Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REZENSIONEN – BESPRECHUNGEN – COMPTES RENDUS

REZENSIONSARTIKEL

RUEDI IMBACH

«Multiplex erit scientia».[1] Bemerkungen zur Edition des *Centheologicon* von Heymericus de Campo[2]

Zweifellos gehört der Text, auf den an dieser Stelle hingewiesen werden soll, zu den sonderbarsten und eigentümlichsten Schriften des XV. Jahrhunderts sowohl hinsichtlich der literarischen Gattung und des Stils als auch bezüglich des Inhalts. In jedem Fall verdient diese Ausgabe das bedachtsame Interesse sowohl der Theologie- wie auch der Philosophiegeschichtsschreibung des Mittelalters. Der hier edierte Text des Heymericus de Campo, der von 1435 bis zu seinem Tod 1460 als Professor an der Universität Löwen tätig war, ist in der Handschrift Bruxelles, Bibliothèque Royale 1151/75, fol. 1va-74vb, überliefert. In dieser aus der prämonstratensischen Parkabtei in Löwen stammenden Handschrift sind nur Schriften von Heymericus enthalten, darunter das bereits von Z. Kaluza edierte *Alphabetum doctrinale*[3]. Die vorliegende Edition, welche die orthographischen Ent-

[1] Dan. 12,4. Die Rezeptionsgeschichte dieser Stelle ist aussergewöhnlich vielfältig und lehrreich; vgl dazu WEBB, J.R.: *"Knowledge Will be manifold". Daniel 12,4 and the Idea of Intellectual Progress in the Middle Ages*, in: Speculum 89 (2014), 307–357. Der Autor untersucht die Geschichte der Deutung dieses Zitats von den patristischen Anfängen bis zu Francis Bacon und Isaac Newton.

[2] HEYMERICI DE CAMPO: *Centheologicon*, cura et studio Giovanna Bagnasco (= Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 292). Turnhout: Brepols Publishers 2020, LXVIII + 336 p., ISBN 978-2-503-58464-5.

[3] Ediert in: HEYMERICUS DE CAMPO: *Opera selecta*, hg. von R. Imbach und P. Ladner (= Spicilegium Friburgense 39). Freiburg: Universitäts-Verlag 2001, 207–219. Von den in dieser Handschrift überlieferten Schriften sind vor allem das *Millelogicon* (fol. 74vb-118vb) sowie der *Tractatus de enigmate universi* beachtenswert (fol. 123r-136r). Diese letzte Schrift ist eine recht verschiedene Neuffassung des früheren, bedeutsamen Traktats *De sigillo eternitatis* (ed. R. Imbach, P. Ladner, in: *Opera selecta*, 93–128). Es sei erlaubt hier den Prolog der ausserordentlich bedeutsamen Schrift *Circa speculare enigma sigillum eternitatis authenice appellatum* mitzuteilen (fol.123r): Quoniam propter entis et veri unitatem eadem sunt principia essendi et cognoscendi et intellectus noster est in potencia ad omnia scire, ideo, ut hec potencia modo sibi connaturali actuetur, subditur quoddam visibile mundi architypi tamquam universalis omnium cause, fontis et principii exemplar, paradigma seu speculare fantasma, ad quod idem intellectus noster, fantasie et sensui naturaliter coniunctus, se in investigacione principiorum cognoscendi proporcionabiliter reflectat, illico, que angeli vident in vero eternitatis speculo pure intelligibiliter, modo sensibili et ymaginario cognoscat, cum dicat Dionysius, quod impossibile est *nobis aliter supersplendere thearchicum radium nisi varietete*

scheidungen genau präzisiert (XLIV–XLV), wird durch zwei Quellenapparate ergänzt, von denen der eine die sehr zahlreichen Verweise auf die Bibel enthält (vgl. den *Index locorum sacrae scripturae*, p. 271–308) und der andere die explizit zitierten und sehr zahlreichen stummen Quellen identifiziert (zur Bedeutung dieses Apparates vgl. weiter unten). In der Einleitung wird nach einer kurzen Erinnerung an die biographischen Daten nicht allein Inhalt, Struktur und Absicht des Traktates, sondern vor allem das Problem der Quellen der Schrift (XXXIV–XXXVIII) untersucht.

Wie bereits der Titel der Schrift anzeigt, werden in diesem Traktat hundert verschiedene Theologien in einer stark synthetischen Form zusammengefasst und vorgestellt. Es fehlt eine Einleitung und das Werk beginnt geradeswegs mit der Erörterung der ersten Theologie. Es ist also keineswegs leicht, das Vorhaben des Heymericus in dieser Schrift zu erfassen und richtig zu verstehen. Ich stimme mit der Herausgeberin in ihrer Einschätzung überein:

> Seguendo l'ordine degli elementi presenti nel *Centheologicon*, il fine, indicato come utile, è quello di offrire una *completa e unitaria visione teologica*, che unitaria non appare poiché *distinta in diverse dottrine razionali* [...]; e tale scopo è conseguibile in due tempi: attraverso *l'esposizione complessiva* delle diverse indagini razionali su Dio e la conseguente valutazione reciproca delle medesime sulla base della verità cattolica. (XX)[4]

Es scheint mir richtig, wie die Herausgeberin vorschlägt, dass der Autor im letzten Kapitel der Schrift (264–267) einige Hinweise für das Verständnis des Vorhabens liefert (XVII). Was die Anordnung sowie den Aufbau des Werkes betrifft, so schlägt Bagnasco vor, in der Schrift vier Teile zu unterscheiden (XXII). So besehen werden in den 34 ersten Kapiteln die Theologien behandelt, die von der in der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes mitgeteilten Erlösung durch Christus unabhängig sind. Deswegen gibt es hier Kapitel zur pythagoreischen (c. 5; 13–15), platonischen (c. 6; 15–16), peripatetischen (c. 7; 16–18) und epikureischen (c. 8; 18–20) Theologie, aber man findet ebenfalls mehrere Kapitel, die sich mit Theologien beschäftigen, welche sich eindeutig auf ein rationales Verfahren stützen (c. 18: *Theologia philosophorum realium theorica* [39–40]; c. 19: *Theologia philosophorum racionalium energica* [40–42]; c. 20: *Theologia gencium philosophica* [42–45])

huiusmodi *velaminum* enigmatice *circumvelatum*, in hoc concordans Aristoteli, qui propterea dicit, quod *necesse est* unumquemque *intelligentem fantasmata speculari* unumquemque hominem in vita mortali *per speculum in enigmate*, sicut dicit Apostolus, ambulantem et ita a claro divinorum intelligibilium intuitu peregrinantem.

[4] Von der Herausgeberin sind ebenfalls zu beachten: *Il Centheologicon di Eimerico de Campo (1395–1460) e la teologia del XII secolo*, in: Rivista di storia della filosofia 26 (2015), 509–525; *Presenza e funzione della teologia naturale nel* Centheologicon *di Eimerico di Campo*, in: Temas Medievales 26 (2018), 19–42, sowie in dieser Zeitschrift: *La recherche de la sagesse à la frontière entre Moyen âge et modernité: Le* Centheologicon *d'Heymeric de Campo (1395–1464) et le* De venatione sapientiae *de Nicolas de Cues (1401–1464)*, in: FZPhTh 67 (2020), 261–277.

oder die auf die jüdische Tradition verweisen (c. 31: *Theologia Hebreorum astrologica* [72–73]; c. 32: *Theologia eorundem legaliter provisiva* [73–75]; c. 34: *Theologia eorundem sapiencialiter salvifica* [75–77]; c. 34: *Theologia eorundem prophetica* [77–80]). Im zweiten Teil (c. 35–56; 80–134) werden danach die Theologien, die in den Schriften des Neuen Testamentes die Erlösung durch Christus vermitteln, besprochen. Darin finden sich nicht nur Kapitel zu den vier Evangelien (c. 37–41; 86-97), sondern ebenfalls zu den paulinischen Briefen (c. 44–53; 103–126), der Apostelgeschichte (c. 42; 98–100), den Briefen von Jakobus und Johannes (c. 43) sowie der Apokalypse (c. 54; 120–129). Von den Theologien des Alten Testamentes handelt der dritte Teil (c. 57–83; 134–220). Im letzten Teil werden schliesslich die Theologien der ‚erfüllten' Zeit, also der Zeit nach der Inkarnation, besprochen (c. 84–100; 22–264), wie beispielsweise der Titel des 89. Kapitels anzeigt: *Theologia mundi innovati glorifica* (231). Beachtenswert ist das 97. Kapitel, wo die „Theologie der Betrachtung der philosophierenden und theologisierenden Christen" vorgestellt wird und wo der Autor sich ausdrücklich auf Albertus Magnus bezieht (252).[5]

Diese knappe und schlichte Zusammenfassung des Inhalts erlaubt eine interpretierende Bemerkung hinsichtlich der Absicht und der Ausrichtung der Schrift. Der Versuch, alle möglichen – vergangenen und zukünftigen – Theologien in einem synthetischen Werk zusammenzufassen und zu evaluieren, zeugt, so darf man vermuten, von einem Bedürfnis einer Synthese aller möglichen Theologien, wobei offensichtlich Heymericus in seiner Darstellung darum bemüht ist, sowohl geschichtliche (auf die Vergangenheit bezogene) sowie systematische Gesichtspunkte bei dieser Darstellung zu berücksichtigen. Das eindeutige Bedürfnis nach einer Synthese, die das Ganze menschlich erreichbare Wissen in einer fassbaren Form darstellt, kennzeichnet ebenfalls andere Schriften von Heymericus, wie das Werk über

[5] Die Herausgeberin weist zurecht nach, dass hier Heymericus ähnlich argumentiert wie im *Tractatus de philosophica interpretatione sacrae Scripturae*, lectio III, 23–26 (ed. M.C. Rusconi, † K. Reinhardt [= CCCM 291A]. Turnhout: Brepols 2018, 35; zur Zuschreibung dieses Werkes, das im Codex Cusanus 24 überliefert wird, vgl. die Einleitung dieser Ausgabe, p. VII–XXXII). Ebenfalls zu beachten REINHARDT, K.: Tractatus de philosophica interpretatione Sacrae Scripturae *und sein Wissenschaftsverständnis*, in: REINHARDT, K./STAMMKÖTTER, F.-B.: *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*. Regensburg: Roderer 2009, 155–168. Der Anfang von Kapitel 97 ist besonders aufschlussreich, nicht allein wegen der Bezugnahme auf Albert, sondern ebenfalls, weil es sich um ein typisches Beispiel für den Sachreibstil von Heymericus handelt (252, 5–14): Narrat Albertus Magnus in suo libro De laudibus beate Virginis, quod nostra contemplacio naturalis ascendit gradatim de sensu secundum ymaginacionem, mediante ymaginacione secundum ymagnimacionem, ad ymagnicionem secundum racionem, per quam ascendit ulterius mediante racione secundum ymaginacionem, in racionem secundum racionem et inde supra racionem non preter racionem, mediante qua surgit supra racionem contra racionem usque ad exthasim, gratuita autem quadripartitur penes statum uie, preter statum uie, supra statum uie et statum patrie ascendendo.

das ewige Siegel[6] oder die *Colliget principiorum* betitelte Schrift.[7] Diese Tendenz verbindet das Bemühen des Löwener Professors mit demjenigen seines Freundes Nikolaus von Kues und kann möglicherweise ebenfalls demjenigen von Dionysius dem Kartäuser (1402/03–1471) angenähert werden. Dies erklärt und rechtfertigt höchstwahrscheinlich meine eingangs behauptete Relevanz der edierten Schrift für eine ausgewogene Interpretation der *intellectual history* des XV. Jahrhunderts.

