

tionen seit 2005“ mit dem Titel: „Klara von Assisi“ „eine lebendige Quelle“ [559–575]. Das „Franciscan Institute (nicht: „Institut“)“ arbeitet freilich nicht in „New York“ [564], sondern in Saint Bonaventure, NY, aber im äußersten Westen des Staates New York. Kreidler-Kos berichtet mit dem Titel: „Von eigenem Wohlklang“ über ihre persönlichen „Beobachtungen zur neuen deutschen Übersetzung der Heiligsprechungsprozesses der Klara von Assisi“ [439–503]. Ancilla Röttger bringt eine „interpretierende Zusammenfassung des Grabungsberichts“ zu den neueren „archäologischen Untersuchungen in San Damiano“ [529–558]. Auf die ausgedehnte Diskussion zum Testament der heiligen Klara geht der in Rom lehrende Kapuziner und Franziskusforscher Leonhard Lehmann eigens ein in seiner klärenden Arbeit mit dem Thema: „Die Echtheit des Testaments der heiligen Klara. Ein Vergleich mit ihren Briefen“ [405–438]. Der Tiroler Franziskaner Johannes Schneider veröffentlicht im Vorgriff auf die für 2012 geplante deutsche Gesamtausgabe der Klara-Quellen bedeutsame Texte, vermutlich überliefert von Arnald von Sarrant, nämlich: „Das Leben der heiligen Agnes von Assisi und ihr Brief an ihre Schwester, die heilige Klara“ [507–528].

Die Quellen zum Leben und zur Wirkung Klaras von Assisi werden wohl auch in Zukunft unterschiedliche Interpretationen ihres Lebensweges und ihrer Lebensform offen lassen. Aber die deutschsprachige Klaraforschung hat gerade in den letzten Jahren Klaras persönliche und frauliche Eigenständigkeit in der Beziehung selbst zu ihrem Vorbild Franziskus von Assisi und ganz entscheidend in ihrer Distanz zur offiziellen kirchlichen Nonnenpolitik sichtbar gemacht. Dabei wurde deutlich, dass Klara von Assisi keinen eigenen zweiten Orden gründen wollte, sondern dass sie ihre Gemeinschaft der „Armen Frauen“ als Teil der von Franziskus begonnenen franziskanischen Bewegung und dann der „vita minorum“ sah, bis hinein in Klaras eigene „forma vitae“, ihre „Regel“ von 1252–53, die sich noch maßgebend an den Vorgaben des Franziskus für seine Schwestern und an der „Regula Bullata“ der Minderbrüder von 1223 orientierte. Der vorliegende Sammelband wird hoffentlich dazu beitragen, dass diese Forschungsergebnisse noch besser zur Geltung kommen. Jedenfalls bieten die hier gesammelten Arbeiten einen guten Zugang zur nicht genügend bekannten geschichtlichen Gestalt und großen Frau Klara von Assisi, in deren Leben und Gemeinschaft die franziskanische Orientierung am Evangelium Jesu Christi besonders eindrucksvoll zum Vorschein kam.

Fulda

Johannes Karl Schlageter

Hideki Nakamura: „*amor invisibilium*“. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor (+ 1173), Münster: Aschendorff 2011 (Instrumenta 5), 494 S., ISBN 978-3-402-10428-6.

Hideki Nakamura SJ legt mit seiner Dissertation ein Werk über Richard von Sankt Viktor vor, das „ein Grundanliegen, das sein [Richard von Sankt Viktor] gesamtes Denken durchdringt“ (13) herausarbeiten möchte. Es soll einen hermeneutischen Schlüssel bieten, um die Texte des Viktoriners im richtigen Licht zu lesen. Zwei Forschungslücken sind dafür zu schließen: erstens müssen Theorie und Praxis der Schriftauslegung im Hinblick auf das Denken Richards neu bedacht werden, aber auch die Einbettung seines Werks *Beniamin minor* in sein ganzes Denken muss noch geleistet werden, weil der Autor darin den Schlüssel zum Verständnis des Grundanliegens des mittelalterlichen Denkers sieht. Die Antwort auf die Untersuchung wird schon in der Einleitung ein erstes Mal gegeben: „Richards Anliegen ist es, den Menschen einen Weg zur Vollendung ihrer Existenz zu weisen, der nämlich darin besteht, zu lieben.“ (14). Die Arbeit besteht aus drei Teilen: die Erarbeitung der Grundlagen der Erkenntnistheorie, die Anthropologie gestützt auf *Beniamin minor* und die Theologie, die das Grundanliegen des schottischen Gelehrten zum Ausdruck bringt.

