

Reformation ans Tageslicht. Dem „linken“, also zu einem noch radikaleren Vergangenheitsbruch bereiten Flügel der Reformation war das Ziel der humanistisch beeinflussten *restitutio Christianismi* im Rückgriff auf die Urgemeinde und die göttlichen Gebote gemeinsam, bei aller inneren Differenzierung dieses Rückgriffs bezüglich materialem Inhalt und den Mitteln (149). Mit der Abgrenzung im Abendmahlstreit und dem Ausschluss der „Schwärmer“ vollzog sich der Prozess der Bekenntnisbildung und der Formierung eines reformatorischen Kirchentums durch die städtischen und territorialen Obrigkeiten, die sich im Hinblick auf das Gemeinwohl zur Friedensgarantie, für den rechten Gottesdienst und das Seelenheil der Untertanen verantwortlich glaubten (168). Am Ende standen sich im lutherischen Bereich (mit Konsistorien und Superintendenten) die von Bugenhagen geprägten Kirchenverfassungen in Norddeutschland (Schule, Gottesdienst, Armenwesen), und die Brandenburgisch-Nürnbergische (Brenz, Osianer) Kirchenordnung (nur Lehre und Gottesdienst, Rest rein obrigkeitlich), im oberdeutschen Bereich diejenigen Bucers (auch Hessen) und Calvins (konzise Zusammenfassung seiner Theologie, 210–215), die stärker die Autonomie und Kirchengleichheit der Gemeinden betonten, gegenüber.

Nach der Darstellung der Ausbreitung der Reformation über Europa und der englischen Reformation wird im III. Teil das konfessionelle Zeitalter dargestellt, das durch Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und Ausbildung je eigener Konfessionskulturen (Th. Kaufmann) gekennzeichnet sei. Trotz partieller Widerstände wurde so die Ausbildung konfessioneller Identitäten in den Territorien erreicht. Die weltweite Perspektive, die präzise Darstellung, die Einbeziehung von Hexenglauben, Judentum und Ostkirchen, verdienen Erwähnung.

Der Wert des Lehrbuchs wird leider etwas getrübt durch die stiefmütterliche Behandlung der katholischen Kirche. Den gelungenen und ausführlichen Entfaltungen der reformatorischen Strömungen stehen fünf Seiten über die katholische Reform im Reich und den romanischen Ländern gegenüber. Unbefriedigend bleibt hier etwa die Verknüpfung der Anliegen und Reformversuche der Bischöfe. Die Darstellung der „römisch-katholischen Konfessionskirche“ kann ebenfalls nicht voll befriedigen. Das Tridentinum wird als papalistisch, romanisierend, antiprotestantisch und uniformistisch interpretiert, was der Vielfalt und dem Reichtum des nachtridentinischen Katholizismus nicht gerecht wird. Dies wird v. a. bedingt durch eine Metasicht des Protestantismus, der den positiven und spirituellen Reformanliegen und der Vielfalt des Spätmittelalters viel eher nahestehe als der nachreformatorische Katholizismus (19). Dies und die These vom Systembruch (B. Hamm), der Befreiung durch die reformatorische Rechtfertigungslehre von Heteronomie und religiösem Leistungsdruck, sind theologische Postulate, nicht empirisch gewonnen. Niemand bestreitet, dass die Reformatoren zentrale und unaufgebbare Aspekte der biblischen Botschaft neu zum Leuchten gebracht haben. Ob dadurch das protestantische konfessionelle Christentum im 16. und 17. Jhd. aber befreit und weniger moralinsauer als das katholische war, und wie dies im Übrigen historisch nachweisbar wäre, bleibt dahingestellt.

K. UNTERBURGER

LEHMANN, KARL, *Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus* (Lectio Albertina; Band 8). Münster: Aschendorff 2006. 44 S., ISBN-10: 3-402-04897-3; ISBN-13: 978-3-402-04897-9.

Die Frage *fides quaerens intellectum* und damit die Ausbildung von „Theologie“ als Charakteristikum christlichen Glaubens ist die systematische Basis des kurzen, aber durch seine Prägnanz und Konzision überzeugenden Bds. Karl Kardinal Lehmanns (= L.). Historisch verankert ist dieses „Programm“ in der für die Theologie konstitutiven Begegnung von Christentum und Hellenismus, welche bis Nietzsche und Heidegger die unbezweifelte Basis abendländischer Geistesgeschichte darstellte. Was bereits im neuzeitlichen Antagonismus zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu einer das grundlegende Zuordnungsproblem verschleierns Polemik führte, wird durch die epistemologische Diskussion in der Spätmoderne systematisch reflektierbar: Ist das Verhältnis Glaube – Vernunft an ein substantialistisches Vernunftverständnis geknüpft und setzt es damit die These von der „Hellenisierung“ des Christentums voraus? Ist Theolo-

