

Commentary, Oxford 2001) nachlesen. Die literarische Einheit von Joh 6 darf dabei vorausgesetzt werden.

Insgesamt erkennt die Verf.in in der Weise, wie der Vierte Evangelist die jüdischen Feste aufgreift, eine neue Deutung durch die Christologie dieses Evangeliums. Mit Recht wendet sie sich gegen jede Art von Substitutionstheorie, nach der Jesus an die Stelle der Feste Israels treten würde. Er bringt sie zur Erfüllung und schöpft damit eine Möglichkeit aus, die in der Liturgie Israels grundgelegt war (275). Die Festgehalte der einzelnen Feste werfen dabei Licht auf verschiedene Aspekte der Heilsbedeutung Jesu. Dieser Nachweis erscheint durchweg gelungen.

Am Schluss stellt sich für F. die Frage nach dem Heilsweg Israels auch ohne den Glauben an Jesus. Der Evangelist hat offenbar diese Frage nicht gesehen und gestellt (278 f.). Vielleicht hätte er sie stellen müssen. Doch nehmen wir damit wohl einen überzeitlichen Standpunkt ein, der weder dem Evangelisten noch uns gegeben ist. J. BEUTLER S. J.

GOETZ, HANS-WERNER, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild (Orbis medievalis. Vorstellungswelten des Mittelalters; Band 13,1)*. Berlin: Akademie Verlag 2011. 338 S., ISBN 978-3-05-005133-8.

Geschichte erklärt sich nicht aus sich selbst und ist auch mit unseren heutigen Vorstellungen oft nicht adäquat zu erklären und zu bewerten. Vielmehr liegen ihr die Vorstellungen und Vorstellungswelten ihrer Akteure und auch – oder gerade – derer, die sie überliefern, zu Grunde. Diese sind im Mittelalter zuallererst religiös geprägt, weswegen sich Hans-Werner Goetz (= G.) denselben widmet und in einer Vielzahl von Quellen des Früh- und Hochmittelalters nachspürt. Obwohl der Titel einen umfassenderen Zugriff vermuten ließe, folgt der Autor in seinem Buch der engeren, traditionellen, „christlich-abendländischen“ Bedeutung des Mittelalter-Begriffs. Er berücksichtigt also im Wesentlichen nicht die Vorstellungen der durchaus im christlichen Wahrnehmungsbereich lebenden Muslime und Juden, sondern geht nur am Rande auf nicht-christliche Vorstellungen oder auf häretische und solche im Bereich der Ostkirche ein. Stattdessen hat er ein mehrbändiges Werk konzipiert, in dessen 1. Teilbd. das Gottesbild der früh- und hochmittelalterlichen Menschen steht. G. stützt sich dabei im Wesentlichen auf schriftliche Zeugnisse und somit auf jene Quellen, die von der literaten, gebildeten Schicht, dem zahlenmäßig geringeren Teil der mittelalterlichen Gesamtbevölkerung, verfasst wurden (46). Begründet durch das nichtsdestoweniger sehr umfangreiche Quellenmaterial und im Bewusstsein, dieses Corpus keinesfalls vollständig für die beabsichtigte Studie erfassen zu können, charakterisiert G. seine Untersuchung von vornherein als Diskussionsbeitrag – dennoch möchte er mit diesem „bereits vertiefte Einblicke und einen umfassenden Überblick über die (religiösen) Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters“ (47) bieten.

In seiner Einführung (51–55) bietet G. einen kurzen Abriss der Forschungslage zum gewählten Thema und gibt an, dass die „christliche Theologie nach Gott selbst [ ] und nach der spezifisch christlichen Trinitätslehre“ frage und die „(christliche) Religionswissenschaft das in eine vergleichende Betrachtung des Göttlichen in den verschiedenen Religionen“ einordne, woraufhin er formuliert, dass „es der Geschichtswissenschaft von vornherein nicht um Gott selbst, sondern nur um die Vorstellungen gehen [kann], die sich die Menschen von Gott machen“ (51). Diese Aussage ist allerdings nicht hinreichend präzise und kann den Eindruck erwecken, dass der Autor meine, nur die Geschichtswissenschaft sei für den Gegenstand seiner Untersuchung prädestiniert – was nicht den Tatsachen entspräche. Im Gegenteil: Die Theologie befasst sich durchaus empirisch auch mit historischen Gottesvorstellungen – man denke etwa an die Exegese und überhaupt an die (theologische) Kirchengeschichte. Und die Frage, ob die moderne Religionswissenschaft „das Göttliche“ selbst oder lediglich die Vorstellungen davon betrachten soll, ist innerhalb des Faches zwar seit langem umstritten (vgl. B. Gladigow, *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*, in: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, herausgegeben von H. Zinser, Berlin 1988, 6–37, hier 16–21, besonders 20); an empirisch arbeitenden Forschern (und lediglich die Vor-

