

Tradition zu verabschieden, gehabt, »insofern es in Lumen gentium faktisch die anderthalb Jahrtausende als *Glaubenslehre* verkündete und praktizierte Erbsündenlehre still schweigend der Vergangenheit« überantwortete (48 f.). Einen Nachweis bleibt er schuldig!

Der Tod ist »nicht der ›Sold‹, der Preis, die Folge der Sünde« (282), er erscheint den ersten Menschen als feindlich, weil sie sich verliebt hatten: »Die ›Konsequenz‹ der Liebe ›Adams zu Eva‹ oder ›Evas zu Adam‹ ist aber nun die: Der Tod der/des Geliebten kann nur noch als ›feindlich‹ erfahren werden. Die Liebe selbst macht sich den Tod zum ›Tod-feind‹« (284). Und so wären wir wieder bei der Gleichsetzung von Böse = Schmerz: »Der Schmerz um den Tod des Geliebten ist aber nun das besonders Böse, das äußerste Böse, der ›letzte Feind‹« (286).

Erlösung ist in diesem Konzept nicht anders verstehbar als eine physische, Befreiung vom Schmerz. Der »Himmel«, in den ja dann alle nach dem Gesagten kommen müssen (etwas anderes ist in Simonis Konzept nicht vorstellbar), besteht nach ihm dann im Innewerden Gottes in der Schöpfung – nichts mehr! Die ganze Gnadenlehre ist damit ad acta gelegt!

»Der Unterschied zwischen ›Jenseits‹ und ›Diesseits‹ ist ›nur‹ der: Im Jenseits wird das Sein und Bleiben der Welt unmittelbar durch, aus, in und mit dem unendlichen Gott, also ihr totales Durchlichtetsein erlebt/erfahren; im Diesseits wird es nicht erlebt/erfahren« (93).

Taufe und Kirchengliedschaft sind in dieser Religion auch »nicht mehr heilsnotwendig, so wie es früher geglaubt und als Dogma gelehrt wurde« (253).

Aber selbst der Schöpfungsbegriff erfährt eine Umformung. Nach Simonis konnte Gott nur die Schöpfung schaffen, die wir vorfinden. »Gott ist aber kein Gott, der vor Möglichkeiten steht. Das ist sozusagen *seit Ewigkeit*, also *immer schon* vorbei. Gott weiß und will in seiner unendlichen Ewigkeit ›nur noch‹, was wirklich ist. Mit dem, was er wirklich will und weiß – und das ist die Wirklichkeit unserer Welt –, sind alle ›anderen Möglichkeiten‹ seit aller und in alle Ewigkeit für ihm gegenstandslos« (130). Die uns vorliegende Schöpfung wird so eng mit Gott selbst verbunden, dass Gott ihrer bedürftig erscheint: »Selbstverständlich ist die Schöpfung nicht Gott, sondern sozusagen das Andere Gottes. Aber sie ist und lebt in seiner Unendlichkeit, die eben sein schöpferisches Wesen ist und sie sein lässt. Das heißt: Gott selbst ist seine Beziehung zur Schöpfung, er selbst *ist* sein Sichbeziehen auf seine Welt« (44).

Weil diese Schöpfung immer gewesen sein muss, lehnt Simonis den Glauben an einen zeitlichen Anfang der Schöpfung ab. Er meint, »dass die Annahme eines zeitlichen erst einmal Angefangenhabens der Welt geradezu auszuschließen ist« (215). Weil Simonis es Gott abspricht, Kenntnis von nur möglichen Wirklichkeiten und solchen haben zu können, denen in einer freien Setzung eigenes Sein verliehen wird (und somit zeitlich beginnen), schließt er:

»Die Annahme eines wirklichen Begonnenhabens der Welt bleibt also unvereinbar mit der Annahme eines wirklich unendlichen Gottes« (219).

Ebenso lehnt Simonis eine weitere Lehre der Kirche ab: die direkte Erschaffung jeder menschlichen Seele. Die Seele würde sich vielmehr aus dem Leiblichen herausentwickeln:

»So will eben Gott die Welt und jeden Menschen, dass *er sich* entwickelt, dass er selbst entsteht und zu mehr *wird*. Genau so, wie es phänomenal der Fall ist. Sie [die Schöpfungstheologie] weiß jedenfalls nichts von einer menschlichen Seele, die etwas Eigenes neben dem Leiblich-Materiellen wäre, so dass von ihr dann schöpfungstheologisch gleichsam privilegierend zu sagen wäre: Sie, und zwar *nur* sie sei unmittelbar von Gott geschaffen« (247).

