

chie dar; als Bezug der ecclesia auf die ecclesia; als Bezug der Mystikerin in ihrer Rolle als „Frau“ (Ehegattin, Mutter) auf eine Transzendierung sozialer Positionen vermittelt der Einkehr nach innen; bei alledem als der Bezug der „Erfahrenden“, „Suchenden“, „Leidenden“ auf die dogmatisch, kirchlich, politisch „Mächtigen“ und „Wissenden“. So unternimmt M. L. Gondal ihrerseits, ein „Bild“ der Mystikerin zu malen, wobei sie sich weniger mit den Deutungsmustern der Historiographie auseinandersetzt als vielmehr die (behutsam kommentierten und bibliographisch dokumentierten) Quellen sprechen läßt, am Ende mit dem Ziel „de percevoir le sens de l'énigme guyonienne en sa pérennité“ (S. 277).

Schon als ein Thema auch protestantischer Kirchengeschichte im Spannungsfeld von „Cartesianismus“, „Pietismus“ und „Separatismus“ ist Mme. de Guyon von Belang, und M. L. Gondal ist sich solcher Zusammenhänge durchaus bewußt. Darüberhinaus regt ihr Buch dazu an (und das dürfte z.T. sogar in der Absicht der Autorin liegen), die Zusammenhänge von Mystik, Pietismus und „neuer Spiritualität“ zu reflektieren. Für den historisch interessierten Leser ist gleichwohl eine gewisse „französische Engführung“ in der Perspektive der Autorin zu bedauern (ähnlich wie schon in Gondals Dissertation von 1985). Bezeichnend in diesem Sinne ist bereits M. L. Gondals weitgehender Verzicht auf außerfranzösische bzw. nicht ins Französische übersetzte Literatur (so wird etwa M. Wiesers Arbeit über Poiret S. 53, Anm. 23 nur aus zweiter Hand zitiert und figuriert im Literaturverzeichnis zudem mit einem unvollständigen Titel). Damit ist aber bei aller Weite des Horizonts der Autorin zumindest für den deutschsprachigen Leser partiell die Möglichkeit erschwert, die Spuren Mme. de Guyons umfassender zu sichten, etwa im Blick auf die Übergänge von Pietismus und Aufklärung zur Romantik: Immerhin gehören im deutschsprachigen Bereich nicht nur Gestalten wie W. de Metternich (S. 63) oder Tersteegen (S. 51) zu ihren Protagonisten, sondern am Ende auch Matthias Claudius.

Wer freilich bereit ist, eine dogmen- und theologiegeschichtlich orientierte Hermeneutik hintanzusetzen zugunsten einer gleichsam mystischen Binnensicht – der wird Gondals Arbeit mitsamt ihrer leisen Tendenz zu einer „feministischen Theologie“ mit Gewinn lesen.

Düsseldorf

Gustav A. Krieg

Felmy, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1984. 507 S., Leinen.

Diese Erlanger Habilitationsschrift stellt in jeder Hinsicht ein opus magnum dar. Rein äußerlich fällt neben der Dicke des Bandes schon auf, daß insgesamt nicht weniger als 2 572 Anmerkungen, in jedem der 10 Kapitel sowie in der Einführung und im abschließenden Ausblick jeweils gesondert gezählt, die Darstellung abstützen und daß ein Literaturverzeichnis von nicht weniger als 30 Seiten (S. 466–495) insgesamt 696 Titel nachweist. Entsprechend weit gefaßt ist aber auch der Gegenstand der Untersuchung. Der Verf. hat den Mut und die Ausdauer bewiesen, eine umfassende Geschichte der Liturgieerklärung in der Russ.-Orth. Kirche zu erarbeiten, von der Taufe Rußlands bis in die unmittelbare Gegenwart, und dabei noch zur Vermeidung jeder Engführung stets die theologiegeschichtliche Gesamtentwicklung mit ins Blickfeld gerückt.

