

durchaus nachvollziehbar ist. Was die Textstruktur angeht, so unterscheidet G. sieben „movements“. Neben einem *exordium*-artigen Anfang und einem *peroratio*-artigen Schluss finden sich fünf weitere Themen: 1. eine allegorische Auslegung der „Freistädte“ von Num 35,11.13f.25.28 unter massiver Verwendung von Philos *De fuga et inventione*; 2. die doppelte Flucht Jakobs auf der Basis von Platon und Plotin; 3. David und der Aufstieg der Seele, 4. der Gegensatz zwischen dem Guten oben und dem Schlechten unten; 5. die Überlegenheit der christlichen Weisheit über die Philosophie. Was die Schreibweise des Ambrosius betrifft, so erschließt sich das Verständnis, wenn man nicht so sehr von der Abfolge der einzelnen Sätze, als vielmehr von einzelnen Worten oder Bildern ausgeht (18 f.), die als ‚Scharniere‘ und ‚Resonanzböden‘ fungieren, eine Methode, die auch sonst in der Spätantike und im Mittelalter verwendet wurde. Kapitel 2 der Einleitung geht auf die Frage ein, wie weit es sich bei *De fuga saeculi* um die Verarbeitung, d. h. um die Wiederverwendung von früher gehaltenen Predigten des Bischofs handelt. Es gibt nämlich im Text deutliche Spuren solcher Wiederverwendung. Kapitel 3 widmet sich der Datierungsfrage. Die Autorin begründet ausführlich ihren Vorschlag hierfür die Jahre 395–396 anzusetzen, also *De fuga saeculi* als ein reifes Alterswerk zu betrachten. In Kapitel 4 geht es um die nähere inhaltliche Bestimmung der *fuga saeculi*, also darum, was Ambrosius mit seinem im Text ständig wiederholten „Leitmotiv“ genauerhin meint. G. unterscheidet drei Aspekte: 1. die *fuga saeculi* in ihrer Entwicklung vom philosophischen Erbe bis zur christlichen Aneignung, 2. die Bibel als Fundament der *fuga saeculi* und 3. Die *fuga saeculi* als Antizipation und Vorbereitung auf die kommende Welt. Kapitel 5 beschäftigt sich mit der handschriftlichen Überlieferung des Textes und den vorausgegangenen Editionen, legt die Grundsätze der vorliegenden Edition dar und geht auf die Textveränderungen im Vergleich zur CSEL-Ausgabe näher ein (Liste der Abänderungen: 135–139). Die Neuedition beruht auf einem Stemma der überlieferten Handschriften, das hier zum ersten Mal erstellt wurde (140 f.). – Zur hervorragenden Qualität der Veröffentlichung tragen schließlich die vier ‚Apparate‘ bei, die den Text und die Übersetzung begleiten: 1. Verweise auf benutzte Quellen und zukünftige Zitierungen; 2. der kritische Apparat zu den zur Erstellung des Textes verwendeten Handschriften; 3. die Kennzeichnung der betreffenden Bibelzitate; 4. der sehr dichte Textkommentar mit zahlreichen Verweisen auf einschlägige Literatur. – Zusätzlich zum Text und seiner ausführlichen Einleitung und Kommentierung enthält der Band noch drei annexartige Zugaben: 1. „Notes critiques“, in denen die Herausgeberin ausgewählte Stellen ihrer Edition textkritisch diskutiert (305–331); 2. Ausschnitte aus Philos *De fuga et inventione* auf Griechisch und in französischer Übersetzung (333–355), um die Quellenverwendung des Ambrosius im zweiten *mouvement* zu verdeutlichen; 3. eine „Note complémentaire“ (142–146) über die historische Nachwirkung von *De fuga saeculi*. Hier wird an drei Beispielen, dem des Augustinus (4./5. Jhdt.), des Florus von Lyon (9. Jhdt.) sowie des Zisterziensers Hermannus von Runa (12. Jhdt.) sporadisch das Nachleben des Textes dokumentiert und damit gleichzeitig die Einladung ausgesprochen, sich mit der Frage der Nachwirkung der Schrift *De fuga saeculi* eingehender zu beschäftigen, u. a. auch, um den genauen Unterschied zwischen der *fuga saeculi* und dem bekanntlich heißumstrittenen Thema des mönchischen *contemptus mundi* (Robert Bultot!) herauszuarbeiten. – Ein ganz kleiner Schönheitsfehler: Huysmans, A rebours (16, Anm. 3) taucht in der Bibliographie nicht auf.

