein, und es kann für den Leser, der an mancher Situation in der Kirche von heute leidet, geradezu befreiend wirken, was S. 86 steht: „... nicht schlechthin mit der Kirche, sondern mit Christus und insofern mit der ‚Heilswirklichkeit‘ Kirche kann und soll sich der Christ vollumfänglich identifizieren. Und diese Identifikation bildet dann zugleich das kritische Korrektiv gegenüber den je konkreten Erscheinungsformen der empirischen Kirche, die ständig der Umkehr und der Erneuerung bedarf.“

Und beruhigend und zugleich vielleicht erstaunlich mag das sein, was der Verf. unmittelbar davor zitiert, daß „auch von Amts wegen vieles in der empirischen Kirche geschieht, was, theologisch gesehen, unkirchlich oder sogar antikirchlich ist. Die Folgen dieser für unser heutiges Empfinden ob ihrer Selbstverständlichkeit beinahe banal klingenden Aussage sind schwerwiegend. Denn wenn es so steht, und zwar nach kirchlicher Lehre so steht, dann kann und darf gerade die Kirche selbst eine Totalidentifikation mit der jeweiligen empirischen Kirche nicht wollen.“ Erstaunlich, sage ich, weil das Zitat von J. Ratzinger aus dem Jahre 1977 stammt (Identifikation mit der Kirche, in: J. Ratzinger/K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*. Freiburg i. Br. 1977, 11–40; 25 f.). Eine komprimierte theologische Methodenlehre bietet der Abschnitt „Von der Glaubensinterpretation zur Glaubensaneignung“ und da vor allem die Teile „Von der Schrift zur Lehre“ (138–145), „Intellektuelles Verstehen“ (145–150) und „Existenzielles Verstehen“ (151–156). – Alles in allem, ein sehr empfehlenswertes und hilfreiches Buch für alle, denen christlicher Glaube ein Anliegen ist, sei es, daß sie Christen sind oder daß sie etwas über diesen Glauben wissen wollen.

Werner Dettloff, München

Immoos, Thomas: Ein bunter Teppich. Die Religionen Japans. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria 1990. 220 Seiten, 38 Illustrationen, Pp, ISBN 3–222–11929–5

Das Buch ist ein Beitrag zu der Wende, die das Vaticanum II. im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen vollzogen hat. Die Situation des Christentums in Japan ist für den Verf. dabei symptomatisch für die Situation der Kirche in unserer Zeit. Das Christentum in Japan ist nur eine „kleine Herde“, deren wertbildende und zeugnisegebende Ausstrahlung jedoch keineswegs gering ist. Und so „kann an der Kirche Japans deutlich werden, wie sie eine prophetische Aufgabe erfüllt: 'Sie lebt vor, wie in Zukunft die Kirche auch in ehemals christlich geprägten Ländern als kleine Herde wirken soll.'“ (Vw. d. Vlg. 7 f.) Christentum und Kirche

müssen sich auf das Gespräch mit den anderen Religionen einlassen, auch wenn sie dabei zu einem „exire“, zu einem „Exodus“ gezwungen sind, zu einem Auszug aus den Mauern des ewigen Rom, seines ehernen Rechts, dem schöngegliederten Denken, dem lichthaften Netz der Begriffe. In dem nachdenkenswertem Einleitungsgedicht des Verf. kommt das deutlich zum Ausdruck (9–11).

