

weise werden die in den Anmerkungen gebrauchten Abkürzungen nirgends erklärt, sind also nur dem Eingeweihten verständlich. Das kritische Buch verlangt kritische Leser; ihnen kann es zu vertieften Einsichten verhelfen.

Wien

Karl Hörmann

SCHNEIDER JOHANNES, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Großen*. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 3.) (310.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1967. Kart. DM 32.—.

Nach Absicht des Autors soll dieses Buch zur Erhellung der Vorgeschichte der thomasi-schen Synthese des Liebesbegriffes beitragen und zugleich auch die Stellung Alberts in der mittelalterlichen Geistesgeschichte verdeutlichen.

Der (fundamental-)ontologische Ansatz im Denken Alberts ist dessen Liebesbegriff für das Gute. Albert entfaltet erstmals seine Lehre vom Guten in seiner *Summa de bono* und beginnt mit der Analyse verschiedener Definitionen für den Begriff des Guten. In einem neuen Ansatz sucht Albert die These: Alles, was ist, ist gut, zu interpretieren und erklärt die Seinspriorität folgendermaßen: Die Gutheit der ersten Ursache ist vor dem Sein des Erschaffenen, woraus sich folgender Ausgleich ergibt: Das Gute schlechthin (Gott) gibt das Sein, ruft in das Sein, das dadurch gut ist, daß es sich auf das erste Gut als Ziel bezieht und insofern am Guten teilhat. In *De divinis nominibus* erklärt dann Albert Gottes wesentliche Gutheit aus der Aseitität. Problematisch bleibt für Albert aber noch die Charakteristik des absoluten Guten als *finis*; der Ausgleich geht dahin, daß die Gutheit als Vollendung *finis* oder *terminus* genannt werden kann. So wird einerseits die Identität zwischen *ens* und *bonum* nicht einheitlich bestimmt und andererseits wird der allgemeine Begriff des Guten fraglich, wenn er auf Gott angewandt wird, weil Gott ja nicht erst durch ein Ziel, sondern durch das Sein als *actus purus* gut ist (§§ 1–3).

Das Gute ist Gegenstand der Liebe, die in ihrer akthaften Struktur untersucht und zunächst ganz allgemein bestimmt wird als die Neigung des Strebens zu einem Gegenstand, der im Verhältnis zum Subjekt in irgendeiner Weise Form ist, dieses vervollkommenet oder als Vollkommenheit besessen wird. Da jede Liebe vervollkommenet, führt sie in die *ecstasis*. Dies wendet Albert auf die Liebe Gottes an: Der eigentümliche Akt des ersten Gutes ist die Liebe, deren Wirkung die *ecstasis* ist. Schließlich ergänzt Albert seine Lehre von der *ecstasis* durch Interpretation der Liebe als *vis unitiva et concretiva* (§§ 4–5). Die Idee der einigenden und vervollkommnenden Liebe wird bei Albert weitergeführt durch seine Freundschaftslehre. Auch der Freundschaft liegt ein Verhältnis der Einheit zugrunde, das seinerseits wieder

als Materie-Form-Verhältnis begriffen wird (§ 6). Die übernatürliche Liebe des Menschen zu Gott ist ebenfalls eine solche freundschaftliche Liebe, die sich nicht in einer intentionalen Beziehung erschöpft, sondern im Hl. Geist zu einer wirklichen Gemeinschaft kommt. Damit erreicht Alberts Denken eine trinitarisch-heilsgeschichtliche und ekklesiologische Dimension (§§ 7–9).

Albert selbst hat noch kein einheitliches System entfaltet, sondern die ihm aus verschiedenen Quellen zufließenden Ideen interpretierend verbunden, die S. in ihrer Vielfalt an Hand der Schriften Alberts, vor allem unter Berücksichtigung der noch ungedruckten Kommentare *De divinis nominibus* und zur Nikomachischen Ethik, herausstellt. S. ist aber auch bestrebt, eine gewisse richtunggebende Linie herauszuarbeiten.

