

nis werbenden Ton, der so gar nicht zur Haltung Guidos auf der Synode von Vienne 1112, erst recht nicht zur feierlichen Exkommunikation Heinrichs V. am 30. Oktober 1119 zum Abschluss der Synode von Reims passt. Johannes Haller hatte darum den Brief auf den Februar 1119 datiert.² Damit wäre der Brief vielleicht das erste Schreiben des neuen Papstes nach seiner Wahl. Der halbamtliche Charakter des Briefes ist unverkennbar. Es ist der Versuch einer vorsichtigen Annäherung. Schilling (428ff.) datiert den Brief auf 1120, wobei ihr wichtigstes Argument die für das Frühjahr 1120 bezeugte Deutschlandreise des Bischofs Azzo von Acquì ist. St. (354) greift dagegen die alte Datierung auf 1122 auf und erklärt den Brief als Angebot des in Süditalien gerade von Roger II. besiegt und von Krankheit geschwächten Papstes aus dem Kloster S. Leucio bei Benevent (eine schon von Haller zurückgewiesene Lokalisierung), der jetzt die Rückendeckung des Kaisers gegen die Normannen brauchte. Weder 1120 noch 1122 sind jedoch zwingend. Warum sollte (gegen Schilling) Azzo nicht auch 1119 den Kaiser aufgesucht haben? Man beachte, dass Heinrich V. Ende September 1119 in Straßburg mit zwei hochrangigen französischen Geistlichen zusammentraf, Wilhelm von Champeaux und Abt Pontius von Cluny, die, zweifellos von Calixt geschickt, Friedensmöglichkeiten ausloten wollten. Leider scheiterte damals die Vermittlung trotz hoffnungsvollen Beginns.³ Das Treffen von Straßburg verrät indirekt den frühen Willen des neuen Papstes, zu einer Verständigung zu kommen. Wenn der erwähnte Papstbrief an Heinrich V. tatsächlich vom 19. Februar 1119 ist, passt er als Mosaikstein fugenlos in ein Calixtbild, das anders ist als jenes von St. Dieses andere Bild ähnelt zwar dem von Schilling entworfenen, ist aber nicht mit ihm identisch. Grob skizziert sieht es so aus: Guido war zwar als Erzbischof von Vienne und päpstlicher Legat ein Scharfmacher, päpstlicher als der Papst (Paschal II.). Alle Welt erwartete oder befürchtete, dass er auch als Papst die Faust zeigen würde. Ist es aber so unmöglich, dass er als Papst zu aller Überraschung auf einmal ein Mann des Friedens und des Ausgleichs wurde? Wenn er anfangs weiter eine harte Linie vertrat, dann u. a. deswegen, weil er Rücksicht nehmen musste auf die strengen Gregorianer in seiner Umgebung, aber auch in Deutschland, die, wie Gerhoch von Reichersberg, sogar noch lange nach dem Wormser Konkordat grollten. Calixt musste lavieren. Ohne das zunehmend selbstbewusstere Kardinalskollegium konnte er nichts bewirken.⁴ Er sah sich zwar selbst gerne in der Nachfolge des starken und erfolgreichen Urbans II, aber er hatte nicht dessen Format. Sein Tod 1124 ist der Anfang vom „Ende des Reformpapsttum“ (H.-W. Klewitz). Wenige Jahre später, 1130, führte die von Calixt nicht mehr zu verhindernde Zunahme der kardinalistischen Mitbestimmung (im *consilium fratrum*) zum Schisma.