Japan erweist sich in diesem notwendigen Dialog als ein „Schatzhaus der langen Erinnerung“, seine Religionen bilden einen bunten Teppich aus einheimischen Überlieferungen und fremden Einflüssen, es ist geradezu „ein wahres Museum der Religionen . . ., vom archaischen Schamanenritual bis zur wahren Explosion sogenannten ‚Neuer Religionen‘“. (12) Das Grundmuster des bunten Teppichs japanischer Religionen ist Shinto, „mehr ein Lebensgefühl als eine artikulierte Lehre, das Schatzhaus der durch Jahrhunderte angesammelten religiösen Erfahrungen des japanischen Volkes“ (15). Für Shinto ist das Universum „ein lebendes Wesen, in dem alles mit allem in Verbindung steht“. Wer seine Geheimnisse kennt, kann durch Zauber und Ritual Macht über es gewinnen (16). Naturverehrung und Ahnenkult kommt hier eine wichtige Bedeutung zu. Letztlich geht es bei allen diesen Bemühungen darum, das Chaos, das auf vielerlei Weise aufbrechen kann und dem gerade die Japaner immer wieder ausgesetzt sind (Erdbeben, Taifune, Vulkanausbrüche), in einen Kosmos zu verwandeln. Die Techniken und Rituale, die das bewirken, sind „Wege“. So ist die Buddha-Religion der Weg des Buddha, das chinesische Wort „Tao“ bedeutet ursprünglich „Weg“, Shinto heißt „Weg der Götter“. „Shinto betrachtet das Universum als ein Spiel unzerstörbarer Energien, die in stetem Wandel in Naturphänomenen in Erscheinung treten. Alle diese sind göttlichen Wesens und verlangen Verehrung, damit sie zum Heil wirken.“ (26) Uralte Überlieferungen und moderne Technologie sind hier mitunter auf eine Weise verbunden, wie es für westliches Denken kaum begreifbar ist. So etwa, wenn Biotechniker einer hochmodernen Versuchsstation in Kyoto einen Schrein für die Seelenruhe der Bakterien stiften, die bei ihren Experimenten

zugrunde gehen (28). Das Leben in Japan war auch, nachdem Buddhismus und Konfuzianismus an Einfluß gewannen, weitgehend von Shinto geprägt und ist es in vieler Hinsicht eben auch heute noch, obwohl der nationalistisch-militaristische Staats-Shinto seit der Niederlage im 2. Weltkrieg abgeschafft ist.

Der Buddhismus ist „ein weites Feld“, eine der großen Weltreligionen, die Sitten und Kultur Japans auf vielfache Weise geprägt hat. Wie man, um die europäische Kultur zu verstehen, das Christentum kennen und berücksichtigen muß, so muß man, um die japanische Kultur zu verstehen, sich mit dem Buddhismus beschäftigen. In Japan wurde der Buddhismus zu einer in hohem Maße mitentscheidend prägenden Kraft. Der Verf. bietet eine gute Information über den historischen Buddha, die Quellen der buddhistischen Lehre und die Grundlehren selbst, hier insbesondere über den Mahayana-Buddhismus, die Lehre vom großen Fahrzeug, die vor allem für den japanischen Buddhismus bedeutsam ist, wonach die Erleuchtung nicht nur wenigen (wie beim Hinayana-Buddhismus, der Lehre vom kleinen Fahrzeug), sondern allen Wesen möglich ist. Die Exklusivität des Hinayana-Buddhismus wird hier überwunden, und der Bodhisattvagedanke gewinnt entscheidende Bedeutung: der Bodhisattva verzichtet auf die Endstufe der Erlösung, um allen Wesen beizustehen, bis diese die Erlösung erreicht haben. Der Buddha wird zu einem fortlebenden und allumfassenden Wesen, der Buddhismus zu einem Pan-en-theismus oder Kosmotheismus (85). Daneben entwickelt sich eine Art buddhistischer Volksreligion mit einem „unendlichen Pantheon von Buddhas, Bodhisattvas, brahmanischen Göttern und Lokalgottheiten aus aller Welt“ (86). Diese Entwicklungen, die sich im Stammland des Buddhismus anbahnten, sind in China vollendet und von dort über Korea und auch unmittelbar nach Japan weitergeleitet worden. Die Übernahme des Buddhismus in Japan, vor allem durch Prinz Shotoku (574–622), brachte auch vielfältigen kulturellen Fortschritt, in dessen Verlauf auch der Buddhismus selbst japanisiert wurde und in vielfältigen Gestalten auch in Verbindung mit Shinto und dem Konfuzianismus in Erscheinung trat. Besonde-