stellungen von Gott, Göttern oder dem Göttlichen können Gegenstand empirischer Wissenschaft sein, nicht aber Gott selbst) fehlt es dem Fach aber nicht. Recht ist G. allerdings zu geben, wenn er eine umfassende, quellennahe Studie über die historischen Wurzeln und die Entwicklung der Gottesvorstellungen im frühen und hohen Mittelalter als bisher unerfülltes Desiderat beschreibt. Solch eine Studie, hier ist ihm ebenfalls Recht zu geben, müsste in der Tat über das Gottesbild einzelner Autoren oder über einzelne Aspekte der Gottesvorstellungen hinausgehen.

Diesem Umstand sucht G. in 10 Kapiteln abzuwehren, deren erstes mit „Biblische, antike und patristische Grundlagen des Gottesbildes“ (57–64) überschrieben ist. Neben alt- und neutestamentlichen Elementen, die zwangsläufig grundlegend für das Gottesbild jeder Epoche der Geschichte des Christentums sind – freilich vorbehaltlich der späteren Umdeutung, Re-Akzentuierung oder Erweiterung (57 f.) –, führt G. neoplatonische Elemente aus der griechisch-römischen Philosophie (58) und die Schriften der Kirchenväter – allen voran Augustinus und Isidor – als Grundlagen des mittelalterlichen Gottesbildes an. Dabei weist er auf das schon früh aufgetretene und im NT selbst „nicht ausdiskutierte ‚Trinitätsproblem‘“ (58) hin, was nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und mit als häretisch angesehenen Lehren innerhalb des Christentums zur beginnenden Ausbildung einer systematischen Lehre von Gott geführt habe (58).

Den „Quellen der Gotteserkenntnis“ geht der Autor im folgenden Kap. nach (65–75), wobei er das Ziel verfolgt, den kognitiven Hintergrund des mittelalterlichen Gottesbildes zu beleuchten. Im Bewusstsein der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf das Unsichtbare an sich und das Unbegreifliche, sogar unsagbare Wesen Gottes bedienten sich laut G. schon spätantike und frühmittelalterliche Autoren einer negativen Theologie, über die Gott zwar mit menschlichen Begriffen, aber in Abgrenzung vom Menschsein beschrieben werden konnte (65 f.). Neben der direkten Gotteserkenntnis über die Exegese der biblischen Texte in den verschiedenen Schriftsinnen glaubte man, das Wesen Gottes durch den Einsatz der Vernunft und durch Visionen als Ausdruck göttlicher Selbstoffenbarung erkennen und untersuchen zu können. Zum Ziel wurde schließlich die Gottesschau, auf ihrer höchsten Stufe in der Vereinigung mit Gott, etwa bei Richard von St. Viktor und Wilhelm von Saint-Thierry (74 f.).

