

den Karten (S. 201–207) ist die Kennzeichnung der beim Konzil vertretenen Bistümer nicht immer konsequent durchgeführt; in Karte IV sind Antinopolis und Kussai falsch eingezeichnet.

Siegburg

K. Schäferdiek

Mittelalter

Siegfried Wenzel: *The Sin of Sloth: ACEDIA in medieval thought and literature*. Chapel Hill (The University of North Carolina press) 1967. X, 269 S., geb. \$ 7.50.

In dieser gründlichen Studie handelt es sich keineswegs nur um eine eingehende Analyse über Sinn, Wert und Bedeutungswandel einer heute weithin nicht mehr bekannten menschlich-religiösen Haltung, es wird hier auch ein Stück mittelalterlicher Geistesgeschichte sichtbar. Unter *acedia* versteht man geistliche Trägheit, die sich in verschiedenen Formen äußern kann: vom Überdruß und von der Lustlosigkeit im asketischen Leben bis zum religiösen Widerwillen gegen alles, was aus der Dumpfheit oder Satttheit des Alltags zum Göttlichen führen soll, und endlich bis zum Sichverschließen vor Gott. Der Begriff, der vereinzelt schon im profanen Griechisch auftaucht, wird in der Mönchsliteratur zum *terminus technicus* für eine eigene Grundversuchung des monastischen Lebens und zu den acht Hauptsünden gerechnet, verschmilzt dann aber, etwa seit dem 5. Jahrhundert, mit der Traurigkeit (außer Johannes Cassianus wäre noch Nilos von Ankyra zu erwähnen, vgl. *Institutio ad monachos*: Migne P. G. 79/1236). Von da ab gehört die *acedia* zum eisernen Bestand des asketischen Schrifttums, wird jedoch seit dem Hochmittelalter (Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales) mehr und mehr zur Melancholie abgewandelt. Die Untersuchung geht bis zur Renaissance. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die theologische Literatur, seine Untersuchung zieht ebenso die Dichtung wie die künstlerischen und volkstümlichen bildhaften Darstellungen heran. Damit wird zugleich deutlich, daß das Laster der *acedia* nicht nur am Rande behandelt oder gar abgetan wurde, im Gegenteil, die Häßlichkeit und Gefahr gerade dieses Übels war im Bewußtsein der Zeit sehr stark lebendig. Das wiederum läßt sich erklären aus der Geschlossenheit der Weltanschauung jener Epoche, die mit ihren übernatürlichen Perspektiven, alles *sub specie aeternitatis* zu sehen, einzigartig und einmalig war, die aber doch von uns Heutigen auch anerkannt und bewundert werden muß. In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß in unserer Zeit der Begriff der *acedia* bei Thomas Stearns Eliot, Aldous Huxley, Josef Pieper u. a. erneut Beachtung und Interesse gefunden hat. Dem Verfasser stand zahlreiches Material an Manuskripten und bereits edierten Quellen zur Verfügung, die er sachkundig verwertet hat. Die 47 Seiten umfassenden Anmerkungen bringen nicht nur Hinweise und Erläuterungen, sie zeugen auch von einer guten Beherrschung und kritischen Verarbeitung der einschlägigen Literatur. Auf diese Weise ist die Kenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens um einen gediegenen und aufschlußreichen Beitrag bereichert worden.

Rom

P. G. Gieraths

Rudolf Thomas: *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum* (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, Heft 6). Bonn (Ludwig Röhrscheid) 1966. 236 S., kart. DM 29.50.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation an der Philosophischen Fakultät in Bonn, die auf Anregung von Prof. Dr. D. h. c. Gustav Mensching erstellt wurde (Vorwort S. 7).

Nach der Einleitung (Ausgangspunkt, *Via Abaelardi* S. 13–20) und einer literarhistorischen Voruntersuchung (S. 21–31) führt der Verf. im I. Teil eine „*Interpretatio successiva*“ (S. 33–152) durch. Es werden dabei folgende Themen behandelt: A. Vernunftbegründung und Vernunftwidrigkeit des mosaischen Gesetzes; B. Die Bedeutung der *Lex Christi* als Enthüllung des *summum bonum*; C. Die Bedeutung der *rationes* in der Erforschung des *summum bonum*; D. Das *summum bonum* qua *virtus et voluptas*; E. Das *summum bonum hominis*; F. *Virtutes qua viae ad summum bonum*; G. *Summum bonum et summum malum absolutum et hominis*; H. *Summa beatitudo – sine finitio loci et temporis*; J. *Regnum coelorum – sublimitas futurae vitae*; K. *Infernum – summum malum*; L. *Generalis significatio boni et mali*. Im II. Teil wird eine „*Interpretatio systematis*“ (S. 153 bis 232) versucht. A. Abaelard – seine Persönlichkeit und sein Denken im „*Dialogus*“; B. Der Glaube und das Wissen; C. Der „*Dialogus*“ in Vergleichsdarstellungen; D. Der „*Dialogus*“ in seiner Bedeutung für die letztgültige Beurteilung des Glaubensdenkens Abaelards; E. Der „*Dialogus*“ als religionsgeschichtliches Dokument im Aspekt moderner Religionswissenschaft.

