

Bitteget dadurch nicht auf ein nachträgliches Sich-Einfügen in eine statische, immer schon vorgegebene Ordnung reduziert. Der *ordo* der göttlichen Vorsehung stellt sich vielmehr als „ein höchst dynamisches Beziehungsgefüge“ (146) dar, dessen Zusammenwirken sich auf jeder Seinsstufe anders gestaltet. Entsprechend dem besonderen Rang der geistigen Kreatur meint das Gebet jenen freien Akt des Vertrauens und der Hingabe, durch den sich der Mensch Gott so eröffnet, daß dieser sich ihm schenken kann. An dieser Stelle betont die Verfasserin, daß die thomanische Gebetstheologie gerade in ihren denkerischen Aporien als ein Weg verstanden werden muß, der den Menschen zur existentiellen Annahme seiner Endlichkeit und Fehlbarkeit führen kann. Insofern stellt die Gebetstheologie innerhalb des vorherrschenden sapientialen Denkens eine Art existentielles Gegengewicht dar, das die thomanische Theologie vor vorschnellen Antworten (etwa auf die Theodizeefrage) bewahrt (144–159).

Das Verfahren einer integrativen Interpretation, das Einzelaspekte der thomanischen Gebetstheologie über ihren unmittelbaren Kontext hinaus in einem weiteren Zusammenhang betrachtet, erlaubt es schließlich, auch der Zuordnung des Gebets zur Tugend der natürlichen Gottesverehrung einen guten Sinn abzugewinnen. Die besondere Nähe des Gebetes zur *religio* ist nicht als Opposition zu den theologischen Tugenden oder zum inneren Wachstum der Gnade gedacht. Vielmehr ist es innerhalb der Gesamtheit aller religiösen Akte das Spezifikum des Gebetes, daß der Mensch Gott die ihm geschuldete Ehre erweise und in der freien und bittenden Unterwerfung unter seinen Schöpfer den ihm zukommenden, gegenüber allen anderen Kreaturen herausgehobenen Ort in der Schöpfung einnimmt. Das Gebet läßt sich innerhalb des hoffenden und liebenden Ausgreifens nach Gott gerade nicht mehr auf festumrissene, äußere Verpflichtungen begrenzen; es hat vielmehr eine immer größere Hingabe an Gott und ein immer intensiveres Vertrauen in seine Vorsehung zum Ziel. Der Tugendcharakter des Gebetes, der dieses zu einem Grundakt des moralischen Lebens macht, meint deshalb nicht allein eine moralische Pflicht, sondern ein In-Beziehung-Setzen des ganzen Lebens zu Gott. Das Gebet steht so in einem Kreislauf von Hoffen und Vertrauen, Sehnsucht und Bitte, Erfahren der Gnade und Fortschreiten im Guten, der alle affektiven, willentlichen und rationalen Fähigkeiten des Menschen in Gang setzt. Diese Deutung, die im Gebet einen notwendigen dispositiven Beitrag zur Mehrung, Intensivierung und Vollendung der habituellen Einigung des Menschen mit Gott sieht, findet schließlich auch in den praktischen Gebetsanweisungen des Thomas (das Gebet soll nicht zu lang sein, es soll nur so lange andauern, wie es der Hingabe dient) und in seinem Verständnis des immerwährenden Gebetes (das Gebet soll das ganze Leben „informieren“, Gebet und Leben sollen „koextensiv“ werden) eine Stütze (273–277).