Einige kleinere Anmerkungen seien mir erlaubt: Die Vf.in identifiziert auf S. 201f., m. E. zu Unrecht, den Bischof Stephan von Metz mit dem gleichnamigen Kardinaldiakon von S. Maria in Cosmedin. Adalbert von Saarbrücken war kein Mönch (so die Vf.in auf S. 210), sondern vor seiner Bestellung zum Erzbischof von Mainz 1106 Kanoniker, Propst des Stiftes Neuhausen. Nicht Heinrich IV. leistete Urban II. 1095 den Stratedienst (320), sondern dessen abtrünniger Sohn Konrad. Zu dem Antizölibatsgedicht *O bone Calliste, nunc clerus odit te* (377) vgl. H. Heimpel, DA 17 (1961) 529–537, der Bernhard von Chartres als Verfasser nennt. Verschiedentlich schreibt die Vf.in irrigerweise: *camera pro secretiis conciliis*. Es muß richtig heißen: *pro secretis consiliis*. Unbefriedigend ist die Behandlung der monastischen Beziehungen Calixts. Mit ihm endet die Bevorzugung des altbenediktinischen Mönchtums an der Kurie. Die Vf.in erwähnt zwar Cluny und den spektakulären Rücktritt des Abtes Pontius, auch Montecassino wird im Zusammenhang mit der Süditalienpolitik des Papstes gewürdigt. Doch schreibt sie nichts über die neuen geistlichen Gemeinschaften bzw. deren Gründer, die Kontakt zum Papst suchten, die Zisterzienser und die Augustinerchorherren, vielleicht auch Norbert von Xanten. Leider geht die Vf.in auch nicht auf die im Wormser Konkordat (Heinricianum) genannten *Regalia beati Petri* ein, die noch in der Zeit Alexanders III. eine der „Wurzeln der Zwietracht“ zwischen dem Papsttum und dem Reich waren.⁵ Abschließend kann man sagen, dass die Vf.in mit ihrer Monographie der Forschung eine zuverlässige Darstellung Guido-Calixts II. geschenkt hat, für die ihr Dank gebührt. Man wird aber das Buch von Beate Schilling weiterhin zu Rate ziehen müssen.

Billerbeck

Pius Engelbert O.S.B.

Theologiegeschichte

Hasselhoff, Görg K.: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. – Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 2. Aufl. 2005. 400 S., kt € 49,80 ISBN: 3–8260–2692–6

² J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. 2 (1951) 623f.

³ Hesso Scholasticus, Relatio de concilio Remensi: MGH LdL 3, 22f.

⁴ J. Laudage, Rom und das Papsttum im frühen 12. Jh., in: Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jh. (FS W. Goez), hg. von Kl. Herbers (2001) 23–51.

⁵ J. Laudage, Alexander III. und Friedrich Barbarossa (1997) 243f.

Dass der philosophisch-theologische Diskurs des Mittelalters über die Grenzen der Religionen hinweg geführt wurde, ist offensichtlich. Ist doch der Philosoph schlechthin der heidnische Aristoteles und sein wichtigster Kommentator der Muslim Averroës, und als jüdische Autorität taucht immer wieder Maimonides als der „Rabbi Moyses Egypticus“ auf. Erforscht ist dieser interreligiöse Wissensaustausch allerdings nur in Ansätzen, und so ist es sehr zu begrüßen, dass Görg K. Hasselhoff sich in seiner am Bonner Sonderforschungsbereich „Judentum und Christentum“ verfassten und in Heidelberg eingereichten Diss. der Erforschung des Bildes von Maimonides bei den lateinischen Autoren des Mittelalters angenommen hat.

H.s „Hauptaugenmerk“ liegt dabei darauf, „wie ein mögliches Bild in den lateinischen [Übersetzungen der] Schriften des Maimonides vorgezeichnet ist und sich in der Folge bei einem oder mehreren christlichen Autoren herausbildet“ (17). Er will zeigen, wie sich aus „einem klar umrissenen Bild von Maimonides als jüdischem Philosophen ein eher diffuses Bild beispielsweise bei Gabriel Biel oder Nicolaus de Cusa entwickelt“ (19). Bei Verballhornungen des Namens zu „Rabmosse“ (144) oder fälschlichen Identifizierungen mit dem spanischen Konvertiten Petrus Alphonsi (21) ist sogar zu fragen, in wie weit bei diesen Autoren überhaupt noch von einem *Maimonides*-Bild die Rede sein kann. In der bisherigen Literatur wurde die Maimonides-Rezeption eher personenzentriert am Beispiel einiger großer Denker des Mittelalters dargestellt. H. verfolgt hingegen die Rezeption des Maimonides und seiner Werke entlang von sechs verschiedenen thematischen Strängen. Diese beginnen historisch mit der Rezeption des Maimonides als „Stichwortgeber in astronomischen [...] Fragen“ (23; vgl. 37–61) und als *exegeticus iudaicus* (61–88). Den meisten Raum nimmt die Darstellung der Rezeption als *philosophus* (88–221) ein, zu der auch die verschiedenen Übertragungen des „Führers der Unschlüssigen“ ins Lateinische gehören. Weitere thematische Linien sind seine Rezeption als *Hebraeus* in der interreligiösen Kontroversliteratur (221–280) und – ab ca. 1300 – als *medicus* (280–316). Die Gliederung des Materials entlang dieser „Linien der Maimonidestradiation“ (17) bietet den Vorteil, dass H. darstellen kann, wie dieselben Maimonides-Stellen bei verschiedenen, auch randständigeren Autoren immer wieder als Belege auftauchen. Der Nachteil dieser Anordnung ist freilich, dass man sich die Informationen zur Maimonides-Verwendung bei etwa Albert dem Großen oder Thomas von Aquin in verschiedenen Kapiteln zusammensuchen muss.

