

sich so benennen: In Gott fallen Erkenntnis und Liebe zusammen (17), sonst handelte es sich nicht um den einen hierbei in sich ununterschiedenen Gott; jedes liebende Tun des Menschen beinhalte auch irgendeine und irgendwie Erkenntnis, verfolgt die Liebe doch jeweils aus einem ihr eigenen Wissen und Wissenwollen ein Ziel. Doch bleibe diese Erkenntnis immer auch *als* Erkenntnis dunkel und unvollkommen. Daraus ergibt sich nicht nur, daß die Erkenntnis tätig sei, solange geliebt werde, sondern auch, daß die Liebe solange nicht aufhören könne, als die Erkenntnis noch nicht an ihr Ziel gelangt sei. Die mystische Erfahrung als Resultat dieses Strebens ist für den Kusaner also nicht ein irrational geprägtes Erleben (46, 66). Da Gott der Alles Begründende ist und sich zugleich außerhalb von allem Geschaffenen befinde, dürfe der gottsuchende Mensch sich nicht bei einem einzelnen, aber auch nicht bei dem Gesamten des Geschaffenen aufhalten. So sehr das Verhältnis Gott-Mensch für den Kusaner eine Einheit darstellt und nicht grundlegend von Distanz – was immer dies auch heißen mag! – bestimmt sei, ist Gott doch nicht in allem und aller Gesamtheit vollständig anzutreffen. Alles einzelne, und d. h. eben auch die Gegensätze, fällt nicht *mit*, sondern *in* Gott zusammen, so daß er noch einmal der je Größere ist (44). Gott ist nicht alles, aber alles ist in Gott zu finden, auch Gott selbst. Wie beschreibt der Kusaner nun den Weg des Menschen? Der Kusaner geht von der Wirklichkeit *einer einheitlichen* Menschennatur aus. Unumgängliche Bedingung für die „Visio“ des geliebten Gottes sei immer der aus dem Glauben vollzogene erste Schritt des Menschen, der sich dabei den einfachsten Geboten unterwerfen müsse. Wissenschaft der Theologie zu treiben sei nicht nötig; wer sie betreibe, dem werde Gott erst recht zum Rätsel (34). Jesus Christus nahm dem Kusaner zufolge nicht eine Person, sondern *eine, die* allgemeine Menschennatur an. In seinem Leben zeigte Christus die Höhen und Tiefen der Erkenntnis und der Liebe, die Unverzichtbarkeit sinnlicher Erkenntnis und die Einheit der Affekte und der intellektuellen Kräfte. Diese während des irdischen Lebens in der Zerbrochenheit gelebte Einheit vermochte der Tod nicht zu zerstören. Indem Jesus Christus in einzigartiger Weise sinnliches Sehen, gedankliche Durchdringung und Einheitserfahrung zuteil wurden und er diese menschlichen Anlagen zur vollen Ausnützung führte, findet jeder Mensch sich in Jesus Christus wieder, entdeckt in ihm Ermutigung, Vorbild und Orientierung. H. arbeitet eindrucksvoll die christologische Dimension der kusanischen Mystik heraus. Im 3. Teil führt H. die Antwort des Kusaners vor (31–43). Sie findet sich in „De visione Dei“ (1453 verfaßt). Auf dem Weg der Erfahrung, gleichsam experimentell wie H. mehrfach betont, kann der Mensch in die allerheiligste Dunkelheit zu Gott geführt werden, zur Teilnahme an seinem Mahl. Dabei sind nicht nur alle Gegensätze zusammen zu sehen, in eine Einfachheit zusammenzubringen, d. h. einzufalten, sondern auch der Sehende muß sich selbst gleichsam „aufgeben“: „etiam se ipsum linquendo“ (47). H. legt keinen einfachen Text vor. Von starker Dichte, sprachlich ohne jeden äußeren Verführungszug, zwingt der Text zum Mitvollzug, aber auch zum Wieder- und Wiederlesen.

N. BRIESKORN S. J.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Gott oder das Gold*. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1990. 217 S. (Span. Dios o el oro en las Indias, siglo XVI. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac/Centro de Estudios y Publicaciones 1989. 177 S.)

In seinen bisher erschienenen Schriften hat der peruanische Theologe des öfteren darauf aufmerksam gemacht, daß er im Dominikanerbischof Bartolomé de las Casas einen Vorläufer der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sehe, weil dieser unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts die Perspektive des Armen, d. h. des unterdrückten Indio, entdeckt und darauf mit einer klaren „Option für den Armen“ geantwortet habe, d. h. mit seinem lebenslangen Kampf für die Rechte der Indios. Im vorliegenden Buch vertieft und begründet G. nun die bisherigen Andeutungen, indem er sich direkt mit dieser großen Gestalt der Kirchengeschichte befaßt. Er stützt sich dabei auf einschlägige historische Forschungen, ist aber primär am Missions- und Theologieverständnis de Las Casas' interessiert, wie es sich in seiner Biographie und in seinen Schriften niederschlagen hat.