Das grosse Verdienst sowie die Bedeutung der vorliegenden Edition besteht nicht allein in der Ausgabe des Textes, sondern ebenfalls in der mühevollen und für die Forschung hilfreichen Identifikation der Quellen dieser Schrift, was sowohl das Verständnis wie auch die Beurteilung der Arbeitsweise und Methode von Heymericus erleichtert und befördert. Bereits in früheren Arbeiten wurde darauf hingewiesen, dass mehrere Kapitel sich direkt auf Schriften des Nikolaus von Kues beziehen[8], namentlich *De docta ignorantia*[9], *De coniecturis*[10] und *De pace fidei*[11]. Der Quellenapparat der Ausgabe bestätigt, dass auch Kapitel 16 auf Cusanus verweist[12] und dass das der pythagoreischen Theologie gewidmete Kapitel 5 von Nikolaus abhängt (vgl. 13–15). Die Zusammenfassung von Lulls Lehre im Kapitel 9 (20–

[6] Zu dieser Schrift vgl. HAMMANN, F.: *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*. Münster: Aschendorff 2006, sowie: IMBACH, R.: *Quelques remarques sur le traité* De sigillo eternitatis *de Heymericus de Campo*, in: HOENEN, J.F.M./LIBERA, A. de (Hgg.): *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*. Leiden: Brill 1995, 297–302.

[7] Vgl. diesbezüglich CALMA, D./IMBACH, R.: *Heymericus de Campo. Auteur d'un traité de métaphysique. Étude et édition partielle du* Colliget principiorum, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 80 (2013), 277–423; *A fifteenth-century metaphysical treatise. Preliminary remarks of the* Colliget principiorum *of Heymeric de Campo*, in: Przegląd Tomistyczny 14 (2008), 225–276.

[8] Vgl. IMBACH, R.: *Das* Centheologicon *des Heymericus de Campo und die darin enthaltenen Cusanus-Reminiszenzen. Hinweise und Materialien*, in: Traditio 39 (1983), 466–477. Vgl. ebenfalls FIAMMA, A.: *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*, in: Medioevo 41 (2016), 217–257. Es ist faszinerend festzustellen, dass auch Nikolaus die Schriften von Heymericus aufmerksam gelesen hat. In der Tat gibt es von ihm Randbemerkungen zu einem der wichtigsten Traktate seines Freundes: CALMA, D./IMBACH, R.: *Les notes marginales de Nicolas de Cues au traité* Colliget principiorum *d'Heymeric de Campo*, in: REINHARDT, K./STAMMKÖTTER, F.-B.: *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, 15–51.

[9] C. 14, Theologia cuiusdam theologi mystici ignoranter docta, 31–32. Heymericus bezieht sich vor allem auf *De docta ignorantia* I.

[10] C. 15, Theologia eiusdem coniecturaliter unitrina, 32–35. Wie Bagnasco richtig bemerkt fasst Hemyericus hier die Kapitel 7–10 aus *De docta ignorantia* I zusammen, kennt aber offensichtlich auch *De coniecturis*. Vgl. *Centheologicon*, c. 15, 33, 20–23: Hinc est quod nostra de ueritate unitatis et trinitatis divine et aliorum attributorum Dei supertemporalium theologia censetur fidelius quedam ambigua eorundem coniectura quam adequata suo obiecto scibili sciencia.

[11] C. Theologia variarum sectarum consona, 42–45; vgl. dazu IMBACH, R.: *Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs* De pace fidei *bei Heymericus de Campo*, in: FZPhTh 27 (1980), 5–23.

[12] C. 16, Theologia eiusdem geometrica, 36–37.

23) verdient ebenfalls Erwähnung[13] ebenso wie die ausdrückliche Bezugnahme auf Alain de Lille im 10. Kapitel (23–25). In einem gewissen Sinne aber noch aufschlussreicher sind zwei Entdeckungen der Herausgeberin, was die literarisch-philosophische Abhängigkeit betrifft. Sie hat entdeckt, dass Heymerich im 22. Kapitel, das den Titel trägt *Theologia Christi ecclesiastica regulariter summata* (47–52), direkt von der *Ars fidei catholica* des Nikolaus von Amiens[14] abhängt (vgl. die Belege, 321–323 sowie XXXIV[15]). Noch bedeutsamer ist indes eine andere Aufspürung, die noch eindeutiger das Interesse Heymerichs für das Denken des 12. Jahrhunderts belegt. In nicht weniger als dreizehn Kapiteln finden sich eindeutige Spuren des *Liber Exceptionum* des Richard von Sankt Viktor.[16] Bekanntlich ist diese lange Zeit Hugo von Sankt-Viktor zugeschriebene Schrift ein Handbuch der Bibelauslegung, das die Bibel nach dem dreifachen Schriftsinn auslegt. Es ist deswegen nicht überraschend, dass Heymericus es in den Kapiteln 57–69 (134–187) dazu benützt, um die Schriften des Alten Testamentes und der Evangelien darzustellen. Rätselhaft und bislang nicht erklärt ist allerdings, dass die mehrfach als ‚mystische' Auslegung qualifizierte Exegese in mehreren Überschriften der Kapitel Bonaventura zugeschrieben wird (beispielsweise c. 64: *Theologia eiusdem Bonaventure sermocinaliter mystica*, 157). Wahrscheinlich bedeutsamer als diese eigenartige Zuschreibung an den Franziskaner ist wohl, wie die Editorin zu Recht hervorhebt, die Frage, was die ersichtliche Präsenz mehrerer Autoren des 12. Jahrhunderts in dieser Schrift bedeute. Dass zwei dieser Autoren überdies die axiomatische Methode in der Theologie verwenden, ist keineswegs überraschend, wenn wir bedenken, dass Heymericus in seinem Schrifttum wichtige Elemente der axiomatischen Methode aufgreift. Zweifellos ist der Vermutung von Bagnasco zuzustimmen, wenn sie diesen Rückgriff auf das 12. Jahrhundert in Verbindung sieht mit dem Vorhaben «a cercare un orizzonte unitario che oltrepassi le sottili, vivaci e battagliere dispute teologiche tra scuole»

[13] Cf. IMBACH, R.: Theologia Raimundi Lulli memoriter epylogata. *Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im* Centheologicon *des Heymericus de Campo (1395–1464)*, in: Estudios Lulianos 23 (1979), 185–193, sowie COLOMER, E.: *Doctrina lulianos en Emmerich van den Velde. Una nueva aportación a la historia del Lulismo*, in: Estudios Lulianos 8 (1959), 117–136; Id.: *Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolà de Cusa*, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 1. Reihe, 21 (1963), 216-232.

[14] Einen ersten Überblick zu diesem Autor vermittelt D. POIREL in: *Die Philosophie des Mittelalters, 12. Jahrhundert*, hg. von L. Cesalli, R. Imbach, A. de Libera und Th. Ricklin (†). Basel: Schwabe 2021, 400–402.

[15] Die Schrift des Nikolaus ist ediert von DREYER, M.: *Ars fidei catholicae. Ein Beispielwerk axiomatischer Methode* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37). Münster: Aschendorff 1993.

[16] Eine hilfreiche Zusammenfassung dieser Schrift gibt D. Poirel in seinem Beitrag zu Richard von Sankt-Viktor, in: *Die Philosophie des Mittelalters*, 333–344.

(XXXVI).[17] Es ist indes richtig, wenn Bagnasco betont, dass Heymericus nicht bloss sammelt, sondern eine ré-écriture versucht, die uns erneut zum Vorhaben, das der Löwener Professor verfolgt, hinführt:

> Infine, se si entra nel vivo della pratica compositiva e si considera non solo la presenza delle fonti in quanto tali, ma loro *riscrittura* all'interno di un altro testo, attraverso cioè il loro reimpegno, nel *Centheologicon* appare decisamente marcata l'intenzione di Eimerico di *volere usare* queste 'due teologie' del XII secolo, l'una assiomatica e l'altra allegorica, che, affiancate a altri discorsi sul Principio divino, possono rientrare nel *progetto* di un testo che si pensa come insieme di 'modelli di discorso teologico' e non solo come somma di prospettive teologiche (XXXVII).[18]

Was das systematische Vorhaben des Heymericus einer Universalwissenschaft betrifft, so lohnt es sich nach meiner Auffassung, die überaus bedeutsame Studie, die Mario Meliadò zu Heymericus und zur peripatetischen Tradition vorgelegt hat,[19] zu berücksichtigen und hier an einige Aspekte dieser wichtigen Arbeit zu erinnern. Besonders aufschlussreich ist der Versuch, die Entwicklung von Heymericus' Konzeption der Universalwissenschaft nachzuweisen. Nach Meliadò sind drei Stadien dieses Vorhabens zu unterscheiden: (a) Noch in Köln (1429–1432) entwickelt Heymericus das axiomatisch-deduktive Modell einer Universalwissenschaft, das namentlich in der Schrift *Ars demonstrativa*[20] anzutreffen ist. Er ist überzeugt, dass das Widerspruchsprinzip die Grundlage für eine umfassende

[17] Hier ist auf ein Problem oder eine Frage hinzuweisen, die Bagnasco (aber auch Meliadò, vgl. weiter unten) nicht berücksichtigt. M. Hoenen hat in einem bedeutsamen Artikel (*Eine neu entdeckte Vorlage der* Docta ignorantia *und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues*, in: Medioevo XXI [1995], 375–476) auf einen Text hingewiesen, der für die Entstehung der Gedanken des Cusanus bedeutsam gewesen sein könnte (*Fundamentum naturae quod videtur physicos [philosophos] ignorasse*). D. Albertson hat in mehreren Studien diese Hypothese weiterentwickelt und vor allem zu zeigen versucht, dass Nicolaus (ggf. durch Vermittlung dieses Textes) von Thierry von Chartres abhängt (*A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the anonymous* Fundamentum Naturae*: Reassessing the Vorlage theory*, in: Recherches de théologie et philosophie médiévales 77 [2010], 351–390; *Mathematical Theologies: Nicolas of Cues and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford: Oxford University Press 2014). Wenn man diese Forschungen berücksichtigt, kann man sich fragen, ob die Prüfung möglicher Spuren des Denkens von Thierry bei Heymericus nicht angebracht wäre. Ich verdanke diese Hinweise Peter Schulthess.