Die vorliegende Studie erweist sich durch ihre souveräne Textkenntnis, durch ihre Vertrautheit mit den zurückliegenden Kontroversen der Thomasinterpretation sowie durch ihre sorgfältigen Einzelanalysen als ein herausragender Beitrag zur gegenwärtigen Thomasforschung. In der Hinwendung zu einem scheinbar abseits liegenden Randthema gelingt es ihr insbesondere, die geistliche Tiefendimension der thomanischen Theologie im Ganzen freizulegen. Störend machen sich allenfalls einige im Text als Fremdkörper erscheinende Schlagwörter wie das „Revolutionäre“ an Thomas, oder die „Pragmatisierung“, „Demokratisierung“, „Individualisierung“ und „Rationalisierung“ seiner Gebetstheologie (106; 120 f.) bemerkbar. Hier fragt man sich als Leser, ob das Ergebnis dieser sorgfältigen Studie ohne die vereinzelte Verneigung vor dem wissenschaftlichen Modejargon nicht ebenso überzeugend ausgefallen wäre. E. SCHOCKENHOFF

LÖFFELBERGER, MICHAEL, *Marsilius von Padua*. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im „Defensor pacis“ (Schriften zur Rechtsgeschichte 57). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 271 S.

Die Dissertation Löffelbergers (L.) ist unter der Anleitung von Sten Gagnèr erarbeitet worden, dessen Arbeiten über die Vorbereitung der Moderne im Mittelalter bahnbrechend gewirkt haben. L. hat sich den „Defensor pacis“ von 1324 (DP) als Untersuchungsgegenstand vorgenommen, er untersucht die Forschungslage, verweist auf das Geleistete und merkt die noch offenen Fragen an. Die drei zentralen Vorhaben des „De-

fensor“ sind zutreffend benannt: staats-theoretische Programmatik, Angriff gegen die Papstkirche seiner Zeit („gegenwärtig“ ist wohl mißverständlich) und Versuch einer Kirchenreform (24). Die wichtigsten Forschungen sind herangezogen, unter ihnen die Arbeiten von Alain Gewirth, Jeannine Quillet, Georges de Lagade, Johannes Heckel und Heiner Bielefeldt, und kritisch durchgemustert. Um Marsilius von Padua (\* 1275?/1280? – 1342/43) (M.) gründlicher zu verstehen, sei es nötig, so L., den theologischen Hintergrund auszuleuchten, denn nur auf diese Weise gelänge es, sich über den Gesetzes- und Kirchenbegriff des M. Klarheit zu verschaffen. Eine dringend zu beantwortende Frage sei jene nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt im DP; L. behauptet dabei, der DP könne nicht ohne eine solide Kenntnis der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts verstanden werden. Diese Theologie, besser ist es m. E., ab hier bereits von „Theologien“ zu sprechen, ist aber, und hier hat L. zweifellos recht, in wichtigen Teilbereichen noch nicht oder jedenfalls nicht genügend erforscht. Zu Recht geißelt L. die Forschungsprojekte, welche die Frage nach dem theologischen Hintergrund des M. lediglich mit einem Verweis auf die Theologie des Thomas von Aquin beantworten (27, Anm. 7). L. verspricht also mehr und Gründlicheres zu leisten. Er dringt nun mit seiner Arbeit in die weder leicht erkennbaren noch einfach darstellbaren Wege der Diskussion um das Verhältnis von freiem Willen und göttlicher Gnade ein, ein Thema, welches das Abendland nicht zum erstenmal, aber doch auch heftig im 13. und 14. Jahrhundert beschäftigte. So erörtert L. zuerst die Geschichte der Rechtfertigungslehre von Augustinus bis hinauf zur Gnadenlehre Wilhelm von Ockhams. Anschließend wendet sich L. der Aristotelesrezeption bei Thomas von Aquin und M. zu, um im Anschluß auf „lex“, „lex naturalis“, „lex divina“ in den Auffassungen des Hochmittelalters und dann bei M. zu sprechen zu kommen. Bei M. erkennt L. eine existentielle Naturrechtslehre. Im folgenden zeigt L., welchen Wandlungen das Kirchenverständnis seit der Urkirche unterlag. Die Unterscheidungen von „sichtbarer Kirche“ und „wahrer Kirche“ sind bei der Lokalisierung des M. ebenso bedeutsam wie die von „ecclesia universalis“ und „ecclesia particularis“. „Aufbau und Organisation der Kirche“ im DP bilden ein sehr umfangreiches nächstes Kapitel. Ein Vergleich des marsilianischen Ansatzes mit dem Martin Luthers beschließt diese Arbeit, deren Untertitel damit ein wenig irreführend gewählt ist, auch wenn selbstverständlich bei M. nicht von Kirche gehandelt werden kann, ohne über „civitas“ (man sollte auch immer vorsichtig unseren Begriff von „Staat“ verwenden) zu sprechen.