Das Buch enthält die ersten vier Kapitel eines auf sechzehn Kapitel angelegten Gesamtwerks; Vorstudien zum ersten Kapitel hat G. schon früher veröffentlicht (En busca de los pobres de Jesucristo, in: *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, Hg. Pablo Richard, San José 1981, 137–163; dt. Auf der Suche nach den Armen Jesu Christi, in: *Der Christus der Armen*, Hg. Giancarlo Collet, Freiburg-Basel-Wien 1988, 37–56). Einleitend arbeitet G. die Perspektive heraus, die er als die entscheidende ansieht: Las Casas habe sich, aufgrund seiner Erfahrungen in der Neuen Welt, „den Standpunkt des Indianers, des Armen und des Unterdrückten“ (17) zu eigen gemacht. Sodann beschreibt er im 1. Kap. die Situation des „vorzeitigen Todes“, in der die Indios sich in der Frühzeit der Conquista auf Española befanden, und den ersten kirchlichen Protest gegen diese Unrechtssituation, der in der Dominikanerkommunität unter Pedro de Córdoba formuliert und in der berühmten Adventspredigt des Antonio de Montesinos (1511) öffentlich wurde. Hier wurde erstmals kontextuell die fundamentale Gleichheit aller Menschen und das Recht der Armen eingeklagt, für die sich Las Casas nach seiner eigenen Bekehrung über Jahrzehnte hin einsetzen wird. Im 2. Kap. analysiert der Verf. die zeitgenössische Polemik gegen Las Casas, dessen (ohne Druckerlaubnis) 1552 in Sevilla veröffentlichte Traktate in Peru eingezogen wurden. Die Polemik gegen Las Casas' Einsprüche wurde in drei im Vizekönigreich Peru entstandenen Schriften artikuliert, die sich mit der von Las Casas in Zweifel gezogenen Rechtmäßigkeit der spanischen Herrschaft und ihrer Institutionen befaßten. Es handelt sich um die anonyme Denkschrift *Parecer de Yucay*, die wohl von dem Dominikaner García de Toledo verfaßt wurde, um die *Informaciones* des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo, und um die *Historia Indica* des Pedro Sarmiento de Gamboa, eines Beraters des Vizekönigs. Diesen Verteidigungsschriften ist gemeinsam, daß sie gegen die Einsprüche eines Las Casas und anderer Ordensleute auf seiner Linie für die uneingeschränkte Geltung des königlichen Patronats über die Kirche plädieren, die Rechtmäßigkeit der Inkaherrschaft mit Hinweis auf deren Tyrannei bestreiten, die Minderwertigkeit der Indios behaupten, die Oberhoheit der spanischen Krone zu beweisen versuchen und die Wurzel allen Übels in der Nichtanerkennung dieser Oberhoheit seitens der Indios festmachen. Im 3. Kap. arbeitet G. den Kern dieser die bestehende Herrschaft rechtfertigenden Theologie heraus, die darin besteht, daß das Gold zur Vermittlungsgestalt des Evangeliums wird: „Wo *Minen*, da *Evangelium*.“ (150) Selbst die providenzialistische Theologie eines besonnenen Zeitgenossen wie José de Acosta macht sich das Argument zu eigen, Gott habe die Neue Welt so reich mit Edelmetallen ausgestattet, daß auf diese Weise die Goldgier der Europäer geweckt wurde, die zugleich auch das Evangelium mitbrachten; wie die große Mitgift einer häßlichen Frau den männlichen Heiratswunsch beflügeln könne. Gegenüber dieser „verkehrten Christologie“ (151) bringt G. im 4. und letzten Kap. die dem widerstreitende Theologie des Las Casas' zur Sprache. Aus der Sicht der Unterdrückten geschrieben, besteht ihre zentrale Intuition aus der Identifizierung der mißhandelten Indios mit Christus, so daß G. zum Schluß kommt, Las Casas entwickle eine „Theologie der in Westindien gegeißelten Christusse“ (152). Daraus ergebe sich Las Casas' radikale Kritik an der Habsucht der Spanier, die er im biblischen Sinn (Kol 5, 3) als jene Idolatrie entlarve, die den vorzeitigen Tod der Indios zu Folge hat.

G. weist überzeugend nach, daß im Goldenen Zeitalter der Conquista zwei konkurrierende Theologien, bzw. Christologien am Werk waren: eine die spanische Herrschaft rechtfertigende, in der das Gold eine heilsmittlerische Funktion erhält, und eine aus der Perspektive der anderen, der indianischen Welt entwickelte, in der allein Christus als der in den Armen präsenste Heilsmittler auftritt. Das Buch und die in ihm vermittelten Einsichten sind in zweifacher Hinsicht bedeutsam: Zum einen legt G. ein Kabinettstück historisch fundierter *theologischer* Interpretation der Geschichte vor und zum andern schreibt er ein anschauliches Kapitel befreiungstheologischer Reflexion. Damit besteht er implizit auf der Zuordnung von Geschichte und Gegenwart, auf der geschichtlichen Dimension des Christentums und auf der theologischen Dimension der Geschichte. Von dieser Verschränkung von Theologieggeschichte und Geschichtstheologie können Theologen und Historiker gleichermaßen profitieren. Wenn man der Be-

freireligionstheologie bisweilen Geschichtsvergessenheit nachgesagt hat, so ist G.' Buch eine glänzende Widerlegung dieses Vorwurfs.

