

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 stilichere 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 Ebnetzer

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-

lage von *De sacr.* als auch die hugosche Theologie insgesamt bestimmen (272 f.). Es zeige sich außerdem die innere Verschränkung der zentralen Glaubensinhalte mit der subjektiven Glaubensdimension (269 ff.) und deren Heilsrelevanz als *remedium* innerhalb des *opus restaurationis* (296 ff.). Mit der Untersuchung der Kritik Hugos an Abaelards Lösungsansatz zu dem Problem der *fides antiquorum* arbeitet M. die folgenden grundlegenden Prinzipien der hugoschen Theologie (361 ff./451 ff.) heraus und zeigt damit nochmals die Kohärenz zwischen Hugos Glaubensbegriff und seiner Theologie insgesamt: 1.) Die Auslegung der Schrift entsprechend eines einzuhaltenden *ordo* (362/452 /402 f.) als Grundlage der Theologie, 2.) die Konsistenz und Einheit des Glaubensbegriffs in einem progressiv-geschichtlichen Verständnis der *manifestatio Dei* innerhalb des *opus restaurationis* mit der Inkarnation als dessen Zentrum, 3.) ein entsprechend progressives Glaubensverständnis, das sich gegen eine Reduktion des Glaubensaktes auf die kognitive Dimension wendet (341/361/451) und das 4.) vermeidet, die ekklesiale und solidarische Struktur des Glaubens zu übersehen (353/453). An dem zweiten Punkt zeigt M., dass der Glaubensbegriff Hugos in organischer Weise die Grundelemente seiner Theologie insgesamt bündelt (342 ff.). Die Kritik Hugos an der Abaelard zugeschriebenen Position zeige, dass Hugo sich nicht nur gegen die theologischen Inhalte des Gegners wende, sondern dass die Kritik auf den theologischen Stil ziele (319). Die innere Kohärenz zwischen der Behandlung der Frage nach der *fides antiquorum* und der zuvor analysierten Elemente des Glaubensbegriffs führen M. zu der Hypothese, dass letztere auch mit Blick auf diese Frage konzipiert worden seien (301 f. /361). Der dritte Hauptteil legt dar, wie Hugo seine Glaubenstheologie mit der Kategorie des Sakraments auf den Punkt bringt. Indem sich im fortschreitenden Glauben die Wiederherstellung des Menschen entfalte, erweise sich der Glaube bei Hugo als *initium boni* und *principium restaurationis* (416 ff.). Der Glaube werde nach 1 Kor 13,12 (383 ff.) als Bild im Spiegel des Herzens verstanden. Dabei sei der Glaube – als konkreter Glaubensakt (456) – der sichtbare Teil des Sakraments im Sinne einer *praegustatio* und die Gottesschau von Angesicht zu Angesicht der unsichtbare (454 f.). Der fortschreitende Glaube korrespondiere einem fortschreitenden Erfassen und Leben der *obscura significatio* und der *Magnæ profunditates* in der als *enigma* gedeuteten hlg. Schrift (403/455). Das *opus restaurationis* wirke durch eine graduelle Transformation des Menschen (458). Der Glaubensakt