Es ist hier nicht der Raum, diese und die bereits erwähnten Thesen einer ausführlichen Kritik zu unterziehen. Es sollte deutlich gemacht werden, dass sie dem Maßstab des Katholischen (und dieser darf an einen Professor für Katholische Dogmatik angelegt werden) nicht entsprechen. Auch die Art und Weise, wie der Autor *seine* Thesen darlegt bzw. anders lautend verwirft, wird in nicht wenigen Fällen dem Anspruch wissenschaftlichen Arbeitens nicht gerecht.

P. Martin Lugmayr, Wigratzbad

Albertus Magnus: Über den Menschen / De homine. Nach dem kritisch erstellten Text übersetzt und herausgegeben von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder. Lateinisch-deutsch. Felix Meiner Verlag: Hamburg 2004; geb., 38,- ; ISBN 3-7873-1547-0.

»Maximus in theologia« nannten ihn seine Zeitgenossen, »nostri temporis stupor et miraculum« sein Schüler Ulrich von Straßburg. Die Nachwelt hat ihm dann schließlich den seltenen Beinamen Magnus: der Große gegeben. Die Rede ist von Albertus Magnus, dem Lehrer des hl. Thomas von Aquin und dem bedeutendsten Scholastiker deutscher Zunge. Der Ehrentitel freilich, der seine intel-

lektuelle Eigenart am besten zum Ausdruck bringt, dürfte der des *doctor universalis* sein. Zunächst möchte dieser ja dessen universelle Veranlagung zum Ausdruck bringen, mit der er sich nicht nur der Theologie, sondern auch den Naturwissenschaften, der Philosophie sowie der Mystik widmete. Dass er dies ganz bewusst und mit einem großen methodologischen Bewusstsein tat, wird nur den verwundern, der die mittelalterliche Scholastik nur durch Vorurteile zu sehen gewöhnt ist. So lesen wir etwa im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars: »Augustin ist in Sachen des Glaubens und der Sitte mehr zu glauben als den Philosophen. Wenn aber von Medizin die Rede ist, vertraue ich mehr Galen oder Hippokrates, und wenn über die Natur der Dinge die Rede ist, glaube ich mehr Aristoteles als einem anderen Naturkundigen.« Damit deutet der Titel aber auch ein weiteres Charakteristikum der Lehre des Albert an. Seine Fähigkeit, alle geistigen Richtungen, die in seiner Zeit prägend waren, von der augustianischen Theologie bis hin zum mächtig aufstrebenden Aristotelismus, in seinem Denken zu Worte kommen zu lassen und so zu seiner eigenen Denkform zu finden.

Dieser Universalismus zeigt sich auch in dem soeben in der Originalsprache wie in einer deutschen Übersetzung von Henryk Anzulewicz und Joachim R. Söder herausgegebenen Traktat *De homine – Über den Menschen*. Eigentlich bildet dieser Traktat einen Teil der zum Frühwerk Alberts gehörenden *Summa de creaturis* (Summe über die Schöpfung und Geschöpfe), stellt aber auch in seiner separaten Betrachtung einen geschlossenen Anthropologieentwurf dar.

Der lateinische Text basiert auf der kritischen Edition des Textes in der Gesamtausgabe der Werke des großen mittelalterlichen Denkers (*Editio Coloniensis* XXVII/2), die Übersetzung aus dem Lateinischen besorgten abwechselnd die beiden Herausgeber des Bändchens (jeweils gekennzeichnet). Dabei scheint es durchgehend gelungen zu sein, die Mitte zwischen der Originalsprache sowie der deutschen Sprache anzuzielen, sodass ein gleichzeitig gut verständlicher wie Respekt vor dem Original einhaltender Text entstanden ist. Im Unterschied zu der noch erscheinenden Ausgabe des Textes in den *Opera omnia* ist dem hier edierten Text nicht der ausführliche historisch-kritische, aber ein sorgsam gearbeiteter Quellenapparat beigegeben.