St. Pölten

Karl Beck

HÄRING BERNHARD, *Personalismus in Philosophie und Theologie*. (115.) Verlag Erich Wewel, München 1968. Paperback DM 9.50.

Das Buch ist zum überwiegenden Teil aus Gastvorlesungen entstanden, die H. an der New York University über das Thema des Personalismus und des existentialistischen Lebensgefühls gehalten hat. Es umfaßt die Kapitel: I. Personalismus und Existentialismus in Konfrontation mit Individualismus und Kollektivismus. II. Religion und Moral — Solidarität und Verantwortung. III. Gewissen und Freiheit. IV. Christlicher Existentialismus im Lichte des biblischen Begriffs *kairós*. Wie die Inhaltsangabe zeigt, befaßt sich der Autor mit Themen, die der modernen Moralthologie sehr am Herzen liegen und die in seinen eigenen bisherigen Veröffentlichungen immer wieder anklingen. Da Vorträge den Ausgangspunkt bilden, wird auf Literaturangaben und Anmerkungen (außer zu Kap. IV) verzichtet.

Die Darlegungen des Vf. zeugen von seinem unermüdlenden Ringen um die Herausstellung des genuin christlichen Ethos, wobei es ihm weniger auf begriffliche Schärfe als auf das Bestreben ankommt, der Liebe als dem wesentlichen Ausdruck personalistischen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch die dominierende Stellung zu sichern. H. unterscheidet sich ausdrücklich von der individualistischen Situationsethik, die zwar auch alle Normen dem Primat der Liebe unterwirft, aber über die Grenzen des Zaunes der Wesensordnungen des Schöpfers und Erlösers hinaus wildert (100). J. Fletchers „Moral ohne Normen“ erfährt die verdiente Ablehnung, wie andererseits auch die Legalisten unter den katholischen Moralthologen getadelt werden. Bei den Erörterungen über „Gewissen und Freiheit“ ist es erquickend zu lesen, daß endlich einmal auch auf den Umstand der Richtigkeit des Gewissensurteils

hingewiesen wird, daß man sich also nicht mit jeder zwar eigenständig, aber oberflächlichen und fahrlässigen Gewissensentscheidung zufriedengeben kann. „Soweit der Mensch sich dieser seiner Fahrlässigkeit bewußt wird und dennoch keine angemessene Anstrengung macht, der Wahrheit näherzukommen, handelt er bereits gegen sein Gewissen“ (76). Doch ist der Vf. der Meinung, daß niemand ein Monopol auf Wahrheit habe; auch die Kirche beanspruche nicht einfachhin ein solches. „Die Kirche ist um so mehr ein Hort der Wahrheit, je mehr sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt ist und ihrer Lehre keinen höheren Grad zumißt, als ihr wirklich zukommt“ (78). Mit einigen Bemerkungen zur Pastoralsoziologie schließt das zum Nachdenken anregende Buch.

Graz

Richard Bruch

KOL ALPHONSUS VAN, *Theologia Moralis*. Bd. I. (XV u. 823.), Bd. II. (XII u. 715.) Verlag Herder, Barcelona 1968. Kart. lam. Pesetas 1200, Leinen Pesetas 1350.

In dem gewaltigen Werk wird im ersten Band die allgemeine und spezielle Sittenlehre, im zweiten der moraltheologische Traktat über die Sakramente und Sakramentalien in klarem Latein dargeboten. Van Kol bezieht sich oft auf Thomas von A. und schließt sich in Aufbau und Diktion an die klassischen Moralbücher (Institutiones) an, steht aber zugleich weithin im theologischen Denken der Zeit nach dem 2. Vatikanum. Der Versuch, das bewährte Alte mit dem Neuen zu verbinden, ist geglückt. Der holländische Moraltheologe aus der Gesellschaft Jesu hat alles wohl durchdacht (besonders ragt in diesem Sinn das Kapitel über Recht und Gerechtigkeit hervor). Zum klaren Denken kommt eine tiefe Gelehrsamkeit und ein großer Fleiß mit einer seltenen Akribie, in der viel mit Kleinarbeit eine Summe von Material zusammengetragen wurde. Die zahlreichen Fußnoten und die umfassenden Literaturverzeichnisse seien besonders lobend hervorgehoben. Sehr gut wirken die Übersetzungen der Hauptbegriffe in sechs Welt Sprachen. Natürlich kann auch Van Kol die gegenwärtige Problematik der klassischen Moralbücher nicht überwinden: wer nur sie kennt, weiß nicht alles, wer sie nicht kennt, dem fehlt es an umfassendem Wissen und an jener Systematik, die Voraussetzung für Lehrtätigkeit und Forschung ist.