Eine eigene These entwickelt H. zum Herkunftsort der lateinischen Gesamtübersetzung des „Führers der Unschlüssigen“ (122–129), über die bereits viel spekuliert worden ist. Aus verschiedenen Gründen sind bisher der Hof Friedrichs II. in Neapel, Südfrankreich mit den maimonidisch geprägten Synagogengemeinden oder Toledo vorgeschlagen worden. H. verortet die Übersetzung jedoch 1242–44 in Paris im Umkreis des Dominikaner-Konvents von St. Jacques. Dort scheint die Übersetzung jedenfalls zum ersten Mal verwendet worden zu sein, dort gab es unter den Konventualen sprachkundige Konvertiten, von denen mit Nikolaus Donin und Theobald von Sézanne sogar zwei namentlich bekannt sind, und dort lagern auch die beiden ältesten Manuskripte, von denen mindestens eines bereits 1271 der Sorbonne gehörte (126). Das Problem, „warum ausgerechnet die eher im spanisch-südfranzösischen Raum verbreitete Übertragung des *More nevuqhim* von Al-Harizi von den Übersetzern zur Grundlage gemacht wurde, wenn gleichzeitig das nordfranzösische Judentum tendenziell eher antimaimonidisch eingestellt gewesen sei“, löst H. mit dem Verweis auf das „ausgeprägte Handelswesen“ zwischen den in Paris und den in Spanien ansässigen Juden, „das sich wohl auch auf den Wissenschaftstransfer erstreckte“ (125). Wenn H.s Datierung und Lokalisierung der Übersetzung stimmt, dann kann man davon ausgehen, dass die neue Übersetzung unmittelbar nach ihrer Fertigstellung von den dominikanischen Theologen für ihre Lehrtätigkeit ausgewertet worden ist.

So manche Ungereimtheit hat sich allerdings in H.s Darstellung des „Führers der Unschlüssigen“ eingeschlichen. H.s knappe Charakterisierung der drei Bücher als „Sprach- und daraus abgeleitet Gotteslehre; Kosmologie; Bibelauslegung“ (31 Anm. 67) hätte sicher nicht Maimonides' Zustimmung gefunden, denn das gesamte Werk (und nicht nur das letzte Buch) soll, Maimonides zufolge, dem „Verständnis der Tora nach der Wahrheit“ dienen – den zentralen Beleg dafür führt H. nur eine Seite weiter selbst an. Die dem zweiten Buch des „Führers“ vorangestellten 26 Prämissen sind keineswegs „eine Zusammenfassung der aristotelischen und nacharistotelischen ‚Beweise‘ der Existenz Gottes“ (32), sie sind vielmehr eine thesenförmige Zusammenfassung der aristotelischen Naturphilosophie, die Maimonides gewissermaßen als der aristotelischen Philosophie entlehnte Axiome seiner Kosmologie voranstellt. Die umstrittene Prämisse 26 ist vollends nicht „der erste maimonidische ‚Beweis‘ für die Existenz Gottes“, sondern die von Maimonides selbst nicht geteilte, für die Beweisführung *ad hominem* jedoch unterstellte Annahme der Ewigkeit der Welt. Auch die lateinische Übertragung rechtfertigt diese Benennung nicht. Sie spricht ganz richtig von „propositiones quae sunt necessariae [...] in probationibus“ (ed. Iustinianus, fol. 39). An einer späteren Stelle wiederholt H. seine höchst seltsame Benennung der Prämissen als „Beweise“, fügt dann aber in Klammern die Bemerkung

„bzw. eigentlich Axiome“ hinzu (91). Das so stehen zu lassen kann nur einem völligen Unverständnis für den argumentativen Zusammenhang entspringen.

