

Gerade eine solche Relecture innerhalb des Johannesevangeliums nimmt G. für Joh 21, seinen vierten Text, an. Das Kapitel ist nach G. „kein ‚Nachtrag‘ eines ‚Redaktors‘, sondern ein durchaus typischer Epilog“ (256), wobei sich G. auf J. Zumstein und sein Relecture-Modell berufen kann. Der Aufbau des Kapitels wird von G. erneut dramatisch bestimmt (263). Wieder stehen die intertextuellen Bezüge im Vordergrund, zu denen neben der Geschichte vom „Wunderbaren Fischfang“ (Lk 5,1–11) auch der Bericht von der Berufung der ersten Jünger in Mk 1,16–20 par. gehört. Nach G. wird Petrus um des Lieblingsjüngers willen aufgewertet (283).

Das abschließende fünfte Kap. zieht noch einmal Bilanz unter der Rücksicht „Die intertextuelle Ironie“. Wie schon früher, so wird auch hier zwischen dem einfachen und dem versierten Modell-Leser unterschieden. Der letztere vermag bei der Lektüre des Johannesevangeliums die vielfachen Bezüge zur synoptischen Tradition zu erkennen, die seine Sicht vertiefen, ohne dass dieses zusätzliche Wissen zum Verständnis des Textes unbedingt notwendig wäre. Er entdeckt dann den geistlichen Sinn des Textes, den G. mit Origenes auch den allegorischen nennt (301–307). Innerhalb des Johannesevangeliums rechnet G. mit Analepsen und Prolepsen (303), aber wohl nicht im Sinne der Relecture (außer in Joh 21).

Die vorgelegte Arbeit verlangt der Leserschaft einiges ab, doch gilt ihr Anerkennung durch das umfangreiche Material, das im Text selbst und in zahlreichen ausführlichen Tabellen zu den Bezügen zwischen Johannes und den Synoptikern aufgeführt wird. G. ist sich dabei durchaus bewusst, dass es im Johannesevangelium nur wenige Zitate aus den Synoptikern gibt und dafür umso mehr Anspielungen und Echos, die wahrzunehmen freilich großen Gewinn bringt (297). Bedenkt man die Alternative, das Johannesevangelium aus hypothetischen Quellen zu rekonstruieren, so bewährt sich im Sinne der vorgelegten Arbeit die Möglichkeit, Zugänge zum Johannesevangelium aus den synoptischen Evangelien zu finden. Dafür bedeutet die Arbeit von G. eine Fundgrube.

J. BEUTLER S. J.

SEEWALD, MICHAEL, *Verisimilitudo*. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; 54). Berlin: Akademie Verlag 2012. 271 S., ISBN 978-3-05-005660-9.

Peter Abaelard (= A.), bekannt für sein abenteuerliches Leben und die Liebe zu Heloise, wurde lange von Philosophen selektiv philosophisch und von Theologen einseitig theologisch gelesen. Erst die neuere Forschung geht der Einheit seines Denkens nach. Die theologische Dissertation Michael Seewalds (München, SS 2011) behandelt nun die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre A.s, bewegt sich also im Übergang von der Philosophie zur Theologie (Erläuterung des Themas 11–15). Der Titel *verisimilitudo* weist durch den Bestandteil *similitudo* darauf hin, dass A.s Methode der Gotteserkenntnis entscheidend auf der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf beruht. Zugleich hat „Wahrheitsähnlichkeit“ (Erklärung der Übersetzung 191 f.) eine dogmatische und eine skeptische Seite: Wahrheit gibt es; der Mensch kann sich ihr nähern, aber nur Wahrheitsähnlichkeit erreichen. Entsprechend zeichnet Seewald (= S.) A. als nüchternen Theologen, der im überlieferten Glauben steht und der Vernunft vertraut, sie aber nicht überschätzt. Das populäre Bild eines streitbaren und destruktiv kritischen Rationalisten wird nicht aufgegriffen, sondern gelegentlich explizit korrigiert. S.s Hauptquelle ist die „Theologia“ A.s, deren verschiedene Versionen nicht genetisch, sondern unter dem Gesichtspunkt der Einheit betrachtet werden (15–19; genauer: 31). Der Schwerpunkt liegt auf der Systematik der Gedanken, die analytisch, seltener auch geschichtlich eingeordnet werden (19–21). Abgesehen von der Einleitung (Teil I) ist die Arbeit unter epistemologischen Aspekten nach Grund (Teil II), Methode (Teil III) und Reichweite (Teil IV) der Erkenntnis gegliedert.

