

(S. 20–23). Einprägsam gelingt der Überblick über die komplizierte geographische Ausbreitung und das regional differierende Standesprofil, wobei auf die deutschen Besonderheiten eingegangen wird (S. 28–37). Es folgen Ausführungen zu den Zäsuren um 1300, 1400 und 1500. Ein Querschnitt stellt die Außenkritik am Rittertum vor allem seitens der Kirche, daneben aus gelehrten und stadtbürgerlichen Perspektiven heraus (S. 45–53).

Während der lexikonartige „enzyklopädische“ Teil (abgesehen von einigen Forschernamen) ohne Nachweise bleibt, führt der zweite Hauptabschnitt mit reichen Literaturangaben in die Fachdiskussion ein (Quellen und ausgewählte Literatur inhaltlich geordnet im Schlussteil). Auf offene Fragen und Forschungsdesiderate wird auf Schritt und Tritt hingewiesen. Eine Revue der Methoden läuft auf neuere Ansätze zu (Wirtschaftsgeschichte, Sachkultur, Soziologie, Systemtheorie, Rekonstruktion des historischen „Imaginären“, S. 62–65). Das Votum: „Ein neuer, methodenbewußter Positivismus tut not, der systematisch erfaßt, was wir wissen können und was wir tatsächlich wissen“ (S. 61).

Zu sieben repräsentativen Schwerpunkten, die ganz konkret Wesentliches über die ritterlich-höfische Kultur vermitteln, wird ein komplexer Diskussionsstand aufgerollt, der vor allem Desiderate in der Erforschung des Spätmittelalters aufzeigt. Ein Überblick gilt der Hof-Forschung allgemein (S. 65–71), ein weiterer dem Hofamt des Herolds (S. 77–85). Unterschiedliche Formen literarischer Traditionspflege werden anhand des Codex Manesse (Anfang des 14. Jh.s, S. 71–77) und des Familienbuchs der Herren von Eptingen (17. Jh. nach älteren Vorlagen, S. 102–108) präsentiert. Aspekte der internationalen Vernetzung der Ritterkultur werden anhand eines Dossiers von Schriftstücken der Adelsfamilie von Merode aus den Jahren 1329/32–1392 erörtert, die aufgrund zufälliger Wappengleichheit und persönlicher Kontakte Beziehungen zum Königshaus von Aragon unterhielt (S. 86–93). Probleme der (letztlich scheiternden) Standessicherung des Niederadels gegenüber den Fürstenhöfen durch genossenschaftlich organisierte Turnierveranstaltungen werden an den Turnieren der „Vier Lande“ 1479–1487 aufgezeigt (S. 93–102). Kaiser Maximilian I. steht am Ende der Reihe mit seiner Monopolisierung der ritterlichen Lebensform auf die Figur des Herrschers hin.

Dem Verfasser gelingt in diesem Band das Kunststück, einerseits auf minimalem Raum eine Fülle von Aspekten zu einem

ausgewogenen aktuellen Gesamtbild der Ritterkultur und ihrer historischen Entwicklung zusammenzufügen und andererseits der Komplexität des umfassenden Themas mit seinen noch offenen Dimensionen anhand von präzisen Detailreferaten gerecht zu werden.

Tübingen

Christoph Huber

Prinz, Friedrich, *Das wahre Leben der Heiligen. Zwölf historische Porträts von Kaiserin Helena bis Franz von Assisi*, München (C.H. Beck) 2003, 318 S., 13 Abb., Ln., ISBN 3-406-50223-7.

„So vielgestaltig die Lebensformen und Charaktere der Heiligen christlichen Glaubens auch sein mögen, ebenso unterschiedlich sind ihre Wege zu Gott und damit zu jenem Ziel, das mit dem Wort ‚Heiligkeit‘ nur unvollkommen beschrieben werden kann. Anfangs war es vor allem das Martyrium für den Glauben, später das unblutige Martyrium der strengsten Askese – oft ein lebenslanger Kampf mit sich selbst –, ferner ein erfolgreiches Wirken für die Kirche oder als Missionar, Kirchenvater und Theologe wie schließlich auch als hochverehrter Stifter von Klöstern und Kirchen; wobei oft ein recht weltliches Leben vorausgegangen sein konnte“ (74). Mit diesem breiten Spektrum von Heiligkeit befasst sich der im September 2003 verstorbene Münchener Mediävist in einem seiner letzten Bücher. Es ist in gewisser Weise ein Vermächtnis, zeigt es doch in brillant geschriebener Weise, wie sich wissenschaftliche Analysen für den Leser gewinnbringend mit anregenden allgemeingültigen Überlegungen verbinden lassen.

