

impliziert nicht notwendig eine „religiöse Erfahrung“ analog zu der in „den Religionen“. Er impliziert eine Kritik dieser allgemein-religiösen „Erfahrung“ (vgl. Kierkegaard „Unwissenschaftliche Nachschrift“, 2. Teil, 2. Abschnitt: „Religiosität B“ oder „Paradoxe Religiosität“ als Transzendierung der „Religiosität A“). Wenn man den an sich erfahrungskritischen biblischen Glauben trotzdem in die Kategorie der „Erfahrung“ oder der „religiösen Erfahrung“ einordnen will, sollte man die ihn von anderen Erfahrungen unterscheidenden Merkmale hinzufügen (seine *specifica*).

Um die Sachlage im Mahayana-Buddhismus noch etwas komplizierter darzustellen, sei ein weiterer Hinweis erlaubt: zwar ist es richtig, dass im Avatamsaka-Sûtra und in vielen Zen-Texten die Unfähigkeit menschlicher Sprache bezeugt wird, die Buddha-Wirklichkeit *restlos* auszudrücken. Text-Beispiele für die Erfahrung, dass letztlich nur die Kommunikation „von Herz zu Herz“ und „von Buddha zu Buddha“ die „letzte Wirklichkeit“ mitteilen kann, gibt es viele. Aber es gibt auch innerhalb des Mahayana-Buddhismus eine – religionssystematisch gesehen – zu denken gebende Gegenthese, nämlich im jap. Shingon-Buddhismus (wörtlich „Buddhismus des wahren Wortes“, „Buddhismus des Mantra“). Shingon-Texte behaupten, dass der „Grosse-Sonnen-Buddha“ Dainichi-nyorai *keinen* Teil der Wahrheit zurückhält, dass er *alles* offenbart, allerdings nur demjenigen, der in die Mysterien-Riten des Shingon-Buddhismus eingeweiht ist und die vielen konkreten sinnhaften Shingon-Symbole versteht, gerade weil er durch die symbolischen Riten in das Innenleben des Dainichi-nyorai hineingenommen worden ist. Im Shingon-Buddhismus nimmt man einen Austauschverkehr der Selbste zwischen Dainichi-nyorai und dem Eingeweihten an. Hier zeigt sich übrigens auch die Notwendigkeit, eine Diskussion über die Struktur und Funktion der Symbole und über die *verschiedenen* Symbol-Deutungen in den Religionen zu führen. Z. B.: *Präsentieren* (vergegenwärtigen) Symbole die „letzte Wirklichkeit“ selbst oder *repräsentieren* (stellvertreten) sie nur?

Man verstehe die Intention der Anfragen des Rez. nicht falsch! Es geht ihm nicht um die Rehabilitierung der Barthschen (und Kierkegaardschen) Thesen über die Unterscheidung *und* Trennung von „christlichem Glauben“ und allgemein-menschlicher „Religion“. Er will die Berechtigung der vorliegenden komparativen Studie nicht bestreiten. Er fragt nach dem Wesen der in Anspruch genommenen „Analogie“ der „Wege“, die von einer „common source“ ausgehen sollen (wie rechtfertigt Verf. eigentlich diese Annahme einer „gemeinsamen Quelle“ und in welchem Sinn?). Rez. fragt nach der Rechtfertigung der *Vergleichsmöglichkeit*, nicht nach einer äußerlichen, sondern nach einer inneren systematischen Gleichheit. Er vermisst eine kurze Stellungnahme zu diesen theologischen Problemen, die sich aus dieser komparativen Forschung ergeben oder sogar ihr vorausgelagert sind. Komparative Studien sind heutzutage höchst dringlich, nicht nur in der systematischen Religionswissenschaft, sondern auch innerhalb der Theologie(n). Dabei sollten die Texte der verschiedenen Religionen nicht als nach Stichwort sortierte Einzelstücke, sondern immer als Teile des Ganzen ihres jeweiligen religiösen Systems aus dem Inneren dieses Systems heraus gedeutet werden. In diesem Sinn wäre der Vergleich wohl methodisch überzeugender gewesen, wenn er nur zwischen zwei (nicht drei oder mehr) Religionen durchgeführt worden wäre, und zwar zwischen zwei Religionen verglichen als in ihrer jeweiligen Praxis implizierte *Systeme* der „religiösen Erfahrung“.