Teil II behandelt den Grund und verschiedene Voraussetzungen der Gotteserkenntnis. Zunächst geht es um den Glauben. Seine biblische Deskription als *argumentum non apparentium* (Hebr 11,1 Vg.) erklärt A. als Einschätzung (*existimatio*) nicht erscheinender Dinge. So expliziert er den logischen Begriff *argumentum* als eine innere Haltung

(32–38; irreführend zusammengefasst: 42). Nach weiteren Differenzierungen zum Glaubensbegriff (38–42) konstatiert S. bei A. „eine Art transzendente Wende“ (43), weil der Glaube nicht als in sich stehende Gegebenheit, sondern als intentionaler Akt des gläubigen Subjekts verstanden wird. Da Glaube, obwohl nicht beweisbar, der Vergewisserung bedarf, bemüht sich A. um „defensive Rationalität“ (45–47). Von der diagnostizierten „Betonung des propositionalen Aspekts“ (42) erhofft A. „eine den gelebten Glauben bereichernde Interiorisierung“ (47). Voraussetzung der Gotteserkenntnis ist neben dem Glauben auch die vernünftige Reflexion auf das offenbare Glaubensgut, welche die Theologie leistet (49 f.). A.s „Neuakzentuierung des Theologiebegriffs“ (51) hilft, das Wort Theologie wie auch die Glaubenswissenschaft neben der Philosophie zu etablieren (48–57). Im Anschluss an Augustinus' Beurteilung des Platonismus ordnet A. Metaphysik und Heilsgeschichte zu (57–66) und bestimmt einen „Überschuss des Glaubens“ (63), der nicht reflexiv geklärt werden kann. A. lehrt zwar eine Erkenntnis der Existenz und Einzigkeit Gottes, jedoch nur eine implizite Trinitätskenntnis (67–78). Statt von natürlicher spricht S. lieber von „vermittelter Gotteserkenntnis“ (74) durch eine „indirekte Offenbarung“ (76), und zwar als Anlage und als Erleuchtung. Daran anknüpfend wird besonders gründlich A.s Rezeption der augustinischen Illuminationslehre erarbeitet (78–88): A. überträgt die Illumination von der Universalien- auf die Gotteserkenntnis und nennt neben Christus auch den Heiligen Geist als inneren Lehrer. Schließlich kennt A. neben intellektuellen auch sittliche Voraussetzungen der Gotteserkenntnis (89–97) und der an sich guten, aber umstrittenen Dialektik (98–106). Hochmut führt zu geistiger Blindheit und Irrtum (106–109). A. beachtet auch das Phänomen der Willensschwäche (110–19). Zusammenfassend wird A.s Subjektivismus differenziert: Glaube und Gotteserkenntnis sind subjektiv, weil intramental; aber der Erkenntnisgrund, nämlich die Erleuchtung durch den inneren Lehrer, ist extramental und nicht subjektiv (119 f.).