Zu messen ist diese insgesamt empfehlenswerte Arbeit an ihrem eigenen Anspruch. Selbstverständlich besorgt eine jede Einordnung und jeder Vergleich einen Zuwachs an Erkenntnis. Und eine Arbeit, die wichtige Fragestellungen des Früh-, Hoch- und Spätmittelalters wieder hörbar macht, muß gelobt werden. Alle folgende Kritik möge von dieser positiven Würdigung her gelesen werden. Bringt L.s Arbeit nun aber neue Einblicke in die für M. mitbestimmende geistige Umwelt? Nach den geweckten Erwartungen darf diese Erweiterung doch, ohne die immense Fleißarbeit schmälern zu wollen, als etwas spärlich betrachtet werden. K. Flasch gelingt dies auf wenigen Seiten (Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. Stuttgart 1986, 472–481), so etwa, wenn Flasch – wie selbstverständlich auch völlig korrekt L. – von der Zurückstufung des Klerus zu einer untergeordneten Behörde innerhalb der civitas spricht, dann aber den Blick darauf lenkt, daß M. diesem Klerus eine immense, bedeutende Lehraufgabe anvertraut wissen wollte, was bei L. nur in einem Satz gerade erwähnt ist (231 f.). Diese Lehraufgabe umfaßt übrigens „alle vom menschlichen Geist gefundenen sittlichen Normen“ (DP I.c.6 § 8 f.). Was aber L. an kritischer Bemerkung nicht erspart werden kann, ist, daß er die komplizierte theologische Diskussion des Mittelalters nicht immer mit dem notwendigen Fein-Instrumentarium zur Darstellung bringt. Man müßte Satz für Satz der Seiten 46–80 genau durchsprechen, erklären, um L. und den Autoren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Im Gegensatz zu Thomas von Aquin benötigt er [der Mensch] für die Wahl des Guten nicht die Gnade Gottes“ (60). Oder: „Im Gegensatz zu Thomas erkennt M. ... eine gewisse Eigenständigkeit des menschlichen Verdienstes an. Entscheidend hierfür ist, daß nach M. der Mensch auch nach seinem Sündenfall grundsätzlich über die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse verfügt. Nach Thomas hat der Mensch diese jedoch durch den Sündenfall verloren“ (69). Oder was heißt es (79),