Die Liturgiedeutung in altrussischer Zeit wird aus methodischen Gründen in zwei getrennten Kapiteln behandelt. Während sich Kap. I unter der Überschrift „Die Liturgieerklärung im Alten Rußland“ (S. 15–36) mit entsprechenden Texten befaßt, unter denen Auszüge aus dem Liturgiekommentar des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel (715–730; gest. 732) in slawischer Übersetzung und unterschiedlicher Verarbeitung die Hauptrolle spielen, geht es in Kap. II um „Die Deutung der Liturgie in der altrussischen Ikonographie“ (S. 37–77), wie sie vor allem in Darstellungen der Apostelkommunion, in Ikonen von hymnologisch bestimmter Thematik sowie in den liturgischen Bezügen auch nicht-liturgischer Ikonen vorliegt. Dieser Teil der Untersuchung ist zur Vervollständigung der bereits sehr ins Einzelne gehenden Beschreibungen noch mit insgesamt 19 Abbildungen auf 16 Bildtafeln am Schluß des Bandes außerhalb

der Paginierung ausgestattet. Als wesentliches Unterscheidungsmerkmal altrussischer Liturgiedeutung gegenüber byzantinischen Vorbildern arbeitet der Verf. die stärkere Betonung des Theophaniecharakters heraus. Merkwürdigerweise verzichtet er auf eine Auseinandersetzung mit der eher negativen Beurteilung der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanos und ihrer Aufnahme bei den Ostslawen durch A. M. Ammann, Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen, Heft 1: Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988–1459). Das östliche Christentum, NF Heft 13, Würzburg 1955, S. 96; auch im Literaturverzeichnis sucht man dieses durchaus einschlägige Werk vergebens (vgl. S. 467).

Wie stark die Kulturreformen des Moskauer Patriarchen Nikon (1652–1658 bzw. 1666) in der Kirchengeschichte Rußlands auch hinsichtlich der Liturgiedeutung einen Einschnitt bezeichnen, zeigt der Verf. in Kap. III, überschrieben „Die Krise der russischen Kirche im 17. Jahrhundert und die Liturgiekommentare der „Skrizal““ (S. 80–111). Dieser Sammelband enthält als Hauptwerk die Liturgieerklärung des Priesters Ioannēs Nathanael aus Konstantinopel, die ihrerseits eine sich vorwiegend an die Erklärung der Göttlichen Liturgie durch den byzantinischen Mystiker Nikolaos Kabasilas (um 1320–1370) anschließende Kompilation aus älteren Liturgiekomentaren darstellt und 1574 in Venedig im Druck erschienen ist, und außerdem noch eine kürzere Liturgieerklärung im Rahmen eines Sendschreibens des Patriarchen Paisios I. von Konstantinopel (1652–1655). Den Namen des Sammelbandes führt der Verf. auf die Wiedergabe des Begriffs „symbolon“ durch Nikons Mitarbeiter Arsenij Grek schon in der Überschrift des 1. Kapitels der Liturgieerklärung des Ioannēs Nathanael mit jenem russischen Wort zurück, dessen Grundbedeutung „Stein“ oder „Gesetztafel“ er deshalb hier als deutsche Übersetzungsmöglichkeit oder Interpretationshilfe mit Recht ausschließt (S. 83 f.). Als Nachteil des Anschlusses an die durch die „Skrizal“ vermittelte Liturgiedeutungstradition der Griechen mit ihren vorwiegend rememorativen Zügen zum Aufweis von Entsprechungen zwischen einzelnen Handlungen beim Liturgievollzug und einzelnen Ereignissen in neutestamentlichen Heilsgeschehen stellt er den Verlust der altrussischen Betonung des Theophaniecharakters und der eschatologischen Dimension im Verständnis des Gottesdienstes heraus.