Im dritten Kap. untersucht G. „die mittelalterlichen Vorstellungen vom Wirken Gottes“ (77–152), wobei er anhand der von ihm in den Blick genommenen Quellen zwischen (den Vorstellungen von) Gott als Schöpfer, Lenker und Richter unterscheiden kann. Die Lehre von Gott als *creator* aller Dinge bzw. der „Elemente, aus denen alle Schöpfung besteht“ (83), war nicht nur Teil des Gottesbildes der bereits glaubenden Christen, sondern auch für Missionsunternehmungen von Bedeutung. Nichts konnte den Glauben an die Existenz, alleinige Uranfänglichkeit und Allmacht Gottes besser stützen als die Schöpfung *ex nihilo* – sie sei „tatsächlich das größte Wunder“ (83). Diese bereits im Frühmittelalter bestehende Vorstellung von Gott war im 12. Jhd. von Theologen systematisiert worden. G. spricht hier von einer letztlich „geschlossenen Vorstellung“ (83), wobei er mit Verweis auf ihre hohe Rezeption vor allem Hugo von St. Viktors *De sacramentis Christianae fidei* und einige Schriften des Honorius Augustodunensis als Quellen heranzieht. Demnach erscheint bei Hugo Gott zuvorderst als Schöpfer und Erlöser – der Viktoriner stellt eine enge Verbindung von *opus conditionis* und *opus restaurationis* heraus (vgl. auch Boyd Taylor Coolman: *The Theology of Hugh of St. Victor. An Interpretation*, Cambridge 2010, der bei Hugo gar von einer „theology of re-formation“ spricht, wobei er *restauratio* und *reformatio* gleichsetzt). Die *creatio* im Sechstageswerk ist dabei als Ordnung und Ausschmückung der in ihren Elementen bereits vorher bestehenden Schöpfungswerke zu verstehen (86). Der Mensch als rationales Wesen wurde als objektiver Urgrund aller Schöpfung betrachtet, wohingegen der Wille Gottes als ewiger und unveränderlicher, subjektiver Urgrund gilt. Die Schöpfung erscheint konsequent als perfekte, geplante Ordnung sowie als Ursache der Geschichte (87 f.). Dabei wurde Gott in der Hexaemeron-Exegese als *principium* und als ewiger, allmächtiger Schöpfer vorgestellt, der jenseits der menschlichen Begriffe eben nicht wirklich körperlich in Erscheinung trat – etwa beim „Wandeln“ durch den Garten Eden oder beim „Sprechen“ im Rahmen des Sechstageswerks –, sondern „den Menschen [nur]

*per creaturam* in menschlicher Form erschien“ (93) bzw., dass Wort und Tat Gottes gleichzeitig sowie identisch stattfanden und dass Gottes Wort „vielmehr die Wirkung des Befehlenden“ (92) ausdrücke. Ebenfalls nicht körperlich tritt Gott in seiner Funktion als Lenker in Erscheinung, der sich um seine Schöpfung sorgt und sie bewahrt. Der Wille Gottes erschien den Menschen im Früh- und Hochmittelalter als Ursache aller Ereignisse. Das gilt für die – in der menschlichen Vorstellung – von Gott selbstverständlich gewollte Ausbreitung des Christentums genauso wie für die Legitimation weltlicher Herrschaft, für (subjektiv) glückliche Ereignisse wie für unheilvolle Desaster. Grundsätzlich wurde Gott dabei als gnädig und barmherzig vorgestellt, dem das Heil des Menschen das höchste Anliegen war, der Gottvertrauen belohnte (100–105) und auch mittels Vorzeichen und Prophezeiungen warnte (122–32), bevor er Unheil brachte, der Wunder wirkte und den Gläubigen beistand (108 f.). Bevorzugt und unter seinem speziellen Schutz sahen die Autoren des Frühmittelalters hierbei das eigene Volk, die hochmittelalterlichen dann das eigene Reich (102 f.), was sich auch in einer tendenziösen heilsgeschichtlichen Ereignisdeutung der Chronisten niederschlug (107–9). Als Richter (133–152) wirkte Gott – in der Vorstellung der Menschen – gerecht und entsprechend der individuellen Verdienste, nicht nur im Jüngsten Gericht, sondern schon in der gegenwärtigen Welt. Gottes Strafe musste jedoch nicht umgehend erfolgen: Zum einen konnte sie, sofern man eventuelle als Warnungen interpretierte Prophezeiungen oder Vorzeichen beachtete, vermieden werden; zum anderen konnte sie in einem künftigen Unglück manifest und im Nachhinein als Strafe für frühere Sünden gedeutet werden oder erst im Endgericht eintreten. Gottes Gericht wurde ebenso gefürchtet, wie man auf es vertraute. Laut G. würden seine Urteile „bei Gregor [von Tours] regelrecht herbeigebetet“ (146). Gleiches gilt aber auch für seine Gnade: Sie und seine Strafe galten, zumindest bei Gregor, als ganz vom menschlichen Verhalten abhängig (150–152).