[18] Es kann hier noch ergänzt wird, dass Heymericus auch Gregor dem Grossen ein Kapitel widmet, c. 62: Theologia gregoriana ex libro Iudicum, regum et cetera mystice extracta, 130–154 (vgl. *Index fontium*, 317–318); die Herausgeberin hat ebenfalls entdeckt, dass das Kapitel 81 (Theologia Israelis ad terram sanctam viatica, 210–214) sich direkt auf den Brief 78 von Hieronymus bezieht.

[19] *Sapienza peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo Albertismo* (= Dokimion 40). Münster: Aschendorff, 2018. Im Folgenden werden die Seitenzahlen der Hinweise auf diese Arbeit mit M ergänzt, um Verwechslungen zu vermeiden.

[20] Herausgegeben von J.-D. Cavigioli, in: *Opera selecta*, 138–167

Wissenschaft bildet.[21] Die dem endlichen Menschen angemessene *demonstratio ad impossibile* ist nach ihm ein für alle Wissensgebiete angemessenes Vorgehen (M 209–217).[22] (b) Während seines Aufenthaltes am Basler Konzil (1432–1435) bevorzugt Heymericus die geometrisch-symbolische Methode, die insonderheit im Traktat *De sigillo eternitatis* vorbildhaft entwickelt wird (M 217–232). Das geometrische Modell eines in den Kreis eingeschriebenen Dreiecks ist eine spiegelhafte Spur, „in quo velud in deiformi discipline humane principio preexistit omnis sciencie humanitus investigabilis racionalis origo"[23]. (c) In der Zeit seiner Löwener Lehrtätigkeit schliesslich erarbeitet Heymericus schliesslich ein drittes Modell einer allumfassenden Wissenschaft, die im Traktat *Alphabetum doctrinale*[24] angewendet wird (M 232–244), wo anhand der Buchstaben des Alphabetes das gesamte Wissen erfasst werden soll:

> Se l'ordinamento alfabetico costituisce una traccia di somiglianza dell'archetipo divino nell'attività dell'intelletto umano, tale impronta diviene, nel medio dell'alfabeto, un elemento primario e universale immanente ad ogni scienza razionale e morale. (M 242)

Diese drei Projekte einer Univesalwissenschaft zeigen, dass Heymericus darum bemüht war, eine angemessene Form und eine einleuchtende Darstellung des dem Menschen möglichen Wissens zu finden, ein Vorhaben, das nach Meliadò eindeutig von Llull inspiriert war (M 243), vor allem aber erleichtern diese Einsichten und Daten gewiss das Verständnis des *Centheologicon* (M 263–284). Auch diese Schrift verfolgt das Projekt einer Universalwissenschaft, aber vielleicht könnte man sagen, dass in diesem Falle Heymericus die systematische Konzeption der Erkenntnis mit einer Berücksichtigung der historischen Manifestationen der Wahrheitssuche verbindet, wobei sie die Heilsgeschichte, wie sie in den biblischen Schriften zum Ausdruck kommt, mit derjenigen der Erörterung des Bemühens menschlichen Denkens verbindet. In jedem Falle, und dies scheint mir ganz entscheidend, liegt dem Vorhaben das Bewusstsein der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis sowie der damit verbundenen Vielheit und Verschieden-

[21] Cf. IMBACH, R.: Primum principium. *Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrecourt, Hemyericus de Campo und Nikolaus von Kues*, in: PICKAVÉ, M. (Hg.): *Die Logik des Transzendentalen* (= Miscellanea Mediavalia 30). Berlin: de Gruyter 2003, 600–626; vgl. ebenfalls MELIADÒ: *Sapienza peripatetica*, 209–214.

[22] Die Begründung für diesen Vorgehen ist aussergewöhnlich und faszinierend (§ 3, *Opera selecta*, ed. Cavigioli, 139): Nos itaque, quoniam, sicut sumus ex nichilo conditi, ita per umbram negacionis a pure veritatis affirmacione naturaliter devii, idcirco non possumus naturali ductu nostre racionis aliter ad cognicionem veritatis affirmate nisi penetrando hanc umbram pervenire, ut, sicut voluntas non potest assequi bonum nisi declinando a malo, ad quod habet intrinsecam vertibilitatem, ita intellectus non potest invenire verum nisi abnegando falsum sibi oppositum.

[23] *De sigillo eternitatis*, § 2, ed. R. Imbach, P. Ladner, in: *Opera selecta*, 100

[24] Dieser Traktat ist ediert von J. Korolec, in: *Opera selecta*, 209–219.

heit menschlicher Rede von Gott (Theologie) zu Grunde, wobei die Einsicht der notwendigen Vielheit der endlichen Ansätze und das Bewusstsein der Unerreichbarkeit des unendlichen göttlichen Wesens sich ergänzen. Meliadò weist in diesem Zusammenhang auf eine Randbemerkung von Heymericus in der Handschrift von *De pace fidei* hin, welche die Quintessenz dieses Bewusstseins einleuchtend zusammenfasst (M 282): „Haec diversitas est connaturalis homini in orizonte eternitatis et temporis constituto". Im vierten Kapitel des *Centheologicon* unterscheidet Heymericus das göttliche Selbstbewusssein und die Gotteserkenntnis der Engel von der menschlichen Theologie, die notwendigerweise wegen der Endlichkeit des menschlichen Intellekts vielfältig ist und er beschreibt sie wie folgendermassen:

> et quia huiusmodi cognicio Deo, id est theologia humana, est secundum uariam hominis integri et lapsi ac a suo originali lapsu reuocati et reintergati condicionem proporcionalter diuersimoda, prout innuit Daniel cum dicit: *Petransibunt plurimi, et multiplex erit sciencia*, ut sic appareat pariformis principiorum hominis essendi et cognoscendi, iuxta mentem Aristotelis, analogia, hinc est quod ad perfectam tocius mundi extra mentem diuinam et angelicam pro speculo racionis humane positi theologiam summorpere confert equiuoca theologie humane, sicut premittitur, per uarias sciendi indagine racionaliter secte, discrecio, cum summaria earundem sectarum explancione et ortodoxa earundem in statera ueritatis catholice ad se inuicem comparacione. (11–12, lin. 13–24)

Es scheint mir richtig, wenn Meliadò betont (M 282), dass es sich beim Projekt des *Centheologicon* um eine Art Synkretismus handelt, der im Bewusstsein der Endlichkeit die Verschiedenheit der theologischen Diskurse nicht verurteilt, sondern diese Vielheit als unvermeidlichen Ausgangspunkt und als Grundlage eines Unternehmens betrachtet, das des Weiteren vernünftiges Denken und Offenbarung nicht als Gegensatz einschätzt. Sowohl Bagnasco (XXXVII) als auch Meliadò (M 284) meinen dieses ‚synkretistische Bemühen' könne dem italienischen Humanismus angenähert werden.[25] Mir scheint die Nähe zu Cusanus, mit dem ihn die Freundschaft seit dem Basler Konzil verbindet, allerdings plausibler. Von unbestreitbarer Bedeutung ist indes die methodische und inhaltliche Eigentümlichkeit und Besonderheit einer Schrift, deren Edition vermutlich Ansporn zu Forschungen gibt, die nicht allein das Denken von Heymericus erkunden, sondern die gleichzeitig die Betrachtung und das Verständnis der vielen Theologien

[25] Vgl. MELIADÒ, 284: «D'altro canto, il sforzo sincretistico pare per certi versi avvicinabile [...] a quelle di alcuni intellettuali italiani del Quattrocento (si pensi, ad esempio, a Giovanni Pico della Mirandola) e getta sorprendentemente un ponte tra due mondi che, sebbene distanti, furono contemporanei e attraversati di communi esigenze di rinnovamento spirituale.» BAGNASCO (XXXVII): «Per il suo intento di formulare un progetto intellettuale che rigeneri l'originaria universalità dell'umana conoscenza di Dio, Eimerico può essere accostato a quegli esponenti dell'umanesimo italiano che, come sottolineava Garin, riconoscevano proprio nelle teologie del XII secolo gli *auctores* di una 'teologia poetica' da contrappore al 'riduzionismo logico-dialettico' dei secoli XII e in parte XIV.»

in der Geschichte des Christentums befruchten können.[26] Ist es vermessen zu wünschen, dass das im Titel angeführte Zitat aus Daniel auch für die Theologie programmatisch gedeutet werden kann?[27]

[26] Eine weitere neue Publikation, in der Heymericus keine geringe Rolle spielt, ist hier zu erwähnen: HAMANN, F.: *Das Renaissanceabenteuer, Muslime zu bekehren. Ein philosophischer Feldzug*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2021. Die Studie will zeigen, welche Rolle der Koran und die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Islam im Umkreis des Basler Konzils gespielt hat. Der Autor weist nach, dass die Gruppe Intellektueller, die er die ‚Generation Basel' nennt, eine Alternative zu Krieg und Kreuzzügen entwickelt hat, nämlich die friedliche Bekehrung der Muslime. Hamann kann zeigen, dass Heymericus in seiner in Basel entstandenen *Disputatio de potestate ecclesiastica* Argumente auf der Basis des Koran benutzt. Seine Hermeneutik besteht also nach Hamman darin, „muslimische Zitate und Überzeugungen für christliche Zwecke zu nutzen" (113). Es darf daran erinnert werden, dass Hamann in dieser Zeitschrift seine Entdeckung erstmals vorgestellt hat: *Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo († 1460)*, in: FZPhTh 50 (2003), 113–136.

