

schöpflischem und Göttlichem“ (41). B. kann allerdings nicht leugnen, dass in dieser These die Gefahr der „Nivellierung des konkreten Einzelgeschöpfs“ besteht (41).

Wie wird diese Auffassung E.s von seinen Schülern rezipiert? „Heinrich Seuses Denken unterscheidet sich nicht gravierend von E.s, aber es akzentuiert die bleibende Subjektivität der Wahrnehmung des eigenen Seins“ (49). Deutlicher als E. hält Seuse daran fest, dass in der Einheitserfahrung der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zwar der Wahrnehmung nach, nicht aber dem Sein nach verschwindet (49). Zu dieser Erfahrung beschreibt Seuse im Unterschied zu E. mehr den Weg als das Ziel (49). Er lehnt ein direkt ontologisches Verständnis der Eckhartschen Lehre ab (51). Deswegen muss der Mensch im Lassen sein Selbst zwar aufgeben, behält aber sein Selbstsein, da es ihn nicht von Gott trennt (63). „Indem Seuse den ontischen Zusammenhang der Eckhartschen Lehre vom Sich-Lassen abschwächt, macht er den ethisch-praktischen besonders stark“ (71).

„Tauler geht stets vom personalen Gott und dem Menschen als seinem dialogischen Gegenüber aus“ (99). – Wie ausgerechnet dies aber ein Grund für ein apersonales Denken des Grundes sein soll, versteht der Rez. nicht (101). – Dabei gleicht Tauler das neuplatonische Einheitsdenken stärker der biblischen Anthropologie an (111). Zugleich wird die Heilsgeschichte in den Weg zur Einheit aufgenommen. Insgesamt glaubt B. eine starke „Moralisierung der Einheitsmetaphysik“ bei Tauler feststellen zu können. Bei der Bewertung des Rezeptionsprozesses kommt Tauler schlecht weg: „Insgesamt lässt sich also aus Seuses Werk mehr für das Verständnis der Eckhartschen Intention gewinnen als aus den Predigten Taulers“ (112). Tauler bietet durch die Orientierung an der Heilsgeschichte eine verzeitlichte Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (110). Die Aufforderung, sich selbst zu lassen, wird bei ihm rein moralisch gedeutet. Dabei rutscht er unversehens ins „natural-gegenständliche Denkschema“ ab (100). Tauler ist eben „kein wirklicher Metaphysiker“ (101).

Dies alles lässt aber einen Rückschluss auf die Deutung von E. zu: Wenn eine Orientierung an der Heilsgeschichte, eine Einbeziehung der biblischen Anthropologie und ein Festhalten an Gott als ein personales Gegenüber das Verständnis der Einheitslehre E.s erschwert, muss man sich fragen, welche Eckhartdeutung hier vorliegt. Ob hier nicht doch eine Prämisse von B. zu einem fragwürdigen Eckhartbild führt, nämlich die Auffassung, es sei eine solche Einheitsvorstellung zwischen Gott und Mensch zu entwickeln, die nicht die Angst des Menschen hervorruft, „der einzelne werde aufgelöst, quasi verschluckt von einer riesenhaften, alles vereinheitlichenden und letztlich jede Geschichtlichkeit nivellierenden Größe“ (21)? Diese Angst hat sich wohl erst aus dem neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiestreben entwickelt. Ich kenne wenigstens keinen Text bei E., der diese Angst explizit ausdrückt. Natürlich geht jeder moderne Interpret mit seinem Vorverständnis an mittelalterliche Texte heran. Ob dieses aber der Maßstab und ein Grund zur Relativierung sein kann (116), ist die Frage.

Diese Bemerkung will die Verdienste der Arbeit nicht schmälern. Gründliche Textanalyse, Kenntnis der Sekundärliteratur zeichnen die Arbeit aus. Für einen Leser, der sich für das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer interessiert, liest sich die Arbeit spannend. B. WEISS

WEBER, HUBERT PHILIPP, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales*. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalter (Innsbrucker theologische Studien; 63). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2003. 412 S., ISBN 3-7022-2541-2.

Die vorliegende Studie, eine Wiener theologische Dissertation, bietet eine gelungene Gesamtdarstellung des Denkens des frühfranziskanischen Magisters Alexander von Hales (ca. 1185–1245). Gleichwohl hat sie sich als ihren Leitfadern die Begriffe „Sünde“ und „Gnade“ in Alexanders Werk erwählt. Die Arbeit umfasst 17 Kap. und gliedert sich nach einer Einleitung (Kap. 1: Leben und Werke Alexanders; Kap. 2: Aufbau und Methode der vorliegenden Arbeit) in drei Teile. Im Ersten Teil, überschrieben mit „Opus creationis – Der Mensch als Geschöpf Gottes“, stellt der Verf. die theologischen Grundlagen von Alexanders Soteriologie dar (Kap. 3–6). Der Zweite Teil („Der Mensch unter der Sünde“) entfaltet im Einzelnen (Kap. 7–11) die Lehre von der Sündhaftigkeit, inwie-

