

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 aufricht 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.).

Berengar antwortet ihm nicht weniger geschickt, dass der Mensch hinsichtlich der Vernunft nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sei. Wenn er nicht in Vernunft und Dialektik seine Zuflucht suche, verliere er seine Ehre und könne nicht von Tag zu Tag nach dem Bilde Gottes erneuert werden (*suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei*, 63). Die beiden Aussagen stehen einander unvereinbar und mit großer Stärke gegenüber, weil jede für sich genommen etwas völlig Richtiges aussagt. Dass beide mit dem von Sokrates in die Welt gebrachten Begriff der Dialektik operieren, gibt dem Ganzen eine besondere Pointe. Mit ihnen ist der weitere Entwicklungsgang der mittelalterlichen Theologie grundsätzlich vorgezeichnet. Anselms Formel des „fides quaerens intellectum“ bietet eine Lösung des Konflikts zwischen Glauben und Erkenntnis, wenn man in ihr mit Leppin „den verbindenden Begriff des quaerere“, also die Notwendigkeit der Suche betont. Die Vernunft gewinnt bei Anselm aus sich selbst heraus die Gewissheit des Glaubens noch einmal. Aber ohne den Glauben würde sie, so Leppin, ihre Einsicht nicht erreichen, weil sie dieselbe „gar nicht gesucht und letztlich in ihrem Ergebnis auch nicht gewollt“ hätte (67). Der Glaube an Gott führt zur Suche nach ihm. Die Suche wird durch Erkenntnis belohnt.

Mit dem Verzicht auf die Suche hingegen werden Glaube und Erkenntnis zu falschen Gewissheiten und fallen auseinander. Wird dies im zweiten Kap. zunächst in der Debatte zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard (77–79, 81–89) deutlich, spitzt sich der Konflikt von „Vernunft und Offenbarung“ im dritten und vierten Kap. (96–127, 128–159) auf den Kampf um den neuen Aristoteles zu (100). Die seit 1140 in lateinischer Übersetzung zugängliche „Metaphysik“ des Stagiriten (100) lehrte die ewige Bewegung des Kosmos und damit eine „Gleichursprünglichkeit“ der Schöpfung mit Gott, die „mit der Bibel und ihren Schöpfungsberichten in keiner Weise vereinbar war“ (119). Die Theologie stand vor der Aufgabe, sich mit dem neuen Weltentwurf auseinanderzusetzen, dessen Urheber man „gewöhnheitsmäßig einen hohen Rang zusprach“ (100). Intellektuell unbefriedigend blieben sowohl die streng immanente Auslegung der neuen Texte, neben die man unkommentiert die christliche Wahrheit stellte (Siger von Brabant [u. a.] 118–120), als auch der 1277 vom kirchlichen Lehramt unternommene Versuch, bestimmte wirkliche oder vermeintliche Aussagen des Aristoteles als häretisch zu verbieten (123–125). Wirklichkeitsnäher waren zwei andere Denkanstrengungen. Thomas von Aquin und sein Lehrer Albertus Magnus versuchten, ein „Gleichgewicht“ zwischen Aristoteles und Offenbarung bzw. zwischen Erkenntnis und Glauben herzustellen (107), ein „Harmoniemo­dell“ im Sinne der „zwei Wege zu der einen Wahrheit“ (109). Die „Spätscholastik“ ab 1300 (127, 125) bemühte sich dagegen, Gott von den neuen „ontologischen Zwängen“ zu befreien (129), ihn gewissermaßen stärker als die ihm gegenüberstehende, gleichursprüngliche Schöpfung zu machen. Gott wird zu dem, das allein das Sein der Dinge ausmacht (Meister Eckhart, 130), dessen freier Wille anstelle der Notwendigkeit die Schöpfung in die Existenz setzt (Johannes Duns Scotus, 134), der jeden Vorgang innerhalb der Schöpfung selber lenkt (Thomas Bradwardine, 149) und jede andere Kausalität in ihr aufheben kann (Johannes Buridan, 160f.). Dadurch wird allerdings auch das menschliche Wissen vom Glauben endgültig getrennt. Nur noch der durch die Taufe empfangene Glaube ist fortan „für die Wahrheits­erkenntnis theologischer Sätze entscheidend“ (Ockham, 138). Der losgelassene Gott muss seiner totalen Freiheit selbst wieder Schranken setzen (Gregor von Rimini, 150).

Leppins Buch präsentiert mit der mittelalterlichen Theologie eine zu ihrem Ende gedachte „Denkbewegung“ (5). In der Zeit ab 1350, die im fünften und letzten Kapitel (160–179) dargestellt wird, verfestigen sich die Wege von Thomas und Ockham zum akademischen Streit von *via antiqua* und *via moderna* (162–164). Zeitgleich mündet die Theologie in die Praxis aus. Sie wird politisch (Wycliff und der von ihm abhängige Jan Hus 168–173) oder gibt privatim Anleitung zu einem gelingenden Leben (175–179): als „Ruhe in Gott“ (Jan van Ruusbroec, 177) und der darauf aufbauenden Hinwendung des Menschen „zu der karitativen Begegnung mit seinem Nächsten“ (Johannes Gerson, 178). Was aber ist danach passiert? Ein kleiner Ausblick am Schluss hätte das Buch abgerundet. Folgen die frühneuzeitlichen philosophischen Strömungen des Rationalismus und des Empirismus aus der Tatsache, dass die menschliche Erkenntnis von ihrem Ge-

genstand Gott abgezogen wird? Sind sie ein Zurücksinken in Subjekt und Objekt, in die Durchdringung von Innenwelt und Außenwelt? Und wie verhält sich Luthers Neugestaltung der Theologie (179) zu dieser allgemeinen Entwicklung? Die Einheit abendländischer Geistesentwicklung zur Darstellung zu bringen, bleibt die Aufgabe. Das vorliegende Werk bietet hierzu einen Baustein dar.