Auch mit der philosophischen Terminologie hat der Vf. seine Probleme: Das lateinische Adverb für „homonym“ ist „equivoco“ (nicht „equivocum“) und „synonym“ ist auf keinen Fall die Übersetzung von „transsumptium“ (33). Die *privatio boni* ist auch nicht „ein sich Zurückziehen aus dem Guten“ (34). Und warum jemand, der der „aristotelischen Tugendlehre“ folgt, „stoisch-asketisch“ lebt, bleibt das Geheimnis des Vf.s. Die „novitas mundi“ ist keineswegs die „Erneuerung der Welt“ (so dreimal auf S.76), sondern die „Neuheit“ und damit die Erschaffenheit der Welt im Gegensatz zur ihrer von Aristoteles behaupteten Ewigkeit (so richtig auf S. 91 und 173). Und gewiss will der Aquinate im Sentenzenkommentar nicht sagen, dass bei Familienmitgliedern, „wenn sie es zur körperlichen Vereinigung kommen lassen, der bequeme Ort den Geschlechtsverkehr bedinge“ (82), sondern vielmehr, dass die Begierde ein leichtes Spiel hätte, wenn das Gesetz ihre geschlechtliche Vereinigung erlauben würde (In Sent. IV d.42, q.2, a.2 co.).

H. beschreibt das zweite Buch des „Führers“ als eine „Synthese [...] von Physik und Offenbarung der Metaphysik, d.h. von Schöpfung und der (Selbst-)Offenbarung des unsichtbaren Gottes“ durch Vision und Prophetie (33). Die angebliche „Synthese“ besteht aber lediglich darin, dass Maimonides beide Themen in demselben Buch behandelt. Das Kernthema der Metaphysik ist in Maimonides' Augen die Auslegung der Thronwagen-Vision des Ezechiels, und die folgt erst am Anfang des dritten Buches. Da sie es mit den Seelenvermögen des Menschen zu tun hat, gehört die Diskussion der Prophetie für Maimonides wahrscheinlich ebenso wie Gottesbeweise und Kosmologie zum Bereich der Naturphilosophie, d.h., aristotelisch gesprochen, zur *physikê*. Dann kann man das ganze zweite Buch der Naturphilosophie zuordnen. Die Diskussionen homonymer Wörter und die semantische Erörterung der Gottesrede im ersten Buch fallen in den Bereich der *logikê*; das dritte Buch behandelt die Theorie des guten Lebens und damit die Kernfrage der *ethikê*. Damit ergibt sich eine Entsprechung der drei Bücher zur klassischen Dreiteilung der Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Ethik.