re Bedeutung kommt Amida, dem Buddha der Gnade zu und schließlich der Meditationssekte des Zen, die einen schroffen Gegensatz zum volkstümlichen und menschlichen Amidismus darstellt und wohl als konsequenteste Form einer anspruchsvollen religiösen Philosophie oder Religion (?) der Selbsterlösung (oder besser: Selbstauflösung?) betrachtet werden kann. Was der Verfasser S. 141 f. schreibt, ist vor allem für diejenigen Christen lesens- und beachtenswert, die in der Zen-Meditation auch für Christen den Weg zum Heil gefunden zu haben glauben. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den späten C. G. Jung, der dieser Ansicht mit der auf langjähriger Beobachtung beruhenden Feststellung entgegentritt, die Meinung, Zen und Yoga ließen sich aus den religiösen Systemen, in denen sie entstanden, um gewisse von diesen Religionen verfolgte Ziele zu erreichen, herauslösen und im Westen praktizieren, sei eine besonders gefährliche Verdummung des europäischen Geistes (141). Zen erhebt den Anspruch, die wahre Buddhalehre zu bewahren. Der Zen-Buddhismus wurde in China durch Bodhidharma entwickelt und durch Esai (Rinzai-Zen) und Dogen (Soto-Zen) nach Japan gebracht, wo er wohl seine entscheidende Ausprägung erhielt und weitestgehenden kulturellen Einfluß erlangte. Die auf Nichiren (13. Jhd.) zurückgehende, zum Teil aggressive Reformbewegung stellte vieles in Frage und trieb die Japanisierung des Buddhismus weiter voran. Von Nichiren leiten sich einige der wichtigsten Laienbewegungen der Nachkriegszeit wie etwa Sokagakkai her.

Als die Amerikaner nach dem 2. Weltkrieg den Staats-Shinto abschafften und absolute Religionsfreiheit verordneten, entstand neben den alten eine Unzahl neuer Religionen; über 200 sind in einem Dachverband zusammengefaßt, insgesamt gibt es über 1000. Interessant ist, was I. über die Rolle des Christentums in Japan einst und jetzt schreibt. Die Bedeutung des Christentums in Japan ist auf jeden Fall weit größer, als es die Zahl der Christen vermuten läßt.

Der Verf. entwirft auf der Grundlage ausgezeichneter Kenntnis nicht nur ein farbenreiches Bild der Religionen Japans, sondern bietet auch eine gute Information über die Geschichte

Japans und verhilft zu einem besseren Verständnis der Japaner von heute. Ein Zweifaches wird aus alledem deutlich: die Eigenart der Toleranz der Japaner, die nicht nur ungern klar „Ja“ oder „Nein“ sagen, sondern sich auch Religionen gegenüber nicht sonderlich zu konsequentem Verhalten gehalten fühlen; ferner, daß es falsch oder zumindest irreführend ist, den Japanern etwa Religiosität einfachhin abzusprechen. Wie vieles in Japan ganz anders ist als bei uns im Westen, ist es auch mit ihrer Religiosität. „Religion“ bedeutet für den Japaner etwas anderes als für den Christen; vor allem schließt der Begriff nicht die Notion einer absoluten Wahrheit ein, weshalb der Japaner keine Schwierigkeit darin sieht, am Neujahr einen Shinto-Schrein zu besuchen, am Allerseelenfest aber einen Buddha-tempel, in dem seine Ahnengräber sich befinden. Wenn er ein moderner Intellektueller ist, wird er zudem gerne seine Hochzeit in einer christlichen Kirche feiern. Natürlich befolgt er, wenn er ein Haus baut, in der Anordnung der Räume und Eingänge strengstens die Regeln der taoistischen Geomantik und läßt vor Baubeginn eine Zeremonie zur Beruhigung der Erdgeister vornehmen. Mit jeder neuen Fabrik errichtet der mächtige Elektrokonzern Hitachi einen Schrein des Urgötterpaares, und auf den Dächern vieler Bürohäuser oder Geschäfte leuchtet ein rotbemalter Schrein des Fuchsgottes, der das Gold in den Beutel zaubert. Kein Wunder, daß Religion auch in der Politik, gegen allen äußeren Anschein, eine bedeutende Rolle spielt, und zwar gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt.“ (199)

Werner Dettloff, München

Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto O.E.S.A. Hrsg. von Willigis Eckermann. Würzburg: Augustinus-Verlag 1990. XI und 510 Seiten, 16 Abbildungen, geb. (Cassiciacum: Band 42) ISBN 3-7613-0160-X