U. KÜHN

WAGNER, FRITZ, *Philologia Sacra Cisterciensis*. Untersuchungen zur mittelalterlichen Dichtkunst der Zisterzienser und ihrer Tradition (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur; 9). Langwaden: Bernardus-Verlag 2005. ISBN 3-937634-47-9.

Es handelt sich bei diesem Titel um einen Bd. mit 19 Aufsätzen, die schon anderweitig publiziert worden sind, allerdings an nicht leicht zugänglichen Orten. In der vorliegenden Zusammenstellung haben die Herausgeber dem Bd. ein Vorwort seitens des Autors hinzugefügt sowie ein Geleitwort des Abtes von Mehrerau, und die Beiträge erschlossen durch ein Personen- und Sachregister (168–176). Die Abhandlungen konzentrieren sich auf einige wenige Themen: auf den Dichter Christian von Lilienfeld (vier Aufsätze: 21, 42, 53, 67), auf den Alexius-Hymnus (drei Beiträge: 1, 16, 31), auf Ambrosius von Mailand (84), auf die Hymnen des Weihnachtsfestes (vier Aufsätze: 93, 105, 109, 138), auf Marien-Hymnen (77 und 129), einen Toten-Hymnus (96), Dichtungen über den Heiligen Geist (151), Ostern (118 und 144), sowie auf allgemeine Hymnen (156). – Auf Ganze gesehen, handelt es sich um eine vorbildliche Zusammenschau von Poesie, Liturgie, Theologie und Musik. Autor und Verlag ist zu dieser Publikation zu gratulieren, werden doch die Ausläufer der zisterziensischen Reform des Mönchtums im 12. und 13. Jhd., nämlich die liturgische Dichtung, in einer höchst umfassenden Weise dargeboten und in ihren Folgen für Kirche und Kultur interpretiert.

R. BERNDT S. J.

SCHLOTHEUBER, EVA, *Kloster Eintritt und Bildung*. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X/612 S., ISBN 3-16-148263-8.

Um es gleich vorweg zu sagen: Es gilt, ein unter mehrfacher Rücksicht bedeutendes Buch vorzustellen. Schlotheuber (= S.) hat eine Studie verfasst, die vor allem ordensgeschichtlich höchst aufschlussreiche Überlegungen anstellt; sie ediert neue Materialien, und der Bd. ist insgesamt methodisch nicht uninteressant aufgestellt.

Das Buch bietet nach einer Einleitung (1–7), welche die gesamte Publikation in die Bemühungen um die Geschichte der Frauen im Mittelalter einordnet, zwei große Kap. Diese untersuchen den geschichtlichen Rahmen des anschließend edierten Textes. In der „[Die] Geschichte des Kreuzklosters“ (8–103) wird gemäß der einzigen Handschrift zunächst die wahrscheinlich ins 14. Jhd. zu datierende Gründungslegende des im 13. Jhd. gegründeten Heilig-Kreuz-Klosters dargeboten. Aus der Interpretation dieses Textes heraus gewinnt die Autorin den weiteren Gang ihrer Abhandlung, indem sie die Geschichte der Stadt Braunschweig im Umkreis der Klostergründung darstellt. Die Anteilnahme des niederen Adels an der Regierung Braunschweigs wird im Einzelnen herausgeschält, so dass dessen Implikation in die innerstädtischen Konflikte in der ersten Hälfte des 13. Jhdts. ans Licht tritt. Es zeigt sich, dass die Wiederherstellung des Friedens mit der Stadt zur Gründung des Heilig-Kreuz-Klosters durch die Konfliktbeteiligten führte. Diese Klostergründung, das lässt die Arbeit klar erkennen, kann sozusagen als Sühneleistung zugunsten der „*memoria fundatorum*“ verstanden werden: Ihr kommt also nicht nur exklusiv eine spirituall-kirchliche, sondern eine umfassend politische Dimension zu. Die durchaus nicht ungewöhnliche geistlich-sozialpolitische Doppelfunktion des Heilig-Kreuz-Klosters führt folglich zu Überlegungen hinsichtlich der Sozialstruktur des Konvents: Welchen Milieus entstammen die Nonnen? Der politische Vorrang der zeitgenössischen gesellschaftlichen Gründe für die Klostergründung, nämlich das vorrangige Bedürfnis der Versorgung der Töchter, dürfte darüber hinaus nicht ohne Folgen für die geistliche Reformfreudigkeit und -fähigkeit des Konventes geblieben sein. Konsequenterweise untersucht S. das Verhältnis der Braunschweiger Zisterze