Die hier behandelten Fragen und Probleme sind ohne Zweifel von größtem Interesse. Die Durchführung dieser Untersuchung ist jedoch bereits im vorwissenschaftlichen Bereich des rein Handwerklichen völlig unzureichend, so daß die Ergebnisse von der weiteren Forschung nicht ungeprüft übernommen werden können. Einige Beispiele, die keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen, sollen diese Behauptung begründen. Zunächst einige Bemerkungen zur Sekundärliteratur. Auf S. 30 Anm. 29 zitiert der Verfasser M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*; als Erscheinungsort und -jahr gibt er Eichstätt 1961 an. Im Literaturverzeichnis S. 235 gibt er als Jahr 1909–1911 ohne Ortsangabe an, für den unveränderten Nachdruck nennt er Darmstadt 1956. Auf S. 74 gibt er als Erscheinungsort und Jahr 1911 (diese Angabe stimmt) und für den Nachdruck Basel-Stuttgart 1961 an (richtig ist: Berlin 1957). Im Literaturverzeichnis S. 235 nennt der Verfasser Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Basel-Freiburg-Wien 1962²; 1961 ist aber bereits die 5. Auflage dieses Werkes erschienen. Auf S. 171 Anm. 87 wird dieses Werk einem Johannes Hirsch zugeschrieben. S. 222 wird eine Untersuchung von A. Hayen zitiert. Auf den folgenden Seiten wird der Name dieses Autors mehr als zehnmal falsch angegeben (Hayne!).

Diese völlig unzulängliche und unverständliche Art der Verarbeitung der Sekundärliteratur nimmt sich aber noch ganz gut aus im Vergleich zu dem, was an Fehlern in den lateinischen Texten geboten wird. Dagegen ist der bekanntlich nicht besonders gute Migne-Text noch ganz brauchbar. Es ist völlig unverständlich, wie es zu so vielen Abschreibfehlern kommen kann. Oder sollte es sich dabei vielleicht um die auf S. 26 Anm. 19 angekündigten „Textverbesserungen“ aufgrund der Handschriften handeln? Das muß der Leser selbst entscheiden, da es der Verfasser nicht für nötig hielt, auf irgendeine Weise kenntlich zu machen, wo er dem zugrundegelegten Migne-Text die Lesart einer Handschrift vorzieht. Im Literaturverzeichnis findet man lediglich die Bibliotheksorte, an denen sich Handschriften des *Dialogus-Textes* finden. In der obengenannten Anmerkung erfährt man dann schließlich noch die Nummern der einzelnen Codices, eine genaue Folienangabe sucht man jedoch vergeblich. Auch hier mögen einige Beispiele das Gesagte verdeutlichen. In der Klammer füge ich jeweils die bei Migne sich findende und meistens sachlich und grammatikalisch richtige Lesart bei. S. 35 *fidei* (*fide*); S. 41 *lego scripta* (*legis scripto*); *nostrum* (*nostram*); *suscepissei* (*suscepisse*); *sollicitus* (*sollicitus*); S. 46 *officebat* (*officiebat*); S. 47 *vobis* (*nobis*); *extoribus* (*exterioribus*); S. 50 *salutari* (*salvari*); S. 52 *praemissit* (*praemisisset*); *est* (*et*); S. 60 *semperiternum* (*sempiternum*); *aeternam* (*aeternum*); S. 64 *arbitror* (*arbitror*, vgl. auch S. 95, 104, 144); S. 67 *assertit* (*asseritis*); S. 69 *respondendum* (*respondendum*); S. 77 *imperitae* (*imperitiae*); S. 81 *columis* (*incolumis*); *minimi* (*minime*); *cognoscendi* (*cognoscendis*); S. 83 *disputandi* (*disputando*); *operando* (*orando*); S. 86 *invicum* (*invicem*); S. 97 *comprehens* (*comprehendens*); S. 103 „weder Ungünstiges (*adversi*) oder Günstiges (*prosperi*)“, im Text heißt es *nihil adversi*; S. 119 *disciplit* (*displacet*); *perpuitis*

(perpetuis); S. 124 accidentalium (accidentalem); S. 132 maiorem (maiorum); S. 139 terra (terrae); electorem (electorum); S. 142 faciliorem (faciliorem); S. 143 desiderio (desidero); S. 144 impederi (impediri); illatio (ulla); S. 145 bonum (bonam); S. 150 ex me (etiam); S. 174 philosophi (prophetae); S. 192 difficillium (difficillimum); promitor (promptior); sit profendum (sit ad proferendum).

