

stimmten Thema ermöglicht. Auf ein Gesamtverzeichnis der Literatur wurde verzichtet. Abgerundet wird das Werk durch ein umfassendes Sach- und Ortsregister. Das Ortsregister weist knapp 300 Städtenamen aus, und es zeigt, daß Isenmann sich vornehmlich auf die Analyse der größeren Städte konzentriert hat, in denen die stadtrelevanten Strukturen am weitesten und am intensivsten ausgebaut waren und bei denen infolgedessen Vergleiche am ehesten möglich und sinnvoll erschienen. Die in der Forschung heiß umstrittenen Minderstädte und das Heer der Kleinstädte mußte Isenmann schon allein aus arbeitsökonomischen Gründen unbeachtet lassen. So sind z.B. aus dem Rezensenten vertrauten rheinischen Raum von Speyer bis zur niederländischen Grenze neben den fünf Bischofsstädten (Speyer, Worms, Mainz, Trier und Köln) und acht Städten an der Rheinschiene (Oppenheim, Koblenz, Andernach, Deutz, Zons, Neuss, Duisburg und Wesel) nur noch sieben weitere Städte (Aachen, Düren, Jülich, Zülpich, Münsterfeld, Essen, Solingen) berücksichtigt worden, oft allerdings nur – und das war bei der Fülle an Material auch gar nicht anders möglich – sehr knapp.

Für die Leser dieser Zeitschrift dürfte das 5. Kapitel über „Staat und Kirche“ das Interessanteste sein, in dem u.a. der Gegensatz zwischen dem bischöflichen Stadtherren und der Kommune, die Stellung der kirchlichen Institutionen innerhalb der städtischen Mauern, die Kritik der Zeitgenossen an der Geistlichkeit, das Problem der Immunitäten, das niedere Kirchenwesen, die Mendikantenorden, die Stiftungsfreudigkeit der Bürger, das Beginnenwesen, die *Devotio moderna* etc. zur Sprache kommen. Nicht behandelt wird das Thema „Reformation und die Kirche“, das aus dem zeitlichen Rahmen der Darstellung fällt.

Der „Isenmann“ dürfte für längere Zeit das grundlegende Handbuch zur städtischen Geschichte des Spätmittelalters bleiben, und es wäre wünschenswert, wenn ein ähnliches Werk auch einmal über die Kleinstädte und städtischen Kümmerformen dieses Zeitalters erscheinen würde.

Bonn

Wolfgang Herbhorn

*D. Catherine Brown: Pastor and Laity in the theology of Jean Gerson.* Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney (Cambridge University Press) 1987, 10, 358 S., Ln. geb., ISBN 0-521-33029-7.

Jean Gerson (künftig: G.) wird seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit zuteil, die er verdient. Sowohl Romanisten als auch Historiker und Theologen untersuchen seine Werke. Eine Fülle neuerer Arbeiten weisen schon die – meist leider recht wenig präzisen – Einträge in elektronischen Datenbeständen nach.

Die Verfasserin (künftig: Vf.) dieser Arbeit ist Historikerin an der Queen's University in Kingston (Ontario). Das Inhaltsverzeichnis weist neben englischen Werken auch französische, deutsche, ja sogar niederländische Arbeiten auf. Zahlreiche Quellen sind nach englischen Übersetzungen nachgewiesen.

Laut der Einleitung (S. 1–3) setzt Vf. sich zum Ziel, sowohl G.s volkssprachliche Sermonen und Traktate für Laien als auch seine lateinischen Werke für deren Pfarrer zu untersuchen. Dadurch will sie einen Beitrag zu dem sich abzeichnenden differenzierten Bild spätmittelalterlicher Religiosität leisten. Denn während ihrer Meinung nach die fällige Neubewertung spätmittelalterlicher Theologie in Gang gekommen ist, sieht sie einen Nachholbedarf in der Erforschung spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Zwar sei es nur selten möglich, in mittelalterlichen Quellen die Stimme des einfachen Volkes zu hören, doch könne man immerhin untersuchen, was dem Volk von der Kanzel und im Beichtstuhl gesagt worden sei (S. 1). In dem Theologen und einflußreichen Kirchenmann G. sieht sie vor allem den Pfarrer, der sich für „einfache Menschen“ einsetzt. Zu diesen gehören auch diejenigen, die zwar lesen können, aber kein akademisches Studium absolviert haben. Der durch Glorieux besorgten Edition billigt sie trotz deren Schwächen (S. 258, Anm. 16) zu, eine große Zahl seiner volkssprachlichen Werke wieder bequem zugänglich gemacht zu haben. Hinweise auf G.s Einfluß entnimmt Vf. an dieser Stelle der Sekundärliteratur. Die Erwähnung von vier Arbeiten über G. aus jüngerer Zeit ist zu knapp, als daß sie repräsentativ sein könnte. Sie wirkt dadurch ebenso willkürlich wie die Zuordnung der aufgeführten Werke zu Theologie einerseits, Frömmigkeit andererseits (S. 257, Anm. 1). Statt auf Glorieux' Liste einiger Manuskripte volkssprachlicher Werke G.s (S.