[27] Ich bedanke mich bei Peter Schulthess für die lehrreichen Diskussionen zu den hier angedeuteten Problemen.

MÜLLER, Sigrid: *Theologie und Philosophie im Spätmittelalter. Die Anfänge der via moderna und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Moraltheologie (1380–1450)* (= Studien der Moraltheologie. NF 3). Münster: Aschendorff Verlag 2018, 375 pages. ISBN 978-3-402-11928-0.

Sigrid Müller est bien connue des médiévistes spécialistes de la fin du Moyen Âge pour son livre sur la *recta ratio* chez Guillaume d'Ockham (*Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der recta ratio bei Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Francke Verlag 2000). Dans la continuité de ce premier travail, elle revient avec un livre important et ambitieux qui poursuit l'étude de l'éthique nominaliste tardive, en adoptant un point de vue différent, celui des transformations de la théologie au tournant des XIVe et XVe siècles, et l'impulsion donnée à la théologie morale à ce moment clé de l'histoire intellectuelle du Moyen Âge. Le but de cet ouvrage est, de fait, d'étudier les effets des controverses parisiennes entre 1380 à 1415 (de Pierre d'Ailly à Gerson) sur la constitution des *viae*, *antiqua* et *moderna*, et d'en examiner certaines conséquences sur la philosophie et la théologie viennoises de la première moitié du XVe siècle. Faisant sienne, en quelque sorte, la remarque de Marteen Hoenen (cité n. 7, p. 17) selon lequel la *via moderna* est un produit typique du XVe siècle, différent du nominalisme du siècle précédent, Sigrid Müller examine les transformations que subit le nominalisme pour donner lieu à cette « voie moderne » qui par certains aspects est bien conservatrice, dans la mesure où finalement elle met à distance la philosophie et la raison naturelle.

Après une introduction (17–26) qui expose les enjeux poursuivis et les méthodes adoptées, les trois premiers chapitres se concentrent sur les trois principales figures de la théologie parisienne au tournant des XIVe et XVe siècles : Pierre d'Ailly, Jean Capréolus et Jean Gerson. Le chapitre 2 (25–90) consacré à Pierre d'Ailly part de la polémique contre le dominicain Jean de Montesono pour montrer comment les débats logiques propres au nominalisme parisien du XIVe siècle sont réinvestis, en étant mêlés à une forme d'augustinisme, dans la perspective d'une approche herméneutique de la Bible dirigée contre Thomas d'Aquin. Le lien entre augustinisme et nominalisme est important pour comprendre la spécificité de cette théologie parisienne tardive, et le « conservatisme » que l'on mentionnait plus haut. Le chapitre suivant (91–179) examine l'une des réactions à cette forme de « théologie moderne », à travers la défense de Thomas d'Aquin chez Jean de Capréolus. Ce dernier, licencié en théologie à Paris en 1411, reprend le matériau de ses *Sentences* dans le cadre de *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis* qui fait la part belle à la critique des *moderni*, de Pierre d'Auriol à Ockham, Adam de Wodeham et Grégoire de Rimini, notamment. Le chapitre met l'accent sur la question de la scientificité de la théologie (et sur les théories de la connais-

sance qui la fondent) ainsi que sur la toute-puissance divine. La mise en perspective de la théologie nominaliste à travers la critique de Capréolus permet à Sigrid Müller de faire ressortir un tournant pratique de la théologie dans le cadre de la *via moderna* (178–179). Ce tournant est principalement illustré, dans le chapitre 4 (181–254), par le cas de Jean Gerson. Ce dernier, tout en proposant une réflexion importante sur la place et le rôle de la logique en théologie, en s'appuyant en particulier sur la notion de *materia subiecta*, reprise à Buridan, comme Zénon Kaluza l'a bien montré (dans un article séminal, dont on ne soulignera jamais assez l'importance : *Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham*, dans L. Bianchi [éd.] : *Filosofia et teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*. Turnhout : Brepols, 1994, 197–258), donne néanmoins une impulsion décisive à la théologie, dans un sens à la fois pastoral et spirituel, qui culmine dans la théologie mystique, mais qui permet de préserver l'importance de la tradition dont est garante l'Église. Les effets ecclésiologiques de cette conception de la théologie comme système de croyances hiérarchisées sont étudiés à partir de l'activité de Gerson à Constance. L'impact de Gerson sur la constitution de la *via moderna* est important dans la mesure où, plus que nominaliste (même si l'on trouve chez lui des éléments de volontarisme que l'on considère en général comme typique du nominalisme), Gerson est davantage antiréaliste. C'est à propos de cette théologie pratique propre à Gerson que Sigrid Müller fait l'hypothèse qu'elle façonne largement la conception de la théologie dans la *via moderna*, et en particulier à Vienne. De fait, le dernier chapitre change de perspective en examinant le croisement de l'éthique philosophique et de la théologie morale à Vienne dans la première moitié du XVe siècle. Le changement de lieu permet d'examiner une forme différente des rapports entre théologie et philosophie dans le cadre de la *via moderna* dans la mesure où l'une des autorités principales à Vienne est Buridan. Le chapitre 5 (255–324) rappellent certains enjeux du commentaire de Buridan sur *l'Éthique à Nicomaque*, en insistant sur le rôle de la prudence dans le système du maître picard. Il aurait sans doute été opportun ici de s'interroger sur la place accordée à la question de la certitude morale (*certitudo moralis*) puisque c'est l'un des acquis importants de l'éthique de Buridan, que reprend vigoureusement à son compte Jean Gerson dans un cadre théologique (et qu'il théorise notamment dans le traité *De duplici logica*, étudié aux pages 186–188 du présent livre). Il suffira de renvoyer aux analyses récentes d'Isabel Iribarren dans sa traduction de la Josephina de Gerson (JEAN GERSON : *Josephina. L'épopée de Saint-Joseph*, introduction, traduction, notes et commentaires par Isabel Iribarren. Paris : Les belles lettres 2019). Le chapitre cinq examine ensuite la transmission de la philosophie et de la théologie parisiennes dans le commentaire aux *Sentences* de Marsile d'Inghen, avant d'esquisser les grands traits des commentaires de l'*Éthique* à Vienne entre 1396 et 1470, en soulignant l'impact de Buridan. Puis, le chapitre 6 (325–342) propose, en conclusion, une synthèse des arguments et esquisse quelques lignes de recherches futures. Enfin, une courte postface

(343–346) pointe quelques ponts entre les démarches médiévales et les questions contemporaines en théologie morale.

Il faut souligner l'importance du livre de Sigrid Müller dans le champ de l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales. Le Moyen Âge tardif a trop longtemps souffert d'une vision réductrice qui ne voyait dans cette période qu'une continuelle décadence après « l'âge d'or » du XIIIe siècle. Si la situation commence à s'améliorer lentement pour le XIVe siècle grâce aux travaux de William Courtenay, de Chris Schabel, et de William Duba, notamment, trop souvent les études de philosophie médiévale se contentent de la triade « Aquinas-Scotus-Ockham ». Plus encore, en dépit des travaux pionniers de Zénon Kaluza et Marteen Hoenen, le XVe siècle reste largement ignoré des spécialistes de philosophie médiévale. Le livre de Sigrid Müller intervient donc au moment opportun pour dynamiser ce champ d'études. Il intervient en proposant une thèse forte, celle du tournant pratique, voire morale, de la théologie dans le cadre de la *via moderna*. Assurément, le cadre universitaire médiéval impose une certaine inertie aux pratiques scolaires, de sorte que le questionnement sur la scientificité de la théologie ne s'interrompt pas au XVe siècle. Mais il est certain que cette période est aussi celle d'une attention plus grande aux questions d'éthiques philosophiques comme de théologie morale. Ce tournant s'accompagne en outre d'un autre tournant, un tournant vernaculaire, manifeste à Oxford et Paris, et qu'il faudrait chercher à identifier dans les autres aires linguistiques. Un tel tournant est d'ailleurs évoqué, p. 245 à propos du catéchisme allemand d'Ulrich von Pottenstein. Ce double tournant repose, enfin, comme cela a bien été montré par Daniel Hobbins dans le cas de Gerson (HOBBINS, D. : *Autorship and Publicity before Print. Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press 2009), par un changement de genre littéraire et le développement de la forme du traité comme mode de diffusion diffractée des enseignements universitaires.

Outre la place que le livre de Sigrid Müller, en raison de ses mérites intrinsèques, est appelé à occuper dans le champ des études sur le XVe siècle, il faut souligner la dimension prospective que lui assigne son auteur (336 et suivantes – qu'il faut relier aussi aux remarques importantes des pages 256–257), et qui n'est pas le moindre de ses mérites. De fait, loin de prétendre clore une enquête, l'enjeu est bien de l'ouvrir en replaçant les deux études de cas proposées (Paris entre 1380 et 1415, Vienne dans la première moitié du XVe siècle) dans une perspective plus large qui supposerait une comparaison entre les aires régionales. L'auteur indique quelques pistes de recherches : d'abord, la situation parisienne avec Jean Versor, Martin Le Maistre, et finalement Jean Mair. Ici, il faudrait d'ailleurs mettre à l'épreuve les travaux d'Astrik Gabriel qui identifiait dans le départ des étudiants allemands au moment du schisme et leur retour après la guerre civile les causes de l'éclipse de Buridan puis du retour du nominalisme à la fin du siècle (voir GABRIEL, Astrik L. : *'Via antiqua' and 'Via Moderna' and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century*, in: *The Paris Studium*. Frankfurt a.M. : J. Knecht 1992, 113–167). La situation décrite par Sigrid Müller

semble, en effet, plaider pour ce cas intéressant de *translatio studiorum*. De même, il faudrait reprendre, dans la perspective des débats autour des « nouveaux pélagiens », la question des liens (négatifs ou positifs) entre *via moderna* et Réforme protestante. Peu a été fait depuis les travaux pionniers de Heiko Oberman (et en particulier son grand livre sur Gabriel Biel: *The Harvest of Late Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Nominalism*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press 1963), à l'exception des études importantes de Ueli Zahnd (par exemple, *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014). Il est certain, néanmoins, et il faut le souligner, que l'étude globale de l'histoire de la philosophie et de la théologie du XVe siècle, nécessaire pour comprendre le passage à la Modernité, ne pourra se faire uniquement à partir d'études individuelles (même si, comme le montre le livre de Sigrid Müller, celles-ci sont nécessaires). Des projets collectifs (comme ceux dirigés par Monica Brinzei sur le cas de Vienne, et d'Ota Pavlíček sur le cas de Prague) montrent bien les gains que l'on peut retirer de telles collaborations. Depuis la publication du livre de Sigrid Müller, la bibliographie sur les questions de théologie morale au XVe siècle s'est déjà enrichie (signalons, par exemple, à propos de l'influence de Buridan sur la Renaissance italienne, l'étude de Luca Bianchi : *Amare amore meliori : John Buridan's views on parental love and their legacy*, dans : GRELLARD, C. [éd.] : *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard à l'occasion de ses 65 ans*. Paris : Vrin 2017, 387–401). Mais il est évident que son livre devra figurer en bonne place de toutes les études à venir sur ce siècle qu'il reste largement à découvrir.