Grundlagen. Um das Denken von Richard von Sankt Viktor zu verstehen, skizziert der Autor zuerst den anthropologischen Grundrahmen (19 f.), von dem der Viktoriner ausgegangen ist. Der Mensch, von Gott geschaffen, verfügt ursprünglich über drei Güter: Gottebenbildlichkeit im Bezug auf das Erkennen (*ratio*), Gottähnlichkeit bezüglich der Liebe (*dilectio*) und schliesslich Unsterblichkeit (*immortalitas corporis*). Gott schafft aus Liebe den Menschen, der auf den Ursprung bezogen bleibt. Durch die Erbsünde ist diese Beziehung und das Erkennen beeinträchtigt. „Ihn [Gott] zu erkennen, gelingt dem Menschen mit der beeinträchtigten Erkenntnisfähigkeit nicht.“ (24). Ziel und Berufung des Menschen ist es, das Gute (darunter auch die Erkenntnis) wieder zu erlangen. In der Schrift und ihrer Auslegung liegt die Quelle, Gottes Heilswerk, das dem Menschen zur Vollendung seiner innerweltlichen Existenz verhilft. Der im Mittelalter übliche vierfache Schriftsinn bildete auch für Richard die Grundlage der Exegese. N. beschreibt detailliert und präzise die Erkenntnistheorie des mittelalterlichen Denkers, die über die Stufen *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia* führt (45). Die mittelalterliche Exegese ist äusserst diffe-

renziert und unterscheidet vier Schriftsinne, die je aufeinander aufbauen. Der Autor zeigt auf, dass für den Viktoriner der tropologische Schriftsinn zentral ist (79), weil durch dieses moralische Wissen die Umkehrtheit des Menschen wieder hergestellt werden kann. „Richards Lehre der Schau ist vielmehr eine tropologisch-moralische Einsicht, die auf die Existenz des Menschen angewendet werden soll, damit dieser dem Willen des geliebten Gottes folgt und er so seine existentielle Vollendung erreicht.“ (80).

*Anthropologie.* Das Werk *Benjamin minor* war das bekannteste und meistgelesene des Viktoriners. Es beschreibt den Weg zur Erkenntnis, der durch die Liebe geleitet zur Gottesschau führen soll. Die tropologische Auslegung der Familiengeschichte Jakobs beschreibt ausführlich diesen Erkenntnisweg. Benjamin steht für das Ziel, die Gottesschau. „Diese Gestalt vom letzten Sohn Jakobs veranschaulicht gemäß der Tropologie Richards die Gottesschau, auf die das gesamte Werk abzielt.“ (84). N. ordnet die Anthropologie in zwei Teile: eine Tugendlehre, die zur Erkenntnis hinführt, und die Schau selbst. Die Affekte des Menschen müssen geordnet und gemäßigt werden, damit sie auf dem Weg zur Erkenntnis als Tugenden eine Hilfe sind (107), denn die „affektive Seite des Menschen“ ermöglicht erst Gotteserkenntnis (102). Richard leitet die Tugenden anhand der Töchter Leasher und setzt sie zueinander in Beziehung. Der Autor der hier besprochenen Arbeit stellt dies ausführlich dar. Die Liebe zur Erkenntnis und zum Guten ist die Grundorientierung der gesamten Affektivität des Menschen. „*Ubi amor, ibi oculus...* Wo die Liebe, da ist das Auge.“ (127). Doch auch die Unterscheidungskraft ist auf diesem Weg der Erkenntnis nötig, denn sie ordnet die Affekte und führt zur Selbsterkenntnis. Erst auf diese Weise wird der Mensch fähig zur Gottesschau. „Das existentielle Sich-Sammeln und das In-sich-selbst-Einkehren ermöglichen dem Menschen, durch das Innerste seiner selbst zum Göttlichen durchzubrechen: dies ist einer der Kerngedanken richardischer Anthropologie.“ (203). Die Gottesschau (*contemplatio*) geht über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinaus und schenkt dem Menschen volle Einsicht (*intelligentia*), wobei es verschiedene Arten der Schau gibt, die durch die Nachkommenschaft Rahels versinnbildlicht und im besprochenen Buch systematisch dargestellt werden. Die Menschen, die in der Gottesschau die innerweltliche Bedingtheit erkannt haben, verbleiben jedoch nicht in diesem entrückten Zustand, sondern sollen die menschliche Existenz „weitgehend zur Vollendung bringen“ (223). Die Versöhnung in der Fami-

lie Josefs (vgl. Gen 45) steht dafür. Wie N. auch später zeigt, ist diese praktische, moralische Seite und das Mitsein mit den anderen Menschen ein Grundanliegen Richards von Sankt Viktor.

