

chung erliegen, wiederum auszuschwärmen, in neue Weiten? Noch einmal, wir hegen nicht den Verdacht, man habe der Geistesgeschichte abgesagt, aber die gebotene Darstellung, im übrigen schwer lesbar infolge der Überfrachtung mit tausenden schwer wägbaren Einzelheiten, kann zu leicht mißverstanden werden als „Verflechtung von lauter zugeordneten Größen ohne einen Mittelpunkt eigenen Gewichts“ (480). Wer „institutionsgeschichtlich interessiert“ ist, kümmert sich leider zu wenig um die Frage, wer die Entwicklung und die Zustände, in die Lehrer und Schüler anscheinend rettungslos hineingeraten sind und oft genug nur zu deren Verfestigung (oder Verfilzung) beigetragen haben, zu verantworten hat. Der Meinung, alles, was Geschichte geworden ist, sei „von selbst“ gekommen, wird nicht mehr ausdrücklich widersprochen. Nur einmal ist von einer „Verantwortung der Universität“ die Rede (319), doch in einem anderen Sinn, als daß es in den Sinn gekommen wäre, jemand sei für eine verhängnisvolle Entwicklung persönlich haftbar zu machen.

Jedoch tauchen immer wieder Geschichtsfaktoren auf, die Personen sind: Jean Mabillon, Abälard, Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Clairvaux, Gerhoch, Norbert, Roger Bacon, Rupert, Damiani bis zu den „bekannten Gelehrten“ (510) aus Hamburg: Albert Kranz, Johann Oldendorp und Wilhelm Horborch. Mit Hilfe des Personenregisters kann der Leser biographische Nachrichten sammeln und vielleicht auch auswerten, er wird dankbar die angegebenen Literatur beachten und damit zur Geistesgeschichte zurückkehren.

Ergebnis dieser so soliden Sozialgeschichte muß sein, daß die Geistesgeschichte sich ihrer bedient, die vielfachen Korrekturen annimmt und sich der Aufgabe der Führung wirklich stellt. Doch nicht alle Korrekturen sind historische Wahrheiten: Monastik, Klerikalisierung, Amtskirche, Rückzug des Mönchtums auf sich selbst, sind nicht einmal „Durchschnittsbegriffe“ (563). Das hier fehlende, uns aber höchst nützlich erscheinende Register von den Personen der Neuzeit sollte die Redaktion nachliefern!

*Siegburg*

*Rhaban Haacke*

Jeffrey Burton Russel, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, New York – London 1984. 384 S., Ln., \$ 24.95.

Der vorliegende Band ist der dritte Teil einer Tetralogie über den Teufel im westlichen Denken. Nachdem in den ersten beiden Bänden Vf. bereits über den Teufel in der Antike (I) und im christlichen Altertum (II) gehandelt hat, befaßt sich dieser Band mit dem personifizierten Bösen im Mittelalter. Das Thema wird dabei unter einer strikt geschichtlichen Perspektive angegangen, eine Perspektive im übrigen, die – wie Vf. im Eingangskapitel bemerkt – den einzigen Zugang zur Realität des Teufels bietet: „The Devil is what the history of his concept is. Nothing else about him can be known. The history of the concept of the Devil reveals all that can be known about the Devil, and it is the only way that the Devil can be known . . . at all.“ (23)

Nach zwei – wie Vf. selbst betont – sehr summarischen Kapiteln über den Teufel im byzantinischen und islamischen Bereich, setzt ab Kap. 4 eine umfassende „Enzyklopädie des Bösen“ im westlichen Mittelalter ein. Die Gliederung des Materials ist dabei allerdings etwas verwirrend, insofern sich ein sachthematischer synchroner Aufbau und eine am geschichtlichen Ablauf orientierte diachrone Methode überkreuzen und damit entweder zu Wiederholungen oder auch zu Trennungen dessen, was zusammengehört, führen. So hat das an der Sachthematik „Der Teufel im Volksglauben (folklore)“ orientierte 4. Kapitel engste Beziehungen zum 6. Kapitel („Luzifer in der frühmittelalterlichen Kunst und Literatur“), zum 8. Kapitel („Luzifer in der hochmittelalterlichen Kunst und Literatur“) und 9. Kapitel („Luzifer auf der Bühne“), während Kapitel 5 („Frühmittelalterliche Diabologie“), Kapitel 7 („Der Teufel und die Scholastiker“) und zum Teil Kapitel 10 („Nominalisten, Mystiker und Hexen“) die eher (ideen-)geschichtliche Linie markieren.

Die Stärke der Untersuchung liegt in der Menge des komprimiert dargelegten Materials, das mitsamt einer reichen Fülle von Primär- und Sekundärliteratur (dargeboten sowohl in den Anmerkungen als auch in einem Anhangteil „Essay on the Sources“

sowie in einer zusätzlichen Bibliographie) und mit 25 (freilich schlecht reproduzierten) illustrierenden Schwarz-weiß-Bildtafeln einen hervorragenden Überblick und viele Anregungen zum Weiterstudium gibt.