CHRISTOPHE GRELLARD

BALZAMO, Nicolas: *Les êtres artificiels. Essai sur le culte des images en Occident (XIVe-XVIIe siècle)*. Paris : Éditions du Cerf 2021, 228 pages. ISBN 978-2-204-13590-0.

Il volume, curato da Nicolas Balzamo (Università di Neuchâtel) - coprendo un vasto arco temporale che corre tra il XIV e il XVII secolo - si impernia sulla storia del culto delle immagini in Occidente come rivela il sottotitolo scelto. Mentre il titolo adottato *Les êtres artificiels*, sebbene non direttamente discusso nell'arco della trattazione, rimanda ad una specifica categoria delle immagini di culto, ovvero le imagines miracolose sulle quali si concentra l'attenzione dell'autore, la cui fortuna non si eclissò né con l'avvenire della cosiddetta epoca dell'arte[1] né con la Controriforma.

Il testo, racchiuso fra una corposa introduzione e la parte conclusiva, è strutturato in tre capitoli, preceduti da una densa prefazione a firma di Jean-Claude Schmitt. Quest'ultima loda quali punti di forza della ricerca l'ampio spettro temporale e la panoramica offerta sulle pratiche della tradizione cristiana occidentale, aprendo, nel contempo, ulteriori questioni insite nel di-

[1] BELTING, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C.H. Beck 1990.

battito accademico relativamente all'argomento affrontato. Tale premessa si rende di fatto strutturale e fornisce al lettore, sin dalle prime pagine, un quadro sinottico sulla notevole portata del contributo al dibattito interdisciplinare sulle effigi miracolose, specie se si considera il vuoto storiografico quasi ventennale riscontrabile dal 1992, data di pubblicazione del trattato di riferimento di Giuseppe Scavizzi.[2]

La tripartizione adottata da Balzamo segue una linea ben precisa nell'esaminare l'ontologia delle immagini, concetto centrale sul piano esegetico, che l'autore sceglie di affrontare con un taglio prettamente storico. Il dichiarato intento è quello di delineare, diacronicamente, un'eventuale metamorfosi nel rapporto tra la teoria delle immagini elaborata sul versante teologico e le pratiche cultuali adoperate nella religiosità popolare. La dicotomia, definita dall'autore inizialmente in termini di ambiguità e ribadita poi con enfasi in qualità di contraddizione indissolubile, si manifesta nella discrasia tra la pratica cultuale dei fedeli che accordano una preferenza devozionale alle immagini miracolose viste come sostituti autonomi ed interattivi del "significato", e la teoria dell'immagine elaborata dalla cultura ecclesiastica, che sottolinea un'uguaglianza tra le immagini; quest'ultime, caratterizzate come oggetti privi di un potere intrinseco, meramente rimandano all'archetipo celeste raffigurato.

È il capitolo centrale che verte maggiormente su tali concetti. Partendo dall'origine della contraddizione che caratterizzò il culto in Occidente, l'attenzione viene spostata verso i tentativi di definire, controllare, tollerare o interdire le immagini miracolose, culminati all'epoca della Controriforma. Segue poi la trattazione riservata a Wilhelm Gumppenberg, del quale Balzamo, assieme ad altri curatori, ha dato alle stampe, nel 2015, un'edizione in tedesco (con traduzione in francese a fronte) dell'importante opera dedicata alle immagini miracolose.[3] Questa parte centrale del trittico si chiude con un esame che allarga lo sguardo verso le vicende del Nuovo Mondo, con spunti di notevole interesse in merito alle immagini mariane "indigene" in Messico. È nelle riflessioni teologiche elaborate da parte degli autori messicani che Balzamo individua una certa originalità rispetto a quanto parallelamente espresso dai colleghi del vecchio continente: un terreno fertile questo dell'America centrale, entro il quale viene finalmente accordato uno status speciale alla categoria delle miracolose immagini mariane.

Tornando a osservare la struttura del volume, il primo capitolo delinea le caratteristiche intrinseche degli oggetti sacri al centro dell'attenzione dell'autore. Egli individua un certo numero di varianti stabili nell'unione indissolubile tra i tre elementi che vengono segnalati come costitutivi delle immagini cultuali: l'oggetto-immagine, il personaggio che questo rappresenta e il luogo

[2] SCAVIZZI, Giuseppe: *The Controversy on Images from Calvin to Baronius*. New York: Peter Lang 1992.

[3] *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg. Edition et traduction*, ed. e trad. a cura di Nicolas Balzamo, Olivier Christin, Fabrice Flückiger. Neuchâtel: Alphil/Presses universitaires suisses 2015.

che lo custodisce. Per converso, il capitolo di chiusura, in sintonia con l'opposizione dicotomica tra la cultura bassa e la cultura egemone che sembra essere sottesa all'impianto generale del volume, sposta l'attenzione sulla ricezione da parte del popolo, vista però ancora una volta attraverso il filtro degli autori ecclesiastici.

L'enfasi sul modo in cui la cultura ecclesiastica post-tridentina ha concettualizzato il culto delle immagini costituisce un indubbio pregio del volume ma ne fa scorgere nel contempo i potenziali limiti. Indubbiamente colpisce positivamente la conoscenza approfondita degli studi contestualmente al vibrante dibattito accademico di carattere interdisciplinare sulle immagini miracolose e l'ampiezza del dossier dei testi teologici sapientemente inquadrati e citati in un preciso apparato argomentativo che viene posto a sostegno della teoria delle immagini proposta dall'autore. Al tempo stesso, sebbene il corpus delle fonti primarie cui Balzamo attinge si presenti variegato – spaziando dai racconti di miracoli ai trattati teologici sulle immagini e a quelli elaborati nell'ambito della lunga controversia che li accompagna – si tratta di una tipologia di fonti prodotta dalla cultura egemone che lascia poco spazio ad un'immagine non mediata delle pratiche popolari. Viene da chiedersi se un maggiore affondo nella trattatistica sul pellegrinaggio, non quella locale bensì quella dedicata alla rete di santuari che costellavano gli itinerari diretti verso le mete principali delle peregrinazioni nelle società premoderne, non permetterebbe di dar voce diretta se non ai "laici semplici" quantomeno ai "laici devoti" (148) in merito alle espressioni cultuali del periodo tardomedievale e della prima età moderna. Inoltre, una loro lettura sistematica potrebbe offrire, a mio avviso, un panorama più circoscritto sul rapporto gerarchico tra gli oggetti di culto maggiormente venerati nell'epoca tardomedievale e sul paesaggio cultuale in cui le immagini miracolose si inseriscono, dando vita ai nuovi santuari o facendo assurgere luoghi di culto anonimi a rango di mete di pellegrinaggio locale, o nei casi più riusciti, regionale e paneuropeo. Mi riferisco alla rete dei santuari sulle vie romee o quelli battuti dai pellegrini gerosolimitani, i cui diari di viaggio, sebbene menzionati e occasionalmente analizzati, rimangono al margine della trattazione.

Concludendo, si tratta di un libro dedicato ad un argomento composito che offre alla comunità scientifica un largo ventaglio di spunti interdisciplinari che si irradiano in molteplici direzioni. Balzamo, che con il volume qui recensito entra a pieno titolo nella trattatistica di riferimento, si conferma esperto della storia della religiosità della prima età moderna.

VESNA ŠĆEPANOVIĆ

MOOSBRUGGER, Mathias: *Petrus Canisius. Wanderer zwischen den Welten*. Innsbruck: Tyrolia 2021, 287 Seiten. ISBN 978-3-7022-3929-9.

Nach Auskunft seines Verfassers handelt es sich beim vorliegenden Text nicht um eine Biographie. Dem ist zuzustimmen: Hagiographie im Stil des 21. Jahrhunderts wäre treffender. Denn das Ziel ist ein ausserwissenschaftliches: Einen heute wenig bekannten Heiligen populärer zu machen. In Anbe-

tracht der Tatsache, dass Petrus Canisius (1521–1597) einer der einflussreichsten Ideengeber und Wortführer der Hexenverfolgung war und noch von einem Papst des 20. Jahrhunderts als „Ketzer-Hammer" bezeichnet wurde, ist das kein leichtes Unterfangen. Das merkt man schon beim Stil. Da menschelt es ungemein, und auch der moralische Zeigefinger der Gegenwart ist stets präsent: Einmal wird der Protagonist in Schutz genommen – etwa wenn es um die wüsten Beschimpfungen der Protestanten geht, die es der Gegenseite in der Tat mit gleicher Münze heimzahlten –, ein anderes Mal, beim Jubilieren über die rauchenden Scheiterhaufen der angeblichen Teufelsbündnerinnen, getadelt. Die daraus gezogene Schlussfolgerung lautet, „dass Heiligkeit keine Ewigkeitskategorie ist" (9), sondern sich immer konkret in Biographien manifestiert. Ob dem im Fall Canisius' so ist, wird im letzten Satz des Buchs mit der Formulierung „vielleicht" offengelassen.

