

einen Wahrheitsanspruch erhebt, kann man voll zustimmen. Zustimmung verdient auch die aus dieser These sich ergebende Kritik an den behandelten Autoren, auf die hier nur unzureichend hingewiesen werden konnte. Die entscheidenden Schwächen dieser kenntnisreichen, anregenden Arbeit sind im Formalen begründet. M. verfolgt ein systematisches Anliegen. Die Auswahl der Autoren ist von der eigenen Position her bestimmt. Die Integration des umfangreichen Materials ist jedoch nicht voll gelungen. Das Verhältnis zwischen Referat und systematischer Auswertung ist nicht ausgewogen. Das zeigt schon ein Blick auf die Seitenzahlen der hauptsächlich, wenn auch kritisch, referierenden (bis 323) und der mehr systematischen (325–393) Kapitel. Aber auch diese sind immer wieder durch Referate belastet. Dadurch leidet die Klarheit der Begriffe und die Stringenz der Argumentation. M. wiederholt sich oft. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn M. auf einen Teil des Materials verzichtet, den Gedankengang gestrafft und noch größeren Wert auf begriffliche Präzision gelegt hätte.

F. Ricken, S. J.

Baier, Walter, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der VITA CHRISTI des Ludolf von Sachsen*. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie (ACar 44) Bd. 1–3. 4^o (614 S.) Salzburg 1977, Analecta Cartusiana. Institut für englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg.

Diese gründliche und reichhaltige Dissertation des Kath. Theol. Fachbereichs der Universität Regensburg (J. Auer) enthält im 1. Hauptteil (= 1. Bd.) die Darstellung von Leben und Werk Ludolfs von Sachsen. Zunächst werden die kirchliche Situation zur Zeit L's (1300–1378) untersucht, dann die Krise der damaligen Zeit und die Gegenbewegungen (13–21). Es folgt ein Abriss der Geschichte des Kartäuserordens in Deutschland (Ursprung, Eigenart, Verbreitung und Einfluß) (21 bis 35). B. betont, daß es keine uniforme Kartäuserspiritualität und -theologie gegeben habe. Es handle sich um eine Anwendung der Tradition streng monastischen Lebens (31–32). L. selbst freilich, dessen Leben (35–85) und Werk (86–150) eingehend untersucht werden, wirkte „über seinen Orden hinaus wie kein anderer vorher und nachher“; dies mit seinem Hauptwerk der Vita Christi (VC), und zwar für die ganze westliche Kirche, gelehrte Theologen wie theologisch nicht besonders Vorgebildete (34). Als Daten für das Leben L's werden angenommen: geb. um 1300 im norddeutschen Raum; 1315 Eintritt in den Dominikanerorden, wo er Doctor (Magister) der Theologie wurde; 1339 in Straßburg Übertritt zu den Kartäusern; 1340 Profese; 1343–48 Prior in der Kartause von Koblenz; Rücktritt vom Amt und Übersiedlung nach Mainz; schließlich Rückkehr nach Straßburg; † 10. April 1378.

Als Werke können ihm zugewiesen werden: (1) die Enarratio in Psalmos (86 bis 105); sie ist vor der VC anzusetzen, wohl um 1340–1343 (100); (2) ein Commentarius in Cantica (ferialia) Veteris et Novi Testamenti et Symbolum s. Athanasii (105–111); (3) eine kleine Reihe von Sermones (111–115), die er als Prior von Koblenz gehalten hat; (4) ein Tractatus bonus qualiter vivendum sit homini spirituali (nur in Cod. Vind. 3859, Österr. Nat. Bibl.; bisher unbekannt) (116–119); (5) Rationes XIV ad proficiendum in virtutibus, z. T. fast wörtlich in VC II, c. 41; Herkunft noch im dunkeln; Übereinstimmungen mit Werken des Venturino von Bergamo, Vinzenz Ferrer und Petrus Joh. Olivi (119–130); (6) das Hauptwerk, die Vita Iesu Christi e quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata (= VC) (131–147). Die VC hat nur eine Textform mit zwei Teilen (VC I, II), von B. zitiert nach dem Druck von Paris 1868; die VC ist nach längeren Vorarbeiten in der Kartause von Mainz verfaßt, und zwar nach 1348 bis nicht viel später als 1360 (so B. in Konkretisierung eines Vorschlags von J. P. Grausem). Im Bibeltext folgt L. der Konkordanz des Zacharias Chrysopolitanus (d. i. von Besançon) (PL 186, 10–620); (7) Flores et fructus arboris vitae Iesu Christi (ediert von W. B. in der Festschrift f. J. Auer) (148); (8) endlich werden Dubia und Pseudographa besprochen (149–150). In den restlichen Seiten des 1. Bds. (151–195) behandelt B. Einfluß und Bedeutung L's aufgrund seiner VC. Einer großen handschriftlichen Verbreitung (aus dem 14. Jh. kein Exemplar in deutschen Bibliotheken vorh.!)