H. J. SIEBEN SJ

THEOLOGIE UND BILDUNG IM MITTELALTER. Herausgegeben von Peter Gemeinhardt und Tobias Georges (Archa Verbi, Sudsidia; 13). Münster: Aschendorff Verlag 2015. XVI/520 S., ISBN 978–3–402–10231–2

Jeder der drei Begriffe – Theologie, Bildung, Mittelalter – im Titel des Bandes, der die Beiträge der internationalen Konferenz an der Universität Göttingen im Rahmen der Jahrestagung der Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik 2014 sammelt, steht für einen in der Forschung intensiv diskutierten Themenkomplex. Mit der Veröffentlichung der deutsch-, englisch- und französischsprachigen Studien zielen die Herausgeber auf eine „Horizontenerweiterung“ (5), indem das Verhältnis eines in der Neuzeit florierenden Phänomens (Bildung) zum reflektierten Umgang mit dem Glauben

(Theologie) in einem zeitlich-räumlich begrenzten Kulturkreis (Mittel- und Westeuropa des Mittelalters) beleuchtet wird.

Die Beiträge des ersten Teiles bieten „[g]rundlegende Perspektiven“ (13–173). *P. Gemeinhardt* stellt fest (13–44), dass die um 1100 aufkommenden Spannungen bei der argumentativen Bezugnahme auf die Autoritäten in dogmatischen Auseinandersetzungen bereits in der „Polyvalenz“ der theologischen Optionen der Kirchenväter grundgelegt seien (38). So enthalte das in der Karolingerzeit etablierte Fundament der Vätertradition das kritische Potential in sich, das im ausgehenden 11. Jhd. zu innovativen Positionen führte und in den Entwicklungen des 12. und 13. Jhdts. gipfelte. Nach einer allgemein gehaltenen Skizze über den Wandel der Bildungseinrichtungen im Mittelalter von *J. Verger* (45–63) richtet *V. Leppin* die Aufmerksamkeit auf die ersten Universitätsgründungen (65–92) und stellt sie in den Zusammenhang mit den antihäretischen Bestrebungen der Kirche. Das institutionelle Band von *magistri* und *scholares* diente nicht zuletzt dazu, den Kampf gegen Häresien durch die Institution Universität rechtlich abzusichern. Im Kontext des Bemühens um die rechte Lehre verortet Leppin auch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie. In der Darstellung von *A. S. Abulafia* (93–109) erscheint der jüdisch-christliche Diskurs im Mittelalter als eine negative Folie im Vergleich zum heutigen Bemühen eines auf gegenseitiges Akzeptieren ausgerichteten Dialogs. Abulafia zufolge interessierten sich mittelalterliche christliche Autoren für jüdische Schriften, um dadurch die Ablehnung des Judentums schärfer artikulieren zu können. Sosehr Abulafia ihre Argumente aus den Quellen erarbeitet, ist zu hoffen, dass dem mittelalterlichen Diskurs zwischen Juden und Christen auch fördernde Aspekte innewohnen, die noch auszuheben sind. *S. Günther* entfaltet die Bildungskonzepte im Islam (111–128). Obwohl die drei vorgestellten Autoren unterschiedliche Positionen von der Bedeutung von Wissen und Erkenntnis entwickelten – Faradi und Ibn Ruschd (Averroes) eine rationale, in der aristotelischen Tradition verankerte Auffassung, Ghazali dagegen einen spirituellen, religiösen Umgang –, attestiert Günther ihnen eine positive Einstellung gegenüber dem Gebrauch der Vernunft und dem Nutzen der Bildung und die Überzeugung, dass Wissen, Vervollkommnung und Glück zusammengehören. Günther ist bemüht, sein Thema für die westliche Welt im 21. Jhd. zu aktualisieren (125). Interessanter wäre die Frage, die er aber nicht anspricht (nur die Rezeption durch jüdische und christliche Gelehrte wird erwähnt; 123), ob und in welchem Umfang diese Konzepte in der muslimischen Welt rezipiert wurden und ob sich diese Bildungstheorien islamischer Autoren als Grundlage für einen Dialog zwischen Muslimen und der von der Bildungsidee durchdrungenen westlichen Gesellschaft eignen würden. Die letzten Beiträge des ersten Teiles sind auf spätmittelalterliche Aspekte fokussiert: *C. Muessig* befasst sich mit der Bildung religiöser Frauen, exemplarisch mit dem Lebenswerk der Franziskanerin Caterina Vigri und der Dominikanerin Tommasina Fieschi aus dem 15. und 16. Jhd. (129–149), *Ch. Burger* zeigt die Vielfalt der spätmittelalterlichen Glaubensunterweisung hinsichtlich der Autoren, Adressaten, Funktionen, Vermittlungsformen und Inhalte auf (151–173).