Seiner Ausrichtung nach eher ein erbauliches Buch für ein breiteres Publikum, ist die apologetische Biographie des einflussreichen Jesuiten aus Nimwegen, liest man sie gegen den Strich, zugleich eine kompakte Einführung in das Europa des Konfessionellen Zeitalters mit seiner grenzenlosen Unduldsamkeit, seinen Zwängen und seinen Bemühungen um religiöse Konformität und soziale wie politische Disziplinierung. Für alle diese Bestrebungen um religiöse und gesamtkulturelle (Deutungs-)Hoheit steht Petrus Canisius geradezu emblematisch: durch seine weitgespannten Ordens-Aktivitäten in weiten Teilen Europas, durch seine im kurialen Auftrag unternommenen Versuche, der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung der Magdeburger Centurien mit einer katholischen Gegendarstellung den Wind aus den Segeln zu nehmen, und vor allem durch seine Katechismen, die im Laufe der nächsten Jahrhunderte mehr als tausend Ausgaben erleben sollten und seinen Namen zum Sinnbild konfessioneller Rechtgläubigkeitsformel-Bücher machen sollten. Im Gegensatz zum Dauererfolg dieser – für das Zeitalter so bezeichnenden – Indoktrinierungstexte scheiterten Canisius' historiographische Versuche, aus Mangel an Quellenkritik, wie der Verfasser richtig erkennt, aber auch, weil es in den 1560er und 70er-Jahren noch keine konsensfähig ausgearbeiteten Konzepte für eine solche Historiographie gab, die in Übereinstimmung mit der – gleichfalls neu auszuarbeitenden – Liturgie, der Dogmatik des Trienter Konzils und der Neuausrichtung der päpstlichen Rekatholisierungspolitik stand. Damit ist ein weiteres Defizit der Studie angesprochen: so bewandert der Verfasser in allen lebensgeschichtlichen Aspekten seines Helden auch ist, so wenig wird dessen Wirken in einen gesamteuropäischen, den Rahmen der katholischen Sphäre überwölbenden Rahmen eingefügt. Lesenswert ist die vorliegende Nicht-Biographie aufgrund der transparenten Schilderung einzelner Lebensstationen und interessanter Quellenzitate trotzdem.

VOLKER REINHARDT

RABBI NACHMAN VON BRESLAW: *Lobpreis und Lehrgespräche nach den Aufzeichnungen seiner Schüler*. Aus dem Hebräischen übersetzt von Jans-Jürgen Becker. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2021, 466 Seiten. ISBN 978-3-633-54307-6.

Rabbi Nachman wurde 1772 geboren und lebte und wirkte in einer heute zur Ukraine gehörenden Landschaft (Podolien, dem äussersten Südosten der chassidischen Welt). Er war Urenkel des Ba'al Schem Tow („Bescht" genannt). Vom Mai 1798 bis Juli 1799 machte er eine Fahrt ins Heilige Land. 1802 liess er sich in Breslaw (ukrainisch „Brazlaw") nieder. Es scheint, dass er für das Jahr 1806 den Beginn der messianischen Erlösung erwartete. In den letzten Jahren (1808–1810) war er von der Tuberkulose gezeichnet und verfasste einige seiner anspruchsvollsten Lehrgespräche. Er wirkte daneben vor allem durch mündliche Lehre und liess sogar einige seiner Schriften verbrennen. Der Akt des Verbrennens könnte bestätigen, dass der Rabbi nicht sein eigenes Denkmal hinterlassen will und die mündliche über die schriftliche Wirkung stellt.

Das vorliegende Doppelwerk ist einer der Klassiker des Breslaver Schrifttums. Mit dieser Edition, der Einleitung und den zahlreichen exakten Quellenhinweisen und Kommentaren des Herausgebers und Übersetzers liegt es nun endlich in deutscher Sprache vor. Aus der Feder von Schülern und Anhängern, wird sein Leben und Wirken teils realistisch, teils legendenhaft beschrieben. Das gilt vor allem für den Verlauf seiner Reise in das Land Israel, das mit allen Hindernissen und Gefahren wie ein Abenteuerroman geschrieben ist und zugleich eine Art Initialreise wird, mit der Nachman seine Prüfung und Reifung erfährt.

Die Lehrgespräche sind Texte, die sich zu einer meditativen Lektüre eignen, enthalten sie doch zum grossen Teil Gebetsermahnung und vor allem Ermutigung. Das Gebet wird noch höher eingeschätzt als das Studium der Tora und des jüdischen Schrifttums. Rabbi Nachman wird ehrfürchtig dargestellt als Gelehrter und Gerechter, doch das Ideal der Gelehrsamkeit wird nicht überstrapaziert und generalisiert. Es gibt lautere Menschen, die ohne Studium beten und den Willen Gottes erfüllen.

Zu den Charakteristika der aufgezeichneten Lehrgespräche und Zitate gehören Paradoxa und die Anerkennung von unvermeidbaren Streitereien selbst unter den Gerechten. Ein Beispiel für ein Paradoxon ist der Widerspruch gegen die Plattitüde, die besagt, dass früher alles besser war. Sie wird durch eine Differenzierung (einiges war besser, anderes schlechter) korrigiert und mit rhetorischen Fragen in ihr Gegenteil verkehrt: Gibt es denn heute keine Hoffnung? Was nützt das ständige Lamentieren, die früheren Tage seien besser gewesen als diese? Dabei beruft er sich auf die vielen Deutungen des Buchstabens der Tora („die Tora hat viele Gesichter") und auf die Weisheit Salomos und formuliert die (ironische?) Antithese: „in Wahrheit aber sehen wir, wie alle Welt immer reicher wird und grossen Aufwand treibt mit höheren Ausgaben als in früheren Jahren."

Mit solchen Aperçus wird das bequeme Schema von Optimismus und Pessimismus gesprengt, wie auch mit dem Hiob-Zitat „der Mensch ist zur

Mühsal geboren" und dem Midrasch-Zitat: „Der Mensch ist zur Mühsal geboren – glücklich der, dessen Mühsal in der Tora liegt" (413).

Da die Hauptausrichtung der Lehren sich den paränetischen Durchhalteparolen der messianischen Endzeit annähert, geht es vor allem um die Ermahnung und Ermutigung zum „Lernen" und Beten. Beides steht in engem Zusammenhang und unterscheidet sich vom Bild des „Philosophen" (oder „Sophisten"). Das „Verbot der Forschung" wird von einem schlichten, aber glühenden Fideismus flankiert. Zielscheibe der Polemik sind jene störenden Grübeleien, die einer Läuterung nach dem Vorbild des Ba'al Schem Tov erschweren. Philosophie und Wissenschaft werden wiederholt als Hindernisse auf dem Weg zu Gott verworfen; Gegenbild zum „Philosophen" und Hiobs eifrig belehrenden Freunden ist Hiob. „Glücklich der, dem es vergönnt ist, auf dem Weg der Wahrheit ihrem Wesen gemäss zu wandeln: ‚Einfältig und gerade, gottesfürchtig und das Böse meidend' [*Hiob* 1,8; 2,3; vgl. 1,1], ganz ohne Weisheit" (222).

Man lasse sich jedoch von dieser Polemik nicht zum Klischee verführen, chassidische Mystik und Kabbala seien Ausgeburten eines Obskurantismus oder einer Gegenaufklärung! Wie die zahlreichen Anmerkungen des Herausgebers belegen, sind die Texte von einer beachtlichen intertextuellen Dichte und entfalten erzählerische Qualitäten, die Martin Buber in seiner Auswahl und seinem Nachwort zu *Die Geschichten des Rabbi Nachman. Nacherzählt von Martin Buber* bereits 1906 hervorgehoben hat und dessen recht willkürliche Nacherzählungen von dieser philologisch zuverlässigen Edition allerdings in den Schatten gestellt werden. Unter dem Aspekt des zähen Überlebenswillens einer hohen Kultur, die von allen Seiten verkannt und verachtet wird, sind die kulturellen Leistungen des Chassidismus (als Beitrag zur Bewahrung von „Alterität" und gegen Assimilation) gar nicht zu überschätzen. Der Blick weitet sich auf die ganze Welt: „Die ganze Welt ist voller Streitigkeiten" (217). Jeder Mensch ist eine Nation, in der ein Bürgerkrieg toben kann. Selbst der einsame Mann im Wald kann vom inneren Streit in den Wahnsinn getrieben werden. Die pointierten, zuweilen satirischen Beschreibungen (z.B. 171) werden verknüpft mit Empfehlungen und Belehrungen an seine Schüler. Man könnte auch von einer religiösen und ethischen Ratgeberliteratur auf hohem Niveau sprechen, in der die „Freiheit für den Widerspruch" (H.-L. Goldschmidt) und für den Disput unter den gelehrten Gerechten vorgesehen und akzeptiert wird, bis die Welt, die im Grossen und Ganzen und leider auch im Argen im Streit liegt, in der Endzeit ihren – nicht von Menschen gestifteten – „ewigen" Frieden finden wird. Ansätze zum Guten („Anstand") gibt es überall und bei jedem Individuum, auch wenn es bei einigen erst nach langer Zeit manifest wird. Auf dem Weg der Läuterung kommt zuerst der Schmutz hoch. Die Triebe, mehr noch andere Menschen (Feinde, Spötter) werden zu aktiven Hinderern, die den Weg zur Erlösung blockieren. Es gibt keine Flucht aus der Welt; selbst in der Grube wartet auf den Menschen der „Flohbiss" und anderes Ungemach. Es gibt nur die Flucht aus der Welt in die Tora. Sie steht für die Liebe und Zuwendung des Schöpfers zu seiner Schöpfung. Das Studium der Tora und der Heiligen Schriften ist keine Pflicht, aber

man darf sich ihrer auch nicht entbinden. Es müsste in Kants Worten „Pflicht aus freudigem Herzen" werden. Höher noch als die Tora, die nicht allen gleichermassen zugänglich ist, bleibt „die Intention des Gebets".

Zu den Gebetsermutigungen gehört das Vorbild des Rabbis, der sich nicht selbst als perfekten Beter hinstellt, nach dem Modell des schlechten Moralisierens („Seid vollkommen wie ich"), sondern nach dem selbstironischen Bild des „ewigen Schülers", der immer von neuen anfängt und sich durch nichts entmutigen lässt, auch nicht durch Unlust am Beten. Der Gebetsmuffel im Menschen kann durch das das Hören auf das gesprochene Wort des Gebets und Gesang, durch Ausdauer und Regelmässigkeit und Formen der Autosuggestion („Bete, als würdest Du freudig beten!") überlistet werden. Der Betende steigert sich ins „flammende Gebet" und stellt sich in die Generation der Gerechten, die vor ihm beteten (407). „Und dies ist eine sehr grosse Regel im Dienst Gottes, dass der Mensch sich nicht selbst aufgibt [...]. Trotz allem soll er sich selbst stark machen, so gut es geht, und jedes Mal neu beginnen, sei es auch viele Male" (181). Hier klingt „Self-Empowerment" an, aber auch Geist der Gemeinschaft. Durch erlangte Gebetsfreude kann man anderen Freude machen. Satan in allen Dingen wird ausgetrickst; Gott in allem beginnt zu wirken.