Wenn G. im vierten Kap. „die mittelalterlichen Vorstellungen vom Wesen Gottes“ (153–173) in den Blick nimmt, weist er erneut auf die frühmittelalterlich noch fehlende Systematik bei der Ausdeutung der patristischen Grundlagen hin (153) – erkennt nur eine Seite weiter bei Hrabanus Maurus aber doch „so etwas wie eine erste Systematik“ (154). Der Autor des 9. Jhdts. beschrieb Gott in der schon angesprochenen negativen Theologie – z. B. als unsichtbar, körperlos und unfassbar –, deutet aber, freilich allegorisch, die einzelnen Körperteile Gottes nach den Zeugnissen der Bibel, so z. B. Christus „als Arm oder auch als rechte Hand Gottes [ ], mit der Gott alles bewirkt“ (154). Nach einem längeren Exkurs zu „Hrabans Körperteil-Theologie und ihren Vorlagen“ (156–164) behandelt G. die Vorstellungen des 10. und 11. sowie des 12. Jhdts. Für das Ende seines Untersuchungszeitraums zieht G. zusammenfassend Honorius Augustodunensis heran, der Gott als unkörperliche, geistige Substanz und trinitarisch dachte, ihn räumlich sowohl überall (potenziell) als auch allein im geistigen Himmel (substanziell) verortete und ihn als allwissend und zeitlos wie ewig charakterisierte (172 f.).

In den folgenden Kap. untersucht G. drei zentrale Aspekte des mittelalterlichen Gottesbildes: das „Trinitätsproblem“ (175–212), rationale Gottesbeweise (213–21) und die Christologie (223–52). Durch die Trinitätslehre unterscheidet sich das Christentum grundlegend von allen anderen Religionen. Sie blieb zwar „stets ein erklärungsbedürftiges Problem und war Anlass für dogmatische Streitigkeiten“ (175), theologisch in Frage gestellt wurde der athanasische Trinitätsglaube laut G. aber schon seit Columban und Isidor nicht mehr (176). Während einerseits die grundlegende Vorstellung, dass „die drei göttlichen Personen dieselbe Substanz und dasselbe göttliche Sein haben, aber dennoch drei Personen sind“ (177) von den mittelalterlichen Theologen zwar einhellig wiederholt wurde, bemühten sie sich andererseits auf verschiedene Art und Weise um die theologische Unterscheidung der drei Personen Gottes und damit um eine genauere Erfassung des göttlichen Wesens. Dabei hebt G. hervor, dass die Diskussionen besonders des 12. Jhdts. „eine gewisse Offenheit der Überzeugungen geschaffen“ hätten (212), wofür er zuvor die Sichtweise Bernhards, Abaelards und Gilberts von Poitiers genauer in den Blick genommen hatte. Nachdem G. hauptsächlich am Beispiel Richard von St. Viktors Gottesbeweise behandelt – demnach haben mittelalterliche Autoren vor allem auf ontologischer, Richard aber zusätzlich auf anderen Ebenen (Stichwort „Mystik“) Gott zu beweisen gesucht (221) –, geht er mit der Christologie auf ein spezielles Thema der Trinitätsvorstellungen ein. Er

stellt zu Beginn des Kap.s fest, dass schon Alkuin († 804) mit der personal untrennbaren Zweinätürlichkeit und Göttlichkeit Christi sowie seiner Funktion als Erlöser und Schöpfer des Menschen die wichtigsten christologischen Aspekte angesprochen habe. Im Bestreben, vor allem die Verschmelzung beider Naturen und das „Vater-Sohn-Verhältnis zu erklären, ohne seine göttliche Natur einzuschränken“ (226), argumentierten mittelalterliche Autoren unter anderem mit der großen Heilsbedeutung und der damit verbundenen Notwendigkeit von Christi Fleischwerdung, Tod und Auferstehung (229–34).

Im achten Kap. (253–68) geht G. den mittelalterlichen Vorstellungen vom Heiligen Geist nach, wobei er zu Beginn festhält, dass dieser in den Glaubensvorstellungen der Gelehrten gleichwertig mit Gott Vater und Sohn als dritte göttliche und wesensgleiche Person in die Trinität integriert war. Erneut ist es bereits ein Autor des Frühmittelalters, hier Isidor, der laut G. „die wesentlichen [ ] Vorstellungen über den Heiligen Geist“ (254) herausgestellt habe, z. B. sein Hervorgehen aus Vater und Sohn, seine Körperlosigkeit und seine Beteiligung an der Schöpfung. Im hohen Mittelalter wurde theologisch vor allem die Proprietät der dritten trinitarischen Person genauer herausgestellt: „Demnach ist es der Heilige Geist, in dem das einmal Bewirkte ständig weiterwirkt“ (256). Die Wirkung des Heiligen Geistes stellte man sich besonders in der Taufe und in Weihen, aber generell bei der Übertragung des göttlichen Geistes auf den Menschen in jedem Zusammenhang vor (260–265).