*Theologie.* Im dritten Teil des Buches von N. wird nochmals die Erkenntnistheorie und die Theologie des Viktoriners angesprochen. Auch was in der Schau erkannt wurde, muss reflektiert und formuliert werden. Der Glaube hat sich vor der Vernunft zu verantworten – ein Anliegen, das Richard mit Anselm von Canterbury teilt. Beim Viktoriner kommt der Erfahrung (*per experientiam*) auf dem Erkenntnisweg eine grosse Bedeutung zu (349). Die Liebe im Denken Richards hat seinen Grund in einem konkret erfahrenen Lebenskontext. In *De trinitate* versucht der mittelalterliche Denker, wie N. aufzeigt, die Notwendigkeit der Existenz, der Einheit und der Vollkommenheit Gottes nachzuweisen. Die Liebe in Gott zielt zum anderen. Damit sich die Liebe jedoch geordnet vollzieht, muss sie unter gleichen stattfinden. Dies ist für Richard der Aufweis der Trinität (386 ff.). In *Benjamin minor* möchte Richard eine Anleitung für die Praxis geben. Die tropologische Auslegung der Versöhnung zwischen Josef und Benjamin weist auf die Rückkehr von der Schau (*contemplatio*) zur Betrachtung (*meditatio*) und damit auf den Weg der Vervollkommnung der Affekte hin. Wenngleich die Erkenntnis in der Schau nicht mehr überboten werden kann, so werden in der Betrachtung die Tugenden ausgebildet (390). Nach der Ekstase folgt wieder die Praxis. Dieselbe Bewegung findet sich auch in *De quattuor gradibus violentiae caritatis*. Die Liebesbewegung hin zu Gott geht bis zur Einung mit ihm (3. Stufe) und darüber hinaus bis zur Gleichgestaltung mit der Demut Gottes in Christus. Richard nennt diesen Rückgang in der konkreten Lebensgestalt des Menschen *exitus*. Der so beglückte Mensch lebt weiter mit den Mitmenschen und verschenkt seine Liebe. Die Liebe zum Mitmenschen ist Teilhabe an der göttlichen Liebe: „Die Liebe zum Unsichtbaren (*amor invisibilium*), die den Menschen im ganzen Prozess des geistlichen Wegs zu Gott leitet, kommt in der Geschichte durch ihre selbstlose Hinwendung im zwischenmenschlichen Mitsein sichtbar zur Vollendung.“ (426).

Mit dem Buch „*amor invisibilium*“ legt N. ein umfangreiches Werk (487 Seiten) vor, das die wichtigsten Schriften Richards von Sankt Viktor und sein Denken in eine Zusammenschau bringt. Die Dreiteilung der Arbeit ist gelungen, wenngleich sich Anthropologie und Theologie beim Viktoriner immer aufeinander beziehen und ein anthropologischer Ansatz auch in der Trinitätstheologie festge-

macht werden könnte. Die Leistung N.s besteht in seiner genauen und akribischen Vorgehensweise, die Texte Richards von Sankt Viktor aufeinander zu beziehen und auszulegen. Davon zeugt auch die klare und stillichere Sprache. Der Autor belegt seine Darstellung der Theologie des mittelalterlichen Denkers mit umfangreichen lateinischen Zitationen und kennt auch die philosophische und theologische Literatur des 12. Jahrhunderts. Der Viktoriner ist in der Tat ein Denker, der auch heute noch bedenkenswert ist: die Erfahrung gehört für ihn mit der Vernunft und dem Glauben zu den Voraussetzungen für Erkenntnisgewinn. Die Liebe, die in der Zeit des Minnesanges zu neuer Blüte kommt, ist auch das zentrale Thema Richards. Die Liebe führt auf dem Erkenntnisweg hin zu Gott und darüber hinaus zu den Menschen. „Richards Denken ist immer dort aktuell, wo es das Anliegen gibt, in der Liebe vollendet zu werden.“ (436). Diesen Aspekt hat N. gut herausgearbeitet und damit eine Antwort auf die zu Beginn gestellte Frage nach der Verbindung von Theorie und Praxis der Liebe gefunden. „*amor invisibilium*“, das in der Reihe *Instrumenta* erschienen ist, bietet in der Tat ein gutes Werkzeug, um die Theologie des Viktoriners weiter zu erforschen und zu vertiefen, sowie Brücken zum zeitgenössischen Denken zu schlagen.