entsprach eine noch größere nach Erfindung der Buchdruckerkunst, und zwar in ganz Europa, besonders Frankreich (159) (die Bibliothek von St. Georgen kann zur Bezeugung mit zwei Inkunabeln, Straßburg 1483 und Brixen 1495, beitragen). Der Verf. selbst legt die Folio-Ausgabe von A.-C. Bolard, J. Carnandet u. L.-M. Rigolot, Paris 1865 (mit Register) zugrunde. In der Darstellung des Einflusses der VC interessieren besonders die Seiten zu Ignatius von Loyola (172–186), der die VC in der Übersetzung des Ambrosio de Montesino gelesen hat. B. schreibt hier den Söhnen des hl. Ignatius einige Mahnungen ins Stammbuch wegen mangelnder Liebe zum „Bekehrungsbuch“ ihres Stifters (der VC), wegen zu kritischer Stellungnahme zu den Forschungen von H. Boehmer, wegen des Fehlens einer ausführlichen Gegenüberstellung des Textes der Exerzitien zu dem der VC. V. a. habe sich niemand die Mühe gemacht, „die Punkte des Ambrosio de Montesino in seiner spanischen Übersetzung der VC mit den Betrachtungspunkten der Exerzitien zu vergleichen“, was zu einem aufschlußreichen Ergebnis führen könne (175 f.). Tatsächlich stellt der neueste Übersetzer des Exerzitienbuches, P. Knauer, das eigenartige Spanisch für diese Betrachtungspunkte fest. B. verweist für den Stand der Forschung auf H. Bacht, in: *GuL* 29 (1956) 327–338 (176). Er zeichnet dann in einigen Strichen die Gemeinsamkeiten zwischen Ignatius und Ludolf (176–186). Daß Ignatius zum „Mann der Kirche“ geworden sei, verdankte er, mit den Lehrinhalten, selbst der VC. *Curiositatis causa* sei die Feststellung B. s angeführt, daß der Name „Iesuita“ wahrscheinlich zum erstenmal in der VC vorkomme, und zwar als Bezeichnung „der in der Herrlichkeit des Himmels vollkommen erlösten Christen“ (186).

Der 2. Hauptteil (197–389) untersucht die Quellen des ersten Prologs und der Passionsbetrachtungen der VC. Er findet als solche zunächst Schrift und Apokryphen (197–213); dann analysiert er namentlich zitierte Quellen (214–272), schließlich die nicht namentlich bezeichneten (272–389). In der Anordnung geht B. alphabetisch voran, was für das Nachschlagen bequem, für eine *lectio continua* mit Nachteilen verbunden ist. Im ganzen ist dieser Teil außerordentlich reich und stellt die eigentliche wissenschaftliche Leistung des Werkes dar. Zusammen mit den Analysen des 3. Hauptteils ergibt er ein bisher kaum vorhandenes Bild von der Leben-Jesu-Frömmigkeit der Kirche, von der Väterzeit bis ins Spätmittelalter. Als Ausgangspunkt ist auch für das Mittelalter, wie der Verf. gut betont, Origenes anzusehen (2.2.22), der in besonderer Weise durch Ambrosius weitervermittelt worden ist (2.2.1–2.2.2.4). Für den Osten ist auffällig, daß Athanasius selbst nur mit schwach erkennbaren Zitaten aus der *Or. de incarnatione* vertreten ist, die aber unter dem Namen des Chrysostomus laufen (224 u. 259); als Pseudathanasianum kommt die heute Marcell von Ancyra zugeschriebene Schrift *De incarnatione et contra Arianos* zur Sprache. Erst heute erkennt man, daß Marcell von Ancyra einen ganz bedeutenden Beitrag zur Jesus- und Christusfrömmigkeit des 4. Jhs. geleistet hat, besonders in der (bei Ludolf offensichtlich nicht zitierten) *Epistula ad Antiochenos*. Näheres siehe bei A. Grillmeier, *Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος*. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, in: *Traditio* 33 (1977) (1–63) 5–25. Aus den griechischen Vätern finden wir ferner Gregor von Nazianz, der S. 249 unnötigerweise als „der Jüngere“ bezeichnet wird, dann Chrysostomus (2.2.18), Cyrill von Al., mit seinem Lk- u. Joh-Kommentar, Ps.-Dionys mit seinen Briefen, Johannes Damascenus. Beachtenswert ist, daß der wohl am meisten für Ludolf einschlägige Autor, Marcus Eremita, keine Erwähnung findet (siehe unten).