Das neunte Kap. widmet sich dem „Gottesbild im Bild“ (269–281). Hier ist laut G. eine Konzentration auf Christus festzustellen. Unter den vielfältigen Motiven sind das Gotteskind mit Maria und der Gekreuzigte besonders häufig in den Darstellungen zu finden. Der Autor betont dabei mit Verweis auf kunsthistorische Forschungen die „theophane“ Erscheinungsweise im Mittelalter gegenüber der „antiken ‚Leibhaftigkeit‘“ (275). Neben Christusbildungen finden sich solche der anderen beiden göttlichen Personen, selbst Darstellungen der Trinität, mit denen die Unvorstellbarkeit Gottes auf andere Art als in den Schriftquellen überwunden wurde (280).

Bei der Zusammenfassung und Auswertung seiner Ergebnisse im Fazit (283–299) konstatiert der Autor eine zumindest grundlegende Stabilität und Kohärenz der Gottesvorstellungen im Früh- und Hochmittelalter – in institutioneller, räumlicher und in Teilen auch zeitlicher Hinsicht. Er stellt allerdings auch „eine Tendenz zur vertieften Durchdringung [ ] mit rationalen Gedankengängen und philosophischen Mitteln und zu einer geschlossenen Systematisierung [ ] im 12. Jahrhundert“ fest (288–90), wobei er eine Differenzierung der Gottesvorstellungen nach einzelnen Orden ebenso wie einer Charakterisierung als „monastisch“ oder „scholastisch“ ablehnt (289). Abschließend setzt sich der Autor konzentriert mit verschiedenen Ansichten Jacques Le Goffs auseinander, den er schon mehrfach punktuell kritisiert hatte. G. widerspricht z. B. Le Goffs These der Wandlung des Gottesbildes vom strafenden, zornigen zum liebenden Gott im Hochmittelalter. Stattdessen stellt G. mit Bezug auf die Ergebnisse seiner Studie die Kontinuität des Gottesbildes von einem „ständig schützend oder strafend in die Geschichte eingreifenden Gottes“ (290) heraus, der auch im Frühmittelalter bereits als „lieber Gott“ vorgestellt wurde, an den man seine Gebete richtete (291). Wenn G. schließlich für ein „ganzheitliches“ (297–99), also ein in Dogma, Chronistik und bei den „breiten Massen“ nicht wesentlich unterschiedliches Gottesbild eintritt, geschieht dies wiederum in Abgrenzung zu Le Goff. Dabei sind die inhaltlichen Argumente G.s nicht von der Hand zu weisen. Zu kritisieren ist hier jedoch die Art der Auseinandersetzung mit der Forschung des französischen Historikers, die in der – zweifellos auf diesen (und andere) bezogenen – resümierenden Äußerung gipfelt: „Die Ergebnisse dieser Studie sind gegenüber manchen großen Thesen bescheiden. Es war nicht ihre Absicht, mit globalen Thesen Aufsehen zu erregen, wie es manche Autoren (leider auch manche Wissenschaftler) lieben, sondern mit der Feststellung der zeitspezifischen Gottesvorstellungen die zentralen religiösen Denkweisen des Zeitalters zu erfassen. Die Ergebnisse erscheinen dann zwar weniger spektakulär, dürften sich aber als ‚haltbarer‘ erweisen als fragwürdige und überspitzte Thesen“ (299).

So fällt dann auch die Bilanz, die zu G.s Buch über das früh- und hochmittelalterliche Gottesbild zu ziehen ist, nicht nur positiv aus. Kritisiert wurde oben bereits der etwas (zu) viel versprechende Titel, dem ein (räumlich und religionsgeschichtlich) relativ enger

Mittelalter-Begriff zu Grunde liegen dürfte, und die allzu einseitige Gegenstandsbeschreibung von Theologie und Religionswissenschaft. Negativ anzumerken ist ferner die anachronistische Verwendung der Begriffe „Augustinerchorherr“ (z. B. 84) und „katholisch“ (z. B. 259; G. sieht Anselm von Havelberg den „katholischen“ dem „orthodoxen“ Glauben gegenüberstellen, statt wie Anselm mit „lateinisch“/„römisch“ und „griechisch“ zu arbeiten) und schließlich die dem Rez. streckenweise unsachlich erscheinende Kritik an Jacques Le Goff. Diese Anmerkungen sollen allerdings nicht die Forschungsleistung G.s in Frage stellen oder marginalisieren. Hans-Werner Goetz hat mit dem „Gottesbild“ eine viele Aspekte ansprechende, quellenreiche und -nahe sowie in ihren Ergebnissen sicherlich richtungsweisende Studie zu den früh- und hochmittelalterlichen Gottesvorstellungen vorgelegt. Auch wenn er sich auf die (rechtgläubige) lateinische Christenheit konzentriert, bereichern der vereinzelte Blick zur griechischen Kirche oder zum Judentum und die gelegentliche Einbeziehung von als häretisch angesehenen (und von G. auch als solche gekennzeichneten) oder unter Häresieverdacht geratenen Autoren bzw. Lehrsätzen die Studie. Schließlich sind auch die Beigabe 31 hochaufgelöster Abbildungen nebst Verzeichnis und der Register der mittelalterlichen Autoren (und anonymen Schriften) sowie der sonstigen Personen positiv hervorzuheben. B. GEBERT