daß bei M. dem Menschen eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse auch gegenüber Gott zukomme? Im Gegensatz zu Thomas von Aquin? Die Auslegung von DP I.c.6 §§ 1 ff. und II.c.6.§ 2 halte ich für höchst fraglich. DP I.c.6.§ 4.fin. müßte in einer Feinanalyse mit Summa Theologica I II 114 a.1 verglichen werden; vor jeder Überbewertung des marsilianischen Textes sei gewarnt! Ohne Zweifel ist es interessant und wichtig, nach den Ähnlichkeiten des Ockhamschen Denkens mit dem des M. zu fragen. Was aber den Vergleich von DP und den theologischen, wohlgeremt, nicht staatsphilosophischen Schriften des Thomas von Aquin betrifft, so bleibt der Eindruck, daß L. hier immerfort Vergleiche anstellt, die den DP schlichtweg überfordern. Deutlich ist dies ja, wenn L. den DP daraufhin untersucht, ob er von „metaphysischer Freiheit“ spreche (56). Als hermeneutischer Führer hätte zum einen L.s Anliegen die Feststellung von Otto H. Pesch dienlich sein können, daß Paulus sowenig wie Augustinus die Antithese von Gesetz und Gnade auf Fragen der Kirchenleitung oder gar auf Fragen des politischen Handelns bezogen haben („Gesetz und Gnade“, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. 13. <sup>2</sup>Freiburg i. Br. 1981, 36). Ebenda (37 f.) hätte zum anderen sich eine Hilfe angezeigt gefunden, nämlich den Gehalt der I-II 109, 111 und 114 der Summa Theologica für die Frage des Verhältnisses von Gnade und menschlicher Freiheit weiter zu klären. Ob der Mensch nach dem Sündenfall aus eigener Kraft Gutes tun kann, beantwortet Thomas in q. 109, art. 2, daß das menschliche Tun einer göttlichen Mitwirkung (*auxilium divinum*) bedürfe, aber sowohl *vor* wie nach dem Sündenfall. Die einschlägige Aussage ist in L.s ansonsten sehr genauer und fast immer verantwortungsvoll gekürzter Zitation des Artikels (61, Anm. 170) entfallen: „*Uterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.*“ L. hätte von der „innerlichen“ Gnade bei Thomas sprechen müssen, welche zur „äußerlichen“ hinzutritt, der Mensch steht eben Gott nicht so gegenüber, wie in bei L. unterstellter Distanz. So richtig es ist zu sagen, daß bei Thomas der Mensch sich nicht aus eigener Kraft retten kann, so gilt eben auch, daß die Freiheit des Menschen durch die Sünde nicht verloren, sondern versklavt worden ist. Und: Er könne das Gute tun, aber nicht das ganze Gute: q. 109, art. 2.; O. H. Pesch faßt zusammen: „Die Freiheit unter der Gnade ist *befreite* Freiheit, aber Freiheit des *Menschen*, der (wieder) auf *seine* Weise mittut, will sagen: auf die Weise einer personalen, verstehenden *Antwort*, nicht als rein passives Bewegtwerden.“ Gewisse Äußerungen nähren den Zweifel, ob L. sich nicht etwas zu viel zugemutet hat (36: häretische Lehren haben immer ihren Ursprung in der Heiligen Schrift; 37: Greshake ist kein evangelischer Theologie, sondern römisch-katholischer). Als gelungener ist die Darstellung der „Lehre vom Bußsakrament in der Scholastik“ (189–195) zu bezeichnen. Doch auch hier geschieht das Eigenartige, daß L. Thomas vorwirft, eine Antwort schuldig geblieben zu sein, um auf derselben Seite Thomas die Antwort geben zu lassen (192): es handelt sich um die Frage des Vorauswirkens der sakramentalen Gnade. Außer dem von L. angeführten art. 1 der Quodl. IV q.7 darf aus art. 10 zitiert werden: „*Numquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae...*“ (zur Bußtheologie s. Herbert Vorgrimler: Buße und Krankensalbung, in: Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fsz. 3. Freiburg 1978, 120–153). Die behauptete Rückbesinnung auf altkirchliche Traditionen hätte ich mir deutlicher belegt gewünscht (194). Wie interessant wäre es gewesen, auf die Behandlung der Laienbeichte bei M. vor dem Hintergrund seiner Theologie einzugehen (z. B. DP II.c.6.12).

N. BRIESKORN S. J.

RUSO, DANIEL, *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) (Images à l'appui 2). Paris/Rom: Éditions la Découverte/École française de Rome 1987. 299 S.

Diese Studie verbindet gelungen Kunst- und Theologiegeschichte. Hieronymus ist unbezweifelbar eine der markantesten Persönlichkeiten der Alten Kirche. Sein theologisch-exegetischer Einfluß im Mittelalter schlägt sich nicht nur im Schrifttum dieser Epoche nieder, sondern zeigt sich auch in den differenzierten Facetten seiner Ikonographie. Dieses Buch zeichnet die thematisch und stilistisch breite Präsenz des Kirchenvaters Hieronymus im Spätmittelalter nach. – In 8 Kapiteln und reich illustriert anhand von 58 Abbildungen entfaltet der A. sein Thema, das er auf die Zeit zwischen