Mit der 1667 in Kiev erschienenen und sich durch besondere Prägnanz der Darstellung auszeichnenden Liturgieerklärung des Abtes Feodosij Safanovič, der sich bei ihrer Abfassung nicht allein auf die wichtigsten byzantinischen Liturgiekommentare gestützt, sondern sich als wesentlichster Quelle auch des von dem französischen Dominikaner Jacques Goar (1601–1654) herausgegebenen und 1647 in Paris erschienenen Euchologions bedient hat, mit der anhaltenden Verlegenheit, in die Kaiserin Elizaveta Petrovna (1741–1762) die russischen Theologen mit ihrem Verlangen nach Ausarbeitung eines Buches zur Erklärung der Riten und Gottesdienste der orthodoxen Kirche versetzte, sowie schließlich mit der in Erledigung dieses Auftrags erst 1792 erschienenen Gottesdiensterklärung des St. Petersburger Metropoliten Gavriil Petrov (1730–1801), die bereits beachtliche Ansätze zu einer historischen Erklärung der Liturgie aufweist, befaßt sich der Verf. in Kap. IV unter der Überschrift „Das Ende der altrussischen Liturgiedeutung und die Ansätze für einen Neubeginn“ (S. 112–158). Die Abhängigkeit der Liturgieerklärung des Feodosij Safanovič, die mit ihrer Festlegung des Zeitpunktes der Wandlung der eucharistischen Gaben auf die Einsetzungsworte allerdings den Boden orthodoxer Überlieferung verließ, dadurch in Moskau den sog. „Brotanbeterstreit“ auslöste und somit ihrer weiteren Verbreitung selbst im Wege stand (S. 124 ff.), von den „Notae“ in Goars Euchologion darf der Verf. als Erstentdeckung für sich verbuchen (S. 117, Anm. 28). Bei Gavriil Petrov müßte noch geklärt werden, ob zwischen der vom Verf. festgestellten Prägung durch den „Geist der Schule Feofan Prokopovičs“ (S. 140) mit ihrer Offenheit gegenüber protestantischen Anliegen und der auffälligen Hervorhebung des *communio*-Charakters der Liturgie (S. 152 ff.) ein unmittelbarer Zusammenhang nachzuweisen ist.

Kap. V ist ausschließlich „Erzbischof Veniamins „Novaja Skrizal““ vorbehalten (S. 159–200). Mit diesem Werk, dessen Titel „Neue Skrizal“ nach Meinung des Verf.s am ehesten als Anmeldung des Anspruchs zu verstehen sein dürfte, die Liturgiekommentare im obenerwähnten Sammelband zu ersetzen (S. 163), beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der russischen Liturgiedeutung, der ganz unter dem Einfluß

von Jacques Goars Euchologion steht. Gleichwohl erwähnt Erzbischof Veniamin (Rumovskij-Krasnopevkov, 1738/39–1811) von Nižnij Novgorod diese Hauptquelle seiner Liturgieerklärung aus dem Jahre 1803, die bis 1908 insgesamt 17 Auflagen erreichte, deren letzte sogar in unseren Tagen von der Russ.-Orth. Auslandskirche noch einmal photomechanisch nachgedruckt worden ist, mit keinem einzigen Wort. Ebenso beharrlich vermeidet er die Nennung des Namens von Nikolaos Kabasilas, mit dessen Deutungen er durch Zitate in den „Notae“ zu Goars Euchologion bekannt geworden ist, auch wenn er sie beifällig vorführt. Man kann daraus nur mit dem Verf. schließen, daß sich Erzbischof Veniamin zumindest nicht sicher war, es hier wirklich mit einem orthodoxen Ausleger zu tun zu haben. „Doch gerade aus den Zitaten der Kabasilas-Auslegung in Goars ‚Notae‘ übernimmt Erzbischof Veniamin die Aussage, die Liturgie sei in ihrem Ablauf dem Leben Jesu kongruent. Seine starke Verhaftung in anderen Traditionen der östlichen Liturgieerklärung hindert ihn allerdings daran, diese Deutungskonzeption konsequent zu verwirklichen“ (S. 200).

