

litik Urbans II. die Griechen der Häresie bezichtigte (170); Paschalis II. machte sich 1102 bereits den Standpunkt der „perfidia Graecorum“ zu eigen (179f.) und betrachtete bereits 1112 das Schisma als vollzogen (198).

Im Schlußkap. (203–13) stellt der Autor fest, daß sich das „Schisma“ nicht punktuell festmachen läßt; es ist vielmehr ein Prozeß, der sich durch das ganze 11. und den Beginn des 12. Jhdts. hindurchzieht, wobei die entscheidende Schlußphase nach dem 1. Kreuzzug liegt. Wohl hebt er mit Kempf hervor, daß dem Schlagabtausch zwischen Michael Kerullarios und den römischen Legaten die Bedeutung einer Zäsur in ekklesiologischer Hinsicht zukommt (206), vor allem insofern den jeweiligen Bräuchen dogmatischer Rang zugemessen wird und insofern auch indirekt die Primatsfrage ins Spiel kommt. Im Bewußtsein der Völker freilich wird die Kluft erst unüberbrückbar durch den Lateinischen Kreuzzug von 1204 (210). – Es folgt dann noch ein Anhang über die Azymenkontroverse (214–21).

Die Grundthese, sowohl hinsichtlich des langsamen Prozeßcharakters wie hinsichtlich der akuten Phase nach dem 1. Kreuzzug scheint überzeugend und quellenmäßig gesichert. Weniger scheint dies jedoch für die These eines Schismas speziell unter Sergius IV., und seiner Behebung um 1025 der Fall. Zumindest sind die Konjekturen, die der Autor hier durch Kombination aus verschiedenen Quellen zieht, die alle nicht aus erster Hand berichten und deren Gesamtaussage er doch nicht übernimmt, so hypothetisch, daß das „höchstwahrscheinlich“ zu gewagt erscheint.

KL. SCHATZ S. J.

JORISSEN, HANS, *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre* (Lectio Albertina; 5). Münster: Aschendorff 2002. 18 S., ISBN 3-402-04894-9.

Die Lehre von der Transsubstantiation (= T.) ist erst durch das Konzil von Trient (im eigentlichen und strengen Sinn) dogmatisiert worden, wenn dieses bestimmt (DH 1652): „Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: anathema sit.“ Das Dogma will (im Verständnis des Konzils) eine logische Explikation der wörtlich verstandenen Herrenworte sein. Das unter der Erscheinungsweise (*species*) des Brotes und Weines Dargereichte ist in Wahrheit Jesu Leib und Jesu Blut. Diese Wahrheit impliziert die Verwandlung (*conversio*) der ganzen Substanz von Brot und Wein in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi, so daß von den Konsekrationselementen außer ihrer sinnlichen Erfahrungswirklichkeit nichts zurückbleibt.

Die Lehre von der T. hat natürlich ihre Geschichte. Der Terminus T. soll von Robertus Pullus um 1140 geprägt worden sein; erstmals literarisch belegt ist er bei Magister Rolandus um 1155/56. Er fand rasche und allgemeine Verbreitung. Auf dem 4. Konzil im Lateran (1215) wird der Begriff T. sanktioniert, wenn auch noch nicht im technischen Sinn definiert (vgl. DH 802). Wie läßt sich die T. ontologisch deuten? Das Problem sind vor allem die subjektlosen Akzidenzien. Albert findet (im Sentenzenkommentar) folgende Lösung: Durch eine „virtus divina“ werden die Akzidenzien im Sakrament der Eucharistie „sine subiecto“ gehalten. Sie behalten deshalb ihre natürliche Wirk- und Leidenfähigkeit bei. „Albert steht hier in einer peripatetischen, neuplatonisch geprägten Traditionslinie, hier insbesondere durch Avicenna vermittelt. Insofern handelt es sich um einen Beitrag zur Rezeption aristotelischer, wengleich neuplatonisch eingefärbter Philosophie, die er für die Klärung theologischer Sachverhalte fruchtbar macht“ (12). Albert hat übrigens in seinem Spätwerk („De corpore Domini“) noch eine andere Lösung für das Problem der T. Wiederum geht es um die subjektlosen Akzidenzien, also um das, was als Brot und Wein *erscheint*. Albert stellt sich hier folgende Frage: Zu welchem Zweck verbleiben die Akzidenzien? Antwort: ad usum significandi. Die Akzidenzien (von Brot und Wein) sollen Christus bezeichnen, der unsere geistliche Nahrung ist. Auch für diese Lösung beruft sich Albert auf Aristoteles, näherhin auf „De anima“. Dort wird ausgeführt, daß die sinnlichen Gegenstände nicht durch ihre Materialität auf

die Sinnesorgane einwirken (sonst würde beispielsweise das Wahrnehmungsbild des Feuers das Auge verbrennen), sondern „per solam formae intentionem“, so wie z. B. das Siegel im Wachs einen Abdruck hinterläßt, ohne daß etwas vom Metall des Siegels im Wachs verbleibt. – Die vorstehenden (sehr verdienstvollen) Ausführungen von Jorissen machen deutlich, daß Albert in einer philosophisch-theologischen Tradition steht, welche die Anstrengung des Begriffs nicht scheut und die sich bemüht, dem denkerischen Anspruch der Zeit gerecht zu werden. „Albert, das haben die neueren Albert-Forschungen ... gezeigt, war kein bloßer Kompilator, sondern ein eigenständiger Denker, der sich von den großen Vordenkern in Philosophie und Theologie inspirieren ließ, nicht um bei ihnen stehen zu bleiben, sondern um sie weiterzudenken im Blick auf die geistigen Herausforderungen seiner Zeit“ (18).