Teil III macht die Methode theologischer Erkenntnisgewinnung am typisch abelardischen Wort *similitudo* fest. Ähnlichkeit bezeichnet in der Universalien Diskussion einen mittleren Modus zwischen Identität und Differenz (121–27). In der Gotteslehre ermöglicht eine gemeinsame Beschaffenheit, von einer bereits erfassten Entität auf den noch nicht eingeordneten Gott zu schließen (133). Vorausgesetzt ist hier ontologisch eine Entsprechung zwischen Materiellem und Geistigem, was angesichts des platonischen Teilhabedankens unproblematisch ist (135–40), und epistemologisch der Verweis der Schöpfung auf den Schöpfer, besonders durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen (140–43). Vergleiche müssen sich aber auf Einzelaspekte beschränken, weil mit Ähnlichkeit stets Unähnlichkeit verbunden ist (143–46). Grenzen liegen in der seinsmäßigen Unähnlichkeit und in der sprachlichen Unzulänglichkeit (147–50). Zur Illumination verhält sich die *similitudo* komplementär: Diese erklärt das Wie, jene das Woher der Gotteserkenntnis (150–56). Weil Gott ontologisch einzigartig, nämlich überkategorial ist (156–59), entspricht ihm sprachlich die Ausdrucksweise der Translation (Übertragung, Metapher) (182 f.), die in stilistischen Motiven und im Mangel an adäquaten Gottesprädikaten gründet (161 f.). Übertragungen können geboten sein, bedürfen aber der Rechtfertigung durch den üblichen Sprachgebrauch und die kirchliche Autorität (165). Den methodischen Umgang mit erkenntnisleitenden Autoritäten lehrt A. im altbekannten Prolog zu „Sic et Non“: Autoritäten sind möglichst zu harmonisieren und zu kontextualisieren, ansonsten ist ihre Hierarchie zu beachten (166–76). Prophetische wie auch philosophische Rede (konkret: die Weltseelenlehre des Timaios) bekräftigt, als Hüllrede (*involutum* und *integumentum*) verstanden, den christlichen Glauben (177–86). Durch Ähnlichkeit und Translation erreicht man nicht Wahrheit, wohl aber „Wahrheitsähnlichkeit“ (187–94). Der Glaube lässt sich zwar mit der Vernunft analysieren, aber nicht von der Vernunft her konstruieren (195).

Teil IV befasst sich mit den Grenzen und zugleich mit Inhalten der Gotteslehre. Bei dieser Gelegenheit wird zwei alten Vorwürfen gegen A. nachgegangen. Zuerst wird das Missverständnis seines angeblichen Rationalismus in der Trinitätslehre aufgeklärt. Anhand der Sprache (197–200) nähert sich A. der Vollkommenheit des *summum bonum* und konkretisiert sie biblisch als Vater, Sohn und Heiligen Geist sowie philosophisch in den Attributen Macht, Weisheit und Güte (200–207). A. hielt nur die Triade der Eigen-

schaften, nicht die Trinität der Personen für rational beweisbar (207–13). Der Anschein des Rationalismus entsteht dadurch, dass A. gegen trinitarische Häresien apologetisch mit der Triade der Eigenschaften argumentiert (214) – und wohl auch dadurch, dass A. Trinität und Triade nicht so klar wie S. differenziert. Ferner wurde die Lehre, dass Gott nicht anders handeln könne, als er es tatsächlich tut, A. schon beim Konzil von Sens angekreidet und später in den Sentenzenkommentaren regelmäßig bestritten. S. will A.s Gründe erklären: Da Gott allmächtig ist, führt er seinen Willen vollständig durch und schränkt ihn nur ein, um die Freiheit und Moral der Geschöpfe zu ermöglichen (220–23). Da Gottes Weisheit und Güte seine Macht bestimmen, handelt Gott optimal und kann nicht anders handeln, als er es tatsächlich tut (223–25). Gottes Handeln ist modal und temporal determiniert (226–31). A. muss also in Gott Freiheit und Notwendigkeit zusammendenken, was S. als „theologisch gebrochenen Kompatibilismus“ (239 f.) deutet. Der „Bruch“ besteht darin, dass Gott (anders als die Menschen) das, was er ist, stets auch sein will, dass also seine Determination gewollt ist (238 f.). S.s Ausdruck „Selbstwahl“ impliziert keine offene Wahl zwischen Alternativen.