W. Eckermann, der sich bereits um die Edition des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto verdient gemacht hat, legt nun eine Sammlung von Aufsätzen vor, die eine Art Kommentar zu der genannten Edition darstellen sollen. Es handelt sich um Beiträge über das Leben und das literarische Werk Hugolins im allgemeinen, um literarkritische Untersuchungen speziell zum Sentenzenkommentar, über die philosophischen und theologischen Lehren Hugolins und schließlich über die Nachwirkung dieses mittelalterlichen Augustinertheologen. Eingeleitet wird der Band durch einen Beitrag des Altmeisters der Erforschung der Augustinertheologie des Mittelalters insbesondere auch der Hugolinforschung, Adolar Zumkeller, über Leben und Werke Hugolins (3–42), die anderen Beiträge stammen in der Hauptsache von W. Eckermann selbst (7) und von Venicio Marcolino (8), der auch an der Edition des Sentenzenkommentars beteiligt war.

Besonderes Interesse verdient das, was Eckermann über die von A. Zumkeller entdeckten beiden Abhandlungen „Principium in theologia“ schreibt, die bislang als Sermones registriert waren, in Wirklichkeit aber Einleitungen zu zwei Vorlesungsreihen sind. Eckermann hat sie hier erstmals kritisch ediert und mit einer Einleitung versehen, in der er die Bedeutung der Abhandlungen für das Verständnis des Sentenzenkommentars Hugolins darlegt. Sie zeigen, welche Rolle die Heilige Schrift für die Theologie und die Theologie für den Menschen auf dem Wege zu Gott spielen (43–83). Eine gewisse Ergänzung zum Thema der zweiten Abhandlung sind die beiden Beiträge von Eckermann über die religiöse Bildung als Lebensförderung im Anschluß an Hugolins Verständnis von Gal 6,8 (135–143) und „Christsein als Auftrag zum Christwerden. Die Bewertung der Taufgnade durch Hugolin von Orvieto“ (271–279). In dem Beitrag „Heutige Evangelisation und

augustinisches Gnadenverständnis“ (282–293) geht Eckermann auf die Auseinandersetzung Gregors von Rimini und Hugolins von Orvieto mit Thesen ein, die von diesen als Lehren des Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham über das Vermögen des Menschen gegenüber Gott referiert werden (285). Ein Hinweis darauf, daß es sich bei der Zitation der Lehren des Duns Scotus und Wilhelms von Ockham durch Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto vor allem im Hinblick auf Duns Scotus um eine sehr undifferenzierte Wiedergabe gehandelt hat, wäre angebracht gewesen. Es dürfte nämlich kaum einen Theologen gegeben haben, der die Unverfügbarkeit des heilwirkenden Gottes so klar und konsequent dargestellt hat wie Duns Scotus. In verdienstvoller Weise hat es V. Marcolino unternommen, den Einfluß Hugolins auf die Folgezeit darzustellen und dabei nicht versäumt, auch auf Beziehungspunkte zur heutigen Theologie zu verweisen. Schriftstellen-, Personen- und Sachregister beschließen den Band, der einen wichtigen und deshalb sehr dankenswerten Beitrag zur Erforschung der Augustinertheologie des Spätmittelalters leistet.

Werner Dettloff, München

Inhaltsverzeichnis

I. ABHANDLUNGEN

<i>Blumrich, Rüdiger</i> : Feuer der Liebe. Franziskanische Theologie in den deutschen Predigten Marquards von Lindau	44- 55
<i>Dettloff, Werner</i> : Wege zur Wahrheit. Bonaventura und Johannes Duns Scotus – der Versuch eines Vergleichs	128-156
<i>Gäde, Gerhard</i> : „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!“. Anselmianische Überlegungen zur gegenwärtigen Gnadenlehre	3- 26
<i>Kühn, Rolf</i> : Alain und Simone Weil. Ein Beitrag zur französischen Urteils- wie Reflexionsphilosophie und ihrem religiösen Aspekt (Bibliographie)...	175-193
<i>Michael, Henry (Kühn, Rolf)</i> : Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserweis?	56- 66
<i>Reisinger, Ferdinand</i> : Unanimitas – Regel und Lebensform. Zur Leitidee der Augustinus-Regel	96-112
<i>Schmeller, Thomas</i> : Gottesreich und Menschenwerk. Ein Blick in Gleichnisse Jesu	81- 95
<i>Sevenhoven, Hans OFM</i> : Er wurde einer von uns! Anwendung der Paradigmatheorie auf Franziskus	27- 43
<i>Thomas, Hans Michael</i> : Joachim de Fiore – Die Nachfolger der franzis- kanischen Gefährtenbewegung – Und die europäische Kulturentfaltung ..	157-174
<i>Van de Pavert, Jan OFM</i> : Stell mein Haus wieder her	113-118
<i>Verheij, Sigismund OFM</i> : „Warum erkennt Ihr nicht die Wahrheit“. „Veritas“ in den Ermahnungen des heiligen Franziskus	119-127