H.s Untersuchung beruht auf einer stupenden Sichtung von Manuskripten – im Original oder auf Mikrofilm – in Bibliotheken in Europa, Kanada und Israel. Das Verzeichnis der verwendeten Literatur umfasst mehr als 60 S. So trägt H. auf den 400 S. seines Werkes Zitate und Erwähnungen zusammen, auch die überlieferten bildlichen Darstellungen des Maimonides in den Manuskripten bespricht er (19–21). In positivistischer Manier reiht er Beleg an Beleg und beschränkt seine Diskussionen zum großen Teil auf die Biographie der Autoren, Fragen der Datierung und einer kurzen Darstellung des Zitatkontextes. H.s Qualifikationsschrift hat daher über weite Strecken den Charakter eines Katalogs von Maimonides-Zitaten, die er im Haupttext paraphrasiert und in den Fußnoten (die einen großen Teil des Buches ausmachen) im Original anführt. Das sieht objektiv aus, ist aber noch keine historische Synthese. Aber auch mit der Objektivität hat es spätestens dann ein Ende, wenn H. an die Bewertung der Zitate geht. So weiß H., dass es eine „implizite Abwertung des Juden, und damit seiner Religion, auf die Form der religiösen Vorstufe“ (87) bedeutet, dass Thomas von Aquin Maimonides nicht für die Auslegung der Schrift hinsichtlich der geistigen Schriftsinne heranzieht, oder dass eine Kritik an Maimonides von diesem in der *Summa contra gentiles* „härter“ formuliert wird als im Sentenzenkommentar (176). In diesen Einschätzungen lässt sich H. v.a. von einer Hermeneutik des Verdachts leiten. Immer wieder hält er fest, ob Maimonides' Judentum für einen christlichen Autor eine Rolle spielt oder nicht. Abgesehen davon, dass diese Frage bei den oft spärliche Quellen schwer zu entscheiden ist, entspricht sie doch einer sehr modernen Perspektive: Warum sollte Maimonides' Judentum aber im philosophischen Diskurs des Mittelalters eine größere Rolle spielen als das Heidentum des Aristoteles, das dessen philosophische Autorität ja auch keinen Abbruch tut.

H.s Buch wird auf lange Zeit eine unentbehrliche Quelle für die Maimonides-Zitate bei mittelalterlichen Autoren sein. Daher ist es zu begrüßen, dass es bald nach seinem Erscheinen bereits in einer zweiten, um ein kurzes Nachwort ergänzten Auflage erscheinen konnte (401–404). Von dem Esprit der intellektuellen Auseinandersetzungen im Mittelalter aber weiß dieses Buch nichts zu vermitteln – und damit schweigt es über die Hauptmotivation christlicher Autoren, sich überhaupt mit dem Werk des Maimonides zu beschäftigen.

Bei all der Arbeit, die H. in die Sichtung von Quellen und Manuskripten investiert hat, ist hier eine verpasste Gelegenheit zu beklagen.

Rostok

Ludger Jansen

Mikoteit, Matthias: Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535. – Berlin: de Gruyter 2004. XI, 335 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 124), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017979–2

Der biblische Psalter übte auf Martin Luther zeitlebens eine überaus große Anziehungskraft aus. Auf dem Hintergrund seiner monastischen Erfahrungen hielt er den Psalter als „kleine Biblia“ (WA DB 10 I; 98,22) und als ein „täglich Betbueechlin“ (WA DB 10 II; 155,2) in Ehren. Luthers persönliche Hochschätzung zeigte sich ebenso auf dem Katheder, wenn er sich zwischen 1513 und 1535 in drei umfangreichen Vorlesungsreihen an der Universität Wittenberg dem Psalter widmete. Die von dem westfälischen Pfarrer Matthias Mikoteit vorgelegte Studie, die 2003 als Diss. von der Ev.-Theol. Fak. der Uni. Münster angenommen wurde, spürt Luthers Vorliebe für den Psalter als Gebetbuch nach. Hierfür konzentriert sich der Vf. auf die in der Forschung bisher am wenigsten bearbeitete letzte Psalmenvorlesung, in der Luther zwischen 1532 und 1535 eine Auswahl von Psalmen (Pss. 2, 51, 45, 120–134, 90) auslegte, und titulierte sie überzeugend als „dritte Psalmenvorlesung“. Diese nimmt er im Unterschied zu den Studien von Matthias Schlicht (Luthers Vorlesung über Psalm 90. Überlieferung und Theologie, [FKDG 55], Göttingen 1994) und Jack E. Brush (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms, [HUTH 36], Tübingen 1997) als Ganze in den Blick und befragt sie thematisch nach „Luthers Beten“ (6). Aufgrund der programmatischen Äußerung Luthers zu Beginn der dritten Psalmenvorlesung (WA 40 II; 193,2–4) grenzt der Vf. die umfangreiche Thematik auf die „Gebetsakte des Lobens und Dankens“ (7) ein, die er mit Hilfe der philologischen Analyse in Verbindung mit der „theologisch-systematischen“ und „historischen“ Betrachtungsweise (12) unter Hinzuziehung weiterer zeitnaher Luthertexte zur Darstellung bringt.

