

andersetzung mit den früheren Arbeiten relativ ausführlich (S. 75–89) die alte Frage, ob Cyrill eine reale, leibliche Präsenz von Leib und Blut Christi lehre oder eine dynamische, geistliche Präsenz. Da die Texte sich dazu nicht klar äußern, ist G.s Rekurs auf den Zusammenhang mit der Christologie und der Pneumatologie sinnvoll: Christi Präsenz ist sowohl pneumatisch als auch somatisch. Daraus ergeben sich Konsequenzen für den soteriologischen Aspekt, den dritten Komplex des vorliegenden Buches (S. 90–108), ein Thema, das seinerzeit schon E. Weigl (Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, 1905) ausführlich behandelt hatte. Die Eucharistie vermittelt die Einheit mit dem Leben des inkarnierten, gegenwärtigen Logos in Analogie zu dem Kontakt, den die Zeitgenossen Jesu mit ihm hatten. So ist sie die stärkste Realisierung der Gemeinschaft mit Christus, die sich im ganzen Leben des Christen auswirkt bis hinein in den somatischen Bereich. Sie setzt die Transformation des menschlichen Wesens, die mit der Geistgabe in der Taufe begonnen hat, fort. Die Unvergänglichkeit als zentrale eucharistische Gabe wird im Sakrament als Unterpfand der Verheißung ergriffen. Voll realisiert ist sie vorerst nur im Leib Christi. Für den Christen ist sie geglaubte und erhoffte Realität. Die Zusammenhänge mit der Anthropologie und Pneumatologie spricht G. kurz an; auch hier gilt, daß eine genauere Untersuchung wünschenswert wäre.

An etlichen Punkten ergeben sich Anfragen an die vorliegende Arbeit, die ihren Charakter als einer historischen Untersuchung betreffen (über das bereits Vermerkte hinaus sei z. B. auf die unbefriedigenden Bemerkungen S. 14 ff. zu den philosophischen Voraussetzungen und S. 52 f. zur Begriffsgeschichte von „Leben“ hingewiesen). Daß für die genannten drei Themenkomplexe eine gründlichere Analyse der Texte gut gewesen wäre, wurde gesagt. Diese Analyse sollte die Frage nach einer Genese der cyrillischen Lehre mitbedenken. Die – im übrigen wohlthuend faire – Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hätte jeweils stärker erkennen lassen sollen, worin G. den beanspruchten Erkenntnisfortschritt sieht. Die historische Einordnung hätte über den nicht immer befriedigenden Vergleich mit Nestorius hinausgeführt werden müssen, um die Konturen der cyrillischen Verbindung von Abendmahlslehre und Christologie (z. B. im Vergleich mit der Konzeption Gregors von Nyssa) schärfer zu zeichnen. Der Gewinn, den diese Arbeit bringt, liegt nicht so sehr in neuen Erkenntnissen über Cyrills Theologie, als vielmehr in der ausgewogenen und klaren Zusammenfassung des Textbefundes und der bisherigen Forschung. Das gut lesbare Buch eignet sich als historische Information insbesondere für die systematisch-theologische Arbeit oder für den theologiegeschichtlichen Überblick. G. verweist mit Recht auf die ökumenische Bedeutung Cyrills. Für das Gespräch zwischen Luthertum und Orthodoxie kann sein Buch nützlich sein.

München

Wolf-Dieter Hauschild

Mittelalter

Herbert Grundmann: *Ausgewählte Aufsätze* (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica Bd. 25, 1–3). Teil 1: Religiöse Bewegungen. 1976. XXVIII, 448 S. Mit Titelbild (des Verfassers) und 4 Abb., Ln., DM 120.–. Teil 2: Joachim von Fiore. 1977. VI, 456 S. Mit 2 Abb., Ln., DM 130.–. Teil 3: Bildung und Sprache. 1978. VI, 414 S., Ln., DM 120.–. Stuttgart (Hiersemann) 1976/77/78.

Die Monumenta haben ihrem Präsidenten der Jahre 1959 bis 1970 mit drei anscheinlichen weinroten Bänden ihrer Reihe „Schriften“ ein Denkmal gesetzt. Es ist passend, diese Hinterlassenschaft des Kirchenhistorikers außerhalb von verfaßter Kirche und theologischer Kirchenhistorikerschaft, der der einst aus dem CVJM hervorgewachsene, von Johannes Kühn und Paul Joachimsen, besonders aber von Walter Goetz und den Arbeitsmöglichkeiten seines Leipziger kulturhistorischen In-

stituts geprägte Herbert Grundmann gewesen ist, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte zu würdigen.