GERWING, MANFRED, *Johannes Quidort von Paris († 1306). De antichristo et de fine mundi – Vom Antichrist und vom Ende der Welt/Lateinisch – Deutsch* (Eichstätter Studien. Neue Folge; Band 65) Regensburg: Pustet 2011. XII/340 S., ISBN 978-3-7917-2375-4.

Johannes Quidort von Paris OP könnte um das Jahr 1270 geboren sein. Er starb am 22. September 1306 in Bordeaux. An den dortigen Sitz der damaligen päpstlichen Kurie hatte er sich begeben, um gegen den 1305 erfolgten bischöflichen Entzug seiner Lehr-erlaubnis zu appellieren (104). Er hatte wohl erst 1304 in Paris zu lehren begonnen. Sein Werk über den Antichrist und das Ende der Welt wird hier zum ersten Mal kritisch ediert und ins Deutsche übersetzt. Voraus geht eine ausführliche Einleitung in diese Schrift, die in theologischen Reflexionen ihren Kontext darstellt (1–100) und dann vom Autor und seinem Werk sowie den Editionsprinzipien (101–132) handelt. Der Traktat selbst – lateinisch und deutsch auf jeweils gegenüberliegenden Seiten – macht zusammen 98 Seiten aus, ist also relativ kurz. In den 325 Fußnoten zur deutschen Übersetzung werden vor allem Zitate belegt. Darauf folgen ein Variantenapparat (230–283), ein Bibelstellenregister (285 f.), ein Register der von Joh. Quidort zitierten Autoren, von denen er eine knappe Hälfte ausdrücklich nennt, (287) sowie ein Index verborum, also aller Wörter des edierten lateinischen Textes (288–311), sodann ein Literaturverzeichnis (Quellen und Darstellungen), das noch einmal 20 Seiten ausmacht. Vor allem der Variantenapparat mag auch auf die Schwierigkeit der Übersetzung hindeuten. Es schließen sich sieben Seiten Namenregister sowohl für die ausführliche Einleitung und den edierten Text an. Dieser selbst referiert und kritisiert scharfsinnig, aber unpolemisch die vielen zur Zeit dieses Autors bestehenden Versuche, ein Datum für das Auftreten des Antichrists und dann das Weltende und die Wiederkunft Christi zu berechnen. Insbesondere setzt sich Joh. Quidort mit einem diesbezüglichen Werk von Arland von Villanova auseinander. Sein eigenes Fazit lautet schlicht: „Wir glauben also nicht, dass etwas an der Zeit des Antichrist sicher zu bestimmen sei; schon gar nicht das Jahr, den [der] Tag oder die Stunde: weder mit Hilfe der Offenbarung noch der Schriftexegese noch aufgrund von Beweisführung. Gleichwohl sind wir der Ansicht, dass es aus menschlichen Erwägungen heraus – ohne jede Sicherheit – wahrscheinlich ist, dass der Lauf dieser Welt innerhalb der nächsten 200 Jahre, gerechnet vom gegenwärtigen Jahr aus, dem Jahr 1300 nach der Menschwerdung des Herrn, allmählich beendet wird; und zwar auf Grund der Prophezeiung des Methodius, der weiter oben erwähnten Ansicht des heiligen Augustinus und zahlreicher anderer Überlegungen.“ (227) Dieses lange Zitat mag auch die gute Lesbarkeit der zugleich genauen Übersetzung belegen. Es geht Joh. Quidort im Grunde nur darum, dass man so leben solle, als käme täglich das Gericht (221). Die ausführliche Einleitung betont vor allem das Anliegen von Joh. Quidort, „Gott und Geschichte aufeinander zu beziehen, Geschichte als Heilsgeschichte zu denken und da-