Freiburg

Thomas Ebner

Fabrizio Mandreoli: *La teologia della fede nel De sacramentis Christiane fidei di Ugo di San Vittore*, Münster: Aschendorff 2011 (Corpus Victorinum. Instrumenta Vol. 4), 512 S., ISBN 978-3-402-10426-2.

Die 2007 eingereichte Dissertation erscheint hier in überarbeiteter Form (s. Vorwort). Das Frageinteresse der Arbeit ist primär theologiehistorisch und die Methode primär analytisch ausgerichtet, um das Eintragen von theologiegeschichtlich späteren Kategorien zu vermeiden (22–23). M. will über einen rein textanalytischen Ansatz hinausgehen: 1. durch Einordnung in den theologiegeschichtlichen Kontext der Entwicklung einer Theologie des Glaubens, 2. durch Impulse für die zeitgenössische Fundamentalthologie. Die erste Erweiterung ist der gewählten theologiehistorischen Methodik geschuldet (24, Anm. 3). Ansatzpunkte für Impulse in systematischer Hinsicht sieht M. bei Epis, D'Alessio und Sequeri (23). Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Die grundlegenden Elemente des christlichen Glaubens, Der Glaubensakt, Die Sakramentalität des Glaubens. Das zweite Kapitel des dritten

Hauptteils bietet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse. Der erste Hauptteil analysiert zunächst den Zusammenhang zwischen *manifestatio Dei* und Glaube in *De sacr. I, III* (35–66). Die *manifestatio Dei* als *notitia Dei* für den Menschen (47) und die daraus resultierende Möglichkeit des Glaubens begleiten den Menschen *ab initio* und werten die menschlichen Anlagen – insbesondere die Vernunft – nicht ab sondern binden sie ein (65). Glaube bei Hugo stelle als Antwort auf die *notitia* des unsichtbaren Gottes durch *opus conditionis* und *opus restorationis* (62) eine anthropologische Grundoption dar, die den Menschen in seiner Gesamtheit anspreche (65 f.). Die *notitia Dei* sei zugleich Stimulanz und Bedingung der Möglichkeit des Glaubens (65). Es wird auf den Wert dieser Position für die zeitgenössische Fundamentalthologie verwiesen (64; Anm. 3). Die folgenden Analysen richten sich schwerpunktmäßig auf *De sacr. I, X*. Der erste Hauptteil analysiert die beiden hugoschen Glaubensdefinitionen mit Verweisen auf Quellen und Wirkung. Nach der Analyse der zweiten Glaubensdefinition schließt M. durch den Vergleich mit der von Bernhard v. Clairvaux und Wilhelm v. Saint-Thierry kritisierten Definition Abaelards eine Untersuchung zum theologiehistorischen Kontext an (142–183). Hugos Definition des Glaubens als *certitudo* erschien – so M. – den Zeitgenossen als die zur spirituellen Glaubenserfahrung passendere. Hugo gehe für seine Zeitgenossen von einer überzeugenderen spirituellen Praxis aus, die ihm eine begrifflich ausgewogenere Erfassung der Glaubenserfahrung ermöglicht habe (177; 441). Der zweite Hauptteil zeigt zunächst auf, dass die Begriffe *cognitio* und *affectus* in ihrer wechselseitigen Bezogenheit als zwei Aspekte eines einheitlichen Glaubensaktes zu verstehen sind (217). Die Eintragung späterer Kategorien aus der *analysis fidei* der folgenden Jahrhunderte sei nicht geeignet, dieses Verhältnis bei Hugo zu beschreiben (218). Der Glaube umfasse nach Hugo die Gesamtheit der inneren Fähigkeiten des Menschen ebenso wie dessen Lebenspraxis (218). Es gelingt M. zu zeigen, dass Hugo die verschiedenen Aspekte (*cognitio*, *affectus*, *certitudo*, Liebe, Wachstum, personale und ekklesiale Dimension) seines Glaubensbegriffs in einer inneren Systematik verknüpft (265) und gleichsam eine Phänomenologie des personalen Glaubens (221) entwickelt hat. Das folgende Unterkapitel zeigt, dass die für Hugo grundlegenden Inhalte des christl. Glaubens – Gott als Schöpfer und Retter – aus seinen biblisch-heilsgeschichtlichen Kategorien (*opus conditionis*, *opus restorationis*) hervorgehen (266 f./286), die sowohl die An-