

unter derselben Zielsetzung auch im Untersuchungsgang deutliche Parallelen aufweist – wird infolgedessen nicht hergestellt: ein Manko für den Benutzer des Buchs.

In dreizehn Kapiteln werden jedoch die spezifischen Probleme von Hildegards Musiktheorie und -praxis gründlich behandelt. Nach einer vorwiegend biographischen Einführung (Kap. 2) führen die folgenden Untersuchungen (Kap. 3–5) zu einem Überblick über Hildegards musikalisches Werk und zur Frage nach seinen Funktionen im Hinblick auf die mittelalterliche Vorstellung von der himmlischen Hierarchie einerseits und zur materiellen Überlieferung der *Carmina* andererseits, wozu auch die Notation gehört, die Überführung des von der Visionärin als *visio* und *auditio* beschriebenen Inspirations- und Ausformulierungsprozesses bis zur schriftlichen Fixierung, an dem Helfer aus ihrem Konvent beteiligt waren.

Der nächste Hauptteil (Kap. 6–10) präsentiert die Analyse ausgewählter Gesänge und Stücke aus dem musikalischen Œuvre, und zwar besonders unter dem Aspekt des Außergewöhnlichen, Innovativen, etwa der Transformation der traditionellen Modi, wie auch des spannungsreichen Verhältnisses von Text und Musik.

Das entgegengesetzte Ziel wird im nächsten Schritt verfolgt: im Vergleich mit dem sonstigen Repertoire der Musik des 12. Jahrhunderts werden Hildegards *Carmina* am Beispiel der Ursula-Gesänge überprüft und in ihrer zeittypischen Faktur (auch in einer genaueren liturgischen Funktion) erläutert (Kap. 11), während der Schlussteil der Untersuchung den theoretischen und theologischen Horizont von Hildegards musikalischem Schaffen ausleuchtet (Kap. 12–13): Zum einen wird noch einmal im Detail erörtert, wie Hildegards Behauptung ihrer 'Ungelehrtheit' auf dem Gebiet der Musik verstanden werden kann und wie sie im Hinblick auf die *cantatores*, Musiker, die seit dem 11. Jahrhundert Praxis und Theorie der Musik verbunden haben, zu bewerten ist; zum anderen wird Hildegards Musikkonzeption auf einer Metaebene diskutiert: anhand der Interpretation solcher Belege aus dem Werk, die die Stellung der Musik in der göttlichen Weltordnung und ihre Funktion für das menschliche Heil, die Seele des Menschen thematisieren, die als originär musikalisch (*anima symphonialis*) begriffen wird.

Als besonders gelungen sind neben den Einzelinterpretationen in Kapitel 6–9 hervorzuheben: die Analyse des *Ordo Virtutum* und der Ursula-Gesänge sowie der vorsichtige Anschluss an die Musiktheorie um 1100 (Kap. 10–12). Insofern haben die Autoren

das anvisierte Ziel erreicht, nämlich möglichst deutlich Hildegards Anknüpfung an die zeitgenössische Musikentwicklung herauszustellen. In der Theorie wird (wie bei Stühlmeyer, s. oben) Johannes' (Affligemensis, früher Cotto) *De musica cum tonario* als maßgeblicher, verwandte Verfahren empfehlender Traktat herausgestellt (mit den Vorgängern Hermannus Contractus, Wilhelm von Hirsau, Aribio, deren Kenntnis auch durch konkrete Hinweise auf die Überlieferungswege wahrscheinlich gemacht werden kann).

Grundthema der Erörterungen bleibt also – wie in anderen Bereichen der Hildegard-Forschung – die Spannung zwischen Tradition und Originalität im Werk Hildegards.

Dem Buch ist eine CD beigegeben, die den *Ordo Virtutum* in der Scivias-Fassung nach der Konzeption von Stefan Johannes Morent mit bemerkenswerten neuen Akzenten präsentiert. Die Qualität der Abbildungen ist leider wenig befriedigend.

