

12. Jahrhundert allgemein und vor allem auf die ethischen Entwürfe dieses intensiven Zeitalters, namentlich auch auf das ethische Konzept der Schule von Laon, auf das des Hugo von St. Viktor und des Bernhard von Clairvaux. Sodann wird nicht nur – wie in der Forschung so oft – das Werk »Scito te ipsum« untersucht (S. 214–259). Vielmehr werden darüber hinaus auch alle anderen für die ethische Thematik relevanten Werke Abaelards herangezogen. Gerade diese Erweiterung der Quellenbasis ist es, die Beachtung verdient. So werden intensiv die »collationes« (S. 70–125), die »Epistola VIII« (S. 126–160), die »Expositio in Epistolam ad Romanos« (S. 161–213) analysiert, systematisch reflektiert und insgesamt unter dem Leitwort »Theologische Ethik« treffend charakterisiert (S. 261–300). Das so dargestellte ethische Gesamtkonzept wird – anstelle einer abschließenden Zusammenfassung – noch einmal zeitgenössisch positioniert und deutlich genug profiliert.

Kontur gewinnt Abaelards Ethik nicht so sehr dadurch, dass sie sich von anderen Auffassungen seiner Zeitgenossen abhebt. Im Gegenteil: Abaelard ist mit seiner ethischen Konzeption »sehr deutlich in seine Zeit eingebettet. Die Besonderheit seiner Ethik zeigt sich [...] häufig im Detail durch die Differenziertheit, Schärfe und Konsequenz des Denkens« (S. 307). Sie unterscheidet sich, so das dezidiert dargestellte Ergebnis vorliegender Studie, nicht durch eine Abkehr vom Theologischen und mittels einer energischen Hinkehr zum »rein Philosophischen«, sondern, wiederum im Gegenteil, »durch die explizit ausgeführte konzeptionelle Fassung einer theologischen Ethik, die in ihrer Detailliertheit und Weite und zugleich Geschlossenheit einzigartig ist« (ebd.). So differenziert Abaelard facettenreich zwischen der konkreten Tat und der Intention, aus der heraus diese Tat vollzogen wird. Bei einer Sünde, so behauptet er z.B., müsse beides vorliegen: die objektiv schlechte Tat sowie die böse Absicht des Täters. Immer aber habe man seinem Gewissen zu folgen, selbst dann, wenn das Gewissen objektiv irre. Abaelard lenkt mit kühler Vernunft und leidenschaftlichem Glauben den Blick weg vom äußeren Akt hin zum Inneren, weg vom bloß Geäußerten (Wort oder Tat) zum eigentlich Tragenden. Er zerstört damit jenen einseitigen Objektivismus, der ethisches Handeln lediglich als äußere Entsprechung einer objektiven Ordnung versteht. In dieser Hinsicht kritisiert er auch in seinem Römerbriefkommentar die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury. Die Erlösung des Menschen durch den Kreuzestod Jesu Christi dürfe nicht nur als Genugtuung (»satisfactio«) für die durch die Sünde des Menschen verletzte Ehre Gottes verstanden werden, so, als könne durch das bloße Faktum des Kreuzestodes Jesu Christi Erlösung geschehen. Vielmehr müssen die Menschwerdung sowie der Kreuzestod Christi als zwar auch äußere und nach außen hin wirkende Taten interpretiert werden, aber doch so, dass sie als Manifestationen eines zutiefst inneren Prozesses, eines göttlich-dynamischen Liebesprozesses zu Gesicht kommen. In Christus lädt Gott den Sünder-Menschen zu vertrauender Gegenliebe ein, zu einer Liebe, die, einmal geweckt, zugleich Vergebung und innere Verwandlung bedeutet. Thomas von Aquin wird bekanntlich die christologischen Ansätze, die des Anselm wie die des Abaelard, miteinander verknüpfen.

Wenngleich nicht alle Argumentationsschritte überzeugend sind – vor allem die Kritik des Verfassers (S. 172ff. und öfter) an R. Peppermüllers ausgezeichneten Studien zum Römerbriefkommentar Abaelards (lat.-dt. Übers., Kommentar 3 Bde., Freiburg 2000; BGPhThMA NF, Bd. 10 und 68, Münster 1972 und 2005) leuchtet nicht ein – verdient die perspektivenreiche Arbeit theologie- wie philosophiegeschichtliche Aufmerksamkeit. Da sie überdies aus einer dezidiert evangelischen Position heraus geschrieben wurde, reizt sie aus katholischer Position zwar auch zum Widerspruch, doch zunächst einmal zum freudigen Erstaunen. Denn in der Tat: »ein verstärktes Bemühen von Seiten evangelischer Theologie um die Ethik des 12. Jahrhunderts« wäre auch aus ökumenischer Perspektive »durchaus wünschenswert« (S. 307).

