

Die folgenden Abschnitte dieses Kapitels legen die Grundbegriffe der Metaphysik des Thomas von Aquin instruktiv dar, welche aristotelisch ist und doch zentrale neuplatonische Momente aufweist. Das zeigt sich besonders in den theologisch relevanten Partien des Thomasischen Werkes. Die traditionell neuplatonisch verstandene Lehre von Gott formuliert Thomas in aristotelischen Termini. Leppin betont in diesem Zusammenhang zwar die universalienrealistische Position des Thomas von Aquin, verfolgt aber nicht, wie er auf die schon vorhandene nominalistische Tendenz implizit kritisch und doch produktiv reagiert. Deshalb kann er zwar die Thomasische Erkenntnistheorie in ihren zentralen Momenten entwickeln, kommt aber nicht auf deren metaphysische Schlüsselrolle. In der Reflexion auf die endliche menschliche Erkenntnis, die bei Thomas die Behandlung der wichtigsten Gegenstände begleitet und durchdringt, liegt doch geradezu eine folgenreiche philosophische Neuerung. Größeren Raum nimmt die Auseinandersetzung der Frage nach der *unitas intellectus* ein, die plastisch dargelegt wird, zumal sie für die theologische Frage nach der individuellen Erlösung von Bedeutung ist, welche Leppin besonders interessiert. Hier fehlt freilich ein Hinweis auf Thomas' kritische Stellung zu Augustinus und zu seiner Illuminationslehre, welche auch manche seiner neuplatonischen Motive verständlicher gemacht hätte.

Der Gedanke der Entelechie verbindet die aristotelische Grundlage der Thomasischen Philosophie mit der Eschatologie, die als Rückkehr der Seele zu Gott traditionell neuplatonisch bestimmt ist. An diese Überlegung schließt Leppin nun seine Interpretation der Gnadenlehre an, die ihm zufolge geradezu das Zentrum der Thomasischen Theologie darstellt. Hier spielt die göttliche Gnade nach Leppin die Hauptrolle, dergestalt, daß die übrigen theologischen Themen wie die Ekklesiologie und die Sakramentenlehre nur kurz erwähnt werden, während die Trinität nur knapp und die Inkarnation gar nicht vorkommen, die umfangreichen Spekulationen über die Engel und die Reflexionen über das irdische und jenseitige Verhältnis von Leib und Seele auch nicht. Hier zeigt sich des Autors protestantische Orientierung, die leider in die Darstellung nicht reflektierend einbezogen wird. Damit geraten viele Spezifika des Thomasischen Denkens aus dem Blick.

Das kommt in der Darstellung von Thomas' praktischer Philosophie noch deutlicher zur Erscheinung. Die Erörterung der Ethik folgt nach der Gnadenlehre und bezieht sich fast ausschließlich auf die theologischen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Deren

aristotelische Bestimmung als Habitus bei Thomas wird klar herausgearbeitet und mit Taufe und göttlicher Gnade in Zusammenhang gebracht. Auch hier ist wieder stillschweigend die Blickrichtung aus der protestantischen Gnadenlehre bestimmend. Die großen Partien der *Summa theologiae* und anderer Schriften, die sich eingehend mit den ethischen Regeln des menschlichen Verhaltens in der diesseitigen Welt beschäftigen, werden nicht einbezogen. Ohne jede Erwähnung bleiben die gesellschafts- und staats-theoretischen Theoreme, eine weitere originäre und einflussreiche Seite des Thomasischen Denkens. Die „klare Dominanz des theologischen Denkens über das philosophische“ (82) resultiert aus der Beschränkung der interpretatorischen Perspektive.

Die Werkbeschreibungen im dritten Teil gehen nur auf einige Schriften ein. Es fehlen u. a. die Aristoteleskommentare und die meisten *Quaestiones disputatae* sowie die theologisch wichtigen exegetischen Werke und der Sentenzenkommentar. Es folgt auf zwei Seiten eine auf wenige Aspekte beschränkte Wirkungsgeschichte. Eine kleine Sammlung von übersetzten Textstellen und eine Auswahlbibliographie beschließen das flüssig geschriebene und unter der besagten Perspektive auch anregende Buch.