Aus der lateinischen Literatur ist vertreten Ambrosius (2.2.1), Hieronymus (2.2.13), Hilarius von Poitiers (2.2.14) und besonders stark Augustinus (2.2.4) und Ps.-Augustinus (2.2.4.3), Leo d. Gr. (2.2.21), Cassiodor (2.2.7) und natürlich Gregor d. Gr., der gefilterte Augustinus.

Die Stärke der Diss. ruht v. a. in dem Nachweis der mittelalterlichen Quellen für die VC, wobei auffällt, daß sie die Hauptwerke der Scholastiker fast ganz übergeht (289). Es stellt sich heraus – das ist die Entdeckung von B. –, daß die *Vita Christi* des Michael von Massa (MMVC) und dann die vom Verf. so benannte „Articulus-Quelle“ am bedeutsamsten sind (309–325). „Bis auf ganz wenige Ausnahmen verdankt er (L.) die moralische Anleitung aus der Betrachtung der Passion Christi dieser Vorlage“ (325). Der Vorgang der Assimilation verschiedener kleinerer und geeigneter Werke in eine umfassendere Anleitung zur Leben-Jesu-

Betrachtung hat aber schon mit den *Meditationes Vitae Christi* (MVC) begonnen (2.3.14), einer Kompilation eines unbekanntes Franziskaners (Johannes de Caulibus?), welche den Höhepunkt des ps.-bonaventurianischen Schrifttums bedeutet und erstmals die Mysterien des Lebens Jesu in chronologischer Ordnung angeht. Dieses Vorgehen wurde von dem genannten Michael de Massa O. E. S. A. († 1337) fortgesetzt und dann von Ludolf zur größten Ausweitung gebracht. Dieser Michael von Massa mit seinen Passionstraktaten und seiner *Vita Christi*, die von A. Zunkeller in der U. B. von Leipzig, mit dessen Namen gezeichnet, wiedergefunden worden ist, wird von B. erstmals als Hauptquelle L's erkannt und nachgewiesen, ohne Zweifel ein ausgezeichnetener Abschnitt der Diss. (2.3.15) (339–361). B. konnte für die MMVC auf Grund von Incipit und Explicit weitere Hss ausfindig machen. Er klärt nun die Überlieferungs- und Zueignungsverhältnisse zwischen Michael und Ludolf, nachdem eine große Verwirrung dadurch entstanden war, daß die VC beider Autoren dasselbe Incipit und Explicit haben. MMVC wurde aber durch die VC L's verdrängt und abgelöst: „Für Inhalt, Form, Aufbau und Ausgestaltung der VC L's war Michael mit seinem Werk in viel höherem Maße Hauptinspirator der Kartäusers als die MVC. Der Augustiner-Eremit versucht schon, immer wieder durch Väterzitate zu einer besseren theologischen Tiefe vorzudringen, was wir im Text der MVC vermissen“ (356). Damit hat B. einen großen Fortschritt in der Erforschung der Ausbildung der „Literaturgattung der *Libri Jesu*“ herbeigeführt. Von besonderem Interesse sind dabei auch die Ausführungen zum *Speculum humanae Salvatoris* und zur Frage einer diesbez. Autorschaft L's (2.3.19), die B. freilich offen lassen muß. B. sieht abschließend die besondere Bedeutung L's darin, daß er in seiner VC den Inhalt der Evangelien in einem Umfang vorlegt, wie niemals zuvor und daß darin „das Beste, was vielen Generationen von bekannten und unbekanntes Theologen und Frommen in ihrem betenden Meditieren über die Mysterien des Lebens Jesu aufgegangen ist“ (389), sei es in der patristischen oder in der scholastischen Zeit, von einer starken religiösen Persönlichkeit nachmeditiert und zu einem Ganzen vereinigt worden ist.

