

offen geblieben sein mögen, zum Beispiel seine Sicht des Wertes der heidnischen Religionen (138), seine Anwendung des Opfer-Begriffs im Sinne der Kreuzestheologie (160f), die Rolle Nietzsches (bes. 18f.186–188) u.v.m. sind in diesem Buch zu finden, auch wenn nach der Lektüre noch immer nicht *alle verborgenen Dinge seit Grundlegung der Welt* klargestellt sein werden. Zu einer verständigeren Girard-Rezeption im deutschsprachigen Raum sowie zur Verbreitung der Theorie unter einem weiteren Publikumskreis könnte das Buch jedenfalls viel beitragen. Sollte sich G.s Bedeutung in einigen Jahrzehnten wirklich mit jener eines Marx oder Freud vergleichen lassen (vgl. 191), wäre das nichts Geringes.

Linz

Ludwig Ecker

■ LEINSLE ULRICH G., *Einführung in die scholastische Theologie*. (UTB für Wissenschaft, 1865). Schöningh, Paderborn 1995. (353). PB.

Die von Leinsle vorgelegte Einführung ist ein Musterbeispiel dafür, wie eine solch komplexe und unüberschaubare Thematik wie die scholastische Theologie prägnant und verständlich vorgestellt werden kann. Bereits in der Einleitung (1–15) wird klargestellt, daß die gängigen Schablonen von „Scholastik“ weder der historischen Realität noch dem systematischen Anspruch dieses Phänomens gerecht werden können; Leinsle stellt die scholastische Methode von Anfang an als „ein komplexes methodisches Paradigma mit sich wandelnden Rationalitätsstandards, Techniken, Darstellungsweisen und Präsuppositionen“ (9) dar. „Scholastische Theologie“ ist also nicht als univoker Begriff zu fassen, sondern als „Sammelnamen für jene Theologie, die in den Schulen und Universitäten des Mittelalters in verschiedenen Ansätzen entwickelt und zum Teil in der Frühen Neuzeit noch gepflegt beziehungsweise erneuert wurde“ (14).

Auf dem Hintergrund dieser entscheidenden Vorbemerkungen gibt Leinsle in sieben Abschnitten einen Überblick über die Geschichte der Scholastik. Zuerst geht es um die Entstehung der scholastischen Theologie (16–68) aus der Kommentierung der Heiligen Schrift und um die Entfaltung der Schulen ab dem 10. Jahrhundert. Ein zweiter Abschnitt geht auf das Selbstverständnis fröhscholastischer Theologien (69–110) ein, wie es sich besonders bei Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard, Petrus Lombardus u.a. zeigt. Entscheidend wird schließlich die Herausbildung des universitären Wissenschaftsanspruchs der Theologie im Hoch-

mittelalter, die untrennbar verbunden ist mit der Rezeption aristotelischer Philosophie (111–169); Leinsle bringt die dadurch verursachten Konflikte klar zur Sprache und zeichnet die in diesem Kontext entstandenen Systeme des Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent und Ägidius Romanus klar und verständlich nach. Die spätmittelalterliche „Suche nach Gewißheit“ (197) sowie die Problematik des Menschen des 14./15. Jahrhunderts, „der in seiner Subjektivität sich dem Handeln Gottes gegenübergestellt weiß“ (217), sind zentrale Fragen der „Spätscholastik“, die im vierten Abschnitt (170–228) zur Darstellung kommt. Die in dieser Epoche immer drängendere Frage nach einer Reform der Kirche (Wyclif, Hus), zunehmende Schulbildungen und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Ordenstheologien, aber auch die Ansätze von Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel u.a. sind Ausdruck eines Umbruchs, der sich im Humanismus und vor allem in der Reformation voll auswirkte; dieser eminent scholastikkritischen Phase ist der fünfte Abschnitt (229–261) gewidmet. Die reformatorische Bewegung wandte sich im Gefolge Luthers und Melancthons massiv gegen den scholastischen Lehrbetrieb, der als Überwucherung und Entfremdung der Theologie empfunden wurde; das neue Selbstverständnis lautet: „Als Beweisinstanz wird nun die Schrift zentral. Wo kein Schriftbeweis, dort ist keine Probation der Thesen gegeben, sondern nur eine Meinung vertreten“ (238). Im sechsten Abschnitt des Buches (262–335) kommt die sogenannte „Barockscholastik“ zur Sprache, also die Wiederaufnahme scholastischer Methoden in der Frühen Neuzeit; als Schwerpunkte behandelt Leinsle den „Gnadenstreit“ zwischen Jesuiten und Dominikanern auf dem Hintergrund der grundsätzlichen „Spannung zwischen Augustinismus und neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein“ (310) sowie die als „protestantische Scholastik“ bezeichnete Schulbildung der reformatorischen Orthodoxie. Ein kurzer Ausblick (336–342) weist noch auf die Abkehr von der scholastischen Methode im 18. Jahrhundert hin und auf den – letztlich vergeblichen – Versuch eines idealisierten Rückgriffs auf mittelalterliche Philosophien im 19./20. Jahrhundert (Stichwort „Neuscholastik“).

Dieses Buch vermittelt einen faszinierenden Einblick in die Vielfalt scholastischer Theologien und deren Ringen um ein intellektuell verantwortbares Glaubensverständnis. Gerade in diesem wissenschaftstheoretischen Aspekt besteht die eigentliche Aktualität der Einführung Leinsles.

*Corrigenda:* S. 49, 13. Zeile: *Literalexegese*; S. 244, 4. Zeile: Datum muß lauten: 1536.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ CLARET BERND J., *Geheimnis des Bösen*. Zur Diskussion um den Teufel. Innsbrucker Theologische Studien, 49). Tyrolia, Innsbruck 1997. (437). Kart.