R. SEBOTT S. J.

SCHÖNFELD, ANDREAS, *Meister Eckhart*. Geistliche Übungen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2002. 252 S., ISBN 3-7867-2365-6.

Dieses Buch ist ein „Versuch, den Praxisbezug der geistlichen Weisungen des ... Meister Eckhart am Leitfaden seiner Reden der Unterweisung darzustellen“ (9). Dabei wählt sein Verfasser, Andreas Schönfeld (= S.), „den Mittelweg zwischen einer Darstellung des Lehrgehalts seiner Weisung (*Theorie*) und Rückschlüssen auf eine Übung der Sammlung, Kontemplation und des unablässigen Gebets im Geiste Eckharts (*Praxis*)“ (16). S. ist also bemüht, das praktische Potential der Weisungen Eckharts für das eigene Beten fruchtbar zu machen. Obwohl er auf hohem wissenschaftlichem Niveau schreibt, strebt er erfolgreich nach Allgemeinverständlichkeit. Nach einem Kap., welches den Kontext, in dem Eckhart die geistlichen Weisungen gibt, darstellt (17–40), behandelt S. die Sammlung (41–59), die Betrachtung (60–85), deren Vertiefung in der Kontemplation (86–136), das Beten ohne Unterlaß (137–166), die ständige Gegenwart Gottes (167–185) und die Gebetshaltungen, welche auch das Beten mit dem Leib einschließen (186–210). In dem abschließenden Kap. (211–228), welches sich von der Interpretation eckhartischer Texte löst, werden praktische Konsequenzen für eine heutige Spiritualität und Gebetspraxis gezogen.

Bei all dem ist S. bestrebt, aufzuzeigen, wo Eckhart, auch wenn dieser es nicht eigens schreibt, der Tradition mittelalterlicher Gebetslehre und Praxis treu bleibt, und wo er über sie hinausgeht. Dazu dienen S. vor allem die Darstellungen geistlicher Übungen aus den um die Mitte des 14. Jhdts. verfaßten Schwesternbüchern.

Immer wieder werden Seelsorger nach einem einführenden Buch über Meister Eckhart von Menschen gefragt, die nicht die wissenschaftliche Theorien über die Mystik, sondern die Spiritualität dieses Mystikers für ihre eigene Praxis kennenlernen wollen. Nun gibt es eine Reihe Veröffentlichungen, die diesem Anliegen dienen wollen. Bei einigen von ihnen merkt man aber, daß ihre Verf. sich nicht in den Grundzügen der heutigen Forschungslage über Meister Eckhart auskennen. Andere Autoren versuchen, ihre eigenen Probleme, meist antikirchlicher, wenn nicht antichristlicher Art, in die Texte Meister Eckharts hineinzulesen. Hier liegt dagegen ein einführendes Buch vor, das sich in der wissenschaftlichen Diskussion um Meister Eckhart sehr gut auskennt. Man spürt, daß S. an einer Promotion über diesen Mystiker arbeitet. Darüber hinaus versucht S. den oft für eine kirchenfeindliche Kritik mißbrauchten Meister sozusagen in die im Mittelalter vorherrschende katholische Spiritualität heimzuholen, ohne seine Originalität zu leugnen. Auch ein Kenner des Mystikers wird immer wieder in diesem Buch auf Stellen Meister Eckharts stoßen, die Hinweise auf konkrete geistliche Übungen enthalten, die er bis jetzt überlesen hat.

Diese Anerkennung soll durch die folgende Kritik nicht geschmälert werden. So sehr man dem Grundanliegen des Buches zustimmen wird, scheint es mir an einigen Stellen etwas zu sehr zwischen traditioneller Gebetspraxis und der Spiritualität Eckharts harmonisieren zu wollen. Zielt Meister Eckhart in seiner Kritik wirklich nur auf den Missbrauch solcher Praxis? Er lehnt in seiner Mystik die Hinwendung zum Konkreten ab. Kann man diese Haltung mit der Suche nach dem Willen Gottes im konkreten persönlichen Leben, wie sie Ignatius von Loyola lehrt, einfach verbinden (218–220)? Viele Ausdrücke zur Gebetspraxis werden von S. unhinterfragt im wörtlichen Sinn verstanden.