257, Anm. 4) müßte auf Handschriftenkataloge deutscher und französischer Bibliotheken verwiesen werden.

Das erste Kapitel (S. 4–10) ist der Biographie G.s gewidmet, Vf. nennt ihre Gewährsleute in Anm. 1 auf S. 259. Sie veranschaulicht ihre Darstellung von G.s Lebenslauf dadurch, daß sie aufweist, daß seine Werke Früchte der Ausübung bestimmter Pflichten sind. Als Gründe für das Zurücktreten der Volkspredigt und -schriftstellerei zwischen 1403 und 1419 macht Vf. G.s Eintreten für die Beendigung des Schismas, seine schwierige Position zwischen den Häusern Burgund und Orléans und Streitigkeiten an der Universität verantwortlich. Die mit der Professur und dem Kanzleramt verbundenen Pflichten zieht sie an dieser Stelle nicht zur Erklärung heran.

Das zweite Kapitel (S. 11–35) ist überschrieben: „Die Kunst des Predigers“. Es geht dabei um G.s eigene Fähigkeiten, um die Anforderungen, die er und andere an Prediger stellen, aber auch um erhaltene Predigten von Zeitgenossen. Vf. bietet in einem ersten Abschnitt einen Überblick über einige theoretische Traktate zur Predigtlehre und skizziert außer französischen auch englische Predigten (S. 11–17). Der Stringenz der Darstellung kommt es nicht zugute, daß sie ihre Darstellung von G.s Predigttheorie (S. 17–23) mit Informationen über G. s überlieferte Predigten einleitet und Beispiele aus Predigten anderer Autoren einstreut, so lehrreich die Vergleiche von G.s Predigten mit denen von Zeitgenossen auch sind. G. hat seine französischen Predigten (S. 23–33) kunstvoll aufgebaut, er hat exempla, Allegorien und Lehrstücke eingeflochten, ohne sich doch darin zu verlieren. Sie wollen zwar vor allem die Sittlichkeit heben (S. 18), haben aber auch hohen Lehrgehalt (S. 23). Statt aufgrund der erhaltenen lateinischen Predigten G.s einen allzu knappen Abschnitt über G.s Verhältnis zur klassischen Rhetorik (S. 33–35) zu schreiben, hätte Vf. wohl besser einen Vergleich mit den volkssprachlichen Predigten geboten.

Das dritte Kapitel (S. 36–78) beschreibt „Die Rolle des Seelersorgers“. Wie im zweiten Kapitel geht es wieder um Gersons Fähigkeiten und um die Anforderungen, die er stellt. Vf. weist darauf hin, daß G. gegenüber den Laien paternalistisch denkt, nie einen schroffen Konziliarismus vertreten hat und durch die Vorstellungen des Pseudo-Dionysius Areopagita von himmlischer und irdischer Hierarchie beeinflusst ist (S. 36–44). Er setzt sie bei-

spielsweise ein, um gegen Ansprüche der Bettelmönche auf höheren geistlichen Rang zu behaupten, schon einfache Pfarrer vermittelten Vollkommenheit und seien deshalb Mendikanten überlegen, die Vollkommenheit lediglich anstrebten (S. 76). Freilich weicht G. von den Vorstellungen des Dionys über Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung auch ab (S. 44–48). An dieser Stelle vermißt der Leser den Hinweis auf spätmittelalterliche Vermittler dionysianischen Gedankenguts wie Hugo von Balma (später auf S. 177 genannt) und Thomas Gallus. G.s Zustimmung zum Reichtum der Kirche und Kritik an dessen Mißbrauch werden differenziert dargestellt (S. 52 f.). Als schriebe sie ein Handbuch, in dem es auf Vollständigkeit ankommt, betitelt Vf. einen Abschnitt „Verwaltung der Sakramente“. Die Rede ist darin jedoch – zu Recht – beinahe nur von den Schriften für Beichtväter, in denen G. der verbreiteten Skrupulosität zu wehren versucht (S. 56–72).