Hannover

Günther Mensching

Hubertus Lutterbach: *Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen“ im Mittelalter und Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, ISBN 978-3-534-20841-8.

Die hier vorgelegte kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung zu „mittelalterlichen Wurzeln moderner Totenrituale für Päpste und Idole“ (so der Klappentext) hat als fokussierendes Thema die Gestalt des ‚Gottesmenschen‘.

Sie versteht sich aber nicht – wie man gängigerweise meinen könnte – als ‚Hommage an das Mittelalter‘, sondern – und damit wird die durchgehende Methodik charakterisiert – als ‚Einladung in die Gegenwart, freilich mit der Frage, in welchen Bereichen des modernen Alltags sich ... mittelalterliche Deutungsperspektiven durchzusetzen vermochten‘ (S.7). Gerechnet wird also mit einem Fortwirken des Mittelalters (Man mag darin eine auf Kontinuität ausgerichtete Denkform erkennen, die – nach Norbert Brox – bei Kirchenhistorikern zwar verbreitet, aber nicht immer zutreffend ist). Freilich wird man aus erkenntnistheoretischer Perspektive zugestehen müssen, dass selbst dann, wenn sich eine mentale Struktur



sowohl im Mittelalter als auch in der Gegenwart zeigt, nicht unbedingt ein Fortwirken anzunehmen ist. Man könnte vielmehr auch mit einem Erklärungsansatz vorgehen, der davon ausgeht, dass ähnliche Situationen auch in ähnlicher Weise ‚beantwortet‘ werden.

Greift man diesen auf, so richtet sich die Frage auf das Spezifische der Situation, in der die Kategorie des ‚Gottesmenschen‘ auftaucht. Der Titel der L.schen Studie formuliert dazu (hypothetisch und daher unter einem Fragezeichen): „Tot und heilig“. Das Prädikat ‚Gottesmensch‘ wird also auf die „subito santo“-Akklamation (siehe dazu z. B. S. 78) für einen jüngst Verstorbenen, aber noch nicht Begrabenen, dem eine besondere Qualität zukommt, zurückgeführt. Dementsprechend konzentriert sich die den Hauptteil des Werks abgebende Untersuchung auf die Zeit vom ersten Werktag nach dem Versterben Johannes Pauls II. bis zum Tag nach dessen Beisetzung (S. 10). In den Vergleich dazu wird „die populäre ‚Heiligsprechung‘ verstorbenen Stars und Idole (Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Lady Diana) gesetzt. Als Ergebnis zeigt sich, dass neben Johannes Paul II. „auch andere Persönlichkeiten der Moderne, die ... drei ‚harten‘ Kriterien [so da sind: vieljährige Amtszeit; nationale und religiöse Grenzen überschreitende Anerkennung; und drittens das (blutige) Martyrium] erfüllten, worauf hin man sie im Tode zum ‚Gottesmenschen‘ proklamierte.“ (S. 124)

Dieses auf ungemein reichhaltiger Medien-Recherche beruhende Ergebnis ist zunächst einmal insofern besonders bemerkenswert, als es zeigt, dass in einer säkularen Umgebung durchaus religiös konnotierte Weltanschauungen gerade in Kontingenz-Situationen Einzug halten. Dann, dass dies nicht nur im kirchlichen Raum stattfindet, sondern auch im profan-politischen, und nicht nur im europäischen, sondern auch im asiatischen Kontext. Und weiters, dass selbst die Veränderungen im Übergang von der alteuropäischen Gesellschaft zur Moderne – so L. 113ff. – nicht zu einer Aufgabe der Kategorie des ‚Gottesmenschen‘ führten, sondern nur zu einer neuen Rolle des ‚Gottesmenschen‘ (deren Neukonturierung „sich ... in der veränderten Sicht auf das Martyrium sowie in einer neuartigen Wertschätzung von Autoritäten, näherhin von ‚Über-Vätern‘ oder ‚Über-Müttern‘ der einen Menschheitsfamilie widerspiegelt).“

Wie wertvoll diese Untersuchung ist zeigt sich auch darin, dass Themen, die uns in der Gegenwart bewegen, angesprochen werden. Hier ist zum einen zu überlegen wie sehr das mit ‚tot‘ Gemeinte nur die Zeit nach dem Tod meint. L. beschränkt zwar sein Untersuchungsmaterial zu Johannes Paul II. auf die

