

tel. Auch das Siglenverzeichnis läßt zu wünschen übrig. Den Abschluß des reichhaltig ausgestatteten Bandes bilden sehr schöne farbige Reproduktionen von Handschriften und liturgischen Geräten, schließlich eine Reihe von einschlägigen Landkarten.

H. J. STEBEN S. J.

GALAND DE REIGNY, *Petit livre de proverbes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Châtillon †, Maurice Dumontier †, Alexis Grélois (Sources Chrétiennes; 436). Paris: Les Éditions du Cerf 1998. 229 S.

In gewisser Weise galt für den Zisterziensermönch Galand aus dem Kloster Reigny in der Diözese Auxerre, der mit Bernhard von Clairvaux in Verbindung stand und ihm seine Werke widmete, das Goethesche „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Er verfaßte jedenfalls ein kleines Buch, den *libellus proverbiorum*, in dem er 168 Dinge dieser sichtbaren Welt in knappen kurzen Sätzen umreißt, um sie dann anschließend jeweils als Gleichnis für Dinge der unsichtbaren Welt des Glaubens und der Seele auszuliegen. Ein Beispiel: „Sehr gesund ist es, vor dem Essen Hunger zu verspüren und vor dem Trinken Durst, und bevor es hell wird aufzustehen. In der himmlischen Herrlichkeit werden alle Auserwählten von wahrer und ewiger Speise und Trank gesättigt werden. Zuvor jedoch müssen sie lange nach einer solchen Speise hungern und danach verlangen. Sonst besteht, wenn hier nicht danach verlangt wird, die Gefahr, daß sie sie dort nicht erlangen. Bevor es hell wird aufzustehen, heißt sein Herz vor dem Tod nach oben gerichtet zu haben. Sonst besteht die Gefahr, daß jemand, wenn er bis zu seinem Tod bei seinen Lastern bleibt, statt Licht Finsternis vorfindet.“ Wenn Galand dabei den Gegenstand seiner geistlichen Auslegung als *proverbia*, Sprichwörter, bezeichnet, so steht ihm wahrscheinlich das entsprechende biblische Buch vor Augen, das bekanntlich auch aus einer Sammlung kunstvoll geformter Sprüche besteht. Bei den irdischen Dingen, die dem Zisterziensermönch Gleichnis für Geistliches sind, ist der Bogen sehr weit gespannt, von den Sternen am Himmel über die verschiedenen Erscheinungen der Natur bis zu den Häusern der Menschen, ihren verschiedenen Berufen, Tätigkeiten und Lebensweisen. Gerade auch die verschiedenen Bestandteile des Mönchslebens, z. B. das Stundengebet, sind für Galand Gleichnis für Überirdisches. Auch antike Reminiszenzen und Biblisches ist für ihn Ausgangspunkt seiner Allegoresen. Deren Themen sind Tugenden und Laster, Buße, Bekenntnis und Bekehrung, die verschiedenen Wunden, an denen die Kirche seiner Zeit leidet, z. B. die Ausbreitung der Häresien. – Der vorliegende Band der Sources Chrétiennes reproduziert den lateinischen Text in der Gestalt, in der ihn der bekannte französische Mediävist Jean Châtillon 1953 in der „Revue du Moyen Age Latin“ 9 (5–152) zusammen mit dem kritischen Apparat zum ersten Mal veröffentlicht hat. Von den zehn vorhandenen Handschriften hatte Châtillon damals zwei, nämlich eine Handschrift aus Troyes und eine solche aus Reims, zur Grundlage seiner Edition gemacht; die Varianten einer wichtigen Brüsseler Handschrift wurden von ihm im Apparat notiert. Die zusammen mit der Erstedition publizierte französische Übersetzung aus der Feder des Zisterziensers Maurice Dumontier wurde nach Auskunft des Vorwortes für die hier erfolgte Wiederveröffentlichung überarbeitet und, wo nötig, verbessert. Neu im Vergleich zur Publikation aus dem Jahre 1953 ist die Einleitung, ausgenommen eine Reihe von Abschnitten, die aus der Châtillonschen Einführung in den Text wörtlich übernommen wurden.

