

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 richtungweisende 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-

bei das Heil in Christus zu verankern“ (97). Das Heil selbst wird nicht als Punkt der Geschichte oder geschichtlicher Zustand verstanden, sondern als das „Kommen Gottes in der Geschichte, das erst in der Parusie Christi am Ende der Geschichte vollends offenbar wird, gleichwohl es bereits jetzt präsent ist: verborgen noch und dennoch greifbar, vor allem in der Realpräsenz Christi in der Eucharistie“ (ebd.). P. KNAUER S.J.

ENGEL, ULRICH, *Gott der Menschen*. Wegmarken dominikanischer Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag [2010]. 173 S., ISBN 978-3-7867-2839-9.

Der Verf. (= E.), Dominikaner und Direktor des „Institut[s] M.-Dominique Chenu in Berlin, hat in dem vorliegenden Buch zehn zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedenen Gelegenheiten entstandene Beiträge (samt einer Einführung) zusammengefasst. Gegenstand ist immer die dominikanische Theologie und Frömmigkeit, wobei die Stoffe weniger historisch, sondern eher thematisch geordnet sind. Dabei kann es selbstverständlich nicht um eine vollständige Darstellung der dominikanischen Theologie und Spiritualität gehen, sondern nur um „Wegmarken“, wie es der Untertitel des Buches andeutet. Dominikanische Theologie (und Predigt) hat seit den Anfängen das Geheimnis der Menschwerdung Gottes thematisiert, denn die Menschheit Christi ist sowohl unser Weg zu Gott als auch Gottes Berührungspunkt mit uns Menschen. Im Geiste des Dominikus ging es immer um die Verkündigung der Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes. Die Artikel sind zu drei Teilen zusammengefasst: „Gemeinschaft im Dialog“, „Theologie als Spiritualität“, „Ereignis und Gestalt“.

Der erste Teil beginnt mit einem Beitrag „Konsens und Wahrheit“. Ausgehend von Gedanken bei J. Habermas, E. Arens und H. Peukert geht es dem Verf. vor allem um den „Dominikanerorden als praktisch verfasste Kommunikationsgemeinschaft“. Im Beitrag „Predigt als Übersetzung. Gottes Wort hören und weitersagen in einer postsäkularen Gesellschaft“ lässt sich der Verf. von einer Instruktion für Novizen aus der frühen dominikanischen Tradition (13. Jhdt.) inspirieren, mit dem Dreischritt: Gottverlangen, Gotterfahren, Gottsagen. Sprachpragmatisch betrachtet ist dominikanische Predigt öffentliche Rede, theologisch gesehen ist sie Zeugnis. Im Anschluss an T. R. Peters definiert der Verf. die dominikanische Predigt Aufgabe so: „Predigt als öffentliche Rede ist primär gerade nicht Schrift-, sondern Wirklichkeits-, Gesellschafts-, Weltauslegung von der Frohen Botschaft her“ (54). Dominikanische Predigt war immer lehrhaft: nicht notwendigerweise die homiletische Predigt während der Eucharistiefeyer, sondern eher die katechetische Predigt in all den Zusammenhängen, in denen religiöse Erwachsenenbildung stattfinden konnte. – Ein weiterer Beitrag behandelt das Problem „Vom Wort zum Bild“. Für Dominikus kam dem Wort eine zentrale Bedeutung zu. Das „Wort“ ist heute, im Zeitalter des Fernsehens und des Internets, vielfach durch das „Bild“ abgelöst („iconic turn“). Heute sprechen Bilder. In diesem Zusammenhang kommt die Frage nach der Überprüfbarkeit der Bilder auf. Sind medial vermittelte Bilder „wahr“?

Der zweite Teil mit der Überschrift „Theologie als Spiritualität“ enthält als Erstes einen Beitrag über das Thema „Studium als geistlicher Trost“. Ausgehend von einem Fresco von Fra Angelico im ehemaligen Dominikaner-Konvent von San Marco in Florenz, das den hl. Dominikus sitzend darstellt mit einem aufgeschlagenen Buch in der Hand, stellt E. die Frage: Studiert Dominikus oder betet er?

Bekannt ist die Ansicht von H. U. von Balthasar über kniende oder sitzende Theologie und seine Meinung, dass es seit der Hochscholastik nur wenige heilige Theologen gegeben habe. E. sieht darin eine Abwertung der modernen wissenschaftlichen Theologie und wirft von Balthasar eine eher dualistische Konzeption vor, nämlich: hier weltliche Wissenschaft, dort gottgefällige Frömmigkeit. Um der Gefahr des Dualismus zu entkommen, verweist er auf das symbolische Bild des im Sitzen meditierenden/studierenden Dominikus. In der Studienkonzeption des Dominikus waren Wissenschaft und Frömmigkeit von Beginn an eng aufeinander bezogen. Thomas von Aquin bestimmt das Studium als „spirituale solatium“. Thomas hatte sich von allen antiintellektuellen Tendenzen der mönchisch-feudalen Zeit verabschiedet. Neu war bei den Dominikanern die enge Verknüpfung von überlieferter Frömmigkeit (Kontemplation und Schriftlesung) und theologischer Intellektualität (scholastische Disputation). Ein weiterer