(Zu S. 29 und 178: Der dort angegebene Name „Yoshinori T.“ ist der Vorname mit dem Initial des Nachnamens. Der Familienname ist Takeuchi. Der volle Name ist also Yoshinori Takeuchi. Prof. Takeuchi von der Kyoto-Universität war mein Lehrer von 1971 bis 1974.)

J. LAUBE

LULLUS, RAIMUNDUS, *Felix oder Das Buch der Wunder*. Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra. Basel: Schwabe 2007. 410 S., ISBN 978-3-7965-2236-9.

Raimundus Lullus (1232–1316), einer der ersten Laienphilosophen und -theologen der scholastischen Epoche, zählt nicht nur aufgrund seines umfangreichen Werkes (257 Titel sind bekannt, insgesamt werden 280 Schriften aus Lulls Feder vermutet) zu den zentralen Gestalten mittelalterlichen Denkens. Er ist in erster Linie Pionierfigur, dessen Denken weit über seine Zeit hinaus Bedeutung erlangte – über die Renaissancephilosophen Pico della Mirandola und Nicolaus Cusanus sowie Giordano Bruno bis hin zu Leibniz

ist sein denkerischer Einfluss nachzuweisen. Eine vergleichbare Beachtung wurde Lull zu Lebzeiten allerdings noch nicht zuteil.

Nach seiner aristokratischen Erziehung mit anschließender Beamtenkarriere am Hofe Jakobs II. von Mallorca entschloss er sich mit 31 Jahren zum Philosophie- und Theologiestudium in Europas bedeutendsten Athenäen (Paris, Oxford, Bologna), um im Anschluss daran bei den Sarazenen und Juden zu missionieren. Er folgte damit seiner Berufung, die aus einem Bekehrungserlebnis resultierte, welches ihm als Vision des Gekreuzigten begegnet war. Seine kontinuierliche Auseinandersetzung mit bedeutenden islamischen Gelehrten der damaligen Zeit – während seiner Studien erlernte Lull auch die arabische Sprache – führten ihn zur Überzeugung, dass die Hauptkonfrontation mit dieser mächtigen Religion und Kultur des Islam im intellektuellen Diskurs gesucht werden müsse. Zu diesem Ziel inspirierte er sich jedoch nicht am Aristotelismus, sondern entwickelte die platonisch-neoplatonische Tradition in origineller Weise weiter. Ein grundlegender Mangel des Aristotelismus dürfte ihm die sachlich-methodische Trennung der Probleme „de Deo uno“ und „de Deo trino“ gewesen sein, bestand sein zentrales Anliegen doch – dem Islam gegenüber – in dem „Beweis“ (*rationes necessariae*) der Trinität Gottes. So verwundert es dann auch nicht, dass sich an der Pariser Fakultät eine Opposition gegen ihn formierte, die im Jahr 1400 ein Verbot seiner Lehre durchsetzte, das immerhin ein Vierteljahrhundert in Kraft blieb. Die späte Seligsprechung unter Pius IX. erfolgte jedoch weder als Rehabilitierung seines Denkens noch als Anerkennung seines heiligmäßigen Lebens und seiner Spiritualität – letztere standen übrigens zu keiner Zeit in Zweifel –, sondern weil Lull den Märtyrertod starb, als er im Jahr 1316 in Mallorca an den Folgen einer Steinigung, der er auf seiner letzten Missionsreise ausgesetzt wurde, starb.