Die Begegnung mit Kap. VI, das „Die Liturgieerklärung Ivan Dmitrevskijs“ zum Gegenstand hat (S. 201–262), wirkt nach allem Vorgegangenen insofern befreiend, als der Kollegien-Assessor Ivan Ivanovič Dmitrevskij (1754–1829) schon durch den Titel seiner „Historischen, dogmatischen und mystischen Erklärung der Liturgie“ aus dem Jahre 1804, die bis zum Ausgang des 19. Jhs noch zahlreiche Neuauflagen erfuh, erkennen läßt, daß für ihn die historische Auslegung den Vorrang vor allen übrigen Deutungsmöglichkeiten besitzt. So beruht seine Liturgieerklärung auch als erste auf einer festen wissenschaftlichen Grundlage. Für ihn versteht es sich von selbst, westliche Literatur neben der östlichen nicht nur zu benutzen, sondern auch als solche anzugeben. Dieser Liturgiekommentar weckt in besonderem Maße das Interesse an der Biographie seines Autors. Leider konnte der Verf. nicht feststellen, weshalb der Erzpriestersohn aus dem Gouvernement Rjazan' und Absolvent der Moskauer Geistlichen Akademie ohne die Weihen zum Diakon und Priester geblieben ist und als Laie am Geistlichen Seminar Rjazan' unterrichtete, später als Übersetzer beim Hl. Synod in St. Petersburg und Sekretär beim Konsistorium in Tambov arbeitete, bevor er schließlich an der Moskauer Universität russische Etymologie, lateinische Syntax und griechische Etymologie lehrte. „Der Tatsache, daß er eine Zeitlang Hebräisch unterrichtete, ist es zuzuschreiben, daß sein Liturgiekommentar wie kein anderer vor und nach ihm auf die Beziehungen zum Alten Testament, aber auch zum Talmud und anderen hebräischen Überlieferungen verwiesen hat“ (S. 203). Mit dem starken Interesse an der Kontinuität zum Alten Testament verbindet sich bei ihm die von Nikolaos Kabasilas übernommene Betonung des Opfercharakters der Eucharistie zu einer einheitlichen Konzeption. Dabei erleichtert ihm die Konzentration auf den für ihn stets erkennbaren Opfergedanken die Einsicht in die historischen Entwicklungsstufen der Göttlichen Liturgie.

Im Verlaufe des 19. Jhs werden die Liturgiekommentare in Rußland so zahlreich, daß der Verf. den Weg monographischer Behandlung verlassen und sich mit zusammenfassenden Darstellungen der beiden Hauptrichtungen begnügen muß. So würdigt er in Kap. VII zunächst „Die Vorherrschaft symbolischer Liturgieerklärung“ (S. 263–308) und in Kap. VIII sodann „Die Deutung der Göttlichen Liturgie durch die historische Schule“ (S. 309–360). Er spricht von einer „Flut von Liturgiekomentaren“, die im Gefolge von Erzbischof Veniamins „Novaja Skrizal“ die Göttliche Liturgie „als Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte erklären“ (S. 307). Ihr Aufkommen führt er sowohl auf das wachsende Bildungsniveau als auch die zunehmende Unkirchlichkeit zurück, die zu Versuchen nötigte, den Ablauf des Gottesdienstes einsichtig zu machen. Der Vergleich verschiedener rememorativer Liturgieerklärungen läßt bei aller Traditionsgebundenheit ein überraschendes Maß an Freiheit der Ausleger hinsichtlich der Zuordnung von liturgischen Handlungen zu bestimmten Heilsereignissen erkennbar werden. Es herrscht demnach in der ostkirchlichen Liturgiedeutung eine ähnliche Wechselbeziehung zwischen Gebundenheit und Freiheit wie in der Ikonomalerei. Obwohl der Verf. einräumt, daß Nikolaj Vasil'evič Gogol' (1809–1852) „die rememorative Liturgiedeutung zu einem Zeitpunkt, wo sie durch den Beginn einer historischen Erklärung im Werk Ivan Dmitrevskijs schon einmal grundsätzlich in Frage gestellt worden war, noch einmal zu einem einzigartigen Höhepunkt“ geführt habe (S. 298), konnte er sich doch nicht entschließen, dessen „Betrachtungen über die Gött-