II. BERICHTE UND HINWEISE

<i>Freyer, Johannes-B. OFM</i> : Die Brühler Franziskaner und ihr Wirken für die Rheinlande	194-208
<i>Jauch, Robert OFM</i> : „Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus- Akademie Mönchengladbach“. Neue Schriftenreihe eröffnet	67- 68
<i>Koß, Siegfried</i> : Neues zum alten Puritanismus	69- 73

III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Blandino, G. u. Molinaro, A.</i> (Hrsg.): The Critical Problem of Knowledge (Siegfried Koß)	226
<i>Brox, Norbert</i> : Der Hirt des Hermas (Hans-Josef Klauck OFM)	234
<i>Dalarun, Jacques</i> : Erotik und Enthaltbarkeit (Robert Jauch OFM)	236
<i>Donfried, Karl</i> (Hrsg.): The Romans Debate (Hans-Josef Klauck OFM)	223
<i>Eckermann, Willigis</i> (Hrsg.): Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto (Werner Dettloff)	232
<i>Gasper, Hans</i> (Hrsg.): Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen (Werner Dettloff)	219
<i>Gerhards, Albert</i> (Hrsg.): Die größere Hoffnung der Christen (Viktor Clemens OFM)	78
<i>Geyer, Carl-Friedrich</i> (Hrsg.): Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): Vom Elend des menschlichen Daseins (Johannes-B. Freyer OFM)	224
<i>Haas, Alois M.</i> : Todesbilder im Mittelalter (Christoph Auffarth)	76
<i>Hager, Ludwig</i> : Liebe ohne Grenzen. Pater Maximilian Kolbe (Robert Jauch)	227
<i>Heimbach, Marianne</i> : „Der Ungelehrte Mund als Autorität“. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechtilds von Magdeburg (Johannes-B. Freyer OFM)	225
<i>Hillenbrand, Karl</i> : Priester heute, Anfragen, Aufgaben, Anregungen (Josef Gerwing OFM)	209
<i>Imbach, Josef</i> : Kleiner Grundkurs des Glaubens (Werner Dettloff)	220
<i>Immoos, Thomas</i> : Ein bunter Teppich. Die Religionen Japans (Werner Dettloff)	221
<i>Kottje, Raymund u. Maurer, Helmut</i> (Hrsg.): Monastische Reformen im 9. und 10. Jh. (Christoph Auffarth)	214
<i>Lies, Lothar</i> : Sakramententheologie (Michael Schlößer)	216
<i>Marion, Jean-Luc</i> : Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Rolf Kühn)	211
<i>Ruh, Kurt</i> : Geschichte der abendländischen Mystik. Band I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (Christoph Auffarth)	229
<i>Schamoni, Wilhelm u. Besler, Karl</i> : Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsprozessen (Gisela Fleckenstein)	228

<i>Schlosser, Marianne</i> (Hrsg.): Bonaventura, Über den Grund der Gewißheit (Alexander Gerken OFM)	218
<i>Schmid, Peter F.</i> : Personale Begegnung (Josef Gerwing OFM)	74
<i>Schneider, Theodor</i> : Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (Werner Dettloff)	219
<i>Spiegel, Egon</i> : Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie (Augustinus Schmitz OFM)	235
<i>Splett, Jörg</i> : Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen (Michael Schlößer)	77
<i>Waldenfels, Hans</i> : Begegnung der Religionen (Justin Lang OFM)	73
<i>Weiß, Hans-Friedrich</i> : Der Brief an die Hebräer (Hans-Josef Klauck OFM)	233
<i>Winkler, Gerhard B.</i> (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch (Christoph Auffarth)	231
<i>Wolter, Alan B.</i> : The Philosophical Theology of John Duns Scotus (Siegfried Koß)	210