als *imago* sei Voraussetzung für die *res* der *contemplatio* (456). Hugo verstehe den Glauben als von Gott geschenktes Sakrament, das eine freie Beziehung in Liebe zwischen Gott und Mensch ermögliche (457), als adäquate Weise, die Gott vorgesehen habe, durch die der Mensch sich die Wiederherstellung aneigne in Liebe und in Erkenntnis (432 f.). Der Glaubensakt sei damit einerseits grundlegender Teil des *opus restaurationis*. Andererseits zeige sich die für Hugo grundlegende Verbindung von objektiver (*fides quae*) und subjektiver Seite (*fides qua*) des Glaubens. Darin sieht M. einen Schlüssel für die gesamte Anlage der hugoschen Reflexion (457). Die Theologie Hugos wurzle in der allegorischen Deutung der Schrift und habe zugleich deren zentralen Inhalte (Christus und sein Heilswirken) als Ziel (458). Das Ziel sei nicht primär die Konstruktion eines Theoriegebäudes sondern einen Weg aufzuzeigen, um in der Wahrheitssuche, im Glauben und in der christl. Lebenspraxis zu wachsen (ebd.). Die hugosche Exegese versuche das Objektive des Glaubens zu erfassen, mit dem zugrunde liegenden eigentlichen Ziel, dass dieses zum Subjektiven im Leben des einzelnen Gläubigen und der gesamten Kirche werde und somit Teil der Wiederherstellung (ebd.). Glaubensinhalte, Glaubenserfahrung und Glaubensweg könnten bei Hugo nicht als voneinander getrennt betrachtet werden (458 f.). Die Glaubensinhalte selbst hätten das Ziel, den Menschen nach und nach in seiner Gesamtheit hineinzunehmen (459). In dieser engen Verbundenheit von Glaubenssystematik und Glaubensakt in der Theologie des Viktoriners sieht M. einen für die zeitgenössische Theologie fruchtbaren Aspekt (459 f.). Theologie sei nach Hugo einerseits systematische Analyse: „La «teologia» è [...] analisi della manifestazione di Dio e del modo con cui Dio ha donato all'uomo di contemplare e di partecipare a tale manifestazione.“(460). Diese Analyse müsse aber, um ihre Authentizität zu erreichen, selbst Weg in Erkenntnis und in Liebe werden (ebd.).

Eine Stärke der Studie ist die genaue Analyse der inneren Systematik im Glaubensbegriff Hugos, die neben *De sacr.* auch zahlreiche andere Werke des Viktoriners berücksichtigt, und die die Originalität Hugos überzeugend in der einheitlichen Verbindung v. a. von *affectus* und *cognitio* in einem umfassenden Glaubensverständnis, in dem sich Hugos Theologie insgesamt bündelt, aufzeigt (S. 219). Dieses einheitliche Glaubensverständnis wird theologiehistorisch in den Kontext des Streits zwischen Abaelard und Bernhard gestellt. Die Einordnung innerhalb einer Entwicklung einer analytischen Glaubenssystematik (24, Anm. 3) in

Abgrenzung zu späteren „mystischen“ Ansätzen, für die M. pauschal einen erkenntnisfreien obskurantischen Zugang zum Göttlichen annimmt (395 f./454) – scheint etwas zu pauschal zu sein und müsste durch Textanalysen an konkreten einschlägigen Autoren in der Traditionslinie einer Negativen Theologie differenziert betrachtet werden. Erfreulich ist die Öffnung auf den systematischen Fragehorizont zeitgenössischer Theologie, auch wenn im Rahmen dieser Studie nur Impulse in diese Richtung gegeben werden konnten.

Tübingen

Silvio Agosta

Ulrich Köpf, Dieter Bauer (Hrsg.): *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorff 2011 (Archa Verbi. Subsidia 8), 396 S., ISBN 978-3-402-10222-0.

Der erfreulich gelungene Sammelband besteht aus 15 Kapiteln, die 2005 in einem international beschickten Symposium als Referate zum oben angegebenen Forschungsthema gehalten wurden. Organisiert und geleitet war die wissenschaftliche Veranstaltung von Ulrich Köpf (Tübingen), Rainer Berndt SJ (Frankfurt) und Dieter R. Bauer (Rottenburg-Stuttgart). Die Vorsicht bei der Differenzierung und Phrasierung des Themas fällt dem Leser auf, wenn er unter „Rezeption“ in der Theologiegeschichte eher nichts Abgrenzendes im Sinne von Ausschließen verstanden hat. Aber auch heute noch würde ein Irenäus von Lyon († um 200) ob der Stringenz der Offenbarungswahrheit in heiligem Zorn auch moderne „Gnostiker“ mit den Piraten vergleichen, die unter falscher Flagge gefährliche Konterbande führten: Denn er gehöre zu den Bischöfen und „*dispensatores multiformis gratiae*“ (1 Petr 4,10), denen die „Entlarvung der Piraterie“ eine heilige Hirtenpflicht bedeute.

