

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-

nem ausführlichen Quellen- (543–551) und Literaturverzeichnis (553–557), einem Namen- und Quellen- (559–562) sowie einem Sachregister (563–570).

Um der Frage nach den Widersprüchen in der Theologie zuleibe zu rücken, lege sich – so Rieger – die scholastische Methode besonders nahe, da sie ein Instrumentarium für den Umgang mit Antinomien bereithielte. Das hindert ihn nicht, in der Einleitung auf die Diskussion des Themas in der Theologie des 20. Jh.s zu verweisen. Als Pars pro toto sei die Kontroverse zwischen Heinrich Scholz (Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit) und Karl Barth (keine Festlegung auf dieses Postulat) genannt. Hier werden auch erste systematische Entscheidungen getroffen. Rieger setzt stark vereinfachend einer von ihm sog. „Theologie der Verkündigung“ eine „Theologie als Wissenschaft“ entgegen, wobei er klar für den zweiten Typ optiert, da die Erstgenannte als inkonsistent erscheine und sich einer logischen Rechenschaft entziehe (7). Er dagegen macht die Theologie als Wissenschaft stark, die eine historische und analytische Reflexion der Religion sei, während Theologen vom Typ eines Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux oder K. Barth für eine Theologie stünden, die ein reflexiver Vollzug der Religion sei. Ob er mit dieser schematischen Einordnung den Genannten gerecht wird?

Methodisch strukturiert Rieger seinen Durchgang durch die Theologiegeschichte des MA empirisch-systematisch und inhaltlich, d.h., er befragt die Zeugen zu den jeweiligen Aspekten. Der Preis, den dafür zu bezahlen er sich bereit findet, ist ein Verzicht auf die Entwicklung eines Autors im Blick auf eine spezifische Frage. Seine Methode kosten ihn allerdings auch einen bisweilen enzyklopädischen Stil und teils ermüdende Wiederholungen. Straffung und Übersicht wären der Sache manchmal dienlicher gewesen. Spannend wird es bei den verwendeten Quellen, die eine profunde Kenntnis der spätantiken und mittelalterlichen Autoren sichtbar werden lassen. Es kommen nicht nur verschiedenste Quellengattungen zur Sprache, sondern auch zahlreiche Autoren, die theologisch heute kaum wahrgenommen werden.

Der erste Hauptteil entfaltet in fünf Kapiteln die Theorien des Widerspruchs: Logische (41–197), ontologische (197–256) und theologische (257–336) Methoden des Umgangs mit Widersprüchen (337–370) und durch den Widerspruch bedingte Gattungen der Wissenschaft (371–380). Auf dem Hintergrund gegenwärtiger Debatten zwischen Christentum und Islam erstaunt immer wieder das starke Bestreben theologischer Denker, Glaube und Vernunft in Übereinstimmung zu bringen und

dem Gläubigen nicht oder zumindest nicht voreilig ein *sacrificium intellectus* abzuverlangen.

Im zweiten Hauptteil kommt „Fleisch auf die Rippen“ des theoretischen Gestells. Endlich, mag es manchem Leser entfahren. Denn zum besseren Verständnis der Theorien wären dann und wann Konkretionen am Ort hilfreich gewesen. Hier werden nun die eingetragenen Koordinaten nachgezeichnet, so dass sich eine anschauliche Kurve in zwei Kapiteln ergibt: Anwendung der Methoden (381–434), Theologische Antinomien (435–536).

Nach der breiten und sehr kompetenten Darstellung des Umgangs mit dem Widerspruch in der Theologie von 500–1500 nehmen sich die Ergebnisse etwas schmal aus. Dass eine neuplatonisch geprägte Theologie (zu nennen wäre hier die patristisch-monastische) sich mit Widersprüchen leichter tut, da sie z. B. im Blick auf Antinomien in der Schrift das Instrument des mehrfachen Schriftsinnes besitze, wohingegen die Scholastik sich um Konsistenz, Analyse und Lösung von Widersprüchen sowie Eindeutigkeit der Begriffe bemühe, ist keine neue Erkenntnis. Die zweite Einsicht, mit der der Leser entlassen wird: Theologie wird, wenn sie sich auf die Kategorien theoretischer Konsistenzreflexion einlässt, antinomisch, da sie durch die Übernahme der allgemeinen Wissenschaftslogik viele ihrer Antinomien selbst produziere. Gegenständen würden Eigenschaften zugeschrieben, die miteinander logisch unverträglich sind. „Es entsteht das Paradox, dass je stärker die Theologie sich bemüht, Konsistenz zu erzeugen und Inkonsistenz abzubauen, desto stärker das Anwachsen der Inkonsistenz wird“ (541). Das Bemühen um Konsistenz führe geradezu in die Aporie hinein. Dieses Vorgehen allerdings hält Rieger für alternativlos: „Sie [sc. die Theologie] müsste entweder diese Kategorien aufgeben und dann auch auf die Vergewisserung der Konsistenz und die Wissenschaftlichkeit ihres Umgangs mit dem Gegenstand verzichten oder ihren Gegenstand selbst aufgeben und dann auf das wissenschaftliche Reden über Gott verzichten“ (541). So schließt sich der Kreis zu dem in der Einleitung aufgestellten Plädoyer für eine Theologie als Wissenschaft gegen eine Theologie als Verkündigung.