Der umfangreiche zweite Teil vereint „[e]xemplarische Studien“ (175–509). Sie sind in vier Kategorien unterteilt, so dass die Forschungsschwerpunkte erkennbar werden: „Institutionen und Akteure“ (177–274), „Medien und Methoden“ (277–355), „Interkulturelle Kontexte“ (359–419) und „Theologie im Diskurs“ (423–509). Die Frage nach der Relevanz des institutionellen Hintergrunds für die theologische Positionierung, die *S. Klinge* explizit zum Thema ihrer Untersuchung macht (199–214), durchzieht fast alle Studien. Während Klings Antwort als unzureichend einzuschätzen ist, weil sie einige Aspekte der institutionellen Zugehörigkeit Ruperts von Deutz, Abaelards und Hugos von Saint-Victor nicht reflektiert, zeigt sich bei *C. Linde* deutlich (215–228), dass das Theologiestudium an der Universität Oxford im 13. Jhd. durch die Abgrenzung von zwei weiteren Institutionen bestimmt war: zum einen durch die Distanzierung von der Pariser Universität, zum anderen durch die Reduzierung der Einflussnahme der Bettelorden. *Ch. M. Wojtulewicz* weist den institutionellen Rahmen der Universität in Paris im 14. Jhd. als jenen Faktor aus, der ein freies spekulatives Denken ermöglichte (261–274). Im Kontext der universitären Debatte gab es eine relative Sicherheit für unterschiedliche Positionen, Probleme traten in der Regel erst auf, wenn spekulative Meinungen in Glaubensfragen außerhalb der universitären Disputation entwickelt wurden, etwa in der Predigt. Ein konkretes Beispiel dazu

liefert ein weiterer Beitrag: *J.-H. de Boer* zufolge forderte Marguerite Porete sowohl mit ihrer Schrift als auch mit ihrem Handeln die institutionellen Vorgaben auf jeder Ebene und mit allen Konsequenzen heraus (439–454). In dieser Perspektive erscheint die Annahme der Verurteilung als Häretikerin ihrerseits als eine „performative Umsetzung ihrer eigenen Theologie“ (450). *M. Bubert* stellt Roger Bacon als Kritiker und zugleich Apologet der profanen Wissenschaften vor (423–437). Dies begründet er mit den Sozialisationsvorgängen an der Pariser Artistenfakultät und deren Auswirkungen auf das Selbstverständnis Roger Bacons. *F. Wöller* und *U. Zahnd* befassen sich mit Thomas von Straßburg, dessen theologische Position ebenfalls nur unter Berücksichtigung seiner biographischen Laufbahn, die ihn von der Pariser Universität in den Orden der Augustinereremiten führte, zu verstehen ist. Wöller interpretiert Thomas' Prolog zum Sentenzenkommentar im institutionellen Kontext, um die schulbildende Funktion dieses Werkes zu verdeutlichen: Es handelt sich um eine universitäre Theologie für den eigenen Orden (475–489). Zahnd vertieft die Profilierung von Thomas und kommt zu dem Ergebnis, dass dieser als ein eigenständiger, progressiver und spekulationsfreudiger Denker anzusehen ist (491–509). *M. Vinzent* würdigt das lateinische Werk Meister Eckharts (455–474).