Als Lektüre zum Anfang empfiehlt sich ausnahmsweise nicht einer der wiedergegebenen Aufsätze Grundmanns selbst, sondern die ungewöhnlich fesselnde und schöne Würdigung, die Arno Borst dem Lehrer und Freund 1970 im Deutschen Archiv für Erforschung des Mittelalters zuteil werden ließ und die dem ersten Band vorangestellt ist. Die Suche nach „eigenem Verständnis vom christlichen Evangelium und seiner Verwirklichung“ nennt Borst „die tiefste Wurzel für sein Lebenswerk“; das „Thema seines Lebens“ habe er bei den spätmittelalterlichen „spiritualistischen Frommen“ gefunden, „die die Welt nicht nur entsagend vom Geist her überwinden, sondern vom Geist her zuversichtlich ändern wollten, ohne zu wissen, was daraus würde“ (Bd. 1, S. 2 und 4). Den bisher genannten *Weltveränderungswillen* habe ich freilich bisher nicht so gesehen; möglicherweise hat hier der Geist der Jahre um 1970 eine Nuance geschaffen. Aber schließlich kannte Borst Grundmann auch persönlich besser als ich. Grundmann gehört jedenfalls in die Tradition der spiritualistischen protestantischen Kirchengeschichte jenseits der Amtskirche hinein, die Tradition Franks, G. Arnolds und vieler protestantisch-idealistisch geprägter deutscher Historiker; die christlich-christentumsgeschichtlichen Motive waren bei ihm ungewöhnlich deutlich. Sein besonderes Thema wurden die religiösen Bewegungen des Hoch- und Spätmittelalters; ein Proprium gegenüber der protestantischen Tradition wurde es, daß er diese Bewegungen mittelalterlich sehen lehrte, erlöst aus dem Perspektivzwang der Reformation. Dennoch ist es im weiten Sinne protestantischer Blick auf das Mittelalter – „deutsch-bürgerlich-protestantisch-idealistisch“ formulierte Friedrich Heer einst nicht gerade elegant, aber auch nicht verkehrt¹ –, mit dem Grundmann auch die Tradition eines von römisch-katholischen Rechtgläubigkeitskriterien bestimmten, weit in die allgemeine Historiographie hineinwirkenden Bildes mittelalterlichen religiösen Lebens und theologischen Denkens aufbrach. Weder als Vorreformation noch als Vor-Gegenreformation suchte er das christliche Mittelalter zu verstehen, und zwar als in innerlich zusammenhängenden „orthodoxen“ wie „ketzerischen“ Erscheinungen doch zutiefst religiös, christlich, evangelisch bewegt; die dritte Fehldeutung, die er abwehrte, war von früh an die von einem modernen Basis-Überbau-Schema bestimmte soziologisch-pauperistische des späten 19. Jahrhunderts. Sein Beweismittel war hier wie überall strikt positive Quellenbefragung. Der Antrieb hierzu, der seiner Arbeit den weiten Atem und seinem Geschichtsbild den großzügigen Bogen verlieh, war jedoch ein elementarer. Beide Seiten seiner Geschichtswissenschaft spiegelten sich auch in der verschiedenen Gestalt der hier neu vorgelegten Studien; ausgesprochen philologische Forschungsbeiträge stehen neben weitgespannten und von kritischem Apparat freien Skizzen.

Band 1 enthält nach dem Forschungsbericht zur Geschichte der religiösen Bewegungen, den G. 1955 auf dem Internationalen Historikerkongreß in Rom vorgelegt hatte (und der freilich schon mehrfach erschienen ist) Aufsätze über mittelalterliche Eremiten, Adelsbekehrungen, Beginen und Mystik – ein wichtiger Aufsatz über ein frühes Dokument der Franziskanergeschichte steht etwas verloren dazwischen (Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX.) – und endet mit grundlegend gewordenen allgemeinen Studien zum Ketzer- und Ketzerforschungsproblem. – Band 2 – Studien zu Joachim von Fiore und seiner Nachwirkung – ist der forschungsintensivste. Hier ging Grundmann an die Handschriften. Die seit den späten zwanziger Jahren geplanten und angekündigten Editionen hat er freilich trotz ständiger (immer durch die Aufgaben eines unruhigen modernen Gelehrtenlebens unterbrochener) Arbeit an ihren Grundlagen nicht mehr selbst abschließen können. Ich hebe die wichtigen Aufsätze „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza“ von 1960, „Kirchenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims“ von 1963 und den Vortrag „Lex und Sacramentum bei Joachim“ (1966, gedruckt 1969) hervor. Unabgeschlossene Arbeiten, die der Wiederaufnahme durch neue Kräfte harren,

¹ *Aufgang Europas*, 1949, S. 468.

denen Grundmanns unbestechlich kritischer Sinn dabei zu wünschen ist. Freilich graut einem auch bei dem Gedanken, diese verwickelten Überlieferungsprobleme könnten in die Hände von Forschungstermiten geraten, denen es an der Fähigkeit fehlt, in großzügiger Überschau die Spreu vom Weizen zu sondern.