Der Gewinn der Studie liegt wohl in erster Linie in der breit angelegten systematischen Darstellung des Widerspruchsproblems im Mittelalter, die einzigartig sein dürfte. Von ihr können sowohl Fundamentaltheologen als auch Dogmatiker in großem Maße profitieren. Die scholastische Methode und deren Anwendung auf Fragen der Theologie im Spiegel einer großen „Wolke der Zeugen“ führt einmal mehr die überragende Denkbemühung der

theologischen Ahnen vor Augen. Die gelehrte Studie kann über ihren theologiegeschichtlichen Ertrag hinaus Anstoß sein, die Ernsthaftigkeit des Fragens und Denkens innerhalb der Theologie unserer Tage neu einzuüben und ihr Selbstverständnis, ihre Methoden und Ziele auf der Folie geschichtlicher Erfahrung zu befragen.

Der Anspruch, Theologie als Wissenschaft betreiben zu wollen und damit die Diskursfähigkeit zu anderen Disziplinen zu wahren, ist für Rieger alternativlos. Dem ist zuzustimmen. Die Entgegensetzung einer „Theologie der Verkündigung“ als unwissenschaftlich erscheint demgegenüber etwas forsch. Auch wären die Kosten eines solchen Dualismus zwischen *pietas* und *eruditio*, gelebtem und gelehrtem Glauben in Rechnung zu stellen. Das Fehlen von Hinweisen auf den Hintergrund der behandelten Theologen spricht hier eine eigene Sprache. Dass Theologie und Biographie bzw. Lebensstil miteinander in Wechselwirkung stehen, hat die Studie nicht im Blick. Sie bleibt aber ein wertvoller Beitrag zur theologiehistorischen Forschung, den man zurate ziehen kann, wenn einem das Aporetische der Theologie zur Frage geworden ist.

München

Dominik Terstriep SJ

*Riebe, Alexandra: Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274), Wiesbaden: Harassowitz 2005. 352 S. = Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 8. ISBN 3-447-05177-9.*

In der evangelischen Theologie ist ein bemerkenswertes Interesse an den Gründen und Hintergründen der west-östlichen Kirchenspaltung zu beobachten: Nur kurz nach Erscheinen der großen Arbeiten von Bernd Oberdorfer (2001) und Peter Gemeinhardt (2002) zur Filioque-Kontroverse hat Alexandra Riebe im Wintersemester 2003/4 die hier anzuzeigende Arbeit, betreut von Dorothea Wendebourg, als Dissertation vorgelegt. Sie nimmt die Kirchenunion von 1274 aus der Perspektive ihres wichtigsten ostkirchlichen Propagandisten Johannes XI. Bekkos in den Blick, über den bislang nur zwei – sehr kritische – Monographien in griechischer Sprache existierten. Rs Grundthese lautet, dass Bekkos unter Wahrung eines klaren ekklesiologischen Vorranges der Ostkirche sich das Filioque aus innerer Überzeugung zu eigen gemacht hat.

Die Arbeit steigt nach einer Einleitung in die Thematik mit einem Überblick über das Verhältnis Konstantinopels zur Union von 1274 ein. R. stellt die Vorgeschichte seit der Zeit der

lateinischen Herrschaft über Konstantinopel 1204–1261 dar und charakterisiert die Politik Michaels VIII. Palaiologos, dessen Bereitschaft, sich westlichen Forderungen zu unterwerfen, sie als „ebenso kühnen wie klugen Akt“ deutet (87), da er Frieden für die griechische Kirche bewirkte. Seine harsche Politik zur Durchsetzung der Union deutet R. differenziert: Ihr Schwerpunkt habe auf der Durchsetzung dynastisch-politischer Interessen gelegen, nicht auf der theologischer Anliegen (93) – und gerade darin sieht R. die Bedingungen für den Freiraum, den der 1275 zum Patriarchen erhobene Bekkos nutzen konnte, um auch eine innere Bejahung der Union zu vertreten.

Im folgenden Kapitel stellt R. zunächst die Biographie des Bekkos vor, deren wichtigste Daten neben der Erhebung zum Patriarchen seine Resignation nach dem Tod Michaels und der damit verbundenen Wendung der Religionspolitik 1282 und sein Tod 1297 in der nach mehreren Prozessen gegen ihn verhängten Verbannung sind. Auf Grundlage einer nicht ganz einfachen Überlieferungssituation seiner Schriften sortiert R. dann die darin zu findenden Argumente für die Kirchenunion nach historischen, politisch-pragmatischen und (von ihm am ausführlichsten ausgebreitet) theologischen Aspekten. Grundlegendes theologisches Argument ist dabei der Nachweis der Konformität des Filioque mit der Vätertheologie, nicht nur hinsichtlich einzelner äußerer Belege, sondern auch hinsichtlich der theologischen Substantiierung, wobei das entscheidende Argument die Lehre, dass der Geist durch den Sohn vom Vater ausgehe, ist (167–171). So wird der wichtige Gedanke gewahrt, dass das Filioque nicht im Sinne einer zusätzlichen Ursache zu verstehen ist, sondern im Sinne essentieller Mittlerschaft. Die klare Darstellung von insgesamt 14 Argumenten, die R. sauber sortiert, rekonstruiert und in Beziehung zu den jeweils verwendeten Väterzitaten setzt, ist gerade für den nicht-byzantinistisch spezialisierten Leser von großem Nutzen (161–195). Ebenso ist es hilfreich, dass R. thematisch über die Frage nach dem Filioque hinausgeht, die bei Bekkos den breitesten Raum einnimmt. R. behandelt daneben auch seine Stellungnahmen zu liturgischen Fragen wie zum päpstlichen Primat. Differenziert beschreibt sie im Blick auf letztere Frage die unterschiedlichen Haltungen, die Bekkos je nachdem, ob er synodal agiert oder einzeln, einnimmt, und verweist auch darauf, dass seine deutlichsten Aussagen über eine Unterwerfung unter den Papst unter erkennbarem Druck entstanden sind – allerdings wertet sie diese Beobachtungen letztlich nur im Sinne einer am individuellen Denker orientierten Theologiegeschichte aus und macht so,