Linz

Karl Böcklinger

ELSÄSSER ANTONELLUS, *Christus, der Lehrer des Sittlichen*. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 6.) (XIV u. 240.) Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1968. Kart. DM 24.—.

Der Vf. stellt seine historische Arbeit bewußt in den Dienst einer heutigen Pro-

blemstellung: Wie kann die Moraltheologie in allen ihren Bereichen die Aufspaltung in natürliche und übernatürliche Ethik überwinden und ganz christlich werden (1–3)? Der Ansatz bei Bonaventura ist gut gewählt; denn Bonaventura ist unter den Theologen des Mittelalters einer von jenen, die sehr stark von der Einheit der Theologie her denken. Die Untersuchung ist historisch getreu, klar und verständlich geschrieben.

Bonaventura vertritt die These, daß jede Erkenntnis des Sittlichen durch Christus vermittelt ist, auch bei den Menschen, die mit dem Evangelium nicht in Berührung kommen. Christus ist der einzige Weg zum Vater (84–213). Diese Christozentrik, von der Franziskanertheologie immer hochgehalten, zielt in eine gerade heute wieder lebendige Problematik: Wie verhält sich Christus zu dem Weg der Menschen, die historisch feststellbar nie mit ihm in Berührung kommen?

Man hat den Eindruck, daß die Art, wie Bonaventura seine These durchführt, nicht mehr die unsere sein kann. Die Aussagen Bonaventuras, die Christus in seiner Menschheit betreffen (214–233), erschöpfen sich im Hinweis auf äußere Funktionen: Christus als Mensch gibt Zeichen seiner Macht (219 bis 233), Worte seiner Weisheit (223–227), Beispiele seiner Gutheit (227–233). Mit diesen Aussagen wird nur die beispielhafte Funktion des Menschen Jesus umrissen, nicht aber sein Leben und Sterben als innere Ermöglichung unseres sittlichen Erkennens aufgezeigt. Bonaventura reserviert im Grunde die innere Erleuchtung des Menschen dem Logos, also Christus, insofern er der ewige Sohn ist, obwohl sich diese unsere Behauptung wegen der bei Bonaventura absichtlich zurückgedrängten Distinktion zwischen dem Logos und Jesus als Mensch schwer eindeutig beweisen läßt. Uns scheint aber doch, daß Bonaventura der Versuchung des Mittelalters, zu spiritualisieren, hier nicht entgangen ist. Für uns heute wird die Frage lauten: Wie können wir die Aussage „Christus ist der Lehrer aller Menschen“, so durchhalten, daß dabei Christus auf der einen Seite in seinem menschlichen Leben, Sterben und Auferstehen gemeint ist und daß auf der anderen Seite auch die Menschen von ihm betroffen sein können, die historisch feststellbar nicht in Verbindung mit ihm treten? Mit anderen Worten: Wie läßt sich die Geschichtlichkeit Christi — die gerade auch in einer Inkarnationstheologie aufrechterhalten werden muß — mit seiner universalen Heilsbedeutung vermitteln? Der u. E. vorschnelle Lösungsversuch Bonaventuras über den (ungeschichtlichen) Logos scheint uns nicht mehr gangbar. Die vorliegende Arbeit weist die Moraltheologen auf die Aufgabe hin, existential-ontologische Kategorien zu entwickeln, die dem Problem gemäß sind.

Rom

Alexander Gerken