Der 3. Hauptteil konzentriert sich auf die Passionsbetrachtungen der VC (391 bis 558). Ihre Quellen sind Schrift, Liturgie, affektive Leben-Jesu- und Passionsfrömmigkeit. Zusammenfassend werden nun (1) die theologische Begründung dafür erarbeitet, und zwar (a) das christologische Fundament, (b) die soteriologisch-aszetische Grundlegung; (2) die Betrachtungsmethode L's; (3) das Christusbild der Passionsbetrachtungen; (4) das Bild christlichen Lebens aus der *memoria passionis*, was leider heute – zusammen mit der *compassio* – von einflußreichen Autoren als Weg zu Christus dem wahren Menschen abgelehnt wird, als ob zum wahren Menschsein nicht auch das Kreuz gehörte, und die *compassio* mit dem Gekreuzigten als Quelle der Leidensbewältigung nicht mehr gültig sei. Die genuine Leben-Jesu-Spiritualität darf als Quelle des geistlichen Lebens der Kirche nie versiegen. Dies zeigt eben der 3. Hauptteil mit seiner Überschau über diese große Überlieferung: „Die Verwandtschaft vieler Züge der ntl. Leben-Jesu-Frömmigkeit in Form und Mentalität mit der des frühen ägyptischen, syrisch-palästinensischen und des späteren irisch-angelsächsischen Christentums und ihrer Einflußgebiete sprengt die ntl. oder gar germanische Fixierung“ (448). B. tritt hier, z. T. ausführlich, ein in eine Auseinandersetzung mit einseitigen Verzeichnungen der Frömmigkeit L's und des Spätmittelalters überhaupt. Aus seinen Quellenforschungen ergibt sich klar, daß die Passionsfrömmigkeit einmal nicht auf die Zeit der Kreuzzüge zurückzuführen ist. Ihr Ursprung liegt in der Märtyrer- und Mönchstheologie und in der älteren Jesusfrömmigkeit in Ost und West. In mehrfacher Diskussion mit M. Elze (siehe Index) bestimmt er die theologische Eigenart der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit: Christus werde (so Elze) gesehen als Höchstmaß des Verdienstes und als der Gipfel der Frömmigkeit; die Passion Jesu werde als abgeschlossenes Geschehen der Vergangenheit verstanden, „so daß es eben Sache des einzelnen Christen wird, sich kraft eigener Anschauung in die Anteilnahme an diesem Geschehen zurückzusetzen, um sich dann kraft eigenen Handelns dessen Verdienstlichkeit zuzuwenden“ (zit. S. 458). Der Spannung der spätmittelalterlichen Aszese, die aus dem Gegensatz *affectus-effectus* lebe, werde durch Luther das augustiniische Begriffspaar *sacramentum-exemplum* entgegengesetzt (459). Sicherlich liegt hier eine kon-

