

der arabischen Philosophen (S. 142), andererseits sieht er sie in der Nähe der Adia-phora-Lehre der Stoa (S. 376). In diesem Mittleren wird ebenso die positive Bedeutung der Zurückhaltung wie die negative der Gleichgültigkeit entdeckt. b) In urtümlicher platonischer Blickrichtung betrachtet der Magister das ‚bonum‘ in seiner Entäußerungsbewegung angefangen vom wesenhaften bonum, das Gott ist, bis zum konkreten bonum, das per denominationem gut heißt. Das bonum ist zugleich das Vernunftgemäße und das Zutreffende; in seiner urbildlichen Lauterkeit und Reinheit ist das bonum Gabe und Gnade Gottes. Eine Spannung zwischen dem (sittl.) Guten und der Gnade kam dem Magister um so weniger in den Sinn, als er in der Gnade den Weg zum Guten und im Guten die Wirklichkeit der Gnade erblickte. Sofern die Gnade wirkliche und wahre Kraft und Tüchtigkeit („virtus“) zum Guten ist und das Gute die volle, erfüllte Wirklichkeit der Gnade, müssen beide – Gnade und Gutsein – auf die Tugend bezogen werden, und diese darf und kann nicht statisch-wesenhaft gesehen werden, sondern muß in ihrer Werdegestalt betrachtet werden: im Entstehen und Wachsen, in der Übung und Bewährung, in der Gefährdung und Verkehrung. Die Ethik des Radulfus Ardens ist materiale Tugendethik. c) Stellvertretend für die detaillierte spezielle Tugendlehre des Magisters griff J. Gründel die Ausführungen über die Kardinaltugenden heraus, die Radulfus im Unterschied zu den zeitgenössischen Moralphilosophen zu den Verstandestugenden zählte und im Zusammenhang mit der Tugend des (gläubigen und des geglaubten) Glaubens erörtert.

Die Tugenden hängen nicht nur untereinander zusammen, so daß die eine nicht ohne die andere gehabt werden kann; sie hängen auch unlösbar an den gnadenhaften Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens. Diese Idee des doppelten Konnexes der ethischen und theologischen Tugenden war von der patristischen Theologie (vor allem Augustins) her in der ganzen Überlieferung wirksam. Die Idee des Konnexes ist aber nicht gleichbedeutend mit der stoischen Überzeugung der Gleichheit der Tugenden und des auf sie gegründeten Heiles und Glückes. Die Individualität und Singularität des Tugendhaften begründen zugleich auch die Einzigartigkeit und Unterschiedlichkeit der Tugenden, des Verdienstes und Ewigkeitslohnes. Von den grundlegenden Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens her verbietet sich selbstredend jeder Gedanke an die stoische Lehre von der Gleichheit der Tugenden. Zwischen philosophischer Tugendethik und Moraltheologie sah Radulfus Ardens keinen Gegensatz. J. Gründel läßt für seinen Autor die von Ph. Delhaye im 12. Jahrhundert festgestellte Spannung zwischen Tugendethik und Glaubensethos nicht gelten. Bei der anhaltenden Diskussion über das christliche und ritterliche Tugendsystem hätte aber dieses Problem mehr Beachtung verdient.

Corrigenda: Die zahlreichen und umfänglichen Textzitate aus der ungedruckten Summa verdienen Anerkennung; sie sind allerdings nicht immer frei von Fehlern, z. B. S. 21 Anm. 67 und 68: Z. 1 probos Pa *add.* hodie; Z. 3 cavent, Z. 5 gratis, Z. 6 clientibus (nicht: clientibus); Z. 10 instituerunt; Z. 12 Cordubensis; Z. 13 consulo.

*Bochum*

*L. Hödl*

Ildefons Vanderheyden O.F.M. (Hrsg.): *Bonaventura*. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte (= Franziskanische Forschungen, Heft 28). Werl (Dietrich Coelde) 1976. 202 S., kart., DM 45.–.

Die Franziskanische Akademie, der Zusammenschluß der wissenschaftlich tätigen Franziskaner und Kapuziner in den deutsch- und niederländischsprechenden Ländern, veranstaltete im September 1974 in Zusammenarbeit mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster einen Kongreß aus Anlaß des 700. Todestags Bonaventuras. Es war ein interdisziplinäres Treffen, zu dem sich Theologen, Philosophen, Germanisten, Historiker und Kunstgeschichtler zusammgefunden hatten. Fast alle Referate, die auf diesem Kongreß gehalten wurden, sind im vorliegenden Bande zusammengefaßt. Das Rahmenthema war die Wirkungsgeschichte Bonaventuras – sicher nicht uninteressant, zumal ja

Bonaventura selbst nicht in dem Sinne schulbildend gewirkt hat, wie etwa Thomas von Aquin oder Johannes Duns Scotus.