liche Liturgie“ aus dem Jahre 1848 ein eigenes Kapitel oder zumindest einen eigenen Unterabschnitt zu widmen. Das ist insofern zu bedauern, als dieser Liturgiekommentar weniger durch seinen Inhalt als vielmehr durch die Person seines Autors eine völlige Sonderstellung einnimmt. Man versuche sich nur vorzustellen, einer der größten deutschen Dichter hätte Betrachtungen über die Gestaltung des Gottesdienstes in seiner Kirche verfaßt! So bleibt Gogol's Liturgieerklärung eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für die besondere Innigkeit der Verbindung des russischen Geisteslebens mit dem orthodoxen Christentum. Die Tendenz, mit der sich in einigen Liturgiekomentaren, darunter auch in Gogol's „Betrachtungen“, die rememorative Erklärung verbindet, sollte man besser nicht als „pietistisch“ (S. 307) bezeichnen, da dieser Begriff zu stark in der protestantischen Frömmigkeitgeschichte verankert ist. Der erst durch den Tod Kaiser Nikolajs I. (1825–1855) wie seines Oberprokurors Graf N. A. Protasov (1836–1855) ermöglichte Neuaufbruch zur historischen Liturgieerklärung ist eng mit der Lehrtätigkeit des St. Petersburger Professors Aleksandr Katanskij und seinem „Abriss der Geschichte der Liturgie unserer Orthodoxen Kirche“ aus dem Jahre 1868 verknüpft. Zu Beginn des 20. Jh.s stützt sich die historische Liturgieerklärung bereits auf textkritische Untersuchungen und Auswertungen neuentdeckter Quellen durch russische Theologen, wobei die liturgiewissenschaftlichen Forschungen des Westens durchaus zur Kenntnis genommen werden. Hier überrascht vor allem die Wirkung, welche die Studie des von A. F. C. Vilmar als „Rhetoriker par excellence“ verspotteten Diplomaten Christian Carl Josias (Frhr. v.) Bunsen über „Hippolytus und seine Zeit“ von 1852 f. auf die historische Liturgieauslegung in Rußland gewinnen sollte.

In den letzten beiden Kapiteln geht es dann um den Ertrag zumal der historischen Liturgieerklärung für die neuere russisch-orthodoxe Theologie insgesamt. Mit der Überschrift „Die Rezeption der historischen Kritik“ ist der Gesichtspunkt genannt, unter dem in Kap. IX (S. 361–389) die Lehrbücher der Liturgik von Petr Lebedev aus dem Jahre 1890 und von Nikolaj Pokrovskij aus dem Jahre 1904, die Arbeiten der am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris lehrenden russischen Theologen Boris Sove und Archimandrit Kiprian (Kern) von 1947 sowie schließlich die Untersuchungen des bedeutenden Leningrader Liturgiewissenschaftlers Nikolaj Dmitrievič Uspenskij aus der Zeit zwischen 1954 und 1982 ihre Würdigung finden. Doch erst wo die russische Liturgieauslegung durch die Verbindung mit der seit Beginn des 20. Jh.s erneuerten systematischen Theologie der Orthodoxen Kirche von einer historischen zu einer theologischen vertieft worden ist, sieht sie der Verf. am Ziel. Darum hat er Kap. X überschrieben: „Die theologische Erklärung der Göttlichen Liturgie“ (S. 390–456). Es liegen bisher zwar nur zwei solcher theologischen Liturgieerklärungen vor, nämlich das Buch von Pavel Evdokimov (1901–1970), der seit 1953 am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris lehrte: *La Prière de l'Église d'Orient. La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Mulhouse-Paris-Tournai 1966 (inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen: *Das Gebet der Ostkirche*. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz-Wien-Köln 1986), und eine 1973 beginnende Aufsatzfolge von dem an St. Vladimir's Theological Seminary in Crestwood-Tuckahoe N. Y. lehrenden Aleksandr Smeman in der Zeitschrift der russischen christlichen (Studenten-) Bewegung, die nach ihrem Abschluß als Buchveröffentlichung erneut herausgegeben werden soll. Doch beide Liturgieerklärungen stehen bereits unter dem Einfluß systematisch-theologischer Entwürfe, in denen die Eucharistie und damit auch die Göttliche Liturgie eine entscheidende Rolle spielen. Um der hier nachweisbaren Wechselwirkung willen bezieht der Verf. auch die Konzeptionen von Theologen wie Georgij Florovskij (1893–1979), Sergij Bulgakov (1871–1944) und Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) mit in die Darstellung ein, obwohl sie keine eigenen Liturgiekomentare verfaßt haben. Daran wird vollends deutlich, wie wichtig Fragen der Liturgiedeutung für das theologische Denken in der russischen Orthodoxie sind.