Die Lehrgespräche hinterlassen den Eindruck anschaulich vermittelter und praktizierter Frömmigkeit und der zähen Überlebensstrategien eines von feindlichen Mächten bedrohten jiddisch sprechenden Judentums, wahre Grösse im Kleinen, die nur der täglich geübte und wiederholte Bezug zum EWIGEN gewährt, der seine Schöpfung erhält und regiert. Das Gebet als Übung der Hingabe und Vorwegnahme des Lebensopfers ersetzt die vielfachen falschen Ängste der Welt (223) durch die Furcht des Herrn. So wie die Weisheit immer neu anfängt und selbst das Vergessen die nützliche Funktion hat, neu und schöpferisch zu beginnen, so ist auch das Beten nicht etwa ein Fortschreiten zu höheren Stufen, sondern ein elementarer Neuanfang. Der einfachste Gebetseinstieg ist nicht ein Theoretisieren über Gott, sondern der hymnische Anruf seines höchsten Ranges:

Adon olam ascher malach. (Herr der Welt, der regiert)

JEAN-CLAUDE WOLF

HELMUS, Caroline: *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie* (= ratio fidei 72). Regensburg: Pustet 2020, 414 Seiten. ISBN 978-3-7971-3195-7.

Die digitale Transformation verändert sämtliche Lebensbereiche. Besonders die rasanten Entwicklungen im Medizinalbereich und in der Informationstechnologie nötigen das gegenwärtige Bewusstsein zur anthropologischen Selbstvergewisserung. Die Frage, „was ist der Mensch?", wird auf die Frage zugespitzt: „was kann der Mensch sein?" Sie stellt sich heute in einem technologisch entgrenzten Raum von Möglichkeiten, der eine interpretative und imaginative Antwortenvielfalt zulässt. Vertreterinnen und Vertreter des Transhumanismus verdichten diese technologischen Potentiale in ihren (teils phan-

tasievollen) Visionen einer radikalen Transformation des Menschen – die unter Umständen sogar zu dessen Ablösung durch die „nächste Stufe" der biologisch-technologischen Evolution führen soll. Am Kern dieser Bewegung liegt ein (Selbst-)Optimierungspathos, ein kontinuierliches „Streben nach dem ‚Mehr' des bisher körperlich Möglichen" (13) und damit eine grundsätzliche Veränderung des menschlichen Wesens bzw. der *conditio humana*.

Die (mitunter kritische) philosophische, wissenschaftstheoretische und soziologische Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Transhumanismus ist bereits in vollem Gange. Auffällig ist hingegen ein Mangel (besonders im deutschsprachigen Raum) an theologischer Reflexion des Transhumanismus und der techno-kulturellen Dynamiken, die sich an ihm kristallisieren.[4] Zur Schliessung dieser Lücke trägt Caroline Helmus' *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen?* bei. Mit der 2020 publizierten Dissertationsschrift möchte die Verf. die „Chancen und Grenzen eines Dialogs zwischen einer transhumanistischen und einer christlichen Selbst- und Weltdeutung" (16) ausloten. Dabei geht es ihr darum, „Leerstellen beider Ansätze im jeweils anderen Diskurs aufzuzeigen und kritisch zu hinterfragen" (17) und somit dieses Gespräch als wechselseitig befruchtende Infragestellung der jeweiligen Menschenbilder zu inszenieren.

Die Monographie ist in vier grössere Kapitel geordnet, die durch eine kurze Einleitung und ein konzises Resumé („Rückblickender Ertrag") gerahmt sind. Im ersten Kapitel bietet die Verf. einen Überblick über die verschiedenen Motive, Anliegen und philosophischen Grundsatzpositionierungen, die sich aus dem heterogenen und fragmentarischen Korpus transhumanistischer Quellen ergibt. Gleich zu Beginn macht dabei die Verf. deutlich, was sich aus der eingehenden Beschäftigung mit diesem Phänomen ergibt: „Den Transhumanismus als einheitliche Strömung gibt es nicht" (38). Gleichwohl bietet die Verf. eine hilfreiche Zusammenstellung von übergreifenden Motiven, die sie als transhumanistische „Essentials" (vgl. 46–69, hier 46) bezeichnet. In dieser „Ouvertüre" kristallisieren sich sowohl die transhumanistische Abwertung von Natur im Gegensatz zur positiv konnotierten Technik als auch die naturalistischen und funktionalistischen Grundzüge transhumanistischer Wirklichkeitsvorstellungen heraus. Im zweiten Kapitel erfolgt eine ausführlichere Darstellung der „Anthropologie des Transhumanismus" (vgl. 85–126, hier 85). Hier vertieft die Verf. skizzenhafte Einsichten aus dem ersten Kapitel und analysiert mitunter kritisch die Inkonsistenzen transhumanistischer Anliegen unter den Vorzeichen eines rein naturalistischen Menschenbildes – das unter dem im Transhumanismus normativen Optimierungsparadigma zu einem gleichsam übergriffigen Menschenbild mutieren kann. Im dritten Kapitel werden von transhumanistischen Diskursen gesondert vier unterschied-

[4] Eine bedeutende Ausnahme ist HOFF, Johannes: *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation.* Freiburg i.Br.: Herder Verlag 2021; vgl. auch HERZBERG, Stephan/WATZKA, Heinrich (Hgg.): *Transhumanismus. Über die Grenzen technischer Selbstverbesserung* (= Humanprojekt 17). Berlin: De Gruyter Verlag 2020; GÖCKE, Benedikt Paul/MEIER-HAMIDI, Frank (Hgg.): *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand.* Freiburg i.Br.: Herder Verlag 2018.

liche und teilweise auch konfligierende Perspektiven der theologischen Anthropologie (Emil Brunner, Karl Barth, Karl Rahner und Thomas Pröpper) dargestellt, aufeinander bezogen und kritisch gewürdigt. Diese in sich heterogene Stimmenvielfalt bringt die Verf. gekonnt auf einen „theologisch-anthropologischen Minimalkonsens" (17). Im vierten und letzten Kapitel bringt die Verf. diese Erträge mit dem transhumanistischen Menschenbild ins Gespräch und diskutiert besonders die Relationalität des Personseins, die Gebrochenheit menschlicher Existenz, das freiheitliche Moment menschlicher Subjektivität und ganz grundsätzlich die Bedeutung des Körpers.

Grundsätzlich ist Helmus' Untersuchung vom Anliegen geleitet, „Antwortmöglichkeiten auf die Herausforderungen der Moderne zu liefern", und zwar verbunden mit dem Ziel „den wirklichen, den konkreten gegenwärtigen Menschen anzusprechen" (252f). Es geht der Verf. entsprechend um eine Rechtfertigung des Glaubens im Rahmen einer „rationalen Glaubensverantwortung", die sich „ihrer hermeneutischen, kritischen und pastoralen Verantwortung bewusst ist und sich gerade deswegen dem Menschen in seiner historischen und soziokulturellen Bedingtheit zuwenden will" (253). Dabei fungiert ein spezifisches Verständnis der Moderne als regulativer Leitstern des gesamten Unterfangens. Zu dem Modernitätsbegriff, mit dem die Verf. hierbei operiert, gehört erstens die radikale Freiheit des Menschen und seine Autonomie von einem als „übergriffig" empfundenen Gott. Damit einher geht die Kampfansage an ein Menschenbild, dass diesen final als beziehungsmässig auf Gott hingeordnetes Wesen versteht (vgl. 253). Zweitens gehört dazu die Betonung der Bedingtheit des Menschen und besonders seiner Erkenntnisfähigkeit, woraus sich die Möglichkeit pluraler Selbst- und Weltdeutungen und mit ihnen assoziierter Lebensformen ergibt. Im Blick auf diese Formen der Lebensführung problematisiert die Verf. die „Überschätzung des eigenen Geltungsanspruchs als ‚einzig wahre' Lebensführung, die Gewissheit beansprucht und damit ihren Konstruktionscharakter verkennt" (348). Die Moderne habe ja gerade herausgestellt, dass sämtliche Ordnungen und Geltungsansprüche (und also sowohl religiös-traditionelle als auch transhumanistische) „konstruiert" und „fallibel" seien (372). Deshalb kritisiert die Verf. jegliche Form einer „Normierung der Lebenspraxis" (sowohl auf transhumanistischer Seite als auch auf der Seite der theologischen Anthropologie) als „Besserwisserei", die nicht nur von einer „erheblichen Ignoranz" zeuge, sondern auch „zum freiheitsgefährdenden Machtinstrument verkommen" könne, „da der Mensch hier instrumentalisiert" werde (349).

Es sollte bis hierhin deutlich geworden sein, dass eine solche Konzeption und Wertung von „Modernität" voraussetzungsreich und nicht alternativlos ist. Zunächst liesse sich beispielsweise das in dem so zurechtgelegten Autonomie- und Freiheitsverständnis präsupponierte dualistisch-antithetische bzw. kompetitiv imaginierte Verhältnis von Gott und Welt bzw. göttlicher und menschlicher Freiheit hinterfragen. Des Weiteren scheint es keineswegs notwendig, aus der faktischen Pluralität von Selbst- und Weltdeutungen auch die unhinterfragbare, gleichsam ontologische Legitimität jeder einzelnen dieser Perspektiven abzuleiten (inwiefern würde sich dies von dem weiter oben

bereits kritisierten Geltungsanspruch unterscheiden, der jetzt schlicht aus einer Art Metaperspektive auf das Gesamt an Deutungsperspektiven angewandt wird?). Die (spät-)moderne *Pluralität* standortgebundener Perspektiven zwingt niemanden dazu, gleichsam normativ einen *Pluralismus* zu postulieren. Schliesslich zwingt die Einsicht in die sozio-kulturelle Bedingtheit bzw. „Konstruiertheit" und damit prinzipiell auch die „Fallibilität" menschlicher Ordnungen und Geltungsansprüche nicht automatisch zum Schluss, dass diese Ordnungen und Ansprüche auch falsch sind bzw. nicht Recht haben können, und zwar zunächst einmal unabhängig davon, ob sie von transhumanistischer oder theologischer Seite artikuliert werden. Es reicht nicht aus, diese Ansätze als mit einem spezifischen Verständnis „der Moderne" inkompatibel zu erweisen, um sie argumentativ zu widerlegen.