Die in einem solchen Genus von Studien immanente strukturelle *Schwäche* liegt darin, daß bei der Überfülle des Materials keine Detailuntersuchung möglich und mithin Pauschalierungen und summarische Darlegungen unerlässlich sind. Damit aber setzen sich derartige Studien fast immer zahlreicher Einzelkritik aus. Das ist auch bei der vorliegenden Arbeit der Fall. Hier sollen nur exemplarisch einige kritische Bedenken genannt sein, die sich vor allem auf einige, im engeren Sinn theologische Aussagen beziehen. Denn insgesamt scheinen mir die Kapitel über den Teufel in Volksglauben, Kunst und Literatur (wobei die altangelsächsische Tradition verständlicherweise besonders ausführlich behandelt wird) überzeugender gelungen zu sein als die Kapitel über den Teufel im theologischen Denken. Aber auch zu den erstgenannten Kapiteln seien einige Fragen formuliert: Kommt die Überzeugung von der Allgegenwart und Sichtbarkeit der Dämonen wirklich von den Wüstenvätern (vermittelt über das Mönchtum) her, wie Vf. oft und immer wieder betont (z.B. 63 f., 92, 100, 154, 157, 161), oder ist dies nicht ein „Erbe“ germanischer, ja antiker Religiosität, wonach das Numinose sich wesenhaft objektiviert und damit „anfaßbar“ wird? – Rechnet der Volksglaube tatsächlich „Knecht Ruprecht“ (anders als in Österreich den „Krampus“ oder in den Niederlanden den „Zwarte Piet“) zu den teuflisch-dämonischen Mächten (66) und nicht im Gegenteil zu den „guten“? Gehört der Antichrist zu den „many and varied accomplices“ des Teufels (79), oder ist er nicht eben dessen individuelles oder kollektives Erscheinungsbild (siehe dazu auch S. 103)? Mit Sicherheit falsch interpretiert ist die Bildtafel auf S. 39 (Auferweckung des Lazarus): Das böse gebundene Tier stellt nicht den Teufel, sondern die Totenwelt dar, wie viele alte Texte bezeugen.

Zahlreichere (und auch grundlegendere) Fragen sind an die im engeren Sinn theologischen Kapitel zu richten. Wenngleich es auch hier ganz vorzügliche theologiegeschichtliche „Kabinettstückchen“ gibt (z.B. über Johannes Eriugena, S. 114–124), dürfte sich in diesem Themenbereich auswirken, daß Vf. – so scheint es jedenfalls dem Klappentext zu entnehmen sein – kein Theologe vom Fach ist. Zunächst in der Reihenfolge des Textes einige Einzeleinwände: Definitionen des Konzils von Trient sollen (neben denen von Braga und denen des IV. Laterankonzils) zu den „only three major conciliar definitions on the Devil in the entire Christian record“ gehören (95). Welche Definitionen sollen gemeint sein? – Nicht ganz zutreffend ist, daß nur bis 1972 in der Römischen Kirche der Exorzismus fester Teil der Taufliturgie war (124) (siehe die „oratio exorcismi“ in: *Ordo Baptismi Parvulorum*, Nr. 49 resp. Nr. 221). – Kann man wirklich sagen, daß vor der Zeit der Scholastik der christliche Glaube auf Schrift und Tradition beruhte und erst (!) die Scholastiker als dritten Pfeiler die Vernunft hinzufügten („added a third pillar“: 160)? Was ist mit der Theologie der Apologeten, mit den großen altkirchlichen Theologen (Origenes)? – Wieso wird die scholastische Streitfrage, „ob man den Teufel mehr hassen als Christus lieben soll“, zum Bereich des „ridiculous and comic“ gerechnet (161)? Diesem Problem liegt im Gegenteil eine anthropologische Grundfrage über die unterschiedliche Finalisierung der menschlichen Natur auf das Gute bzw. Böse hin zugrunde. – Anselms Lösung des Prädestinationsproblems dürfte kaum zutreffend als „like the invention of the wheel“ gekennzeichnet werden (166), da es genug „Vorgänger“ dafür in der griechischen Patristik gibt. – Die Darstellung des Dualismus der Katharer (184 ff.) – eigentümlicherweise im Kapitel „Der Teufel und die Scholastiker“ behandelt – leidet daran, daß hier, wie übrigens auch an anderen wichtigen Stellen, der sozialgeschichtliche Hintergrund kaum Beachtung findet. – Die hermeneutischen Bemerkungen, welche die Kanones des IV. Laterankonzils als „clearly intended doctrine“ über die personale Existenz des Teufels verstehen (189<sup>165</sup>), zeigen, daß Vf. in dogmenhermeneutischen Fragen nicht genau orientiert ist. – Abgesehen davon, daß Nikolaus von Cues nur schwerlich als Nominalist gekennzeichnet werden kann (275 u. ö.), ist die Darstellung des Nominalismus unzureichend, insofern seine wirkliche Bedeutung als epochaler geistesgeschichtlicher Paradigmenwechsel kaum Beachtung findet (274 ff.).