troverstheologische Vereinfachung und ungeschichtliche Separierung der vorhandenen Einzelelemente vor. Die Totalkonzeption der patristisch-mittelalterlichen Jesus-Frömmigkeit ist dabei nicht erfaßt. Ohne sie wäre diese Überlieferung und ihre Konkretisierung in der VC L's niemals zu solcher Wirksamkeit gekommen. Leider ist in der bisherigen katholischen Forschung diesem Problem zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Ein Name ist dabei v. a. übersehen worden, der in seiner Art den Vorwurf Elzes am besten beheben könnte: der des Marcus Eremita, sofern ihm das *Opusculum*, von dem sofort die Rede sein wird, wirklich gehört. Auch der Rez. muß sich für schuldig bekennen, daß er in seinem geschichtlichen Überblick über die Mysterien des Lebens Jesu im allgemeinen (MySal III/2, 1 bis 22; neu in *ders.*: Mit ihm und in ihm, ²1978, 716–735) den neben Origenes vielleicht wichtigsten Vertreter der Leben-Jesu-Frömmigkeit der Väterzeit übersehen hat. Ja man kann sagen, daß dieser bedeutsamer als Origenes ist, insofern er alles schon in eine Ganzheitsschau von Gnade Gottes und Eigentätigkeit des Menschen einordnet und mit der Leben-Jesu-Frömmigkeit eine Pneumatologie verbindet, worin die eigentliche Lösung gegenüber den Schwierigkeiten Elzes liegt, was B. deutlicher hätte zeigen können. Es handelt sich um Op. V des Marcus Eremita, *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*, PG 65, 1028–1053, bes. § IX, in dem der Meister dem in innere Schwierigkeiten geratenen jungen Freund das Leben und den Weg Christi zur Nachfolge empfiehlt, und zwar mit einem Hinweis, der unter der von B. angeführten Kontroverse mit Elze besondere Bedeutung gewinnt: „Ex quo siquidem Christus advenit, revera novus homo per gratiam et virtutem sancti Spiritus renovatur ad imaginem et similitudinem (Dei) perveniens ad gradum perfectae charitatis quae foras mittit timorem, nec potest ultra labi...“ (PG 65, 1043 AB). Dann aber folgen die Anweisungen immerdar, ohne sie zu vergessen, die einzelnen Mysterien des Lebens Jesu als Beweis seiner Erniedrigung zu erwägen (*ἀναλογίζειν*) (1044 B), die im Blick auf Phil 2, 5–11 mit der Erhöhung enden (1044 B–1045 A). Man beachte dabei die Hinweise auf die Gnade und die Inspirationen des Heiligen Geistes (*ἁγιασμαὶ γνῶσεως εὐαγγελικῆς θεῖα χάριτι ἐλλαμπόμενος*: 1033 A; vgl. 1037 C; 1039 B; 1041 B; 1049 C; ebd. D werden die Tugenden als Werk der Macht Gottes und der Hilfe des Heiligen Geistes bezeichnet). Diese asketische Christologie und Pneumatologie wird durch das Op. XI unterbaut, und dies in Auseinandersetzung mit einem rationalistischen Origenismus vorevagrarianischer Art, wie in einem schon vor mehreren Jahren abgeschlossenen, aber leider noch nicht erschienenen Artikel des Rez. gezeigt wird, der für die Festschr. Marcel Richard, III. Bd., ausgearbeitet wurde (vorgesehen für TU 125). Wiederum werden die einzelnen Stationen des Lebensweges Jesu, auf die die Christen getauft werden, als Grundlage und Gegenstand des heilswirksamen Glaubens hingestellt. Siehe die Hinweise im oben erwähnten Art. in *Traditio* 33 (1977) 26–32; ferner: Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI (TU 125); in beiden Art. finden sich die Angaben für ältere und neuere Lit., bes. für O. Hesse, worin es um die Stellung des Marcus in der Geschichte der Spiritualität (Messalianer) geht. Die Gestalt des Marcus ist also sehr ad rem und ihr Einfluß auf die Geschichte der Leben-Jesu-Frömmigkeit bedarf noch weiterer Untersuchung.

Zu den patristischen Abschnitten seien noch einige Hinweise gestattet: „Augustinus lingua Ecclesiae“ (S. 54) ist nicht zu übersetzen: „Aug. die Sprache der Kirche“, sondern „die Zunge d. K.“. Daß die Erforschung des umfangreichen Werkes von Ephräm noch in den Anfängen stecke (433), kann man im Blick auf die Edition dieser Werke in CSCO und besonders die Forschungsbeiträge von E. Beck O. S. B., R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge 1975) u. a. nicht mehr sagen. Im Jahr 1973 ist Ephräm ein ganzer Band von *La Parole de l'Orient* (Bd. 4) gewidmet worden, mit einer umfangreichen Bibliographie, ebd. 343–373, 374–391; siehe auch darin den Art. von J. *Gribomont*, *Le triomphe de Pâques d'après saint Éphrem* (ebd. 147–189). Neues zu Ephräm bringt dieselbe Zeitschrift in Bd. 5–7 (1975–1976).

Es sei nochmals betont, daß die Geschichte der Spiritualität in außerordentlicher Weise durch das vorliegende dreibändige Werk bereichert worden ist. Man möchte

nur wünschen, daß für solche Forschungen, die ja auch von der Germanistik mitgetragen werden, innerhalb eines theologischen Fachbereichs ein eigener Lehrstuhl oder ein Institut gegründet werde, um Schätze zu heben, die in Vergessenheit zu geraten drohen.