Der Autor dieser detaillierten Untersuchung hat sich an eine Thematik gewagt, die einer echten Gratwanderung gleichkommt; es soll geprüft werden, „ob die Theologie darauf verzichten kann, über die Frage nach dem Teufel nachzudenken“ (17). Daß eine solche Fragestellung ungewohnt klingt und zwiespältige Erwartungen hervorrufen kann, ist Claret bewußt; sein Anliegen besteht darin, Funktion und Stellenwert der traditionellen Rede vom „Teufel“ im Gesamtzusammenhang einer christlichen Reflexion der Erfahrung des Bösen zu bedenken.

Entsprechend dieser Zielsetzung geht Claret in einem ersten Kapitel (21–59) auf den lebensweltlichen Erfahrungshorizont ein, welcher der Frage nach dem „Teufel“ vorausliegt. Dieser Horizont ist geprägt von einer „Wiederverzauberung der Welt“ (34), die sich auswirkt in einer massiven Hinwendung zu Esoterik, Okkultismus und Satanismus. In diesen Phänomenen sieht Claret ein „Symptom eines an seine inneren Grenzen gekommenen Modernisierungsprozesses“ (48), eine Gegenreaktion auf die tiefgreifende Rationalisierung der Lebenswelt in der Moderne. Das zweite Kapitel (60–83) zeichnet den Plausibilitätsverlust der kirchlichen Auffassung vom „Teufel“ nach, wie er seit Ende der 60er Jahre in der theologischen Diskussion zur Geltung kam. Es ist schade, daß Claret, der minutiös einzelne Veröffentlichungen und Stellungnahmen untersucht, die grundsätzliche Neuorientierung der „nachkonziliaren“ Theologie nur sehr knapp und etwas schlagwortartig aufzeigt (bes. 78f). Das dritte Kapitel (84–188) stellt eine umfassende Auseinandersetzung mit Herbert Haags Veröffentlichung „Abschied vom Teufel“ aus dem Jahr 1969 dar. Claret referiert Haags Position genau und sehr ausgewogen; besonders interessant erweist sich dabei der Ertrag der exegetischen Arbeiten (105–123). Auch wenn Claret dem pastoralen und theologischen Grundanliegen von Herbert Haag, daß nämlich „die Rechtgläubigkeit eines Christen in keiner Weise von seiner Stellungnahme zur Frage nach der Existenz eines Teufels abhängig gemacht werden darf“ (175), zustimmt, meldet er zwei schwere Bedenken an. Einerseits schließt sich Claret der vielfach gegen Haags „Abschied vom Teufel“ ge-

äußerten Kritik an dessen hermeneutischer Option an, die – so der Vorwurf – das Weltbild der modernen Gesellschaft zur exklusiven Norm der Schriftauslegung erhebt (vgl. 135–138); andererseits weist Claret Haags Auffassung zurück, „die Sünde sei für den Menschen unvermeidbar, da sie zur *Natur* des Menschen gehöre“ (130). Das Böse – so wird Haags Position interpretiert – gehe nicht auf einen personal Bösen zurück, sondern entspringe einer tragischen Verfaßtheit des Menschen (vgl. 191–200). Claret zieht daraus den Schluß, daß der Mensch bei Haag nicht „verantwortlicher Täter des Bösen“, sondern „Opfer seiner Natur – genauer: seiner von Gott so gewollten Natur“ (207) sei. Mit diesen Anfragen ist Claret nahtlos ins vierte Kapitel (189–251) übergegangen, das der systematisch-theologischen Frage nach dem Ursprung des Bösen gewidmet ist. Hier wird vor allem der entscheidende Stellenwert der Schöpfungstheologie deutlich, von der aus – implizit oder explizit – die Zuordnung von „menschlicher Natur“ und „Bösen“ konzipiert wird. Die Möglichkeiten solcher „Systematik“ sieht Claret in den drei Positionen eines monistischen, dualistischen oder personalen Denkmodells gegeben (vgl. 210–225). Als weiterführenden Ansatz in bezug auf die theologische Funktion der Rede vom „Teufel“ stellt Claret im fünften Kapitel (252–304) die Symboltheorie Paul Ricoeurs vor; in besonderer Weise geht es um dessen „Symbolik des Bösen“ (1960), aus der sich Kriterien für ein theologisches Verständnis des Symbols des „Teufels“ gewinnen lassen (vgl. 303f). Im sechsten Kapitel (305–396) schließlich erfolgt eine systematisch-theologische Rechenschaft, deren zentrale These lautet: „Der Teufel symbolisiert, wie kein zweites Symbol des Bösen, das *Mysterium iniquitatis* und ‚gibt‘ das Geheimnis des Bösen ‚zu denken‘.“ (32) Unaufgebar ist für Claret nicht die Annahme einer persönlichen Existenz des „Teufels“, sondern die dadurch symbolisierte „Außenheit“ des Bösen, ein „Vor- aus“ des Bösen“ (304), das in seiner Realität die „Spitze der unbequemsten aller Fragen“ (325) der Theologie darstellt und gerade so eine „Ästhetisierung und Funktionalisierung des Bösen“ (335) verhindert. Claret ist überzeugt: Das „personale Denkmodell“ des Bösen – nicht zu verwechseln mit einer naiv-deskriptiven Personalisierung eines „Teufels“! – vermag die drängenden Fragen nach dem Ursprung des Bösen am besten zu klären (vgl. 336f) – was nicht heißt: restlos zu beantworten! Darüber hinaus – weil „kein Mensch ein Teufel ist“ (383) – ist eine mögliche Hinführung auf das Zentrum der christlichen Frohbotschaft gegeben, die „Hoffnung auf ein gutes Ende für ausnahmslos alle Menschen zu wecken vermag“ (384). Mit dieser