Hatte der Verf. in der Einführung den Blick zunächst auf „Die Deutung der Göttlichen Liturgie im Rahmen der russischen Theologie“ gelenkt (S. 1–14), so stellte er den abschließenden Ausblick unter den Leitgedanken: „Die russische Liturgiedeutung und der Dialog mit den Kirchen des Abendlandes“ (S. 457–465). Hier hebt er als eines seiner unumstößlichen Untersuchungsergebnisse hervor, „daß spätestens seit dem 17. Jh. Liturgieerklärung in Rußland nie mehr ohne den Einfluß der westlichen Theologie

denkbar ist“ (S. 457). Daraus ergibt sich sein Wunsch: „Die östliche Theologie sollte diesen Vorgang der Rezeption abendländischer theologischer Impulse nicht länger verdrängen und abendländische Fehlentwicklungen, wenn sie solcher ansichtig wird, nicht nur geißeln, sondern auch zu überwinden suchen“ (S. 458). Umgekehrt beschäftigt er sich aber auch mit der Frage nach der „ökumenischen Rezipierbarkeit“ der „einzelnen Ergebnisse der orthodoxen Liturgiedeutung“. Mit Recht stellt er dabei fest: „Die Besinnung auf die in der altrussischen Liturgieerklärung herausgestellte Furchtbarkeit des Mysteriums könnte der in den abendländischen Kirchen gegenwärtig zu beobachtenden Tendenz, den christlichen Glauben allgemein und die Eucharistie speziell zu einer harmlos-gemütlichen Veranstaltung herabzuwürdigen, entgegenwirken“ (S. 459). Größere Schwierigkeiten sieht er dagegen bei einer Rezeption der lange Zeit vorherrschenden rememorativen Liturgiedeutung, zu deren Verteidigung er immerhin geltend macht: „Sie verweist [...] in ihrer Art darauf, daß die Anamnese des Heilswerks tatsächlich zentraler Inhalt des eucharistischen Gottesdienstes ist. Sie zeigt daneben besser als jede andere Form der Auslegung, daß das Gedächtnis des Heilswerks nicht nur die Worte, sondern auch die Handlungen der Liturgie umfaßt. Sie vor allem hat den orthodoxen Gottesdienst vor jener langweiligen Lehrhaftigkeit bewahrt, die den Gottesdienst im Westen oft prägt, und indem sie auf die Liturgie selbst zurückwirkte, zu ihrer Dramatik beigetragen“ (S. 460). Ohne weiteres für die abendländische Theologie rezipierbar erscheinen ihm dagegen die „Grundtendenzen und wichtigsten Ergebnisse der historischen Liturgieerklärung“, zumal sie „Gemeinschaftswerk östlicher und westlicher Liturgiewissenschaftler sind“ (S. 460). Hinsichtlich der von ihm als Höhepunkt der Entwicklung gefeierten theologischen Liturgieerklärung vermeidet der Verf. zwar die Anwendung des Rezeptionsbegriffs, gibt dafür aber zu bedenken: „Die orthodoxe Göttliche Liturgie und die Auslegung, die sie erst in Byzanz und später vor allem in der russischen Kirche erfahren hat, könnten und müßten die westlichen Kirchen, insbesondere die Reformationskirchen, dazu ermuntern, dem, was sie von der Eucharistie glauben, auch allgemeinverbindlich und nicht lediglich fakultativ Ausdruck zu verleihen und die dazu in der eigenen liturgischen Tradition durchaus vorhandenen Ansätze weiterzuentwickeln, statt verkümmern zu lassen“ (S. 464 f.).