Seine intensive Auseinandersetzung und sein Dialog mit der sarazenischen Kultur entfachten eine überaus rege theoretische wie praktische Aktivität: Einerseits genoss er große Bekanntheit bei den europäischen Königshäusern und kirchlichen Würdenträgern infolge seiner häufigen Gesuche um Unterstützung seiner kulturellen, erzieherischen und missionarischen Projekte; allerdings waren solche Anfragen wenig von Erfolg gekrönt und brachten ihm stattdessen das Epitheton „Phantasticus“ ein. Immerhin gehen die kirchlichen Gründungen von Sprachschulen für Arabisch und Hebräisch seit 1311 auf seine Initiative zurück. Andererseits entwickelte Ramon Lull, so die katalanische Schreibweise seines Namens, gerade aus seinem philosophisch-intellektuellen Interesse die katalanische Volkssprache weiter und führte sie zur Hochsprache – darin einem Dante etwa um ein Jahrhundert vorausleitend. Sein philosophisch-theologisch zentrales Verdienst ist jedoch die Ausarbeitung einer neuen Argumentations- und Schlussmethode, welche die aristotelische – und mithin averroistische – Beweissystematik (*propter quid* und *propter quia*) um die sog. *demonstratio per aequiparantiam* ergänzte: Diese schreitet nicht auf der Basis des Nichtwiderspruchsarguments, sondern gemäß der Kongruenz voran, in welcher sich Beweismittel und Beweisbares aufgrund ihrer gleichen Aktualität befinden. In gewisser Weise beansprucht Lull damit, eine der aristotelischen Systematik vorauslaufende Beweismethode entwickelt zu haben, insofern diese nicht auf den Zusammenhängen von „Ursache“ bzw. „Wirkung“ fußt, sondern die metaphysischen Prinzipien der Realität selbst betrifft. Exakt aus diesem Grund sind seine „Beweise“ der Trinität eben nicht als induktive oder deduktive Beweisgänge zu werten und sind schon gar nicht dem rationalistischen Beweis im Sinne der Neuzeit vergleichbar. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass es gerade sein Bestreben war, eine für die göttliche Trinität geeignete Beweis-„form“ zu finden, was ihn dazu inspiriert hat, eine neue Logik zu begründen. Diese *ars magna* führt Lull zu einer neuen epistemologischen Fundierung der Enzyklopädie, in deren Zentrum die von ihm entwickelte Kombinatorik steht, ein Logikkalkül, das die logischen Voraussetzungen der Scholastik überschreitet und von späteren Autoren, insbesondere von Leibniz, aufgegriffen werden sollte.

Einen Einblick nicht in die theoretisch-abstrakten Grundlagen, sondern in eine mögliche praktische Umsetzung dieses enzyklopädischen Projektes Lulls bietet das vorliegende Werk *Felix oder Das Buch der Wunder*, das erstmals vollständig in deutscher Sprache erschienen ist. Von dem theologisch-praktischen Grundakt des „Wunderns“ angeleitet, durchschreitet der Protagonist Felix der Reihe nach die verschiedenen Berei-

che des geordneten Seins: Gott, Engel, Himmel, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Mensch, Paradies und Hölle – so die Themen der insgesamt zehn Bücher des *Felix*. Signifikant ist die große Aufmerksamkeit für den Traktat „Mensch“, der allein mehr als die Hälfte des gesamten Bds. abdeckt (152–386) – und in dem sich mithin bereits die Renaissance ankündigt. In diesen keineswegs langatmigen Überlegungen wird weiterhin deutlich, inwiefern die neue, aufgrund des Problems eines „trinitarischen Beweises“ eingeführte Logik ebenso eine neue Perspektive für die Anthropologie eröffnet.