Anzumerken bleiben eine Reihe von Übersetzungs- und Druckfehlern: Ein sinnentstellender Fehler findet sich S. 39: hier muß „chinchos“ schlicht mit „Wanzen“ übersetzt werden (wie richtig 203), aber nicht mit „weiße Menschen“. Das unübliche Wort „Treffstück“ verundeutlicht eher, daß es sich einmal um ein Motiv, das andere Mal um ein Argument handelt (45, 214). S. 211 ist die Anmerkung 30 unvollständig. Die „relecciones“ des Vitoria waren keine „Gegendarstellungen“ (101), sondern Sondervorlesungen. Die S. 13, Anm. 6 zitierte Autorin heißt „Rolena Adorno“ und ist eine Frau. S. 23 muß es heißen „Mt 25“; S. 32, Anm. 13 heißt der Autor „Friede“; S. 61, Anm. 53 geht es um Bischof „Julián Garcés“ und S. 95, Anm. 39 muß es „1572“ heißen.

M. SIEVERNICH S. J.

ARAT, MARI KRISTIN, *Die Wiener Mechitharisten. Armenische Mönche in der Diaspora.* Wien-Köln: Böhlau 1990. 285 S.

Diakon Mechithar von Sebastia gründete 1701 in Konstantinopel den armenischen Orden mit Benediktiner Tradition, die „Congregatio Monachorum S. Antonii Abbatiss“. Dieser Orden sollte für die armenische Geschichte eine unschätzbare Bedeutung erlangen. – In der Ordensregel verankerte Mechithar einerseits das Gebet für das Seelenheil der Menschen, andererseits sollten die Mönche „durch Unterricht in allen notwendigen Wissenschaften“ den Gläubigen dienen. – Nach der Begegnung mit Jesuiten, deren Wissen und Frömmigkeit Mechithar sehr beeindruckt hatten, konvertierte er zum katholischen Glauben. In diesem Religionswechsel sah die armenisch-apostolische Kirche eine Bedrohung für die nationale Identität der Armenier, so daß sie Mechithar aus Konstantinopel vertrieb. Die Flucht führte Mechithar nach Westen, wo der Orden heute in Venedig und in Wien über Niederlassungen verfügt und die armenische Bevölkerung in der Diaspora betreut. – Das Buch enthält eine Fülle von Informationen über die praktische Tätigkeit der Wiener Mechitharisten: ihre umfangreichen wissenschaftlichen Forschungen, ihre Übersetzungs-, Bildungs- und Verlagstätigkeit. Dank dieser Arbeit erwarb sich der Orden den Respekt aller armenischen Konfessionen.

Ein Mangel des Buches besteht darin, daß die Autorin das Wirken des Ordens nicht in den Zusammenhang der Geschichte des armenischen Volkes und der armenischen Kirche stellt. Außerdem werden einige Bereiche der Odenstätigkeit überproportional dargestellt und viele Kapitel haben nur einen deskriptiven Charakter. – Die fehlende Analyse verdeckt die Einzigartigkeit des Ordens als geistige und kulturelle Brücke zwischen Orient und Okzident.

A. MANUTSCHARJAN

SIEBEN, HERMANN JOSEF, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Konziliengeschichte, hg. v. W. Brandmüller. Reihe B: Untersuchungen). Paderborn: Schöningh 1988. 560 S.

Die Geschichte der katholischen Konzilsidee des Frankfurter Jesuiten ist eines der imponierendsten theologiegeschichtlichen Unternehmungen unserer Zeit. Der vorliegende vierte Band, der die Zeit von der Reformation bis zu Aufklärung behandelt, zeichnet sich wie die vorhergehenden Bände durch die treffende Auswahl und die übersichtliche Darbietung der behandelten Autoren und ihrer Werke aus. Historische Eruition verbindet sich mit theologischem Problembewußtsein.

Die Darstellung beginnt mit der Herausforderung durch die Konzilsidee Martin Luthers. Neben dem Luther, der die Autorität der Konzilien infragegestellt, wird jener Luther vorgeführt, der sich ernsthaft mit dem Studium der vier ersten Konzilien befaßt. Hier wird sowohl eine Kontinuität mit der altkirchlichen Konzilsidee sichtbar wie auch ein neues Element: das Gewissen, das für eine verantwortete Glaubenszustimmung fordern muß, daß die Übereinstimmung der Lehre eines Konzils mit dem Evangelium für die Gläubigen mitvollziehbar ist. Als bemerkenswertes Novum stellt der Verf. die Auslegung von Apg 15 und die Konzilshermeneutik Luthers heraus. – Ein Höhepunkt des Bandes ist das 2. Kapitel über den englischen Kardinal Reginald Pole und sein Werk