Münster

Christel Meier

Georges, Tobias: *Quam nos divinitatem nominare consuevimus*. Die theologische Ethik des Peter Abaelard (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16) Leipzig 2005, 334 S.

Die als theologische Dissertation an der Universität Halle-Wittenberg eingereichte Studie müht sich erstens um eine „Profilierung von Abaelards Denken aus theologischer Perspektive“ und fragt in einem zweiten Schritt nach der „Verwurzelung des ethischen Denkens Abaelards in seiner Zeit“. Das (leider unnötig kompliziert formulierte) theologische Profil seines Untersuchungsansatzes sieht der Vf. darin, „dass dem Denken Abaelards als denkerischer Bemühung um seinen christlichen Glauben, welche auf die Verstehensbemühung um Gott, seinen Willen und die Heilige Schrift konzentriert ist, nachgegangen wird“. Mit dieser Zielperspektive wertet der Vf. vier Schriften des hochmittelalterlichen Theologen aus: „*Scito te ipsum*“, „*Collationes*“, „*Epistola VIII*“ und „*Expositio in Epistolam ad Romanos*“.

Die Arbeit ist in fünf Hauptkapitel unterteilt. Auf das 1. Kap. „Methodik“, das die bereits genannten Zitate ausführt, folgt im 2. Kap. unter der Überschrift „Der historische Kontext“ eine Profilierung der abendländisch-hochmittelalterlichen Lebenswelt. Das 3. Kap. stellt „Abaelards für die ethische Thematik relevante[n] Schriften“ unter ausführlicher Berücksichtigung der Forschungsdiskussionen (Datierung, Autorschaft etc. der Schriften) detailliert vor, um die vier Werke abschließend

jeweils auf ihre Relevanz für die Ethik Abaelards hin auszuwerten. Das 4. Kap. trägt die Einzelaspekte aus dem vorangegangenen Kapitel systematisch zusammen („Theologische Ethik bei Abaelard“), bevor das 5. Kap. entsprechend der Überschrift „Abaelards theologische Ethik in ihrer Zeit“ abschließend kurz zusammenfasst.

Im Ergebnis stellt die eher schwer lesbare und durch eine Überfülle von Fußnoten geprägte Arbeit heraus, dass „sich in weiten Teilen der ethischen Theorie Abaelards Anklänge an oder sogar deutliche Übereinstimmungen mit seinen Zeitgenossen“ fänden. Abaelard sei „mit dieser Theorie also sehr deutlich in seine Zeit eingebettet“. Das Herausragende in Abaelards Ethik sieht der Vf. dagegen vor allem in der „explizit ausgeführten konzeptionellen Fassung einer theologischen Ethik, die in ihrer Detailliertheit und Weite und zugleich Geschlossenheit einzigartig“ sei.

Wenn der Vf. als Resultat seiner Untersuchung bilanziert, dass Abaelards Ethik, nicht zuletzt seine „Sündenlehre, grundsätzlich weniger revolutionär und deutlicher in seiner Zeit verwurzelt sei, als dies häufig angenommen“ werde, dann stellt sich die Frage nach dem Maßstab hinter dieser Aussage. Gewiss trifft die Feststellung zu, wenn man entsprechende Vergleiche zieht beispielsweise zu den Denkern der Schule von Laon. Genau diese Gegenüberstellung wählt der Vf. Freilich verbietet es sich auch im Anschluss an seine Untersuchung, das hohe Reflexionsniveau derartiger zeitgenössischer Theologen- und Philosophenschulen wie selbstverständlich als repräsentativ für die gesamte religiös-theologische Wirklichkeit im 11. und 12. Jahrhundert anzusehen; denn tatsächlich stehen die vom Vf. herausgearbeiteten Charakteristika der Ethik Abaelards in Spannung beispielsweise zu Leittexten der (hoch-)mittelalterlichen Beichte oder zu zeitgenössischen Texten, die den klösterlichen Alltag zu regeln suchen (bzw. widerspiegeln). Anders gesagt: Wenn der Vf. aus der „Perspektive eines evangelischen Theologen“ sein erzieltes Ergebnis als Hinweis darauf empfiehlt, dass das Mittelalter gar nicht so finster gewesen sei wie protestantischerseits bislang angenommen, dann dürfte sich das von ihm angeratene „verstärkte Bemühen von Seiten evangelischer Theologie um die Ethik des 12. Jahrhunderts“ nicht auf die hohe Reflexionstheologie begrenzen, sondern müsste möglichst die basale Religiosität des Hochmittelalters, wie diese eben auch auf die zeitgenössische Ethik eingewirkt hat, in die Untersuchung einbeziehen.