Der Anfangsimpuls der Abhandlung ist das „Wundern“ – nicht das philosophisch-abstrakte Staunen darüber, dass etwas ist und nicht vielmehr nichts, sondern das theologische Wundern, dass Gott den „Menschen dieser Welt“ so wenig bekannt ist, d. h. von ihnen so wenig geliebt wird (3). Die Aufforderung lautet, nicht ein apriorisches metaphysisches System zu entwickeln, sondern durch die Welt zu gehen und sich über diese – eben aus theologisch-weiseitlicher Perspektive – zu „wundern“. Hier nimmt also der „didaktische Roman“ (XX) seinen Beginn, der sofort mit der Thematik des „Gottesbeweis[es]“ einsetzt (5–9). Dieser beginnt bei der Verwunderung darüber, dass es häufig scheint, als habe Gott die Menschen verlassen. Ein Einsiedler, den er auf dem Wege trifft, erklärt Felix mittels Gleichnissen und Symbolen, wie sehr beschränkt sich die menschliche Perspektive in dieser Einschätzung präsentiert und dass „Angst“ das erste Produkt dieser menschlichen Enge ist. Nach diesem ‚existentiellen‘ Gottesbeweis beantwortet ihm der Einsiedler auch die Frage „[w]as Gott ist“ nicht auf der Basis abstrakter theologischer Beweisführungen (*propter quid* oder *propter quia*), sondern durch die Widerlegung eines Missverständnisses: nämlich dass sich Gottesliebe und Hinwendung zu den zeitlichen Freuden ausschließen. „Und so [...] könnt Ihr in dieser Welt Kenntnis davon haben, was Gott ist, das heißt, dass Gott das ist, um dessentwillen die Welt Euch davon abbringt, Gott zu lieben, wenn Ihr sie um ihrer selbst willen liebt; und Gott ist das, um dessentwillen die Welt Euch Gott vor Augen führt, wenn Ihr sie deshalb liebt, damit Ihr Gott erkennen und lieben könnt“ (10f.). Dann realisiert er den unmittelbaren Überstieg zum bereits genannten Problem der Dreifaltigkeit, wenn er zunächst resümiert, „Gott sei das, was zu dem Werk gehöre, das kein anderer als Gott allein vollbringen könne, und dieses Werk vollbringt Gott in den Geschöpfen“, um daran anzuschließen, dass „das, wodurch man am besten weiß, was Gott an sich ist, ist, dass Gott in sich selbst und aus sich selbst Gott zeugt“ (13). Nach dieser Vorarbeit thematisiert Lull die „Einigkeit“ und „Dreifaltigkeit Gottes“ (13–16, 17–24). Dabei stellt er heraus, dass es natürlich keine voraussetzungslosen (d. h. ‚rationalistischen‘) Beweise der Dreieinigkeit geben kann; solcherart philosophische Überlegungen hätten nur dann Sinn, „wenn du voraussetzt, dass es die Dreifaltigkeit gibt, und wenn du eine Befriedigung spürst, dass es die Dreifaltigkeit Gottes gibt“ (20). Teilt man jedoch diese Voraussetzungen, wird man von Lull auf den Folgeseiten in eine Logik eingeführt, die aus den „Zahlen eins und drei“ besteht und eine spezifische Form der (christlichen) Welterschließung bereithält.

Diese Methodik durchzieht nicht nur das weitere erste Buch, in dem die zentralen Glaubensaussagen abgehandelt werden, sondern das gesamte Werk, das somit eben keinen philosophisch-theologischen Traktat, sondern eine weiseitliche Aufbereitung der „christlichen Enzyklopädie“ bietet. Im Buch „Vom Menschen“ etwa begegnet Felix seinen beiden Interlokutoren „Was kümmert’s mich“ und „Man würde sagen“, eben die zwei *loci communes* des menschlichen Sozialverhaltens, gegen welche Felix im Dialog mit dem Einsiedler den christlichen Tugendweg profiliert, weswegen insbesondere die Wege zur Erlangung der Freude über die tugendhafte Vervollkommnung der intellektuellen und sinnlichen Anlagen thematisiert werden (176–336). Nicht umsonst, so drängt sich hier der Eindruck auf, heißt der Protagonist Felix, und nicht umsonst wird die Abhandlung im Untertitel als „Buch der Wunder“ bezeichnet: Felix befindet sich auf dem Weg zu seinem Glück, zu einer gelungenen Existenz. Als Mensch ist er dabei in die von Gott geschaffene Ordnung eingebettet und soll zur Erlangung seiner Bestimmung, *felix* zu werden, nicht nur gehorsam, sondern vor allem einsichtig dem Glauben und den Tugenden folgen. Am Ende des Buches „Vom Menschen“ nun kommt Lull folgerichtig auf die anthropologische Grundstruktur des „Wunderns“ zu sprechen, das am Fundament aller sinnlicher und geistiger Aktivität stehe. Der philosophisch-theologische Verstehensprozess zeichnet sich nun dadurch aus, das „Wundern“ zum „Verstehen“ zu erhe-

ben (386). Gleiches müsse für die christliche Offenbarung gelten: Sie ist für die Menschen ein unerwartetes Wunder, bis sich im Glauben die Ohren daran gewöhnen, es zu hören, der Verstand, es zu verstehen, und der Wille, es zu lieben (385). Lull macht an diesem Punkt Ernst mit der Tatsache, dass Glaube nicht nur ‚Erkenntnis‘ ist, sondern auch ‚Tugend‘: Er bedarf der kontinuierlichen (Ein-)Übung, der Konstanz („Gewöhnung“) der Konfrontation mit dem Glaubensinhalt.