Wer sich der Mühe unterzieht, diese breit angelegte Geschichte der Liturgieerklärung in der Russ.-Orth. Kirche gründlich durchzuarbeiten, wird durch eine Fülle theologiegeschichtlicher und konfessionskundlicher Entdeckungen sowie mancherlei Anregungen reich belohnt. Es bedarf dazu freilich eines erheblichen Energieaufwandes; denn leicht macht es der Verf. seinen Lesern keinesfalls. Er nötigt sie vielmehr, ihm bei seinen Einzeluntersuchungen und Einzelüberlegungen auf Schritt und Tritt überallhin zu folgen, und breitet vieles vor ihnen aus, was außerhalb des in dem etwas skurilen und ohne Insider-Informationen nicht voll verständlichen Vorwort erwähnten „Vachendorfskoe soglasie“ nur wenige unmittelbar interessieren dürfte. Darüber droht immer wieder der rote Faden verlorenzugehen. Der Verf. scheint das selbst empfunden zu haben und hat vermutlich auch deswegen den einzelnen Kapiteln jeweils eine Thesenreihe folgen lassen. Besser wäre es allerdings gewesen, die Darstellung selbst weithin durch Exkurse oder längere Anmerkungen zu entlasten. Andererseits erleichtert ein sorgfältig angelegtes Register (S. 496–507) die Auswahlbenutzung. Hilfreich erscheint vor allem sein 4. Teil: „Die Auslegung von Stücken der Liturgie“ (S. 503–507). Zur Anlage bemerkt der Verf.: „Dieses ist kein Begriffs-, sondern ein Sachregister. Es bietet eine Übersicht über die verschiedenen Auslegungen, die einzelne Handlungen der Göttlichen Liturgie erhalten haben. [...] Auf ein eigentliches Sachregister haben wir verzichtet. Die Aufnahme einiger Begriffe eines solchen aber hielten wir für erforderlich. Wir haben sie so in dieses Register aufgenommen, daß sie jeweils einem Stück der Liturgie zugeordnet sind, zu dem eine besonders enge Beziehung besteht [...]“ (S. 503).

Druckfehler oder ähnliche Versehen sind nur selten zu bemerken. Einmal wird der erstaunte Leser jedoch mit dem „Mysterium der Proskomidie“ konfrontiert (S. 339, Z. 11 f.). Nur wenn er des Russischen mächtig ist, löst sich ihm das Rätsel mit Hilfe der zugehörigen Anm. 189. In der deutschen Übersetzung sind aus dem Titel des Aufsatzes von Aleksandr Petrovskij einige Wörter ausgefallen, nach deren Einführung er lautet: „Der alte Akt der Darbringung der Materie für das Mysterium der Eucharistie und die Ordnung der Proskomidie“.

Dieses Buch stellt sowohl um seines Gegenstandes willen, der ungeachtet seiner Wichtigkeit bisher in der konfessionskundlichen Forschung stark vernachlässigt worden ist, als auch dank der Vorbildlichkeit, in der hier zuverlässiges Quellenstudium und theologische Aktualisierung miteinander verbunden sind, unstreitig eines der wichtigsten Werke dar, die in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiet der Östkirchenskunde überhaupt verfaßt worden sind.

Münster i. W.

Peter Hauptmann

Hans Wicki: Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (= Luzerner Historische Veröffentlichungen 26), Luzern-Stuttgart (Rex-Verlag) 1990, 613 S., zahlreiche (teils farbige) Abbildungen und Tabellen, Ln. geb., ISBN 3-7252-0535-3.