Wichtiger aber sind zwei Grundbedenken. Vf. zeigt durchgehend, daß er die scholastische These vom Übel als „privatio“ (die er als „the old and untenable argument“ bezeichnet: 286) kaum in ihrem eigentlichen Tiefgang interpretiert und in ihrer Tragweite erfaßt hat (siehe auch die Schlußbemerkung zur Scholastik: „The scholastics present us with a pure intellect...“: 207). Ein ähnliches Fehlverständnis zeigt sich hinsichtlich der theologischen Interpretation der Prädestinationslehre und des damit gegebenen Problems, wie sich Gottes ewige Entschiedenheit gegen das Böse zur verbleibenden Macht des Bösen verhält. Gewiß lassen sich hier in Anbetracht des „mysterium iniquitatis“ und des Mysteriums, das Gott selbst ist, alle theologischen Lösungen auf ihre „inconsistencies“ hin analysieren; aber die „incoherence“ liegt gewiß nicht dort, wo der Vf. sie sieht und mit folgenden völlig irreführenden Bemerkungen kennzeichnet: „If God knows the elect from all eternity, what is the need of baptism? Why are rites needed to protect people from the Devil when God is supposed to be protecting them anyway? The liturgies contain prayers that God will not leave the saints in the power of the Devil, a prayer that is by all logic superfluous“ (127).

Schließlich bleibt noch kritisch anzumerken, daß wichtige Sekundärliteratur, gerade aus dem spezifisch theologischen und deutschsprachigen Raum nicht angeführt ist. Um nur zwei Beispiele für viele andere zu nennen: Als Literatur für den Höllenabstieg (107<sup>136</sup>) vermißt man Hinweise auf die Studien von H. U. v. Balthasar, oder bei der Zusammenstellung der Meister-Eckhart-Literatur (287<sup>20</sup>) fehlt die meiste wichtige deutschsprachige Sekundärliteratur.

Die Arbeit beschließt Kapitel 11 („The Existence of the Devil“) mit einem Appell gegenüber progressiven theologischen Tendenzen heute, den personal verstandenen Teufel nicht zu eliminieren, weil in ihm eine „Metapher“ (303) gegeben sei, die den Ernst und die Radikalität des Bösen thematisiert und zu den kulturellen Errungenschaften der Menschheit gehört. „What is not to be done is the abstraction of the idea of the Devil from Christianity. This would violate Scripture and tradition, and it also violates the principle that rich reservoirs of human thought should never be drained dry. To abandon two thousand years of widely based and widely shared human experience cannot enrich, but only impoverish. ... The Devil is a metaphor for the evil in the cosmos, and evil that is both in God [!] and opposed by God“ (306. 311). Auch der letzte Satz mag zu Bedenken Anlaß geben.

Doch soll alle Kritik im einzelnen den Wert der Arbeit aufs Ganze nicht verstellen: Wir haben hier eine Enzyklopädie des Bösen im Mittelalter vor uns, die ihregleichen sucht und die als „Nachschlagewerk“ und Informationsquelle wertvolle Dienste tun kann.

*Freiburg i. Br.*

*Gisbert Greshake*

Vennebusch, Joachim: Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 3: Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek. Köln, Wien: Böhlau in Komm. 1983. IX, 244 S., 8 Taf. (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe. H.3, T.3.)

Im Jahre 1798 trat auf Anordnung der französischen Regierung an die Stelle der alten Kölner Universität eine Zentralschule. Ihr wurde auch eine Bibliothek zugewiesen, deren Grundstock die Büchersammlung der 1773 aufgehobenen Jesuitenniederlassung bildete. Weitere Bücher kamen aus den Beständen der aufgehobenen Kölner Klöster hinzu. Nach Übergang der Rheinlande an Preußen im Jahre 1815 übernahm die Schulverwaltung diese Bibliothek und bestimmte sie für die Zwecke der drei stadtkölnischen Gymnasien. Sie erhielt darum den Namen Gymnasialbibliothek und war für Jahrzehnte die einzige einigermaßen sachgemäß betriebene Einrichtung zur Literaturversorgung in der Stadt. Im Jahre 1884 schließlich kam es dann zur Vereinigung dieser Bibliothek mit der Stadtbibliothek, wo sie mit der sprechenden Signatur GB in die Bestände eingereiht wurde. Für die Handschriften jedoch fand man eine etwas kurios anmutende Lösung: Man gab sie zusammen mit den Urkunden an das Stadtarchiv, wohl weil nach Meinung