H.-J. STEBEN S. J.

ARNOLD, JOHANNES: „*Perfecta Communicatio*“: die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. Bd. 42). Münster: Aschendorff 1995. XIII/375 S.

„Wilhelms theologisches Werk ist [...] unter den verschiedensten Gesichtspunkten neu erschlossen worden. Bearbeitet wurden seine Christologie, seine Sakramentenlehre und seine Ausführungen zu moraltheologischen Fragen. Seine Gottes- und Trinitätslehre wartet dagegen noch auf eine zusammenfassende Darstellung.“ Diese Sätze, formuliert von Franz Courth (HDG II/1b, 87), machen auf ein Forschungsdesiderat aufmerksam, das seinerzeit in der Tat nur allzu berechtigt war, inzwischen aber als

„weitgehend erfüllt“ betrachtet werden darf. Denn genau darin liegt der Wert vorliegender Studie, die von Gisbert Greshake betreut und von der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1993 als Dissertation angenommen wurde: die Trinitätstheologie des in den dreißiger Jahren des 13. Jhdts. verstorbenen Wilhelm von Auxerre so umsichtig wie umfassend artikuliert, analysiert und reflektiert zu haben. Dabei stützt sich der Vf. zu Recht vor allem auf das nach 1215 verfaßte, in über 120 Handschriften erhaltene und aus vier Büchern bestehende Hauptwerk des Pariser Magisters und Archidiakons von Beauvais: auf die theologiegeschichtlich zwischen Früh- und Hochscholastik einzuordnende *Summa aurea*. Wengleich in ihrem äußeren Aufbau an den Sentenzen des Petrus Lombardus orientiert, wartet diese Summe inhaltlich nicht nur mit deutlichen Akzentverschiebungen und Perspektivenwechseln auf, sondern wagt es auch, zahlreiche veränderte Fragestellungen zu bieten und überraschend neue Lösungswege zu gehen.

Doch wie geht der Autor vorliegender Studie methodisch vor? Schlägt er sogleich das erste Buch der zwischen 1980 und 1987 von J. Ribailier mustergültig edierten *Summa aurea* auf (Spicil. Bonavent. 16–20)? Beginnt Arnold also unmittelbar mit der Interpretation jenes Buches, das mit *De trinitate* überschrieben ist? Durchaus nicht. Er läßt die Leserin, den Leser, noch ein wenig warten, genauer gesagt: er bereitet sie bzw. ihn erst einmal auf die Lektüre des genannten Werkes vor; und zwar mittels einer zweigeteilten Erläuterung. Der erste Part betrifft den „biographisch-literarischen Hintergrund“ (1–38), der zweite einige „methodische Voraussetzungen“ (39–74). Im ersten werden nicht nur die Person (1–7) und das literarische Werk (7–24), sondern auch die „Quellen der Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre“ problemorientiert vorgestellt (24–38). Wir erfahren sodann, warum der Magister das Material so anordnet, wie er es anordnet. Dem Vf. gelingt es durch saubere, minutiöse Textarbeit, die tiefлотenden Begründungszusammenhänge der von Wilhelm in der *Summa aurea* angewandten Methode herauszuarbeiten und schließlich überzeugend nachzuweisen, „daß Wilhelms Methoden-Begründung gerade hinsichtlich der Trinitätslehre von Bedeutung ist“ (38). Prinzipiell geht Wilhelm von den Glaubensartikeln aus. Er gewinnt dadurch den nötigen Freiraum, um einerseits auf die Übernatürlichkeit der Theologie bestehen, andererseits Theologie als Wissenschaft im Sinne der Aristotelischen *Analytica posteriora* betreiben zu können. Formuliert im konkreten Blick auf die Trinitätslehre: Wilhelm geht von der Dreifaltigkeit Gottes axiomatisch aus. Sie kann nicht an der Welt abgelesen, geschweige denn rein rational erschlossen, wohl aber in ihrer beeindruckenden Kohärenz mittels *probationes* und *rationes* aufgezeigt und, verstanden im wörtlichen Sinne, *nachgewiesen* werden (73 f.).