Auch nichtuniversitäre Institutionen werden im Band gebührend beachtet. *J. Bölling* widmet sich den Bildungseinrichtungen an den Kathedralen von Bremen, Minden und Naumburg und erschließt das jeweilige Verhältnis der *artes liberales* zur Theologie (177–197). Die Frauenklause erweist sich im Beitrag von *S. Schenke* als eine Institution (229–240), die mit ihrem qualifizierten Ideal der Weltabkehr eine besondere Form der Bildung durch Freundschaft und weiseitliche Ausrichtung hervorbringt. Eine ähnliche Entwicklung ist bei den Zisterziensern erkennbar. Vom semantisch negativ besetzten Theologieverständnis Bernhards von Clairvaux ausgehend erörtert *Ch. Trottmann* anhand Aelreds Schrift die Freundschaft als die zisterziensische Alternative der theologischen Bildung (241–260). *H. P. Neuheuser* stellt die Frage nach der nichtakademischen Klerikerausbildung, die er im Hinblick auf den Vollzug der Liturgie beantwortet: Den liturgischen Büchern, die mit Rubriken ausgestaltet sind, kommt dabei eine zentrale Bedeutung als Informationsmedium zu (313–329).

Wenn *L. Vones* das Bemühen des Ramon Llull um Errichtung von Sprachschulen beschreibt (331–355), dann verbindet er die institutionellen Rahmenbedingungen mit dem interkulturellen Engagement, das sich als ein zweiter Themenschwerpunkt des Bandes herauskristallisiert. Hinter dem Aufbau von Institutionen, um dort die arabische Sprache zu erlernen, stand für Ramon Llull die Idee einer friedlichen Mission, die ermöglichen sollte, die Andersgläubigen mit Hilfe ihrer eigenen arabischen Sprache durch Dialog und Debatte zu überzeugen, wobei dieses Ideal im 13. und 14. Jhd. aus mehreren Gründen scheiterte. Versuche zur Annäherung der unterschiedlichen Religionen gab es bereits im 12. Jhd.: *T. Georges* berichtet über Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi, die in der Begegnung mit Muslimen ebenso auf Vernunftargumente setzten (359–373). *M.-D. Grigore* erarbeitet einen Überblick über den Bildungsstand der Mönche in Byzanz aus den erzählenden Quellen in soziohistorischer Perspektive (375–392). Die daraus gewonnene Bestandsaufnahme zeigt, dass die Semantik des für Mönche oft verwendeten Ausdrucks „ungebildet“ („illiterati“) eine ethnische Färbung hat und mit bestimmten Strategien eingesetzt wurde, so dass dieser Ausdruck keineswegs einen Mangel an elementarer oder sogar höherer Bildung aussagt. *G. Kapriev* zeichnet die Mönchsunterweisung im mittelalterlichen Byzanz nach und veranschaulicht damit die Andersartigkeit der dortigen theologischen Bildungsstruktur (393–408). *C. A. Cvetković* folgt differenziert den Spuren, die auf die Griechischkenntnisse der frühen Zisterzienser und die möglichen antiken Quellen ihres griechischen Gedankengutes hinweisen (293–311). Ein Blick auf die astronomische und medizinische Tätigkeit persisch- und syrischstämmiger Christen im China des 7. bis 9. Jhdts. von *Z. Li* (409–419) vervollständigt die Interkulturalität der Beiträge.

Schon das Spektrum der Themen und der Perspektiven bestätigt, dass die Studien des vorliegenden Bandes die Erwartungen an eine „Horizontenerweiterung“ erfüllt haben. Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass in den Untersuchungen besonders zwei Methoden zu einer Horizontenerweiterung beitragen und der Forschung zu neuen Ergebnissen verhelfen. Als erstes zeichnen sich die Studien durch eine genaue Quellenanalyse aus. Neben den bereits gedruckten Texten, die in den Beiträgen präzise interpretiert werden (Linde,

Schenk, Trottmann, Georges, Grigore, Kapriev, Li, Bubert, de Boer, Wöllner), beherbergen die Handschriften aufschlussreiche Informationen, die zu neuen Einsichten führen (so bei Bölling, Wojtulewicz, Carmassi, Neuheuser, Vinzent). Als zweites zeigt sich in fast allen Beiträgen, dass die Interpretationen der Texte und somit die Darstellungen von Autoren und Werken den biographischen, sozialen und institutionellen Kontext zu beachten haben. Wöller betont, dass „eine Konzentration allein auf das literarische Werk der Theologen als Verkürzung“ erscheint und formuliert das Programm einer „integralen Geschichtsschreibung der Theologie“ (487). Dies lässt sich als die Quintessenz des gesamten Bandes fassen: „Nicht nur das Denken, sondern auch das Handeln dieser Männer [und wohl auch Frauen] machen ihr theologisches Werk aus. [...] Erst im Gefüge von Leben und Lehre zeigt sich die Komplexität von Theologie und Bildung im Mittelalter“ (487). M. ZÁTONYI OSB

LUTHER, ROSENZWEIG UND DIE SCHRIFT: Ein deutsch-jüdischer Dialog. Essays. Herausgegeben von *Micha Brunlik*. Mit einem Geleitwort von *Margot Käßmann*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2017. 295 S., ISBN 978-3-86393-082-0.