Als besonders hilfreich für das Textverständnis erweist sich die Einleitung Anzulewicz, der derzeit mit zu den weltweit besten Kennern des Werkes des hl. Albert zählen dürfte: nach einer kurzen Darstellung der Vita Alberts geht er ausführlich auf Textüberlieferung, Textkritik, Authentizität, den

Titel, die literarische Form und Gliederung, Entstehungszeit und -ort sowie Quellen der Schrift ein. Danach folgen ein kurzer Aufriss des Inhalts von *De homine* sowie Anmerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Angesichts der überragenden Bedeutung, die der Albertschüler Thomas für Philosophie und Theologie besitzt, interessiert im Hinblick auf die Rezeption natürlich der Einfluss der Anthropologie Alberts auf jene des Aquinaten in besonderer Weise. Anzulewicz stellt richtig fest, dass der Einfluss der Albertinischen Anthropologie auf die Anthropologie seines wichtigsten Schülers kaum erforscht ist (wenigstens zu nennen wäre hier freilich gewesen: J.A. Izquierdo Labeaga, *Alcune fonti dell'antropologia di San Tommaso*, in: *Alpha-Omega* 5 [2002] 255–288). Wer sich genauer mit jenem nun publizierten Traktat Alberts beschäftigt, sieht aber, wie viel Thomas für seine Anthropologie von Albert gelernt hat: Die für die Seelenlehre des Thomas zentrale Einsicht in die Einzigkeit der Substantialform des menschlichen Körpers findet sich bereits hier klar entfaltet. Und hierher hatte Thomas auch seine Kenntnisse über David von Dinant und dessen tragischen neuplatonisch-dialektischen Irrweg, der Gott mit dem *ens in potentia* identifizierte. Dennoch erkennt auch Anzulewicz die besondere Originalität des Thomas in der ganz spezifischen Verarbeitung der rezipierten Gedanken sowie der kritischen Distanz, die Thomas – in diesen Punkten stärker Aristoteles denn platonischen und neuplatonischen Ideen verpflichtet – gegenüber der Philosophie seines Lehrers in wesentlichen Punkten der Intellekt- und Erkenntnislehre einnimmt.

Albert selbst beginnt seinen Traktat – auch das typisch für die mittelalterliche Summenliteratur – mit einer knappen »Disposition« des Stoffes: Der Traktat ist in zwei Hauptteile gegliedert. Zuerst wird vom Zustand des Menschen in sich selbst (*secundum statum eius in seipso*), dann vom Menschen im Paradies und in seinem irdischen Lebensraum gehandelt.

Scholastische Klarheit zeigt die Gliederung des ersten Teiles: Zunächst werden sehr ausführlich die Substanz, die Vermögen, Eigenschaften und Tätigkeiten der Seele dargestellt, dann folgt eine Untersuchung des menschlichen Körpers, um schließlich die Ganzheit aus Seele und Körper zu betrachten. Dabei zeigt auch hier Albert wieder großes methodisches Problembewusstsein, indem er sich zuallererst sehr pünktlich und genau Rechenschaft darüber ablegt, weshalb die Substanz der Seele früher zu erörtern ist als ihre Teile oder der Körper oder die aus Verbindung von Seele und Körper hervorgegangene Ganzheit. Bereits bei der Analyse der mensch-

lichen Seele zeigt sich Albert wiederum als *doctor universalis*. Wenn auch Aristoteles hier – ganz deutlich auch an der Menge der Zitate zu sehen sowie an einem eigenen Abschnitt, der sehr ausführlich die Definitionen des Aristoteles von der Seele analysiert – die Führung innehat, so spielen doch dessen mittelalterliche Rezeption durch arabische und jüdische Gelehrte sowie Platon und v. a. auch theologische Quellen (Augustinus, Ps.-Dionysius u. a.) eine nicht zu unterschätzende Rolle. So entsteht, wie Anzulewicz feststellt, eine Synthese, in der »sowohl die zentralen philosophischen als auch die theologischen, durch Philosophen und insbesondere durch Aristoteles kaum reflektierten anthropologischen Fragen, wie die der Sensualität, des niederen und höheren Teils des Verstandes, des freien Wahlvermögens, der Synderesis und des Gewissens sowie der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihren Platz finden.« (XXXIX)