Im vierten Kapitel (S. 79–115) geht es um die „Mittel zur Erlösung“. Vf. skizziert zunächst den Stand der Diskussion zum spätmittelalterlichen Nominalismus (S. 79–83). Es erstaunt den Leser, daß sie eine Bündelung von Aussagen Gersons zur Gotteslehre, zur Satanologie und zum Sündenfall folgen läßt. Hat sie doch selbst vorab (S. 83) darauf hingewiesen, daß G. seine Hörer in seinen volkssprachlichen Predigten vor allem dazu anspornte, moralisch einwandfrei zu leben und eben nicht theologische loci behandelte. Warum Vf. dann trotzdem auf Aussagen Thomas' von Aquin oder Ockhams hinweist, die G. in seiner volkssprachlichen Schrift „Vom geistlichen Betteln“ hätte anführen können, leuchtet nicht ein (S. 87). Das gleiche gilt für ihre Skizze zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gottes Willen und Gottes Weisheit bei Thomas und Ockham (S. 90). Hochwillkommen ist dem Leser ihrer Studie, der von ihr nicht knappe Skizzen über Universitäts-theologie erwartet, sondern Belehrung über die Vermittlung von Glaubenswissen an Laien, dagegen ihr Verweis auf eine Predigt Courtecuisses (S. 90). Einen Satz aus G.s catechetischer Schrift „Der Seelenspiegel“ führt Vf. ein, als hätte G. ihn in einer Predigt geäußert (S. 95 f. bei Anm. 123). Der Inhalt des Abschnitts „Rechtfertigung“ wäre treffender zu überschreiben mit „G.s Aussagen über das Zusammenwirken von Gnade Gottes und freiem Willen“. Während G. in manchen seiner frühen volkssprachlichen Predigten eine Lehre von der Prädestination „post

praevisa merita“ vertreten zu haben scheint, deuten Aussagen aus dem Jahr 1418 darauf hin, daß er später eine Lehre von der Prädestination „ante praevisa merita“ vertrat (S. 115).

Das fünfte Kapitel wendet sich der „Untersuchung der Sünde“ zu (S. 117–170). De facto spricht G. in seinen Predigten hauptsächlich über Tatsünden (S. 118). Wie schon im vorigen Kapitel wird auch hier wieder die kenntnisreiche Darbietung der Aussagen G.s in Predigten überwuchert von Mitteilungen über dogmatische Auseinandersetzungen. Der Hinweis auf ein Buch über Psychoanalyse aus dem Jahr 1976 ist zu knapp, als daß er ergebnisreich sein könnte (S. 296, Anm. 47). Weshalb G. gut daran getan hätte, sich „wie Thomas vor und Antoninus nach ihm in ihren Büchern über Moraltheologie“ an Aristoteles zu orientieren, wird nicht erläutert (S. 121). Gerne erfähre der Leser genauer, wie sich für G. der Gehorsam „gegenüber weltlichen und geistlichen Vorgesetzten und Autoritäten sowie gegenüber Gott“ zueinander verhalten (S. 122). G. klassifiziert die Tatsünden nach wie vor in erster Linie anhand des Schemas der Sieben Hauptsünden, weniger anhand des Dekalogs, der bei anderen Autoren seiner Zeit in den Vordergrund tritt (S. 123). In seinen Traktaten beschäftigt sich G. intensiver mit der Intention, zu sündigen, als mit den Vergehen als solchen, die ja auch von der weltlichen oder kirchlichen Jurisdiktion bestraft werden. In seinen Predigten dagegen betont er deren Folgen (S. 136). Er behandelt in erster Linie Verstöße gegen die Gerechtigkeit. In dieser Beziehung erhebt G. nach Ansicht der Vf. hohe Anforderungen. Weniger anspruchsvoll ist er, wenn es um die Nächstenliebe geht, zu der Christen verpflichtet sind. Verstöße gegen ihre Ansprüche ist er eher hinzunehmen bereit (S. 139). Ähnliches gilt für G.s Anforderungen an die Arbeitsmoral: Er hält einen Knecht nicht für verpflichtet, sich mehr anzustrengen, als es Brauch und Billigkeit ist (S. 147). Mag auch G.s Sündenlehre alles in allem besonnen sein und vor Skrupulosität warnen, gegen Hurerei wettet er doch sehr heftig (S. 151). Seine Erwartungen in Bezug auf Keuschheit und Gehorsam dürften den durchschnittlichen Laien überfordert haben (S. 168). Insofern trägt er seinen Teil bei zu der Skrupulosität, die er doch gerade überwinden will (S. 170). Deutlich wird, wie konservativ G. s Bild der Gesellschaft ist: Herren schulden ihren Untertanen verantwortliches Handeln, Untertanen ihren Herren Gehorsam (S. 168).