*Manfred Gerwing*

MATTHIAS RIEDL: Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit (Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 361). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004. 395 S. Kart. € 49,80.

Joachim von Fiore (1135[?]-1202), seine Wirkung auf neuzeitliche Geschichtsphilosophien und -ideologien kann kaum überschätzt werden. Doch entspricht die Wirkungsgeschichte dem, was Joachim selbst geschrieben hat, seiner ausgesprochen theologischen Geschichtsdeutung? Jedenfalls suchte der kalabresische Abt als Zisterzienser eine Spiritualität zu leben, die, an den christlichen

Ursprüngen orientiert, neue Wege der Christusbachfolge wies. 1177 wird Joachim in den Urkunden des Klosters von Corazzo Abt genannt. Sechs Jahre später sehen wir ihn in Casamari, einer Zisterze südlich von Rom. Er arbeitete dort an seinen bedeutendsten Schriften: dem Buch der Übereinstimmung zwischen dem Neuen und dem Alten Testament (*Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*) und einem Kommentar über die Geheime Offenbarung des Johannes (*Expositio in Apocalypsim*). Diese beiden grundlegenden Werke, die sich mit der Schriftauslegung beschäftigten, werden später ergänzt durch eine weitere bedeutende Schrift: durch das so genannte Psalterium mit den zehn Saiten, das eine Reflexion über den dreifaltigen Gott darstellt. Für Joachim war der Zisterzienserorden selbst inzwischen reformbedürftig. Was ihm fehlte und wonach Joachim sich offensichtlich sehnte, war das einsiedlerische Ideal mönchischer Anfänge. Jedenfalls ließ er sich von seinen Pflichten als Abt entbinden, zog sich in die Sila, eine Hochebene in der Mitte Kalabriens, zurück und gründete dort in San Giovanni in Fiore eine Eremitengemeinschaft. Joachim zog sich von der Welt zurück, nicht um vor den vielfältigen Aufgaben in der Welt »zu fliehen«, wie ihm das Generalkapitel der Zisterzienser 1192 vorwerfen zu müssen glaubte, sondern um voll und ganz – einsam und ungestört – in sich selbst den Heiligen Geist wahrzunehmen, neu der Welt zu schenken und in der Welt zur Geltung zu bringen. Tatsächlich zieht Joachim aus der Beobachtung, dass nach Christus ein unzulängliches Weltzeitalter weiterläuft, den Schluss, dass ein (ge-)heil(ig)es und gutes Zeitalter noch bevorstehe; und zwar in naher Zukunft. Dieses müsse in den Seelen der einzelnen sowie in konkret gelebter Gemeinschaft vorbereitet werden.

Die vorliegende Dissertation, im Wintersemester 2002/2003 von der Philosophischen Fakultät I der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Prof. em. Dr. Jürgen Gebhardt) angenommen, stellt keine theologische Studie dar. Vielmehr ist sie der »Politischen Wissenschaft« zuzuordnen. Diese Disziplin wiederum hat »als historisch-philosophische Wissenschaft keinen anderen Gegenstand als den Menschen, der sich in seiner geschichtlichen Existenz als politisches Wesen manifestiert« (S. 14). Wenn der Autor sich dabei dennoch – nahezu auf jeder Seite – weit in das Gebiet der Theologie (Exegese, Patristik, Spiritualität, Mönchtum, Trinitäts-, Erlösungs- und Heilstheologie etc.) hineinwagt, dann ist dieser grenzüberschreitende Vor-Sprung zwar mutig, aber doch von der Sache her geboten. Er kann nur von jenen kritisiert werden, die selbst von dem hier zur Analyse stehenden Werk, dem Raum und der Zeit, dem Denken und der Mentalität, der Gesellschaftsformation und dem dominierenden Paradigma nichts verstehen. Mit anderen Worten: Wer, wie der Verfasser vorliegender Studie, daran geht, das politische Denken Joachims von Fiore zu erforschen, muss sich darüber im Klaren sein, dass er auf eine Zeit verwiesen ist, in der von einer aristotelischen Politik oder von einer kirchenunabhängigen Intellektualität noch keine Rede sein kann. Religiöses und Politisches bildeten eine »kompakte und massive Einheit« (S. 15), die aufzulösen, ein Anachronismus wäre. Und genau darin besteht das erklärte Ziel vorliegender Arbeit: Das politische Denken Joachims darzustellen; und zwar »erstens vor dem Hintergrund seiner geistigen Grundlagen und biographisch-historischen Bedingtheiten« (S. 15), zweitens im konkreten Blick auf Joachims Schriften und – drittens – hinsichtlich seiner breiten, kaum mehr zu überschauenden Wirkungsgeschichte.