Zeit seit dem Eintreten des Todes bis zur Beerdigung / einen Tag danach – freilich heißt das nicht, dass er in dem von ihm zitierten Pressespiegel (S. 16ff.) den „Heiligen“ bzw. den „Gottesmenschen“ indizierende Situationen aus dem Leben Johannes Pauls II. nicht breit analysierte. Im Vorgang des Sterbens Johannes Pauls II. / und nicht: im Tod erhält nun dieser Lebensweg Endgültigkeit. Dementsprechend wäre die bei L. zitierte (S. 62ff.) These Jan Assmanns, dass „die an den Toten sich knüpfende Erfahrung die Urform kultureller Erinnerung sei“, zu differenzieren: Kommt es nicht gerade durch die Art des Sterbens zum Übergang zwischen den Inhalten des „kommunikativen“ und des „kulturellen Gedächtnisses“? Werden also beim Sterben (dabei wäre stärker als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist zwischen ‚Sterben‘ und ‚Tod‘ zu unterscheiden) eines „Gottesmenschen“ z. B. die individuellen Erinnerungen von Zeitzeugen im Rahmen des Miterlebens von dessen Sterben umgeformt in das „kulturelle Gedächtnis“, das dann der Hilfe fester Objektivierungen oder Inszenierungen bedarf? L.s Hinweise –so auch die zum Martyrium als einer besonderen Art des Sterbens, das direkt zu Gott führt– tendieren dazu, dass es die ‚gelungene‘ Art des Sterbens / und nicht: der Tod ist, die eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Erhebung zum Heiligen / Gottesmenschen darstellt.

Mit dieser Doppelnennung ist freilich wieder eine Frage verbunden, die etwa in der Diskussion um die Relation zwischen innerkirchlicher und außerkirchlicher Religiosität, dann aber auch in der Frage, wie sehr es hinkünftig eine Deckungsgleichheit von Priester und Mönch geben soll, eine Rolle spielen könnte; nämlich: In welcher Relation sieht L. den „Gottesmenschen“ und den „Heiligen“? Zum „Gottesmenschen“ bringt L. in dessen „historischer Herleitung und religiöser Profilierung“ (S. 11ff.) Hinweise auf „heidnisch – antike Heroen als Träger des Übernatürlichen“, dann auf „die transzendente Abhängigkeit des jüdisch – christlichen Gottesmenschen“ und schließlich benennt er „die Eigenschaften des Gottesmenschen im Christentum“. Letztere sind: adelige Abstammung; bereits in der Kindheit ungewöhnlich großes asketisches und religiöses Interesse; Distanz zu allem Weltlichen, besonders zu Angehörigen des anderen Geschlechts; beispielhafte Nächsten- und Feindesliebe; der Leib als Ort der Askese; der Gottesmensch kämpft gegen Götzendienst, heidnische Philosophie und Häresie; seine Predigt des Gotteswortes hängt eng zusammen mit Martyrium. Überblickt man diese Eigenschaften, so sind sie m. E. teilweise nur dem (mittelalterlichen) Heiligen (so etwa