Das sechste Kapitel trägt den Titel: „Der mystische Weg“. Vf. will keine strenge Scheidung vornehmen zwischen einer Mystik, die sich auf die Einheit mit dem göttlichen Willen konzentriert, und einer solchen, die die Erkenntnis Gottes in den Mittelpunkt stellt (S. 177). Im Anschluß an G. und Vinzent von Aggsbach zieht sie auch eine Gruppierung der Mystiker in Erwägung, bei der die große Mehrheit derer, die sowohl Liebe als auch Wissen als Inhalte der Mystik betrachten, denen gegenübergestellt wird, die nur Liebe als Gegenstand der Mystik betrachten (S. 182). G. leitet nicht dazu an, Christi Leiden nachzuahmen (S. 317, Anm. 131 zu S. 192). Ob er selbst mystische Erfahrungen gemacht hat, läßt sich nicht nachweisen. Doch ist er jedenfalls ein sehr guter Seelenleiter (S. 206).

Das siebente Kapitel über „Frauen, Ehe und Kinder“ leitet Vf. mit einer recht ausführlichen Darstellung des Forschungsstandes zur Position der Frau im mittelalterlichen Alltagsleben, Recht und theologischen Denken ein (S. 209–213). Gleichheit für Frauen sieht G. vor Gott gewährleistet, im Alltag nicht (S. 219). Höher als ein Leben im Ehestand stellt zwar auch er Jungfräulichkeit (S. 226), doch relativiert er diese Wertung durch die Aussage, daß ein Christ vor allem in dem Stand, in dem er ist, Gott dienen soll (S. 229). Als Pädagoge ist G. unoriginell, aber einflußreich (S. 250). Kennzeichnend für seine Haltung als Seelsorger ist es, daß er durch Beicht hören mehr zum geistlichen Wachstum der seiner Oberaufsicht anvertrauten Chorknaben beizutragen zu können meint als durch Predigten (S. 245). Für ihre sexuelle Reinheit zu sorgen wird geradezu seine fixe Idee (S. 246).

Im abschließenden achten Kapitel „Doctor christianissimus et consolatorius“ (S. 252–256) kommt Vf. zu dem Ergebnis, G.s Ehrentitel „allerchristlicher Lehrer“ sei insofern berechtigt, als er die traditionelle Ordnung in Kirche, Staat und Gesellschaft gestützt habe. „Tröstender Lehrer“ genannt zu werden habe er verdient, weil er religiös Skrupulösen zu helfen versucht habe (S. 253 f.). Wenn man G. unbedingt als ‚Vorläufer‘ bezeichnen wolle, dann müsse man ihn der katholischen Gegenreformation zurechnen (S. 252). Angemessener sei es jedoch, seine hierarchischen und paternalistischen Auffassungen über Reform der Kirche und Sünde hervorzuheben (S. 253). Klarer als andere habe er Beichtvätern und Laien Anleitung für Glauben und Lebenswandel gegeben. In seinen volkssprachlichen Traktaten

habe sich G. an eine spirituelle Elite unter den Laien gewandt (S. 255). Es habe im Jahrhundert vor der Reformation eine Blüte der Laienfrömmigkeit gegeben (S. 256).

Der Leser erntet in diesem Buch die Früchte langjähriger Studien von Schriften G.s und anderer mittelalterlicher Theologen. Es enthält eine Fülle von Beobachtungen zur Predigtliteratur zu G.s Zeit und wertvolle Verweise auf Predigten seiner Kollegen. Die lebenden Kolumentitel verdeutlichen dem Leser, welchen Abschnitt aus welchem Kapitel er gerade liest. Darin aber, jederzeit den roten Faden festzuhalten, liegt nicht die Stärke der Vf: Nicht immer leuchtet ein, was sie als Parallelen zu G. nennt, wenn sie etwa mit Zitaten aus zeitgenössischen englischen Texten weit über den Kreis der Pariser Theologen und Protohumanisten hinausgreift oder wenn sie zum Vergleich mit G.s Position zur Lektüre der Bibel durch Laien auf Gerard Zerbolt von Zütphen hinweist (S. 38). Doch auch sonst ist sie geneigt, Übereinstimmungen mit Theologen zu konstatieren, die Gerson wohl nicht beeinflusst haben.