Bevor der Vf. in einem kurzen Bericht über die Forschungsliteratur zum Thema „Luthers Beten“ (III) orientiert, wendet er sich in einem aufschlussreichen Kap. Luthers Frömmigkeitsverständnis zu (II). Mittels einer feingliedrigen philologisch-systematischen Analyse wird der Verwendung des deutschen Begriffs „fromm“ in der dritten Psalmenvorlesung nachgespürt und in mehrere Bedeutungsebenen unterschieden. Während Luther „fromm“ zum einen in Anknüpfung an den spätmittelalterlichen Sprachgebrauch im Sinn von „bonus“ und „probus“, zum anderen kritisch-theologisch im Sinn von „iustus per opera sua“ verwenden konnte, gab er dem Wort auf der Grundlage seiner Rechtfertigungslehre die positiven Konnotationen von „iustus per opus dei“, „pius“ und „cooperatio cum deo“. Hieraus folgert der Vf. zu Recht, dass Frömmigkeit für Luther in dem rechtfertigungstheologisch verankerten Zusammenspiel von göttlichem Zuspruch, menschlicher Haltung und menschlicher Tätigkeit besteht, welches das gesamte Menschsein durchgreift, prägt und definiert. Das Gebet ist daher „ein integraler Bestandteil der Frömmigkeit“, keineswegs aber der „Inbegriff der Frömmigkeit“ (47).

Inwiefern Luther seine Psalmenvorlesung als Gebet versteht, erläutert der Vf. unter Anknüpfung an Luthers einleitende Worte zur Vorlesung im folgenden Kap. (IV). Die Psalmenvorlesung diene Luther als Ersatz für die morgendliche Messe und sei als „Dankopfer“ sowie als „Lob- und Bittopfer“ (67) zu identifizieren, welches primär auf Gott ausgerichtet sei. Erst in zweiter Linie ziele die Vorlesung als „Unterrichtung über die ‚cognitio Christi‘“, als „Tröstung“ und „Bestärkung gegen die Vielzahl der Anfechtungen“ auf die Menschen (65). Aus diesen Beobachtungen folgert der Vf., dass für Luther die theologische Arbeit Beten sei (69).

Im anschließende Kap. (V) entfaltet der Vf. in bemerkenswerter, philologischer Kleinarbeit eine an den Arten der Gottesanrede orientierte Typisierung der in der dritten Psalmenvorlesung vorkommenden Gebetsformen. Aufschlussreich ist hierbei die Entdeckung, dass Luther den Gebetsvollzug gleichsam als „Gebetsunterricht“ (82) gestaltet.

Den ausführlichsten Teil seiner Studie widmet der Vf. sodann dem Lob- und Dankgebet in Luthers Psalmenvorlesung (VI), wobei er zuerst „Die kerygmatische Gestalt des Lobens und Dankens“ (VI.1) erhebt und unter Berücksichtigung zeitnaher Luthertexte feststellt, dass die Begriffe des Lobens und Dankens bei Luther auf „die Begriffe des Lehrens und Verkündigens bezogen“ sind (141). Anschließend wird „Die Gebetsgestalt des Lobens und Dankens“ (VI.2) rekonstruiert und deren Struktur beschrieben. Als besonders wertvoll erweisen sich die kritischen Ausführungen über Luthers vielfach behauptete Abhängigkeit von der mystischen Gebetslehre und -praxis (VI.2.a.aa). So untersucht der Vf. im Rahmen des Lobgebets die mystischen Anklänge in Luthers Psalmenvorlesung und kommt zu dem Ergebnis, dass sich Luthers schriftgebundenes Lobgebet von „dem kontemplativen Lobpreis der Mystiker“ (157) fundamental unterscheidet. Interessant sind darüber hinaus die Analysen zum Verhältnis von Gotteslob und Sündenbekenntnis, zum Gebrauch der Formel „Gott lob“ (170–177) und zu dem sich vom „Selbstgespräch zu Gott hin“ (180) öffnenden Lob. Nach einer Untersuchung der Gebetsgestalt des Dankens ge-