Joachims politisches Denken aber war zutiefst apokalyptisch geprägt. Mit Recht und mit deutlichem Rekurs auf die subtilen Studien zur Geschichte des Utopie-Begriffs von Ferdinand Seibt nimmt Riedl daher die Apokalyptik des Joachim zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen (S. 17–41), untersucht sodann in einem zweiten Schritt – unter der Überschrift »Geschichtsdeutung und Politikberatung« (S. 104–204) – die facettenreichen Transformationen, die Joachims apokalyptisches Denken im werkgeschichtlichen Verlauf und im konzentrierten Blick auf die politischen Realitäten angenommen hat, und kommt – drittens – auf die »Dimensionen der Erfahrung« (S. 205–252) ausführlich zu sprechen. Auch hier rekurriert der Verfasser auf die Schriften selbst und stellt Joachims Selbsteutung ins Zentrum seiner Reflexionen: Am Anfang steht ein Ereignis, von Riedl »das Erlebnis« genannt, das »Offenbarungserlebnis, das an Ostern 1185 Joachims intellektuelle Krise beendete« und »einen der entscheidenden Durchbrüche in der Geschichte der politischen Ideen« bedeutete (S. 232). Joachim selbst sieht sich vom Heiligen Geist erfüllt. Dieser drängt ihn, mit seinen früheren Ansichten über die Heilsgeschichte zu brechen, ja eine völlig neue Geschichtstheologie zu konzipieren, eine Geschichtsdeutung mit weitreichenden Konsequenzen für die persönlich zu lebende Spiritualität wie auch für die politische Neuformation von Kirche und Welt (Gesellschaft). Joachim ist überzeugt: Ein neuer, dritter Zustand der Welt (*tertius status*

mundi) breche an. In diesem steht die Welt ganz und gar im Zeichen und Licht des Heiligen Geistes. Mit anderen Worten: Die trinitarische Geschichtskonzeption mit traditioneller Weltzeitalterlehre kombinierend, sieht Joachim nach der ersten »aetas« (Weltzeitalter), die er als die Zeit oder »das Reich« des Vaters, als die alttestamentliche Zeit vor Christus versteht, und nach der zweiten, der Zeit oder dem Reich des Sohnes, das dritte Zeitalter kommen: die Weltzeit des Heiligen Geistes.

Erst jetzt, in einem vierten Schritt, sucht der Verfasser das politische Denken Joachims systematisch zu erfassen (S. 253–308) und noch einmal – im fünften Kapitel – diese Neukonzeption im Blick auf Joachims Verfassungsentwurf zu konkretisieren. Diese Verfassung, von Joachim für das dritte Zeitalter, für das Zeitalter des Heiligen Geistes, entworfen, wird hier von Riedl übersetzt und kommentiert (*Liber Figurarum, Tavola VII, dispositio novi ordinis*, S. 309–314; 314–334). Das Besondere des Entwurfs liegt, so wird mit guten Argumenten nachgewiesen, »in der kunstvollen Verbindung des Allgemein-Gesellschaftlichen mit dem Lokal-Konkreten« (S. 314). Und der Verfasser bemerkt, wengleich auch nur in einer Anmerkung: »In dieser Beziehung weist Joachims Konzeption voraus auf die utopischen Entwürfe des 19. Jahrhunderts, die mit paradigmatischen und gleichfalls an Benediktinerklöster orientierten Stadtarchitekturen die »universale Harmonie« der Menschheit darzustellen suchten [...]. Der wichtige Unterschied zu Joachim ist, dass sich in diesen Plänen nicht mehr die Gestalt der himmlischen Gottheit abbildet, sondern der *dieu de la terre*, der Mensch als Schöpfer seiner eigenen Weltordnung [...]. Doch Joachims Entwurf ist gerade keine Utopie, sondern Prophezeiung einer Ordnung, die ihre konkrete Zeit und ihre konkreten Orte haben wird« (S. 314, Anm. 3).