Die Schlussreflexion (243–245) beurteilt A. als „integrierenden Synthetiker“, der verschiedene Einflüsse eigenständig, konstruktiv und originell verarbeitet. Die Studie zeigt auch, wo A.s Synthese nicht ganz gelingt (77 f.; 127: „Uneinheitlichkeit“; 217: „innere Spannung“; 240: „Ja-Aber-Haltung“). Das ausführliche Literaturverzeichnis (247–71) berücksichtigt auch fremdsprachige, besonders englische und französische Literatur.

Ein selbstständiger Umgang mit A.s Gedanken prägt die klare und gründliche Arbeit. S. zieht fallweise über Jhdte. hinweg Vergleiche mit Bonaventura (154–56), Kant (43–45; 96 f.) und Harry Frankfurt (231–40). Oft gibt der Autor A. nicht in A.s, sondern in eigenen Worten wieder. Die moderne Terminologie birgt das Risiko, dass sich Ungenauigkeiten zu Missverständnissen, vielleicht sogar zu Fehlern auswachsen. Aber das Vorgehen ist meist vertretbar, weil die „Arbeitsdefinitionen“ erhellend (außer vielleicht: Transmissionsdifferenz [220]) und überlegt sind und man erfährt, was Abaelard-Referat und was „Interpretationsbegriff“ ist. So eröffnet diese Doktorarbeit Chancen dafür, dass A. nicht nur historisch erforscht wird, sondern dem Fach Dogmatik Anregungen für aktuelle Fragen liefert. Das Buch erschließt philosophisch bzw. theologisch vorgebildeten Lesern A.s komplexes Werk. Die Katholische Akademie in Bayern hat den jungen Theologen Michael Seewald, der große Hoffnungen weckt, mit dem Kardinal-Wetter-Preis 2011 ausgezeichnet. Die beachtliche Leistung verdient diese Würdigung.

H. SCHRÖCKER

CORDES, PAUL JOSEF, *Spurensicherung*. Mystiker bezeugen Gott. Kevelaer: Butzon & Bercker 2012. 182 S., ISBN 978-3-7666-1678-4.

A. Huxley (in der Einleitung zu *The Perennial Philosophy / Die ewige Philosophie*): „Ohne Hilfsmittel kann ein kleiner, schwacher Fleck in der Konstellation Orion wahrgenommen werden. Zweifellos könnte eine imposante kosmologische Theorie die Beobachtung dieses Flecks zur Grundlage nehmen. Aber kein noch so spitzfindiges Theoretisieren könnte uns je so viel Wissen über die galaktischen und außergalaktischen Nebel vermitteln, wie die unmittelbare Bekanntschaft mittels eines guten Fernrohrs, eines Photoapparats und eines Spektroskops es tut [...]. Ist man selbst kein Weiser oder Heiliger, so ist es auf dem Gebiet der Metaphysik am besten, wenn man die Werke jener studiert, die es waren.“

Ebendies unternimmt Kardinal Cordes (= C.), langjähriger Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien wie Präsident des Rates „Cor unum“, in den sechs dichten Kapiteln des Buchs. Im ersten (I), Horchen auf leise Botschaften, geht es um die Grundmomente jener Offenheit und Ansprechbarkeit, ohne die Gottes Anruf ungehört bleibt. Die Stichworte: Verstand *und* Herz, Zeugenschaft, Gott als Person, vorausseilende Liebe, glaubwürdige Boten, Gemeinschaftlichkeit, statt trügerischen Selbstschutzes Vertrauen. Von den vielen Zeugen, darunter Literaten, Kirchengegner – doch auch Fynns bezaubernde Anna –, die hier mit markanten Sätzen erscheinen, seien nur genannt Augustinus, Franz v. Sales, John Henry Newman, Charles de Foucauld und Ma-