Einleitend behandelt *Hermann Schalück* die Frage, was Bonaventura der Theologie heute zu sagen hat (9–16). Stichwortartig greift er einige Gesichtspunkte auf. Es sind: der notwendig existentielle Charakter der Theologie, die hermeneutische Funktion von Symbol und Form, die Bedeutung der Wahrheit gegenüber der bloßen Richtigkeit, die Bedeutung der Weisheit gegenüber der Wissenschaft, was keineswegs besagen soll, daß Richtigkeit und Wissenschaft etwa unwichtig sind. Man darf sich nur nicht ohne weiteres mit ihnen begnügen; denn Wahrheit ist mehr als Richtigkeit, und Weisheit kann mehr sein als Wissenschaft, und von der Weisheit, die hier gemeint ist, sagt Sch. mit Recht, daß sie christozentrisch geprägte Weisheit ist. – Selbst etwas kühn empfindet *Alexander Gerken* den Vergleich zwischen Bonaventura und Heidegger (17–32). Ausgangspunkt ist für ihn die Feststellung, daß die abendländische Metaphysik nach Heidegger die Frage nach dem Sein nur als Frage nach dem Seienden, also unter gegenständlicher Rücksicht gestellt hat, während er, Heidegger, dieselbe Frage in einer größeren Tiefe ansetzen möchte: als Frage nach dem Sein selbst. Die erste Berührung zwischen Heidegger und Bonaventura sieht G. in der Tatsache, daß für Heidegger von Anfang an die Frage nach dem Grund von Sein und Erkennen charakteristisch und daß der Grundimpuls des Denkens Bonaventuras auch das Zurückfragen nach dem ersten Prinzip ist. Den vielleicht eindringlichsten Beweis sieht G. in Bonaventuras Illuminationslehre, der es im wesentlichen ja um die letzte Sicherung der menschlichen Wahrheitskenntnis geht. Ähnlichkeit bzw. Gleichheit im Suchen schließt jedoch tiefgreifende Unterschiede bei beiden Denkern nicht aus. Für Bonaventura heißt der erste Seinsgrund Gott, bei Heidegger bleibt dieser letzte Grund sozusagen in der Schwebe. Das wiederum liegt letzten Endes daran, daß Heideggers Denken innerweltlich eingengt bleibt. Wie für das heideggersche Denken weiterhin die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden der Grund für die geschichtliche Entfaltung von Mensch und Welt ist, so ist dies für das bonaventuranische Denken die Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch. Der Unterschied zwischen Bonaventura und Heidegger ergibt sich jedoch schon daraus, daß Heidegger niemals das Verhältnis des Seins zum Seienden als Schöpfung interpretiert. Auch fallen für Heidegger der Glaube an Christus und das Hören auf die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments weg, wodurch aber für Bonaventura erst der Weg zur Wahrheit eröffnet wird. Wie Heidegger kennt ferner auch Bonaventura Verborgenheit und Offenbarkeit des Seins. Für Bonaventura ist diese Verborgenheit immer heilsgeschichtlich mit der menschlichen Schuld ursächlich verknüpft, während bei Heidegger das Moment der Verantwortung des einzelnen immer, so muß es wenigstens scheinen, ausgeklammert bleibt. Das aber hat zur Folge, daß es bei Bonaventura eine Befreiung aus der Verirrung gibt durch die Erlösung durch Christus, während bei Heidegger Verborgenheit und Wahrheit des Seins immer in einer tragischen Verflechtung bleiben. Epochales und ganzheitliches Geschichtsdenken nennt G. schließlich als deutlichstes Kennzeichen für die Unterscheidung zwischen Heidegger und Bonaventura. Aus großer Vertrautheit mit dem Werk Bonaventuras wie auch mit dem Heideggers bietet G. eine insgesamt hochinteressante Studie. – Ohne die Unterschiede zu verwischen, zeigt der Beitrag von *Raynald Wagner* im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff, wieviel Verwandtes sich im Denken Bonaventuras und dem des Parmenides feststellen läßt (33–40). Beachtenswert ist das Ergebnis, daß nicht nur das berücksichtigt werden darf, was Bonaventura ausdrücklich über den Wert der Philosophie und ihre Stellung zur Theologie sagt, weil Bonaventura oft in viel reichere Maße die weltliche Weisheit der Philosophie in sein theologisches Denken aufgenommen hat, als es seinem Programm gemäß erscheinen sollte und ferner, daß es nicht ungefährlich ist, ausdrücklich einer philosophiefeindlichen Theologie das Wort zu reden, weil sich dann nur allzuleicht die Wasser der Philosophie um so gefährlicher, weil unbewußt und unerkannt, in den Wein der Theologie mischen. – Auch wenn Traktate über die Schöpfung in theologischen Abhandlungen und dogmatischen Handbüchern einen nicht unbedeutenden Raum füllen, so wird doch nicht