Band 3 schließlich greift unter dem blässeren Titel „Bildung und Sprache“ einige Aufsätze heraus, die einem allgemeinen Problem der Mittelalterforschung Grundmanns gewidmet waren, dem Verhältnis von Klerikerbildung und -überlieferung (und dem davon traditionsgeschichtlich so mächtig bestimmten Mittelalterbild der Wissenschaft) und der Laienbildung und Laienkultur von der Spätantike bis zur frühen Neuzeit, um deren Sichtbarmachung es Grundmann durchgehend ging. Dominierend steht hier am Anfang die klassische Studie über „Litteratus - illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter“ (1958); drei Arbeiten sind Alexander von Roes gewidmet (der im 13. Jh. eine interessante Theorie über den Rang von „Studium“ – Domäne Frankreichs – neben Sacerdotium und Imperium aufgestellt hat). Die unschwer zugängliche Schrift über den „Ursprung der Universität im Mittelalter“ ist auch aufgenommen worden. Das ist eine bedeutende, freilich inzwischen durch sozialgeschichtliche Forschungen auch korrigierte Studie, mit der der Geistesgeschichtler der zwanziger Jahre, seiner Bildungsjahre, 1956 in Leipzig, der Stadt seiner Bildungs- und ersten Lehramtsjahre, für den Geist „seiner“ Universität plädierte.

Grundmanns Arbeiten, gerade in ihrer Unabgeschlossenheit anregend, bleiben in mehrfacher Weise lebendig und sind z. T. von der Mediävistik, jedenfalls der theologischen, erst einzuholen. Wenn wir noch Gelehrte wie Albert Hauck hätten, so brauchten sie sich das meiste allerdings weniger gesagt sein zu lassen. Grundmanns Mittelalterbild war unklerikal und zeigte die lebendigen gesellschaftlichen Erscheinungen, ohne ihnen Geist und Religion auszutreiben. Seine Darstellung religiös-theologischer Erscheinungen war nicht abstrakt, sondern zeigte prinzipiell (obwohl hier an manchem Kritik geübt worden ist, die die Möglichkeit einer sozial- und allgemeinhistorischen Vertiefung anzeigt) immer das Herauswachsen geistiger Vorgänge aus Lebenssituationen und in Institutionen verkörperten Traditionen. Ein klassisches Beispiel ist seine Darstellung des Herauswachsenden der deutschen Mystik – Lieblingskind der wolkigen Deutschtümler verflössener Zeit – aus Armutsbewegung und nordalpiner Frauenbewegung mit ihrem institutionellen Anschluß an die kirchlich integrierten Bettelorden, vor allem die Dominikaner. Da konnten sich einst die Germanisten einiges gesagt sein lassen, aber auch deutsche Theologen. Die Nüchternheit gegenüber dem Zeitgeist der braunen Jahre ist überhaupt ein erfreuliches Kennzeichen der Mystikaufsätze, wobei freilich die Sprache an gewissen Stellen doch erkennen läßt, woher der Wind damals wehte (in den Eckhartaufsätzen im ersten Band, Datum: 1935). Ob das jedem Leser so ohne weiteres verständlich ist? Daß hier ein in keiner Weise Angepaßter redet, der doch einige Gedanken als brauchbare verwendet, die seither eher zu meiden tunlich geworden ist? Ich meine Formulierungen wie die von Volksgemeinschaft und Menschheitswahn. Es ist ja überhaupt etwas für das erste Jahrhundertdrittel, zumal die Jahre nach dem ersten Krieg, nicht Untypisches in den elementaren Ansätzen Grundmanns enthalten. Ich nenne nur das so grundlegende Stichwort „Bewegung“, Laienbewegung, nicht kirchlich gebundene, sondern in der Welt wirkende Religiosität. Und das Bild eines Papstes – Innozenz' III. –, d. h. der Amtskirche, die sich solchen Impulsen öffnet! Da ist viel 20. Jahrhundert darin – übrigens nicht spezifisch deutsch. Man denke an Italien, an Modernismus, soziale Bewegung etc. etc., und an Gioacchino Volpes Buch „Movimenti religiosi“! Hier liegt Zeitbedingtes und dennoch Unüberholtes, was den inzwischen – von anderen, nicht von Forschern wie Grundmann – begangenen Irrwegen zum Trotz noch als interessant zu reklamieren ist. Das nämliche gilt für den Ansatz der Joachimforschung Grundmanns, mit der er das katholische, einseitig von der Scholastik beherrschte Bild der Theologiegeschichte des Mittelalters erweitern wollte. Katholische Autoren vor allem französischer Zunge haben hier ja inzwischen in ähnlichem Sinne auflockernd gewirkt,