Hans Wicki ist bereits 1979 mit der detaillierten Quellenstudie „*Bevölkerung und Wirtschaft des Kantons Luzern im 18. Jahrhundert*“ (= Luzerner Historische Veröffentlichungen 9, Luzern-München 1979, 36 und 666 Seiten) hervorgetreten. Damals hat er auf die Notwendigkeit einer „ergänzenden Darstellung der politischen und kulturellen Geschichte des Kantons“ hingewiesen, um „jene historische Gesamtschau zu erreichen, die von den Verfechtern der sogenannten ‚Histoire totale‘ postuliert wird“ (Vorwort S. V). Als Frucht langjähriger Forschungsarbeit legt er nunmehr diese ergänzende Darstellung vor: eine umfassende, im wesentlichen wiederum auf archivalischen Quellen basierende Untersuchung der konfessionell-religiösen, staatskirchlichen und kulturellen Verhältnisse im Kanton Luzern zwischen „Tridentinischer Reform“ und Aufklärung – eine Untersuchung, die in der Tat nicht nur das Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit Luzerns als des katholischen Vororts der Alten Eidgenossenschaft im 17. und 18. Jahrhundert abrundet, sondern als solche zugleich auch zum Vorzüglichsten gehört, was – man muß wohl sagen: – seit Jahrzehnten auf dem Gebiet geistes- und kulturpolitischer Forschung geleistet worden ist.

Der Kanton Luzern, ein im wesentlichen agrarisch strukturierter Stadtstaat mit einer Flächenausdehnung von rund 1500 qkm und einer zwischen 1700 und 1800 von rund 57000 auf rund 87000 Personen steigenden Einwohnerschaft – wobei aber der Bevölkerungsanteil der Stadt Luzern selbst im gleichen Zeitraum ziemlich konstant bei lediglich 4000 Personen verblieb –, behauptete seit dem Reformationsjahrhundert auf Grund seiner günstigen geographischen Lage wie seines politischen, wirtschaftlichen und militärischen Gewichts im katholischen Lager der Alten Eidgenossenschaft die Führerrolle. Streng konfessionell geprägt und abgeschlossen – wie die übrigen katholischen und reformierten Orte der Schweiz auch –, andererseits als Söldnerlieferant Frankreichs, Spaniens, Savoyens, des Kirchenstaates mit der internationalen Politik verflochten, wurde dieser Vorort der katholischen Eidgenossenschaft von einer untereinander versippten patrizischen Aristokratie regiert. Deren Exponenten bildeten erbmäßig das die höchste Autorität des Staates verkörpernde Ratskollegium der „Schultheiß Rät und Hundert“, bestehend aus 36 Klein- und 64 Großräten, und führten im Kleinen Rat als Obrigkeit von Gottes Gnaden über Stadt und Land in absolutistischer Weise das Regiment.

Kirchlich gehörte der Kanton Luzern zur Schweizer Quart des Fürstbistums Konstanz. Seine pfarrliche Struktur hatte sich seit dem Mittelalter kaum verändert; die Zahl der Pfarrensprengel wuchs zwischen 1550 und 1798 lediglich von 58 und 64. Von den drei Dekanatsdistrikten (Hochdorf, Willisau, Sursee) griffen zwei (Hochdorf, Willisau) über die kantonalen Grenzen hinaus, während die Stadt Luzern mit ihrer Umgebung (insgesamt 12 Pfarreien und 4 Kuratkaplaneien) schon seit der Zeit vor Gründung der Eidgenossenschaft als Sextariat Luzern Teil des alten Vierwaldstätterkapitels war. Im übrigen verfügte das kleine luzernische Gemeinwesen über zwei wohlfundierte „Alt-Hoch-Adeliche“ Kanonikatsstifte (St. Michael in Beromünster und St. Leodegar in Luzern), eine Zisterzienserabtei (St. Urban), zwei Franziskanerklöster (in Luzern und Werthenstein), drei Kapuzinerklöster (in Luzern, Sursee und Schüpfheim) und ein Jesuitenkolleg sowie über vier Frauenklöster (zwei Zisterzienserinnenklöster in Rathausen und Eschenbach, ein Kapuzinerinnenkloster St. Anna im Bruch, Luzern, und ein Ursulinenkloster in Luzern), zwei Johanniter-