Der Titel des Buches lässt ahnen, welche Dimensionen das Feld hat, das in den neun Essays, die hier zusammengestellt sind, bearbeitet wird: Es geht um den Zeitraum zwischen dem frühen 16. und dem 20. Jhd., und es geht um die vielgestaltige Beziehung zwischen Martin Luther und dem deutschen Protestantismus einerseits und dem Judentum, dessen Entfaltungsmöglichkeiten immer wieder eingengt waren und das sich gleichwohl in einer Reihe bedeutender und bekannter Persönlichkeiten artikulierte, andererseits. Für die Frühphase dieser komplexen Geschichte stehen vor allem Martin Luthers Übersetzung der Bibel sowie einige weitere Schriften, die er im Blick auf die Juden verfasst hat. Besonders wichtig waren damals zum einen die 1523 erschienene Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ und zum anderen die 1542/43 veröffentlichte Schrift „Wider die Juden und ihre Lügen“. Die Spätphase der in den Beiträgen dieses Buches erinnerten Geschichte ist wiederum geprägt durch eine Übersetzung der Bibel: Franz Rosenzweig hat sie begonnen, Martin Buber hat sie nach seiner schweren Erkrankung fortgeführt und zu Ende gebracht. Und *Franz Rosenzweig* hat über die Beziehung zwischen der Lutherschen Übersetzung der Bibel einerseits sowie seiner und Bubers Übersetzung andererseits in einem 1926 erschienenen Text „Die Schrift und Luther“ Rechenschaft gegeben. Dessen Wiederabdruck eröffnet im vorliegenden Band die Reihe der Essays. Der Rosenzweig-Text bietet zum einen hochdifferenzierte Erwägungen, die das Sprechen als Übersetzen verständlich machen. Zum anderen lässt er die Absichten erkennen, die sein Verfasser im Sinne hatte, als er – die Intentionen Martin Luthers in seiner Zeit noch einmal aufgreifend – eine neue, nun jüdische und gleichwohl im deutschen Sprachraum angesiedelte Bibelübersetzung unternahm. Sie sollte wohl als ein Hinweis darauf gemeint sein und verstanden werden, dass das Judentum auch nach all den Abweisungen und Ausgrenzungen, die ihm widerfahren waren, einen Platz dort einnehmen kann und will, wo die deutsche Sprache gesprochen wird.

Die Missachtung der Juden in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends der europäischen und insbesondere deutschen Geschichte, die schließlich zu gewaltsamen Formen der Unterdrückung, ja Vernichtung geführt hatte, war sowohl von weltlich-kulturellen als auch kirchlichen Kreisen und Kräften ausgegangen. Letztere griffen gewöhnlich auf Motive zurück, die sie in der lutherischen Konzeption der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade angelegt sahen. Die sich daraus ergebende Distanzierung vom Alten Bund mit seiner Betonung der Tora-Frömmigkeit war bereits am Beginn der Christentumsgeschichte in einer radikalen Form vertreten worden – durch Markion, der sich für die gänzliche Unvereinbarkeit zwischen dem Alten und dem Neuen Bund ausgesprochen hatte. Der Alte Bund, der im Judentum fortlebte, ließ den sündigen Menschen durch das Tun der im Gesetz vorgeschriebenen Werke nach Vergebung und Rechtfertigung suchen. Einer solchen Konzeption des Christlichen, das das Jüdische bei und in sich noch nicht überwunden hatte, galt es zu widerstehen. Das hatte zur Folge, dass es in den Bewegungen der letzten Jahrhunderte, die einer Zurückdrängung alles Jüdischen galten, der Sache nach zu Einstellungen kam, die man sinnvollerweise als „Neomarkionismus“ bezeichnen kann. Im Raum der protestantischen Kirche und ihrer Theologie wurde ein solcher im