Adel, beispielhafte Liebe, Distanz im Sinne von immer wieder zu leistender Distanzierung), dann andere aber sowohl dem Heiligen als auch dem Gottesmenschen (Askese, die mildtätig wird, dem Heiligen; Askese, die der *perfectio* verpflichtet ist, dem Gottesmenschen) und schließlich nur dem Gottesmenschen (Kampf gegen Götzendienst, Martyrium) zuordenbar. Diese zuletzt genannten m. E. spezifischen Gottesmensch-Kriterien werden dann von L. auf ‚den Punkt gebracht‘: „Vor allem ragt der Gottesmensch durch seine Leidenschaft für die Stille und das Gebet heraus ... hierin wurzelt seine Kraft. So erweist sich seine vom Himmel erbetene Energie vor allem in dem von ihm gespendeten Segen. ... es ist seine göttliche Kraft, die er in die Welt ausstrahlt und aufgrund derer er unter seinen Mitmenschen zu einem geachteten Ratgeber und Mahner aufsteigt. ... Gewiss spiegelt sich seine göttliche Kraft in den Heilungs- und Wohltätigkeitswundern wider.“ (S. 14) Wenn man bedenkt, dass diese eigentlichen Kennzeichen des Gottesmenschen ursprünglich im monastischen Bereich/Lebensstil beheimatet sind, ergäbe sich eine Unterscheidung zum „Heiligen“, der sich ‚mit der Welt konfrontiert‘ sieht und sie von sich absondert. Das ‚braucht‘ der ‚Gottesmensch‘ insofern nicht, als er in seinem Streben nach ‚*perfectio*‘ in einem Raum lebt, der als Klausur nicht von Weltlichem ‚betreten‘ wird. So weit diese auch mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen einem hierarchischen und monastischen Stand belegbare Anfrage an L. Allerdings: weder der Forschungsstand (In die Forschungsgeschichte hat Peter Brown die Rede vom „*Vir Dei* – Gottesmensch“ hineingetragen; Seine entscheidenden Beiträge betitelt er: „*The Cult of the Saints*“). Im Rahmen der althistorischen und mediävistischen Forschung wird also meist nicht zwischen ‚Gottesmensch‘ und ‚Heiliger‘ differenziert) noch die kirchliche Praxis, die etwa den Priester-Mönch kennt, lassen es zu, die feststellbaren Unterschiede zwischen ‚Heiligem‘ und ‚Gottesmenschen‘ im Sinne von voneinander total getrennten Größen zu verstehen. Dennoch macht es – und darin liegt ein wesentliches Ergebnis von L.'s Arbeit – Sinn, auch das eigens zu benennen, was die „*subito santo*“ rufenden Menschen denn neben der Heiligkeit eben auch meinten: den früher machtvollen, aber nunmehr sein Sterben im Gottesvertrauen akzeptierenden ‚Gottesmenschen‘.

Wien

Hermann Hold

Eva Schlottheuber, Helmut Flachenecker, Ingrid Gardill (Hgg.): *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 235, Studien zur Germania Sacra 31, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 436 Seiten + 32 Seiten Tafelteil.

Der aus einer gleichnamigen Tagung hervorgehende einunddreißigste Band der *Germania Sacra* (in ihrer neuen Folge) bildet in 15 Beiträgen auf gewohnt solide Weise ein Panorama der aktuellen deutschsprachigen Forschung zu weiblichen religiösen Gemeinschaften im süddeutschen Raum ab. Dass die historische Erschließung dieser Vergemeinschaftungen gegenwärtig auf vielen Feldern brach liegt und wesentliche Forschungsanstöße aus benachbarten Disziplinen eher den Trend markieren, wie die Herausgeber eingangs beklagen, kann durch diese Publikation freilich nicht substantiell behoben werden, doch gibt sie Anregungen, die nachhaltiger wirken dürften als allein ihre fruchtbare Lektüre. Von der Seite her wird man denn auch in der nicht unproblematischen räumlichen Einschränkung des die Beiträge abdeckenden Themenkreises mehr als nur einen Niederschlag der persönlichen Interessen der Forschenden sehen müssen.

In der ersten Sektion „Klosterlandschaften – Sachsen und Bayern“ erläutert Hedwig Röckelein „Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100)“ (S. 23–58) und demonstriert mit ihren Darlegungen neuerlich, dass statistisch-analytische Ansätze und fundierte Sachkenntnis im Detail wesentliche Instrumente sein können, um Phänomene wie Kloster- und Stiftsgründungen in komparatistischer Perspektive differenziert und erkenntnisfördernd zu erfassen.

In ebenfalls vergleichender und gelungener Weise geht Irene Crusius mit ihrem Beitrag „Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und -klöstern“ (S. 59–77) eingangs der Sektion „Stift oder Kloster“ der Frage nach, inwieweit die Bischofsstädte in den Grenzen des heutigen Freistaates Bayern dem sakraltopographischen Muster der Kirchenfamilie folgten, wie sie die frühmittelalterlichen linksrheinischen Episcopale aufweisen, und arbeitet dabei unterschiedliche Formen und Bedingungen der agilolfingischen und liudolfingischen Initiativen heraus. Katrinette Bodarwé („Immer Ärger mit den Stiftsdamen – Reform in Regensburg“, S. 79–102) bespricht dann die Bemühungen um eine Reform der Regens-