A. Grillmeier, S. J.

Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 8^o (264 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder.

Die Neuzeit ist, sobald man über die bloß chronologische Verwendung des Wortes hinausgeht, ein unbewältigtes Problem der Theologie. Dies zeigt sich in dem Schwanken der Theologen zwischen begeisterter Zustimmung und mißtrauischer Ablehnung neuzeitlicher Ideen wie Freiheit, Autonomie, Säkularisierung, Demokratie usw. Für die Theologie ist die Neuzeit aber nicht ein ihr fremdes Problem, das von außen an sie herangetragen wird, sondern ein inneres und bleibendes, insofern es letztlich um die Gegenwärtigkeit des Glaubens in seiner Zeit geht. Für unsere Zeit ist das Problem der Gegenwärtigkeit des Glaubens unüberhörbar durch Papst Johannes XXIII. und durch das Zweite Vatikanische Konzil gestellt worden. Für eine adäquate Lösung fehlen allerdings, wie besonders die Zeit nach dem Konzil zeigt, ganz wesentliche Voraussetzungen. Deswegen erhebt sich die Forderung nach geschichtlicher Besinnung, um die Vergangenheit nach Elementen zu einer Lösung der anstehenden Probleme abzusuchen. Dieser Aufgabe unterzieht sich der inzwischen auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg berufene ehemalige Schüler und Mitarbeiter K. Rahners, E. Klinger, in seiner Münsteraner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1974. In ihr geht es nicht um die Ekklesiologie im Sinne eines isolierten Einzeltraktats, sondern um die ekklesiologische Grundlegung der Theologie als solcher bzw. um die Funktion der Kirche und ihrer Organe in einer Theologie der Neuzeit.

Worin besteht nun näherhin die Herausforderung der Theologie, welche ihr gerade aus dem neuzeitlichen Denken erwächst? Diese Herausforderung heißt bei Klinger zurecht Geschichte auf der einen und Subjektivität auf der anderen Seite. Die Bewältigung des Problems der Neuzeit durch die Theologie kann daher nur darin bestehen, daß sie der Entdeckung und Bewußtwerdung von Geschichte und Subjektivität auf sachgemäße Weise Rechnung trägt. Eine Theologie der Neuzeit im echten Sinn kann nur eine solche Theologie sein, welche sich als eine Geschichtstheologie des Glaubens versteht, und welche der Subjektivität in Sachen des Glaubens prinzipiellen Charakter zugesteht. K. bleibt jedoch nicht bei der Behauptung dieses Sachverhalts stehen, sondern zeigt in seinem Buch, daß und wie in bestimmten Konstellationen neuzeitlicher Theologie dieses Programm in exemplarischer Weise realisiert wurde, und welche Relevanz diese Modelle für unsere eigene Gegenwart besitzen.

Der erste Hauptteil verrät schon durch seine Überschrift „System und Geschichte: Geschichtstheoretische Grundlagen der dogmatischen Theologie“ (19–115), daß es hier nicht um einen dogmengeschichtlichen Abriss der neuzeitlichen Ekklesiologie, sondern um die Grundlegung der Theologie, namentlich der Dogmatik, in einer Theorie der Geschichte geht. Hauptthema dieses Teils ist Melchior Cano mit seiner Schrift „De locis theologicis“ (19–99), in der Fachliteratur zwar gelegentlich als richtungweisendes Werk für die Methode der Theologie gepriesen, jedoch kaum in seinem gegenüber der mittelalterlichen Theologie geradezu revolutionären Charakter erkannt oder gar für die eigene Theologie der Gegenwart fruchtbar gemacht. Worin sieht K. die bis heute unübertroffene Leistung der theologischen Methodologie Canos? Er sieht sie darin, daß Cano das Problem der Geschichte in der Theologie entdeckt und mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln auch theoretisch bewältigt hat. Zu verstehen ist diese Leistung nur vor dem Hintergrund der Theologie des Mittelalters, vor allem der Thomastradition, mit welcher Cano vielfach vorschnell und unkritisch identifiziert wird. Aus dieser Tradition ist es vor allem die vieldiskutierte Frage nach der Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft, auf welche Cano seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert. Die Subalter-