Die Vf. konzentriert sich einerseits nicht völlig auf Gersons Werke für Laien oder für deren Pfarrer. Sie informiert auch über Positionen spätmittelalterlicher Theologen, auf die G. in seinen volkssprachlichen Predigten und Traktaten nicht nachweisbar eingeht. Andererseits aber kommt doch auch die theologische Grundlage von G.s moralisierender volkssprachlicher Predigt nicht deutlich genug zur Sprache. Entwicklungen in G.s Denken, beispielsweise in der Prädestinationslehre (S. 115), diskutiert sie nur knapp. Von seinen Aussagen über Mystik ist zu spät die Rede. Eine andere Anordnung der Kapitel wäre dem Buch zugute gekommen. Als sechstes Kapitel kommen die Ausführungen über „De[n] mystische[n] Weg“ zu spät, weiter vorne wären sie am Platze gewesen. Den Ertrag von G.s Schriften ‚De mystica theologia‘ hat die Vf. nicht wirklich ausgeschöpft. Wiederholt zieht sie Theologen zum Vergleich heran, die nach G.s Zeit lebten (Biel, Geiler von Kaysersberg, Staupitz, S. 101, 106, 110). Geiler von Kaysersberg hätte sie besser nicht als einen G. gegenüber selbständigen Theologen, sondern als einen Rezipienten G.s dargestellt.

Bezugnahmen auf lateinische Werke G.s, die zur Erklärung seiner volkssprachlichen Predigten nötig sind, sind zuweilen zu kurz (zur Rhetorik: S. 33–35; zur Ekklesiologie: S. 38). Die Übersetzungen

sind nicht immer genau: ‚curiosa‘ sind nicht ‚useless‘, ‚singularitas‘ ist nicht ‚novelty‘, eine ‚muliercula‘ ist nicht ‚a young girl‘ (S. 186 f.). So lange keine kritische Ausgabe der Werke G.s vorliegt, sind Zweifel erlaubt an Aussagen wie der auf S. 268, Anm. 139, Thomas von Aquin und Bonaventura seien in den herangezogenen Predigten nur je zweimal zitiert. Weshalb sie nicht die kritischen Ausgaben von G.s Traktaten über mystische Theologie benutzt, die sie kennt (S. 319, Anm. 182), wird nicht deutlich.

Einen protestantischen Leser kann es irritieren, Aussagen bedeutender Theologen stets wieder in die Tradition eingebettet zu finden („and all orthodox theologians would have agreed with him“, S. 217). Eine besonders prominente Rolle spielt in der Argumentation der Vf. Thomas von Aquin. Stets erneut weist sie auf ihn hin (einmal sogar in der Abfolge Thomas von Aquin – Augustin – Thomas: S. 212). Sollte hier der Einfluß der päpstlichen Enzyklika „Aeterni patris“ vom 4. 8. 1879 nachwirken, die Thomas' Theologie zum Maßstab für römisch-katholische Wissenschaftler erhoben hat? Auf die wiederholten Bezugnahmen auf das II. Vatikanische Konzil erstaunen den Leser zuweilen. Der Leser fragt sich, was G. denn dazu verpflichtet haben soll, sich gerade mit den Aussagen des Thomas von Aquin zur Hoffart auseinanderzusetzen (S. 132). Auch Aristoteles erscheint zu häufig als der Maßstab schlechthin. Mindestens verkürzt formuliert ist eine Aussage wie die, das Konzil zu Basel sei schismatisch gewesen (S. 43). In einer Anmerkung (S. 273, Anm. 52) erläutert Vf. dazu, schismatisch sei es dadurch geworden, daß es den päpstlichen Befehl, sich aufzulösen, nicht befolgt habe. Andererseits wird zuweilen auch auf Luther und andere Reformatoren hingewiesen, ohne daß dem Leser deutlich würde, weshalb.

Amsterdam

Christoph Burger

Mark Stephen Burrows: *Jean Gerson and De Consolatione Theologiae* (1418). The Consolation of a Biblical and Reformation Theology for a Discordered Age (= Beiträge zur historischen Theologie 78), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1991, 312 S., ISBN 3-16-145600-9.

Als Band 78 der renommierten „Beiträge zur historischen Theologie“ ist im Sommer 1991 die oben genannte Untersuchung von Mark Stephen Burrows, Do-