Die anspruchsvolle Formulierung der Themenstellung erscheint aber sofort einsichtig, wenn wir uns die alltägliche Erfahrung von Lernen allgemein vor Augen führen: Erstens bedeutet Lernen Aufnahme von bislang Fremdem – aber zweitens auch notwendiges Vergessen. Denn jeder Lernende besitzt die Fähigkeit perzeptiv wahrzunehmen, nach Bedarf auszuwählen und sich das Notwendige auf möglichst ökonomische Weise anzueignen.

Kulturkontakte gab es fast immer beim Erobern: Diese eigneten sich häufig die Kultur der Eroberten an: Die Römer „rezipierten“ die Götterwelt (den „Mythos“), die Philosophie und die Dichtung der „eroberten“ Griechen (S. 6), eine Zeit lang sogar deren über-

legene Sprache. Ähnlich formten sich die siegreichen Araber auf der iberischen Halbinsel eine „iberischen Kultur“; die Westgoten nördlich der Pyrenäen wurden zu Aquitanern, die Langobarden in der Poebene zu den Vorfahren Dantes, ähnlich wie die heidnischen Westfranken zu Franzosen und die vom Aralsee kommenden Turkvölker zu „Türken“ mit „Rezeption“ der arabischen Kultur und Religion wurden. Die Geschichte ist voll von Rezeptionsvorgängen.

Genau deshalb wird der Leser dem Symposium danken, eine Präzisierung des vielschichtigen Begriffes eingefordert zu haben. Dabei verbinden die Autoren dieses Bandes erfrischende Sachkenntnis mit differenzierten, scharfsinnigen und überzeugenden Argumenten. Der Verfasser des Einleitungskapitels (1–16) ging mit gutem Beispiel voran. Mit Recht soll vor einer Verwässerung des Rezeptions-Begriffes gewarnt werden. Er konzentriert sich auf die sog. Aristotelesrezeption des 12. Jh. und die „Rezeption“ des römischen Rechts im 15. Jh. als Maßstab für andere Aneignungen. Er fordert nicht die lupenreine „Rezeption“, welche z. B. die neue Türkei 1926 von Teilen der Schweizer Rechtsordnung übernahm (2). Aber für das Mittelalter gab es sowohl in Bologna wie auch in Paris die genialen Denker, Philosophen und Rechtsgelehrten, die nach neuen Instrumentarien Ausschau hielten, geeignete Abhilfen für gesellschaftliche Neuerungen, Nöte und Probleme zu finden. Sie regten an, waren aber gleichzeitig die von ihrer Periode Geforderten. Nach Sir Richard Southern reagierte sein „*scholastic humanism*“ auf das Bevölkerungswachstum des 12. Jh. Hier ging es nicht nur um Lesen und Schreiben als Begleiterscheinung der Christianisierung, sondern um einen tiefgreifenden bildungsgeschichtlichen Mentalitätswandel. Der spätmittelalterlich Wechsel vom „gebräuchlichen“ Volksrecht (*mos, consuetudo*) zum geschriebenen und später kodifizierten Recht (*ius, iustitia*) war demnach ein zweifelsfrei unverfänglicher Rezeptionsvorgang, der jedermann sofort einleuchten muss.

Vielleicht könnte man in diesem Zusammenhang auch das Erlernen der Buchstabenschrift und des Spätlateins bei den christianisierten Zeitgenossen des Palladius († 425) und des Briten Patrick († um 461) als Phasensprung und Sternstunde der „Rezeptionsgeschichte“ bezeichnen. Die orthodoxe Ausformulierung der Christologie in den alten Konzilien war, wie ich meine, Rezeption im besten Sinn des Wortes. Dabei ging es bekanntlich um keine Banalitäten, sondern um den Christusglauben der Jahrhunderte.