Um die Trinitätslehre Wilhelms konkret darzustellen und ihre Einzelaussagen auf ihre „Vereinbarkeit hin“ zu überprüfen (76), geht der Vf. in drei Kapiteln vor. In einem ersten handelt er von der „Perfecta communicatio“ (75–119), in einem zweiten von den „göttlichen Namen“ (120–191), um schließlich in einem dritten die „Notionen“ zu reflektieren (192–266). Dabei orientiert sich der Vf. insgesamt an der von Wilhelm gewählten Traktatenfolge selbst, genauer gesagt, an den ersten acht Traktaten von *De trinitate*: „Da die Traktate neun bis vierzehn sich nicht mehr direkt auf die immanente oder heilsokonomische Trinität beziehen, bleiben sie aus der folgenden Untersuchung weitestgehend ausgeklammert“ (75). Mit Recht aber werden die der Reflexion über die Trinität selbst vorgeschalteten „Gottesbeweise“ in der vorliegenden Untersuchung mitbedacht, da sie gleichsam das Gelenkstück bilden zwischen den methodischen Voraussetzungen und der Trinitätstheologie selbst: Daß es Gott gibt, leuchtet, so Wilhelm im ersten Trakt des ersten Buches der *Summa*, jedermann ein, und zwar nicht nur dem heidnischen Philosophen, der offenen Auges durch die Welt geht, sondern „jedem Idioten“ (78). Schlicht dem Wahnsinn verfallen (Ps 13) sei der, der das Sein Gottes leugne. Wer sollte denn sonst der erste Ursprung und der Quell aller Dinge sein (erster und zweiter Beweis), wer „das Beste“ und „das höchste Gut“ (dritter Beweis) und diejenige Wirklichkeit, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (vierter Beweis, Anselm von Canterbury)? Erst nach diesen Vorüberlegungen wendet sich Arnold mit Wilhelm (zweiter Traktat) der Frage nach „Gottes Einfachheit, Einzigkeit und Ewigkeit“ (81 f.) zu, um schließlich im dritten Traktat die Dreiheit der göttlichen Personen und ihre Vereinbarkeit mit der Einheit Gottes darzustellen und zu reflektieren (83–119). Arnold