Zuweilen tendiert die Verf. in dem berechtigten Anliegen, „die Herausforderungen der Zeit" ernst zu nehmen und entsprechend auf „die Sorgen der Menschen in dieser Zeit" zu reagieren (379) dazu, die theologische Perspektive darauf einzuschränken, was unter den Vorzeichen einer implizit vorausgesetzten Moderne als „akzeptabel" gilt. Wenn sich die theologische Anthropologie dergestalt „als gesellschaftlich relevant" (15) und „als mit der Moderne kompatibel" (16) erweisen muss, dann kann man sich teilweise des Gefühls nicht ganz erwehren, dass hier alte Dogmatismen nur um den Preis eines neuen Dogmatismus überwunden sind.

Damit soll ausgedrückt sein, dass die von der Verf. an die Thematik herangebrachte Perspektive (nicht zuletzt auf die Moderne selbst) eben auch standortgebunden und bedingt ist – was die Verf. auch selbst betont (18). Die Infragestellung ihrer vorausgesetzten Grundannahmen bedeutet indes nicht unbedingt eine Kritik der Arbeit an sich. Helmus präsentiert einen unter ihren eigenen Voraussetzungen konsequent gedachten Argumentationsgang (eine konzise Darstellung und Bewertung transhumanistischer Diskurse und Ideenwelten, ein in seiner Heterogenität behutsam dargestelltes Kontrastprogramm der theologischen Anthropologie und schliesslich einen souverän inszenierten konstruktiv-kritischen Dialog beider Seiten), die man als solche stehen lassen kann, auch wenn man diesen Voraussetzungen vielleicht nicht in allem zustimmt. Es ist schliesslich ein wichtiges Verdienst der Verf. den Transhumanismus in ihrer Monographie als „praktische Metaphysik" (266) ausgewiesen und dadurch eine Vergleichbarkeit zwischen Transhumanismus und theologischer Anthropologie hergestellt zu haben, die einen konstruktiv-kritischen Dialog überhaupt ermöglicht. In der für solch ein komplexes Unterfangen notwendigen Zuspitzung von Positionen bemüht sich die Verf. zumeist erfolgreich um eine differenzierte Darstellungsweise sowohl der inneren Pluralität der theologischen Anthropologie als auch des Transhumanismus. Zu den bleibenden Erkenntnissen dieses Unterfangens für die theologische Anthropologie gehört die Betonung, dass der menschliche Körper bzw. Leib im Spannungsfeld von Natur und Technik zentraler „Austragungsort der Subjektbildung" (384) ist. Im Zeitalter des Transhumanismus muss der Mensch diese seine Subjektivität in der Kopräsenz und konstitutiven Bezogenheit auf die Technik denken, deren mediale Omnipräsenz ihn für diese

ursprüngliche bzw. „transzendentale Technizität" des menschlichen Weltbezugs sensibilisiert.[5] Es muss zwar bezweifelt werden, ob eine technik- und medienphilosophisch reflektierte Theologie wirklich die zum Teil recht kruden Visionen des Transhumanismus braucht, um sich „die technologische Durchdringung des Menschen und der Gesellschaft vor Augen zu führen und Technik als integralen Bestandteil des Selbstverständnisses" (385) zu reflektieren. Ungeachtet dessen illustriert die Verf. mit dem vorliegenden Werk, dass die transhumanistischen Anfragen dafür guten Grund und Anlass bieten.

OLIVER DÜRR

HOFF, Johannes: *Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg im Breisgau: Herder 2021, 606 Seiten. ISBN 978-3-451-38966-5.

Die vorliegende umfangreiche Studie versucht den Spagat zwischen Vergangenheit und Aktualität. Den Historiker*innen wird das zu essayistisch und den Zeitgeistdiagnostikern zu historisch sein. Auch lässt sich das umfangreiche Buch nicht an einem Nachmittag lesen und abschliessend würdigen, sondern man muss sich mit dem Haupttext und den zahlreichen Fussnoten gleichermassen geduldig, zugleich „meditativ" und „reflexiv" auseinandersetzen. Oder man lässt es bei einer provisorischen Buchanzeige wie der hier verfassten bewenden. Es geht dem Verfasser um nichts Geringeres als um eine „Rettung des alten Wahren" als einer lebendigen Fortbildung der Glaubenstradition des ersten Jahrtausends des Christentums, vor und mit der Gabelung in die spätmittelalterlichen Differenzen von „Dominikanern" und „Franziskanern", die in ihrer idealtypischen Polarisierung, aber auch in ihren Nuancen dargestellt und dokumentiert werden. Das Buch bleibt nicht gebildeter und gelehrter Selbstzweck, sondern steht unter dem praktischen Interesse der Sorge um eine Welt, an der man sich mit anderen freuen kann. Diesem „ethischen Marketing" kann sich niemand widersetzen, ohne sich selbst zu desavouieren. Die Studie macht nicht so sehr für Dichotomien und „digitale" Berechenbarkeit, sondern vielmehr für „unscharfe Zwischentöne" sensibel und erfüllt damit die Aufgabe einer Kritik (in Kants Sinn einer Grenzziehung) der Kompetenzen von Planung und technischer Herstellbarkeit der Menschen. Ausgangspunkt ist eine phänomenologische Nachzeichnung wissenschaftlicher Erneuerungen: „Echte Innovationsprozesse sind immer ein schöpferischer Vorgang, der einen spielerischen Charakter hat [...]. Cusanus' unermüdliche Versuche, selbst im Erkenntnisstreben der aufstrebenden mathematischen Naturwissenschaften Spuren einer theophanischen Gnadenökonomie aufzuspüren [...] waren auch wissenschaftstheoretisch realistischer [...]" (50). Dieser Satz springt elegant von der historischen Erinnerung an Cusanus zur Kritik der aktuellen Universitäts- und Forschungspolitik und ist exem-

[5] Vgl. dazu HÖRL, Erich: *Die technologische Bedingung. Zur Einführung*, in: DERS. (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2011, 7–53, hier 33.

plarisch für das Vorgehen des ganzen Buches, das sogar ein Zwischenkapitel zum „wissenden Unwissen" in der Epoche von Covid-19 bereit hält (vgl. 110–120). Diese Verknüpfung von Erinnerung und Aktualisierung wird *in extenso* variiert und plausibilisiert, sofern man den langen Atem zur Lektüre hat. Dabei erweist sich Johannes Hoff nicht nur im Bereich der Theologie, sondern auch in jenem ständig wachsenden Bereich der Literatur zum Transhumanismus von stupender Belesenheit. Zur Lektüre motiviert werden vor allem jene sein, die den „literarischen Pakt" mit dem Autor eingehen und seine guten Absichten und Ziele *a priori* teilen. Was die Botschaft des Buches allerdings für (innerkirchliche) Rivalitäten und Abgrenzungen bedeutet, vermag der Rezensent nicht zu beurteilen. Das Buch ist folgendermassen gegliedert: Teil 1: Transhumanismus als Symptom symbolischer Verelendung; Teil 2: Minimale Religion: Spiritualität in einer post-konfessionellen Welt. Es gelingt dem Autor wiederholt, durch das Dickicht der Referate aus Tradition und Forschung Schneisen zu schlagen und sein Fazit in aphoristischer Verknappung zu formulieren. Die Mühe ausdauernder Lektüre wird zwischendurch mit Sonnenstrahlen belohnt. Der eklektische Leser bestraft sich selbst.

Aus einer kritischen Distanz betrachtet könnte das Projekt dieses Buches monströs erscheinen. Nicht nur werden letztlich innerkirchliche und dogmatische Differenzen zu einer kulturkritischen und epochalen Bedeutsamkeit aufgeplustert, die sie wohl nur in den Augen und Ohren ihrer Vasallen haben. Verspürt der Autor selbst niemals die Lust oder Versuchung, die Zentnerlast der alten Lehren und Symbole loszuwerden? Sollte das erste Jahrtausend der Kirche immer noch so etwas wie eine normative Kraft über eine anschliessende Zeit des (voluntaristischen) „Zerfalls" haben? Auch würde man sich wünschen, die im Untertitel angekündigte „Anthropologie der digitalen Transformation" in entschlackter Form nachlesen zu können, ohne sie in wochenlanger Lektüre aus einem enormen Archiv von Verweisen und Fussnoten herausfiltern zu müssen. Wer liest dieses Buch? Wohl nur jene, die es gar nicht nötig haben. Die anderen, die es in ihrer szientifischen und planerischen Sturheit am nötigsten hätten, wird es in dieser Gestalt nicht erreichen. Ist das das Trilemma einer Theologie, die nicht auf den dreifachen Anspruch auf Aktualität, Kohärenz und tiefe Verankerung in einer langen, lebendig gehalten Tradition verzichten mag? Werden nicht selbst „Sympathisanten" vor der schieren Länge und Zitatendichte dieses Buches kapitulieren? Wer das Buch nicht von Anfang bis Ende liest, bleibt zwar unfair gegenüber dem ungeheuren Ernst und Fleiss des Autors, der es sich mit seiner argumentativen und suggestiven Verteidigung des Heiligen nicht leicht macht. Die Lektüre wird stockend, wenn man in den folgenden inneren Dialog gerät: „Hat es das Heilige nötig, (von einem deutschen Ordinarius) verteidigt oder gerettet zu werden?" – „Nein!" – „Kann es sich etwa nicht selbst verteidigen und durchsetzen, wo sich Menschen der Erfahrung der Gnadenwirkungen des Glaubens öffnen?" – „Hoffentlich ja." – „Braucht es diesen enormen Aufwand als Hilfe oder Anleitung, um gegen den vorherrschenden Zeitgeist Erfahrungen der Gnade besser zu verstehen und reflexiv einzuordnen?" – „Vielleicht. Vielleicht aber auch nicht." Gegenüber ausufernder Systematik

sei darauf verwiesen, dass die Bibel als erste Theologie, aufgenommen mit Reflexion und Dialog im Horizont der „Zeichen der Zeit" und für einige immer noch flankiert von der sonntäglichen Predigt, den meisten Menschen, denen der Zugang zu dieser Art von Literatur verwehrt bleibt, als Erinnerung, Ermahnung und Ermutigung genügen muss. Die Werke der Wissenschaft veralten rasch; Hiobs Gebetsruf „Ich weiss, dass mein Löser lebt" bleibt in der grossen Ökumene der monotheistischen Religionen bestehen.

JEAN-CLAUDE WOLF