Der letzte Zweifel, ob es sich hierbei nicht doch um eine unglückliche Anhäufung von Druckfehlern handelt, wird vom Verfasser selbst beseitigt, und zwar durch die von ihm stammenden lateinischen Begriffe und Formulierung. Hier genügt es, den Autor kommentarlos zu zitieren: S. 74 fides consentea; S. 98 virtuum; S. 110 praecpta speciales; S. 111 magnanimatas, subrietas; S. 126 sine finitio (vgl. auch S. 11 und S. 140); S. 141 das ignis inferni; S. 143 significatio nominorum; S. 157 wegen des Incipiums; S. 181 die finis; S. 225 locus ignota. Besonders aufschlußreich ist folgende Stelle S. 88. Bei Migne lautet der Text „quamdam interiore animae tranquillitatem, quia . . .“. Der Verfasser zitiert indirekt und verwandelt den Akkusativ in den Nominativ und kommt dabei zu folgender Formulierung: „Quanda interior animae tranquillitas, qua . . .“

Wiederholt und durchaus mit Recht betont der Verfasser, daß eine genaue Interpretation für das Verständnis des behandelten Textes von großer Bedeutung ist. Man wird nach diesen „Kostproben“ ebenso mit Recht die Frage stellen, ob er aufgrund seiner Sprachkenntnisse dazu überhaupt imstande war.

Von der Sache her wäre es nicht notwendig gewesen, griechische Worte und Sätze in die Untersuchung aufzunehmen. Der Verfasser hat es trotzdem getan mit dem Erfolg, daß kaum einer der griechischen Begriffe richtig wiedergegeben wurde und daß einige dieser Texte ohne Kenntnis des Gemeintem überhaupt nicht zu verstehen sind (vgl. S. 71, 73, 74, 131, 228).

Bei einer solchen Anzahl von größten Fehlern erübrigt es sich, auf Fragen des Inhalts näher einzugehen.

München

Richard Heinzmann

Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Winfried Zeller (= Diederichs Taschenausgabe 36). Düsseldorf (Eugen Diederichs) 1967. 324 S., 10 Holzschnitte, geb. DM 16.80.

Allerseits scheint mit der Neuentdeckung des Mittelalters auch eine Renaissance der Mystik in Gang gekommen zu sein. Andere Länder, vor allem die USA, decken einen Nachholbedarf an substantieller Kenntnis mit Anthologien in Taschenbuchausgaben, die meist gut gewählte und gut kommentierte Textproben enthalten, aber bestenfalls den Appetit anregen, ohne ihn zu befriedigen. In Deutschland boten die Gedenkjahre von Eckhart, Tauler und Seuse Anlaß zu neuen Übersetzungen und Untersuchungen. Das Erbe des Historismus schlägt sich zu Buche. Aber die Sicht ist neu: sachlicher, weiter, weniger äußerlich. Zugleich ist sie weniger sentimental als die noch gelegentlich anzutreffenden Reste erbaulicher Weitergaben und weniger psychologisch als der romantische Verstehensansatz.

Neben den großen wissenschaftlichen Ausgaben, die ihrerseits doch erfreulich viel Wert auf Lesbarkeit legen, leisten die wissenschaftlich fundierten, aber auf wissenschaftlichen Apparat verzichtenden Übersetzungsausgaben heute große, notwendige Dienste zur Berichtigung eines – wohl zum großen Teil durch die Romantik – spiritualisierten Bildes der Mystik, dem man heute bei älteren „Gebildeten“ begegnen kann: sie sei ahistorisch, uninstitutionell und kirchlich desinteressiert. Die Auswahl, die Winfried Zeller unter dem Titel „Deutsche Mystik“ aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler getroffen und in einem knappen, klaren Nachwort begründet hat, ist – auch nach Ausstattung und Preis – vorzüglich geeignet, die beiden Dominikaner aus der Schule Meister Eckharts, die mit ihm die Begründer der deutschen Mystik wurden, einem größeren Leserkreis als das nahezubringen, was sie waren: Männer ihrer Zeit und Männer der Kirche. Zeller geht auf die früher bei Diederichs erschienene Übersetzung von Walter Lehmann (1911 bzw.