zu leugnen sein, daß die Theologie insgesamt ihre Verantwortung für die Welt als Werk Gottes nicht in gebührender Weise wahrgenommen und erfüllt hat. Schließlich ist es nicht damit getan, die Welt einfachhin als Werk Gottes und als den Ort zu behandeln, an dem unsere Entscheidung für oder gegen Gott, für unser Heil oder Unheil fällt. Das Zweite Vaticanum hat diese Lücke in der Theologie empfunden, und *Johann Auer* geht dem Ansatz einer positiven Schöpfungstheologie bei Bonaventura nach (41–56). Er glaubt, diesen Ansatz in dem Text aus III Sent., dist. 29, a. u., q. 2, ad 6 gefunden zu haben: „Deus magis est intimus unicuique rei quam ipsa sibi, et plus pendet esse rei a deo conservante quam ab ipsis principiis intrinsecis“. A. bietet einen kurzen Überblick über die Lehre vom Insein Gottes in seiner Schöpfung und weist Bonaventura den ihm zukommenden Platz in dieser Traditionsreihe zu. Im übrigen will er zeigen, daß sich durch seine besondere Interpretation des Transzendenzbegriffes eine Lücke zu den Auffassungen der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie finden läßt. Der recht knappe Hinweis am Schluß seines Beitrages auf die theologische Prägung Bonaventuras durch den Franziskus des Sonnengesangs verdient eine wichtige Ergänzung durch den Hinweis auf Bonaventuras Lehre vom Buche der Schöpfung mit allen ihren Ausweitungen und nicht zuletzt ihrer christozentrischen Konzeption. – Der Beitrag von *Viktrizius Veith*, Jesus Christus – der Weg (57–67), ist ein Beweis für die intuitive Kraft Bonaventuras, alles umfassende Zusammenhänge zu sehen und mit Hilfe weniger Grundbegriffe zum Ausdruck zu bringen. – Ausgehend von Bonaventuras Lehre über die zeitliche Geburt Christi, bietet *Lorenz Staud* einen interessanten Beitrag zu verschiedenen mariologischen Fragen (68–78). – *Wilhelm Nyssen* (Die Contemplatio als Stufe der Erkenntnisse nach Bonaventura, 79–93) sucht das dispositiv-keaturhafte Denken Bonaventuras gegenüber einem allgemein menschlichen oder humanistischen zu charakterisieren. – Nach einem kurzen Beitrag über die *materia prima* bei Bonaventura von *Raymond Macken* (94–103) handelt *Alois Huning* über die Begründung sittlicher Werte bei Bonaventura (104–112). – *Johannes Schlageter*, der sich bereits als ausgezeichneter Okkham-Kenner ausgewiesen hat, greift die von H. Küng entfachte Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit auf, indem er die Entstehung der Unfehlbarkeitsdoktrin anhand von Stellungnahmen zur päpstlichen Lehrautorität von Bonaventura bis Wilhelm von Okkham darzulegen sucht (113–135). – Der Artikel von *Ludwig Hödl*, Dignität und Qualität der päpstlichen Lehrentscheidungen in der Auseinandersetzung zwischen Petrus de Palude († 1342) und Johannes de Polliaco († p. 1321) über das Pastoralstatut der Mendikantenorden (136–145), hat, abgesehen von einem kurzen Hinweis in einer Fußnote, keinen unmittelbaren Bezug auf Bonaventura, erweist sich in der Tat jedoch als interessanter Beitrag zur Geschichte der *Constitutio dogmatica I* „*Pastor aeternus*“ de *Ecclesia Christi*, c. 3 u. 4 des Ersten Vaticanum. – *Georg Steer* informiert über die Rezeption des theologischen Bonaventura-Schrifttums im deutschen Spätmittelalter (146–156) und leistet dadurch zugleich einen Beitrag über die Rezeption der mittelalterlichen Theologie durch die deutsche Sprache. – Über den Gedanken des „Lebenbaumes“ in der Generation nach Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung des „*Speculum humanae salvationis*“ handelt *Michael Thomas*, wobei auch die Fresken Giotto's in der Arenakapelle von Padua einbezogen werden (157–169). – Der Traum Innozenz III. von der stürzenden Lateranbasilika bei Bonaventura wird von *Jürgen Werinhard Einhorn* zwar vornehmlich in literatur- und kunstgeschichtlicher Sicht untersucht, zugleich aber in die großen kirchen- und geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen der Zeit eingeordnet (170–193). – Mit einem Beitrag von *Tadeusz Adamek* über die Bonaventura-Ikonographie in der polnischen Kunst schließt der Sammelband (194–201). 17 Tafeln dienen als Illustration der beiden letzten Aufsätze.

Alles in allem ein nicht zuletzt deshalb interessanter Band, weil in ihm zum großen Teil Themen behandelt werden, die im allgemeinen nicht so sehr im Blick der Bonaventura-Forschung und -Interpretation liegen.

München

Werner Dettloff