Ähnliches ließe sich zumal von der Untersuchung des menschlichen Körpers sagen, in der zwar biologische Aspekte berücksichtigt, aber stets unter entschieden theologischer Perspektive rezipiert werden. So leitet Albert diesen Abschnitt auch mit den Worten ein: Im folgenden wollen wir dazu übergehen, den Körper des Menschen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, sofern er für den Theologen relevant ist: *quantum pertinet ad theologum*.« Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie die christliche Perspektive über jene aristotelische etwa in der Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau den Sieg davon trägt: »Auf die Frage, weshalb die Frau denn eher von der Rippe

genommen wurde als vom Fuß oder Kopf, antworten die Heiligen [gemeint sind damit nicht die Heiligen im strengen Sinne, sondern theologische Autoritäten der Vorzeit, hauptsächlich die Väter], dass sie wegen der in der Ehe geltenden Rechtsgleichheit und der Gleichheit des Verdienstes vom mittleren Teil des Menschen genommen wurde. Denn wäre sie vom Kopf genommen, glaubte man, sie sei Herrin und vornehmer; wäre sie aber vom Fuß genommen, glaubte man, sie sei Magd und von geringerem Wert.« (155)

Im zweiten Teil fällt ebenfalls auf, wie Albert sich zwar wieder gedanklich von Aristoteles führen lässt. Dort freilich, wo er einen Widerspruch zur Offenbarung (besonders zum Schöpfungsglauben, zeitlichem Ende der Welt) sieht, wird Aristoteles konsequent korrigiert oder im Sinne des *exponere reverenter* umgedeutet.

Wohl vor dem Hintergrund der These, der erste Hauptteil bilde den »eigentlichen anthropologischen Kern des Werkes« (XXXIX) und auch aufgrund der Kriterien, die durch den Erscheinungsort (Meiners Philosophische Bibliothek) vorgegeben waren, haben die Herausgeber allerdings auf eine Edition auch des zweiten Teiles von *De homine* verzichtet.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das die Quellen sowie die Sekundärliteratur zur Anthropologie des Albert bzw. zu seinem Traktat *De homine* aufführt sowie ein hilfreicher Index der Personen sowie der wichtigen, häufiger im lateinischen Text wiederkehrenden Termini (Sachverzeichnis) schließen den Band ab. *David Berger, Köln*

Mariologie

Perrella, Salvatore M.: *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia. Prefazione di Stefano de Fiores. Postfazione di Clodovis M. Boff, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 2003, 327 S., ISBN 88-215-4834-1, Euro 17,00.*

Salvatore Maria Perrella, Mitglied des Servitenordens, zählt zu den bekanntesten italienischen Mariologen der Gegenwart. Seine neueste monographische Veröffentlichung über die Jungfräulichkeit Mariens verdient auch im deutschen Sprachraum eine aufmerksame Beachtung. Das Anliegen des Werkes wird gut auf den Punkt gebracht durch das Nachwort des Serviten und Befreiungstheologen Clodovis Boff (nicht zu verwechseln mit dessen Bruder Leonardo Boff). Boff zitiert, vielleicht nicht unbedingt selbstverständlich, zustimmend ein Dik-

tum Hans Urs von Balthasars aus dem Büchlein »Cordula oder der Ernstfall«: »Werden katholische Theologen so blind, dass sie nicht mehr sehen, wie die Jungfrauschaft Marias in den Mittelpunkt der Dogmatik hineinverknötet ist?« (275) Perrella selbst betont den symbolhaften Reichtum der Jungfräulichkeit Mariens, ohne dabei deren geschichtliche und biologische Prägung preisgeben zu wollen: es gibt eine innige Verbindung zwischen der *virginitas carnis, cordis et fidei* (vgl. 300). Für die Herausstellung dieses heilsrealistischen Standpunktes ist Perrella zu danken in einer Zeit, die nach wie vor von den Nachwehen eines deistischen Rationalismus geprägt ist, dem die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens und die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe ein Ärgernis sind.

Das Vorwort von Stefano de Fiores unternimmt eine kurze Bestandsaufnahme der Diskussion um