Am Ende des Werkes resümiert Lull selbst: „Wir haben erzählt, wie der Einsiedler Felix zum Staunen anleitete und ihm viele Gleichnisse gab“ (408). Es wird erzählt, wie Felix aufbricht und in ein Kloster eintritt, wo er die Mönche mit den zuvor gelernten Weisheiten beschenkt. Dies führt schließlich zur letzten Überschrift, „Vom Zweiten Felix“, in welchem nach dem Tod des Felix in dem Kloster ein „Nachfolger“ eingesetzt und mit demselben Namen belegt wird: „Der Abt gab Felix seinen Segen, und dieser ging durch die Welt und erzählte vom *Buch der Wunder*, das er ergänzte, je nachdem, welchen Wundern er begegnete“ (410). Dies ist der praktische Übergang der vorliegenden Abhandlung: Wie Felix soll der Leser nicht „starr“ vor philosophischem Staunen in seinen Begriffen verharren, sondern „angetrieben“ vom theologischen Wundern seinen Glauben in die Wirklichkeit vermitteln. Die Abhandlung endet mithin weisheitlich: Am Ende wird sie praktisch, ihre Realisierung ist die Geschichte, zu der sie wird, wenn sie von einem „Zweiten Felix“ gelebt und vom alltäglichen Leben fortgeschrieben wird.

Der Übersetzerin Gret Schib Torra ist zu danken, dieses zentrale Werk mittelalterlichen Denkens in ein flüssiges Deutsch übersetzt zu haben, welches dem prosaisch-weisheitlichen Stil der Abhandlung vollauf gerecht wird. Lull verbindet hier seine neuartige Denkweise mit einem praktischen Zugang zu den Zentralproblemen christlicher Existenz. Der Leser fühlt sich, trotz der mehr als 800-jährigen Distanz, die uns von der Abfassung trennt, direkt angesprochen und kann gespannt den weisheitlichen Darstellungen folgen. Manchmal fühlt er sich in die damalige Zeit zurückversetzt, manchmal wird er innehalten und Konsequenzen für das Hier und Heute ziehen. In jedem Fall ist die Lektüre dieses Werkes gewinnbringend, sie regt zum Nachdenken an, ohne schwerfällig zu werden, und lässt hier und da erahnen, welche streng logisch-systematischen Erkenntnisse in den theoretischen Schriften Lulls enthalten sind. M. KRIENKE

LEPPIN, VOLKER, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen; 1/11). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 181 S., ISBN 3-374-02516-1.

Leppins Buch schließt die Lücke, die Hegel in seinem philosophiegeschichtlichen System gelassen hat. Es präsentiert die christliche Theologie des Mittelalters von etwa 800 bis 1500, die sich durch einen „hohen Anteil philosophischen Denkens“ (34) auszeichnete. Die Ausrichtung des Werkes auf Studenten der evangelischen Theologie (5) führt zu einer leicht fasslichen, die sachlichen Schwierigkeiten gleichwohl nicht scheuenden Darstellung. Besonders hilfreich am ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (13–30) ist eine gesonderte Zusammenstellung der Quelleneditionen zu 35 Einzelaufgaben (13–15). Wichtige Zitate sind zusätzlich in lateinischem Original als Fußnoten unter den laufenden Text gesetzt.

Das erste Kap. (37–53) behandelt nach einer in der Sache zu kurzen Vergegenwärtigung der antiken Ausgangssituation (37–44) die theologischen Kontroversen am Hof Karls des Kahlen über die Realpräsenz Christi im Abendmahl (Radbertus, Ratramnus) und die Weite des göttlichen Erbarmens in der Prädestination (Gottschalk, Johannes Scotus Eriugena). Das zweite Kap. (54–95) thematisiert die „Neubelebung wissenschaftlicher Betätigung“ (55) zwischen 1050 und 1200. Die Abendmahlskontroverse zwischen Berengar von Tours und Lanfrank (57–64) führt in einer Reflexion zweiter Stufe zur Herausstellung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Glauben. Lanfrank wirft Berengar ein ausschließliches und deshalb „im wahrsten Sinne des Wortes heilloser“ Vertrauen auf die Vernunft vor, eine Flucht in die von derselben verwandte Dialektik. Bestimmte Dinge – wie eben die Art und Weise, in der sich Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi verwandelten – seien unter keinen Umständen verstehbar. Der aus dem Glauben lebende Gerechte werde sie nicht „mit Argumenten zu durchwühlen und mit der Vernunft zu begreifen suchen“ (*scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit*, 62f.).