Zum Schluss wird unter der Überschrift »Zur Bedeutung Joachims von Fiore« Resümee gezogen (S. 335–352). Dabei findet die These Eric Voegelins, der 1991 gleichsam das letzte Wort aus politikwissenschaftlicher Sicht zu Joachim gesprochen hatte (1991), grundsätzliche Bestätigung: »Joachims langfristige Bedeutung« bestehe »weniger in seinem spezifischen gesellschaftspolitischen Entwurf«, als vielmehr »im Fortwirken der Symbole, die er als Ausdruck seiner neuartigen innergeschichtlichen Vollendungserwartung geschaffen« habe (S. 349). Darüber hinaus aber meint Riedl, Joachims Lehre »als eine Variante des christlichen Mythos« bezeichnen zu müssen, ohne allerdings genügend darüber zu reflektieren, was denn pünktlich und genau unter »Mythos« zu verstehen sei (S. 350). Diese Begriffsklärung wäre aber umso wichtiger gewesen, als wenige Seiten zuvor auch vom alten russischen Reichsmythos, ja vom Mythos der NS-Ideologie gesprochen wird (S. 342–349). Doch das eigentliche Ergebnis der Arbeit liegt darin: »dass die Idee des innergeschichtlichen Fortschritts keineswegs als Antwort auf den Erfolg der Naturwissenschaften zu sehen ist, sondern Erfahrungen zum Ausdruck bringt, die im Zusammenhang mit der Kirchen- und Ordensreform stehen. Die Spiritualisierungsprozesse, die Joachim in der zeitgenössischen Kirche beobachten konnte, veranlassten ihn, die Vollendung der Menschheit in der erneuerten Kirche eines künftigen Geistesalters zu erwarten« (S. 350f.).

Dass diese neue Idee vom innergeschichtlichen Fortschritt allerdings nicht einfach vom Himmel fiel, sondern durchaus seine Vorläufe kannte, hätte freilich noch deutlicher herausgearbeitet werden dürfen. Die mittelalterliche Historiographie und Geschichtstheologie legt doch zunächst ihr Augenmerk vor allem auf zwei Fragemomente: Erstens auf die Frage nach der Möglichkeit einer Periodisierung der Universalgeschichte und zweitens auf die Beantwortung der Frage, wieso die Hoffnung der Christenheit auf Heil durch die faktischen Leiden in der Geschichte nicht widerlegt werde, sondern vielmehr ihre Bewährungsprobe finde. Während im ersten Fall stärker auf Augustinus rekurriert wird, nicht zuletzt auf sein Verständnis der sieben Schöpfungstage als *typoi* von sieben Weltaltern, kommen im zweiten Problemfall vor allem Otto von Freising und Rupert von Deutz zu Wort. Letzterem geht es vor allem um die »Vergeschichtlichung« des Erlösungs- und Heilswegs, eines »Weges« übrigens, den er trinitätstheologisch zu deuten und analog zu den drei göttlichen Personen zu gliedern weiß. Das Siebenzeitenschema wird nicht aufgegeben, sondern bietet gute Gelegenheit, nachdrücklich auf die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes mit seinen sieben Gaben aufmerksam zu machen und damit auch den Fortschritt zur »Fülle der Zeit« hin zu markieren. Und Rupert hatte seine Nachfolger: Honorius Augustodunensis, der in der vorliegenden Studie mit keinem Wort erwähnt wird, Gerhoch von Reichersberg und nicht zuletzt auch Anselm von Havelberg. Schon hier, nicht erst bei Joachim avanciert die Trinitätstheologie zum Schlüssel für das Verständnis der Geschichte, wobei der Heilige Geist zunehmende Bedeutung gewinnt: einerseits als jener, der das Ganze der Weltwirklichkeit und Geschichte zusammen-

hält, andererseits als jene göttliche Größe, die im Mensch wirkt, ihn erleuchtet und zur Selbstbestimmung befähigt (vgl. Gerwing, *Vom Ende der Zeit*, 1996; ders., *Theologie im Mittelalter*, 2002, 77–124). War es nicht gerade dieser Versuch, Notwendigkeit und Freiheit zusammen zu denken, der von Joachim aufgegriffen und ins diesseitig Gesellschaftliche transformiert wurde, ihn zum »Denker der vollendeten Menschheit« machte und schließlich noch im deutschen Idealismus Nachahmung fand? Doch diese kritischen Fragen wollen nicht den Wert vorliegender Arbeit schmälern. Im Gegenteil: Sie weisen darauf hin, wie sehr diese gründliche und gut konzipierte Quellenstudie das interdisziplinäre Gespräch vor allem zwischen Politikwissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Theologen anregt, ein Gespräch, dessen Notwendigkeit genau in dem Maße wächst, in dem allenthalben die wissenschaftliche Spezifizierung voranschreitet.