gie also notwendigerweise „antimodern“, ihre Wissenschaftlichkeit unter einen modernen Wissenschaftsbegriff mithin nicht subsumierbar und das „abendländische Projekt“ durch die Postmoderne falsifiziert? Fragen wie diese werden provoziert durch jene neuscholastische Radikalisierung der durchaus kritischen Aufnahme des aristotelischen Vernunft- und Wissenschaftsbegriffs durch Thomas von Aquin im 19. und 20. Jhd. Damit wurden die eigentlichen Intentionen des Thomas verdunkelt und die Theologie antagonistisch-ablehnend zum modernen Wissenschaftsbegriff konzipiert. Dieser Antagonismus, durch das neuzeitliche Vernunftkonzept provoziert und katalysiert, wird von der spätmodernen Vernunft, welche das „Andere der Vernunft“ sucht (Böhme/Böhme), relativiert. Damit wird auch die epistemologische Diskussion seit Einstein und Heisenberg wieder in einen größeren philosophisch-systematischen Gesamtzusammenhang integrierbar. Zudem wird ein neuer epistemologischer Dialog mit der Theologie möglich, welcher bereits in seinen Grundzügen skizziert ist (Ratzinger/Habermas).

Die beiden kurzen Aufsätze L.s, welche im vorliegenden Bd. die auszugsweise deutsche Übersetzung der *Distinctio 1* von *Super I librum Sententiarum* Alberts des Großen seitens Maria Burgers (17–26) rahmen, sind ein Festvortrag L.s zur Lectio Albertina im Jahr 2005 („Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus“, 5–16) sowie ein Artikel bereits aus dem Jahr 1980 („Die Synthese von Glauben und Wissen. Wissenschaft und Theologie bei Albertus Magnus“, 27–44). Mit diesen beiden Untersuchungen, welche mithin ein Vierteljahrhundert voneinander trennt, nimmt L. die aktuelle Debatte zur „Wissenschaftlichkeit der Theologie“ auf. Dies verlangt eine systematische, keinesfalls historische oder mediävistische Herangehensweise an die Thematik; so befragt L. den albertschen Text ob seines „Zuordnungsmodell[s] zwischen Philosophie und Theologie“ (8), und zwar inwiefern Albert in der Auseinandersetzung mit Aristoteles zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, als sie diese Thomas von Aquin für die weitere theologische Entwicklung vorgegeben hatte (13). Das Spezifikum der albertschen Aristotelesrezeption bildet nachgerade eine Leitfrage dieser Studie. Trotz aller Nähe zum aristotelischen Wissenschaftsbegriff muss L. konstatieren, dass Albert „nicht geneigt ist, sich theologisch dem Aristotelismus zu verschreiben. Er benutzt Aristoteles, wo es angemessen scheint, ohne das dem christlichen Denken wohl doch näher stehende neuplatonische Gedankengut deshalb zu vernachlässigen“ (12). Für Albert zeichnet sich Theologie damit nicht einzig durch ihre epistemische Komponente, sondern auch wesentlich durch ihre „affektive“ Bestimmtheit, durch das „Gefühl“ aus, weswegen ihm „Theologie“ als gleichfalls theoretische wie praktische Disziplin, als „scientia affectiva“, erscheint (10, 13). Unweigerlich drängt sich hier die Nähe zur franziskanischen Tradition und zur Phänomenologie des 20. Jhdts. auf (13–15) – Traditionen, die L. damit wieder der aktuellen Diskussion anempfiehlt.

Aus dem zweiten Beitrag L.s wird ein weiterer Aspekt dieser realitäts- und affektbezogenen Definition von „Theologie“ durch Albert deutlich: Zeit seines Lebens interessierte er sich für naturwissenschaftliche Fragestellungen und die Erforschung der Natur nach der Methode „vidi, expertus sum, experimentum feci“ (zit. 28). „[P]ersönliche Erfahrung“ und „auf Entdeckung von Ursachen gerichtete[] Forschung“ sind die beiden Säulen des Wissenschaftsverständnisses Alberts (28f.). Eigenständigkeit von natürlicher Vernunft und Naturwissenschaft, nicht „Dienstleistung für die Theologie“, ist dessen Grundkategorie (30). Albert bringt dies auf die Formel: „Ein Grundsatz, der mit der experimentellen Sinneswahrnehmung nicht übereinstimmt, ist in Wirklichkeit kein Grundsatz, sondern ein grundsätzlicher Fehler“ (zit. 31).

Für das Verhältnis von Theologie und „Philosophie“, d. h. für die epistemologische Frage, bedeutet dies, dass das Fundament der Theologie nicht der naturwissenschaftlichen Methode folgt, sondern im Glauben besteht (35). Auch wenn Albert diesen Hiatus als richtiggehenden Konflikt stilisieren kann, ist er fernab davon, hier ein konfliktgeladenes Verhältnis zu erkennen: „Die Theologie ist eine Wissenschaft, die in Entsprechung zur Frömmigkeit steht“ (zit. 36).