weist überzeugend nach, daß die auf den ersten Blick scheinbar nebeneinandergestellten Trinitäts-Erweise tatsächlich in der „Idee der höchsten Mitteilung bzw. Teilhabe (communicatio)“ übereinkommen: „Im Zentrum der ersten *probatio Trinitatis* stehen die beiden Emanationen, die sich notwendig aus der höchsten Güte des Vaters als der ersten Quelle ergeben: die Zeugung als *emanatio perfectissima*, die Hauchung als *emanatio liberalissima*. Im zweiten, stark von Richard beeinflussten Ansatz zeigt Wilhelm, daß die in Gott herrschende höchste Liebes-Gemeinschaft drei göttliche Personen voraussetzt. Hier sieht er die vollendete *communicatio* nicht im Strömen-Lassen des göttlichen Wesens vom Vater zum Sohn und zum Heiligen Geist, sondern im Austausch, im Wechselspiel der göttlichen Personen, die einander sowohl in höchster Weise lieben als auch für die Liebe des Dritten freigeben“ (118). Den Personbegriff des Boethius reflektierend stellt Wilhelm fest, daß *persona* eben nicht, wie noch Simon von Tournai behauptete, primär das Wesen (*essentia*), sondern Distinktion bzw. Relation (*relatio*) bezeichne. Damit bereitete er jenem Personverständnis den Weg, das wenig später als *relatio subsistens* besonders bei den Dominikaner-Theologen Schule machen sollte (171). Überdies: Arnold arbeitet klar heraus, daß Wilhelm bei seiner Untersuchung der göttlichen Namen nicht nur dank seiner grammatikalisch-sprachanalytischen Methode streng zwischen *naturales* und *theologicae* (*rationes*) zu unterscheiden, sondern die festgestellte Differenz bei gleichzeitiger „Strukturparallelität“ auch kriteriologisch anzuwenden weiß. Der Vf. hat Recht: Ohne den Terminus „Analogie“ expressis verbis zu nennen, bringt Wilhelm doch das damit Gemeinte deutlich genug zur Geltung (149). Dabei scheut Wilhelm sich auch nicht, die *perfecta communicatio* im Blick auf konkrete zwischenmenschliche, ja politische Verhältnisse zu veranschaulichen, namentlich im Blick auf das französische Königtum (vgl. dazu Arnolds bemerkenswerte Abhandlung „Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott“, in: ThPh 69 [1994] 342–372) wie auch auf das zeitgenössische Verwandtschaftsverständnis (vgl. dazu ders.: „Summa germanitas“, in: ThPh 70 [1995] 92–100). Arnold greift diese Hinweise auf, mehr noch: Er versteht es, jener schon vor Jahren aufgestellten Forderung nachzukommen, wonach es heute keineswegs mehr genügt, Dogmengeschichte lediglich als Ideen- und Begriffsgeschichte, sondern zunehmend auch in sozial-, kultur-, ja mentalitätsgeschichtlicher Perspektive zu betreiben. Dabei geht es nicht darum, das Dogma zu relativieren, sondern allererst seinen „Sitz im Leben“ zu artikulieren, also letztlich darum, es in seiner Relevanz für heute wahrnehmen zu können.

M. GERWING

DIETRICH, THOMAS, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 69). Paderborn: Bonifatius 1999. 542 S.

Es dürfte schwerfallen, einen nachtridentinischen Theologen zu nennen, der einen mit Robert Bellarmin (= B.) vergleichbaren Einfluß auf die römisch-katholische Ekklesiologie ausgeübt hat. Von daher ist es verständlich, daß seit der durch das Zweite Vatikanische Konzil heraufgeführten Neubestimmung der katholischen Ekklesiologie immer wieder sein Name fällt, wenn es darum geht, die konziliare von der vorkonziliaren Ekklesiologie abzuheben. Aber es blieb bisher bei diesen eher sporadischen Hinweisen entweder auf einzelne Aspekte seiner Ekklesiologie oder auf eine als mehr oder weniger bekannt vorausgesetzte Lehre von der Kirche. Woran sich niemand bisher gewagt hat, war, das seinen Kontroversen zugrundeliegende systematische Konzept seiner Ekklesiologie als Ganzes zu erheben und zur Darstellung zu bringen. Verständlicherweise, denn die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung liegen auf der Hand. Einerseits haben wir es bei den Kontroversen ja nicht mit einem Kirchentraktat zu tun, in dem die Systematik gewissermaßen offen zutage liegt und einfach nachzuvollziehen wäre, sondern mit einem Werk, das solche Systematik zwar impliziert, aber unmittelbar ein völlig anderes Ziel verfolgt, nämlich die Widerlegung gegnerischer theologischer Positionen. Und es gehört durchaus zum Handwerk des versierten Kontroverstheologen, bestimmte Aspekte eher im Halbdunkel zu lassen, um dem Gegner keine unnötigen Angriffsflächen zu bieten, als sie offen darzulegen. Eine weitere, vielleicht noch gewichtigeren Schwierigkeit, sich an eine Arbeit wie die jetzt hier vorliegende zu machen, besteht