z. B. mit der programmatischen Herausarbeitung von nicht „scholastischer“, sondern sog. „monastischer“ Theologie. Der Weg ist aber noch viel weiter zu verfolgen, und das Monitum gilt ganz genauso, *mutatis mutandis*, für die protestantischen theologiegeschichtlichen Arbeiten, sei es über reformatorische Theologen, sei es über die Scholastiker. Fast alles bleibt doch hier in einem schultheologischen Gehäuse in sich geschlossener und in eigener Geistestradiation weiterwirkender Gedankengebäude. Wie das in Zeit und Situation verwurzelt ist und was daneben aus anderen Traditionen und Lebensbereichen wirkt und auf einmal doch auch überraschend einwirkt, das bleibt dem Leser theologiegeschichtlicher Monographien oftmals unklar. Nichtsdestoweniger meine ich doch, daß bei der Weiterarbeit auf den Schultern eines Gelehrten wie Grundmann ein etwas weniger „bewegtes“, etwas positiver institutionell gebundenes und auch ein etwas „kirchlicheres“ Bild, im mittelalterlichen, nicht im neuzeitlich verengten Sinne, angestrebt werden dürfte. Auch der nicht im Kloster, sondern „in der Welt“ wirkende Franziskus lebte in der Welt doch außerhalb der „Welt“: „*exivi de saeculo*“, wie er in seinem Testament sagte (vgl. Bd. 1, S. 253). Und die Scholastik war eben doch vom 13. bis zum 16. Jahrhundert in der Fülle ihrer Richtungen die dominante theologische Tradition. Der Theologiehistoriker braucht die Arbeit nicht einzustellen; aber er darf sich von Herbert Grundmann einige Türen aufschließen lassen in die Weite der Wirklichkeit des christlichen Mittelalters. Nicht zuletzt dem Reformationshistoriker erwachsen hieraus wichtige Erkenntnismöglichkeiten, jenseits der alten Frage nach Vorreformatoren und über die moderne Frage nach spätscholastischen Traditionen hinaus. Das Reformationsproblem steht in Grundmanns Lebenswerk übrigens nur sehr im Hintergrund; er ist hier seinem Lehrer Joachimsen nicht gefolgt. Aber er hat doch einige wenige wichtige positive Beiträge geliefert, die demnächst zum Augustanajubiläum gewiß nicht übersehen werden können (Bibliographie in Band 1, Nr. 44 und 48).

Die „monumentale“, durch jedem Band beigegebene Register gut erschlossene, durch die Gesamtbibliographie im ersten Band über sich hinausführende Aufsatzsammlung gehört in jede historisch anspruchsvolle öffentliche Bibliothek, und jeder Mediävist – aller Fakultäten – und jeder Kirchenhistoriker sollte sie gewiß zur Hand haben.

Berlin

Kurt-Victor Selge

Wilfried Hartmann: Das Konzil von Worms 868. Überlieferung und Bedeutung (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 105) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 140 S., brosch., DM 40.–.

Nach verheißungsvollem Beginn ist die Concilia-Reihe der MGH seit Jahrzehnten zum Erliegen gekommen. F. Maassen hatte 1893 die merowingischen Synoden, A. Werminghoff 1906/08 die karolingischen Synoden bis 842 herausgegeben, aber für die Zeit danach ist und bleibt man auf die alten Konziliensammlungen des 16.–18. Jahrhunderts (zusammengefaßt bei Mansi) angewiesen, die nur für einige Synoden durch die auch nicht wirklich zuverlässigen Drucke in den MGH *Capitularia* und *Constitutiones* ersetzt sind. Erst in den letzten Jahren wurden auf Initiative von H. Fuhrmann die Bemühungen um eine Fortsetzung der Concilia über 843 hinaus (bis 1059) wiederaufgenommen, und im Rahmen dieser Arbeiten ist die vorliegende Schrift zu sehen, deren Vf. den unmittelbar an Werminghoff anschließenden spätkarolingischen Zeitabschnitt zur Edition übernommen hat.

Die Abhandlung macht in exemplarischer Weise deutlich, welche Vorarbeiten erforderlich sind, um eine dem heutigen (zumal kanonistischen) Forschungsstand gemäße Ausgabe der Akten einer frühmittelalterlichen Synode vorlegen zu können. Das beginnt schon mit den Ermittlungen über Umfang und Breite der Überlieferung; im Falle des hier behandelten ostfränkischen Konzils von Worms besteht sie aus einer kurzen Praefatio, einem Glaubensbekenntnis und einer Anzahl von – bis zu 80 – *Canones* (Mansi XV 865–884) sowie der kontroverstheologischen Dar-