*Manfred Gerwing*

ANDREAS BERIGER: *Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber (Frühe Neuzeit, Bd. 96)*. Tübingen: Max Niemeyer 2005. 371 S., 3 s/w Abb. Geb. € 76,-.

Johannes Trithemius (1462–1516), der hochgelehrte Benediktinerabt und leidenschaftliche Reformier, lobte den niederländischen Augustinerchorherren Rutger Sycamber von Venray (1456 – nach 1517) als einen Mann von großer Belesenheit (*vir multae lectionis*). Er hätte ihn auch als einen Ordensmann rühmen können, der ausnehmend viel geschrieben und zum Druck gebracht hat. In seinem 1495 veröffentlichten Schriftstellerkatalog erwähnte ihn Trithemius als Autor von 15 Werken. Rutger selbst bot 1498 dem Basler Drucker Johannes Auerbach 30 Werke zum Druck an. Ein im Jahre 1500 verfasstes Werkverzeichnis listet nicht weniger als 50 Bücher aus seiner Feder auf. Eine Bilanz aus dem Jahre 1502 weist 102 Werke auf. Man kann deshalb davon ausgehen, dass er auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens etwa 25 Bücher pro Jahr verfasste (S. 41). Was ist dies für eine Persönlichkeit, die an der Wende vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit ein literarisches Lebenswerk von solchen Ausmaßen hervorbrachte? Der Verfasser des hier anzuzeigenden Buches, der diese Frage zu beantworten sucht, hat mit Zeit, Ausdauer und Sachverstand nicht gegeizt, um zum einen den Lebenslauf dieses Rutger Sycamber, zum anderen Inhalt und Umfang seiner literarischen Hinterlassenschaft kenntlich zu machen.

Berigers Buch besitzt den Charakter einer Werkbiographie, die den Lebensweg Rutgers nachzeichnet, in einem Werkverzeichnis seine Schriften erfasst und abschließend seine Lebenswelt behandelt. Wann und wo Rutger geboren wurde, ist aus seiner lateinisch geschriebenen Autobiographie, die Beriger ediert und übersetzt hat (S. 127–229), nicht zu erfahren. Rutger schweigt sich auch darüber aus, wer seine Eltern und Geschwister waren. In der Beschreibung seiner Schulzeit, die er an verschiedenen Schulen verbrachte – u.a. bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in 's-Hertogenbosch – fühlt er sich insbesondere an Situationen und Erfahrungen erinnert, in denen in ihm die Liebe zu Texten erwachte. Offenkundig legte er Wert darauf, für seine literarischen Interessen, aus denen in seinem späteren Leben eine lebensbestimmende Macht werden sollte, kindliche Wurzeln zu benennen. Im Alter von 20 Jahren legte er in dem in der Rheinpfalz gelegenen Augustinerchorherrenstift Höningen, das zur Windesheimer Kongregation zählte, seine erste Profess ab (1475–1476). Symptomatisch für seine ruhelose, ungesteuerte Lebensführung ist die Tatsache, dass er in dem in der Nähe von Zürich gelegenen Kloster Beerenberg seine zweite Profess ablegte (1484–1486). Auf der Suche nach einem Kloster, in dem er ungestört und unbegrenzt lesen und schreiben konnte, hat er seine Stabilität in Beerenberg wieder aufgekündigt. Nach weiteren Wanderjahren kehrte er 1490 nach Höningen zurück, wo er seine dritte Profess ablegte.

Die Werkbeschreibung, die Beriger vornimmt, beweist intellektuelle Neugierde und kompetente Kennerschaft. Der von ihm erstellte Werkkatalog führt nicht weniger als 136 Titel auf. Er beschreibt die aufgeführten Werke mit knappen, prägnanten Sätzen, verweist auf ihre handschriftliche oder gedruckte Überlieferung und erfasst auch solche Schriften, die sich nicht erhalten haben und deren Existenz nur durch Informationen aus zweiter Hand bekannt sind. Die von Rutger behandelten Themen lassen auf einen vielseitig interessierten Autor schließen. Die Spannweite seiner geistigen und religiösen Interessen ist enorm. Sie reicht von Abhandlungen über die richtige Betonung lateinischer Wörter (»De latinorum accentu verborum«), über die Verteidigung der Poesie (»Apologia de poetica tractatione«) gegen ihre Verächter unter seinen Ordensbrüdern und einem