Kurzum: Die vorgelegte Analyse der Ethik Abaelards verdient hohe Anerkennung, wohingegen die Einordnung des Forschungsergebnisses in den zeitgeschichtlichen Kontext

als fragwürdig gelten muss – nicht zuletzt aufgrund einer zwar als „theologiegeschichtlich“ gekennzeichneten, aber in ihren Möglichkeiten und Grenzen nirgends weiter reflektierten Methodik.

Essen

Hubertus Lutterbach

Rieger, Reinhold: *Contradictio*. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 133), Tübingen (Mohr Siebeck) 2005, 570 S., 3-16-148741-9.

Es scheint ein dem menschlichen Denken eingeschriebener Wunsch zu sein, Widersprüche und Inkonsistenzen zu vermeiden. Doch sobald der Mensch beginnt, auf sich selbst und sein Denken zu reflektieren, wird er erkennen, dass es sich in der Antinomie von Subjektivität und Objektivität bewegt. Auf der einen Seite muss man Widersprüche im Denken vermeiden, um nicht beliebig zu werden, auf der anderen Seite kommt man um Antinomien, die sich am Grund des erkennenden Subjekts befinden, nicht herum. „Die Erkenntnis ist erst dann objektiv, wenn sie subjektiv ist, und sie ist subjektiv, indem sie objektiv ist. Die Erkenntnis erreicht erst dann ihren Gegenstand, wenn sie ihn in das erkennende Subjekt aufnimmt, das erkennende Subjekt hat aber nur dann Erkenntnis, wenn es sich auf einen Gegenstand außerhalb seiner selbst bezieht“ (3). Diese paradoxe Situation muss akzeptiert werden. In der Theologie stellt sich das Problem nach Widersprüchen verschärft, denkt man etwa an die Trinitätslehre (Einheit – Dreiheit), die Christologie (zwei Naturen – eine Person) oder die Gnadenlehre (menschliche Freiheit – göttliche Vorsehung). Damit ist sogleich ihr Anspruch, Wissenschaft zu sein, befragt, da letztere Widerspruchsfreiheit voraussetzt. Dass viele Theologen sich mit diesen Paradoxen nicht vorschnell zufrieden gaben, macht die überaus material-, detail- und kenntnisreiche theologiegeschichtliche Studie des Autors deutlich. Sie schlägt einen Bogen theologischer Reflexion von 500 bis 1500, von der Spätantike (Augustinus, Boethius) bis ins ausgehende Spätmittelalter (Cusanus). Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Epoche vom 12.–14. Jh., der Zeit der Scholastik.

Die Arbeit entfaltet das Problem nach der Einleitung (1–39) in zwei großen, vom Umfang her ungleichgewichtigen Teilen: einem formal-theoretischen, der die Theorien des Widerspruchs darstellt (41–379), und einem inhaltlich-konkreten, der die erarbeiteten Theorien auf materiale Fragen der Theologie anwendet (381–535). Abgerundet wird die Studie mit einem kurzen Ergebniskapitel (537–541), ei-