fern die menschliche Freiheit daran beteiligt ist und stellt die Verbindung zur neuzeitlichen Problematik der Theodizee her. Der Dritte Teil schließlich („Opus recreationis – Der Mensch unter der Gnade“) beschreibt Alexanders Theologie der Erlösung (Kap. 12–17). Abkürzungsverzeichnis (382) und Literaturliste (383–402) sind obligat. Lobend sei gleich zu Anfang hervorgehoben, dass der Verf. sich der Mühe der Registererstellung nicht entzogen hat (403–412). Mithin handelt es sich um einen Bd., der sich nach Personen und Sachen leicht erschließen und darüber hinaus auch angenehm lesen und gerne vollständig durcharbeiten lässt. – Aus der Lektüre seien noch einige Anmerkungen und Rückfragen mitgeteilt: 14, Anm. 10, kann man füglich fragen, in welchem Sinn es die *Glossa ordinaria* der Bibel in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. überhaupt gegeben hat und, wenn ja, ob diese schon im 12. Jhd. Lehrbuch gewesen sei. Ähnlich wünscht man sich in Anm. 11 eine Begründung seitens des Autors. Auf S. 22 zu Beginn des neuen Abschnitts auf die im Übrigen höchst verdienstvollen Werke Josef Piepers zu rekurrieren, um den geistesgeschichtlichen Kontext Alexanders zu skizzieren, ist angesichts unseres Wissenstands doch nicht anders als überholt zu bezeichnen. Auf S. 23 wird zu Recht auf den Beitrag der griechischen Kirchenväter für die Entwicklung der lateinischen Theologie des 13. Jhdts. verwiesen. Hilfreich in diesem Zusammenhang erscheint darüber hinaus aber ein Verweis auf die Abhängigkeit der Lateiner von Übersetzungen. Denn *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus lernt das Abendland erst in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. in lateinischer Übertragung kennen, Pseudo-Dionysius wurde zwar schon im 9. Jhd. übersetzt, doch bekanntlich erlebt sein Denken gerade mit dem 13. Jhd. eine neue Rezeptionswelle. S. 35 und in der Bibliographie lautet der richtige Vorname des in Rom tätigen deutschen Jesuiten Pelster „Franz“. Für das wichtige Kap. über den Theologiebegriff der Zeit Alexanders kann man jetzt im allgemeinen verweisen auf den von Mikolaj Olszewski herausgegebenen Sammelbd. *What was ‚Theology‘ in the Middle Ages as reflected in its Self-understanding from the 11th to the 15th centuries* (Archa Verbi. Subsidia 1), Münster 2007; darin bietet insbesondere der Aufsatz von Markus Enders willkommene Ergänzungen. Die grundlegenden Überlegungen auf S. 54 über Alexanders Rezeption Hugos von Sankt Viktor kann der Rez. nur begrüßen, bedauert dabei aber zugleich, dass diese wegen ihrer weitreichenden hermeneutischen und theologischen Konsequenzen für das gewählte Thema an zu bescheidener Stelle plaziert erscheinen. Bedenklich erscheint ebenfalls, dass der Verf. viele Werke der Theologie des Mittelalters als „Konglomerat nur schwer aufeinander beziehbarer Argumentationen, die mehr oder minder zufällig aneinandergereiht sind“ begreift (55). Da kann auch der geneigte Leser nicht die Frage unterdrücken, ob die Andersartigkeit mittelalterlicher Intellektualität nicht um ihrer Handhabbarkeit willen zurechtgestutzt wird auf ein heute für zumutbar gehaltenes Maß. Das gesamte Kap. 11 über die Theodizee-Problematik (249–266), der sich Alexander gemäß den eigenen Worten des Verf.s nicht ausdrücklich widmet (250), zeigt klar die methodischen Schwierigkeiten der Arbeit auf. Selbstverständlich zählt die Frage nach dem Bösen – nach seiner Natur, nach seiner Herkunft, nach seiner Überwindung – zu den Kernfragen jeder Theologie, heute immer noch genauso wie schon im Mittelalter. Da der Verf. an früherer Stelle schon auf Alexanders theologische Verwandtschaft mit Hugo von Sankt Viktor hingewiesen hat, erscheint es dem Rez. als naheliegend, wenn der Verf. das Theodizee-Kap. in dieser Perspektive konzipiert hätte: Wie weit reicht die Rezeption des Viktoriners? Wie verarbeitet Alexander von Hales augustinisch-viktorinisches Denken mit den Herausforderungen seiner Zeit? Trotz der hier formulierten Fragen handelt es sich um eine solide, wirklich theologisch-dogmengeschichtliche Abhandlung, welche die Sympathie mit ihrem mittelalterlichen Autor prägt.

R. BERNDT S. J.

OHLIDAL, ANNA / SAMERSKI, STEFAN, *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas; Band 28). Stuttgart: Franz Steiner 2006. 337 S., ISBN 978-3-515-08932-6.

Der Sammelbd., Ergebnis eines Internationalen Workshops von Januar 2003 in Leipzig, enthält eine Reihe von Detailstudien über das Wirken der Jesuiten in Ostmittel-