Genau diese Bestimmung der Theologie ist es, welche Albert in der neuzeitlichen Theologie zunächst hat uninteressant werden lassen, wie L. luzide an signifikanten Indizien wie dessen radikal vormoderner Auffassung des „Experiments“ und der Überzeugung von der teleologischen Beschaffenheit der Natur festmacht (38f.). Als finale Ge-

samperspektive aller Wissenschaften stand sie einem auf Ausdifferenzierung der Teilbereiche und Kausalität beruhenden Wissenschaftsverständnis diametral entgegen. Für Albert ist klar, dass Theologie „nicht von allem Wissbaren schlechthin handelt, insofern man um es wissen kann, auch nicht über alles Wissbare, sondern insofern sie zur Frömmigkeit hinführt“ (zit. 36). Erst der spätmoderne Diskurs tendiert wieder zu einer epistemologischen Integration dieser Gesamtperspektive, woraus L. abschließend die Aktualität Alberts, mit Hilfe eines langen Weizsäckerzitats, auf den Punkt bringt (39–42). Insofern kann man L.s Analyse des albertschen Theologiebegriffs als Versuch verstehen, durch den Rückgriff auf den Lehrer des Thomas ein epistemologisches Theologiemodell zu entdecken, das – noch unbelastet von historisch schwerwiegenden Entwicklungen – uns die wirkliche Intention entdecken hilft, die im Hochmittelalter zur Herausbildung der wissenschaftlichen Theologie nach dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff führte. Albert – wie auch Bonaventura oder Duns Scotus – zeigen, dass die Aristotelesrezeption nicht um deren Vernunftverständnis willen erfolgte, sondern stets methodisch dem urchristlichen Programm der *fides quaerens intellectum* verpflichtet war. Diese Erkenntnis erst, die eigens auch für das Theologieverständnis des Thomas deutlich herauszustellen wäre, erlaubt es der heutigen Theologie, sich wieder neu – und d. h. jenseits der modernen Antinomie von „Theologie“ und „Naturwissenschaft“ – in den epistemologischen Diskurs einzubringen. Die Spätmoderne bietet hierzu einige neue Anknüpfungspunkte.

L. verdanken wir eine überaus prägnante Analyse des Theologiebegriffs bei Albert dem Großen. Er legt klar und deutlich dessen systematischen Zusammenhang im historischen Kontext dar und hat dabei stets den aktuellen Diskussionszusammenhang im Auge. Auch dort, wo er darauf nicht explizit hinweist, ist es diese Perspektive, welche den beiden hier zusammengefassten Studien ihre Frische und Aktualität verleiht. In diese eingebettet, präsentiert Maria Burger zudem eine texttreue, kritische und gut zu lesende Übersetzung von Teilen des albertschen Originals, welche einen vielversprechenden Vorabdruck auf die sich in Veröffentlichung befindliche kritische Ausgabe des Sentenzenkommentars innerhalb der Gesamtausgabe gibt. Diesen gelungenen Bd. möchte der Rez. ausdrücklich empfehlen; gerade ob seiner Kürze und Prägnanz vermag er mit Sicherheit viele neuartige Studien sowohl auf mediävistischem als auch auf systematischem Gebiet anzustoßen. Gemeinsam werden diese Forschungen durch jene urchristliche Grundeinsicht motiviert, die L. im albertschen Werk in besonderer Weise ausgedrückt sieht: „*Der Glaube braucht das Denken, wenn er sich selbst treu bleiben will*“ (16).
M. KRIENKE

PEITZ, DETLEF, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*. Bonn: nova&vetera 2006. 571 S., ISBN 3-936741-38-7.

Die katholische Theologiegeschichte des 19. Jhdts. ist noch immer, was systematisch-problemorientierte und zugleich archivalisch und historisch fundierte Darstellungen und Synthesen angeht, ein unbefriedigend bearbeitetes Feld. Dies trifft auch auf die in der Kirche so einflussreich gewordene neuscholastische Bewegung zu, zu der – sieht man von der knappen Darstellungen im Sammelwerk *Christliche Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert II* ab – nur vereinzelt solide Studien gibt, da sie im Streit der Meinungen lange entweder als ewige Wahrheit oder aber als negative Projektionsfläche für die eigenen Intentionen, jedenfalls viel zu monolithisch betrachtet wurde. Insofern möchte die vorliegende in Bonn eingereichte theologische Dissertation die Entwicklung der Neuscholastik in Italien und Deutschland bis zum Jahre 1870 in ihren wichtigsten Entwicklungslinien nachzeichnen und so eine wichtige Vorarbeit leisten, diese Lücke zu schließen. Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert: I) Wegbereiter; II) Die großen neuscholastischen Synthesen; III) Die Etablierung der Neuscholastik; IV) Die systematische Zusammenschau der Hauptlehren der neuscholastischen Philosophie. Auf eine Einleitung mit genauer Entfaltung der Fragestellung, Methodenreflexion und Forschungsstand wurde leider weitgehend verzichtet.

Zu Beginn des 19. Jhdts. war in wenigen Zentren und Institutionen Italiens die thomistische Lehrtradition noch weitgehend ungebrochen, so im *Collegium S. Thomae de*