Anachronistisch ist das Thema keineswegs, denn Heilige haben auch heute noch selbst unter jungen Menschen Konjunktur, und nach Idolen fragt selbst ein säkularisiertes Zeitalter. Da bietet sich bei der Suche nach Vorbildern durchaus ein Blick in die Geschichte an, zumal die christlich-humane Lebensform in ihrer Entwicklung seit der Spätantike „ein sicheres Fundament christlicher Vorbildlichkeit, Heiligkeit und geistlicher Kultur“ wurde, „ohne die Europa nicht denkbar wäre“ (12). Auch die christliche Legitimation von Herrschaft im Frühmittelalter war kein bewusster ideologischer Winkelzug, sondern Folge aktiver Hinwendung zum Christentum mit dem Willen zur Veränderung. Persönlichkeiten, die in diesem Sinne gestaltet haben, möchte Prinz vorstellen. Dabei geht es nicht um jene Kultfiguren oder ‚virtuellen‘ Heiligen, die kaum real existiert haben, sondern von

kollektiver Glaubens- und Wundersehnsucht geschaffen wurden und deren Viten man als ‚kirchliche Schwindelliteratur‘ bezeichnet hat. Erst recht geht es nicht um hagiographische und kritiklose Lobeshymnen, „sondern um die konkrete Lebenswirklichkeit von Heiligen, die hinter ihrer späteren Rolle als Objekte kultischer Verehrung oft unkenntlich geworden ist“ (21).

Dabei stellt sich natürlich die Frage, wie denn Heiligkeit zu definieren sei, woraus sich auch die Auswahl der zu behandelnden Persönlichkeiten ergeben wird. Prinz setzt bei einem breiten menschlichen Rahmen von Heiligkeit an und schließt deshalb Befremdliches keineswegs aus. „Heiliges und Unheiliges, nämlich allzu Menschliches, liegen oft eng beieinander oder verknotten sich in unaufhebbaren konkreten Situationen“ (22). Im Grunde stellt er deshalb die ausgesuchten Persönlichkeiten in ganz normalen, bisweilen nüchtern registrierenden Kurzbiographien vor, ausgehend von der sich als richtig erweisenden Überzeugung, dass gerade so das Besondere ihrer Existenz zutage treten könne. Natürlich wird dabei auf die konkreten Existenzbedingungen der jeweiligen Epoche Wert gelegt, ohne dass dabei Überzeitliches aus dem Blick gerät. Auch der „Unerforschlichkeit der Menschenseele“ (ebd.) ist Prinz sich bewusst und weiß sehr wohl, dass an diesen exemplarischen Leben nicht alles wissenschaftlich seziiert werden kann und letzte Geheimnisse bleiben. Das gilt gerade auch für die Schattenseiten im Leben der Heiligen, die wie jeder andere zwischen den Polen Gut und Böse, Liebe und Hass schwankten. „Nur aus dem Boden sehr realer Menschlichkeit – Menschlichkeit hier in jenem umfassenden Sinne, der auch das Unmenschliche menschlicher Existenz mit einschließt – kann die geistig-geistliche Blüte wahrer Heiligkeit erblühen, die über sich selbst hinausweist. Der Mensch, dieses Zwitterwesen, auf Heiligkeit und Bosheit gleichermaßen angelegt, kann beides neben- und nacheinander verwirklichen“ (23). Es ist wohl genau diese Perspektive, die Prinz gereizt und dazu geführt hat, hinter die Volière hagiographischer Stilisierung zu schauen. Die Heiligen sehen „bis heute in vielen Kirchen einträchtig ... götig oder streng auf uns herab, und keiner würde ahnen, dass sie sich untereinander gar nicht so gut vertragen haben. Diesen Schleier kirchlicher Tradition gilt es beiseite zu schieben, um – soweit dies möglich ist – ihre reale, menschliche Existenz erfassen oder zumindest erahnen zu können“ (52). Prinz tut dies mit innerer Beteiligung.

Denn er versteht sein Buch als „den Versuch eines skeptischen Laien, der dennoch jahrzehntelang mit Anteilnahme, ja Bewunderung das Selbstverständnis und die spirituelle Kultur dieser Welt jenseits der eigenen Möglichkeiten in ihrem Werden und Wirken verfolgte und tiefer verstehen wollte“ (23). Dieser persönliche Ton wird noch dadurch verstärkt, dass Prinz am Schluss seiner Einführung an den tschechischen Verwaltungsbeamten Dr. Horák erinnert, der ihn und seinen Vater als Sudetendeutsche 1945 aus einem Zwangsarbeiterlager gerettet hat. Diese mehrfache persönliche Note mag den einen oder anderen irritieren, man sollte sich indes auf sie einlassen. Denn sie zeigt, wie auch der hochgelehrte wissenschaftliche Blick in die Vergangenheit zu richtungweisenden Ergebnissen für die Gegenwart führen kann. Kurzum, Prinz ist überzeugt, dass eine kritische Analyse des Lebens der Heiligen den Blick auf bleibende Werte zu richten vermag.

Diese Perspektiven sind zu berücksichtigen, wenn man sich der Lektüre der zwölf Porträts heiliger Männer und Frauen aus dem 4. bis 13. Jh. zuwendet. Brillant geschrieben sind sie allesamt, ob schon manche Partien wie die lange Schilderung der Auseinandersetzung zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard (185–200) dem Leser einige Konzentration abverlangen. Geradezu erfrischend sind manche Kurzcharakteristiken, etwa wenn Isidor von Sevilias *Etymologiae* als „berühmte lexikalische Rettungsaktion kulturellen Basiswissens“ bezeichnet wird (119). Diese Fähigkeit zu pointierten Wendungen zeigt sich bereits in den Überschriften. So ist der erste Beitrag der *Kaiserin Helena* (249/50–328/29): *Eine Kaiserin und Heilige aus der Tiefe der Gesellschaft* gewidmet (25–32), womit dezent auf die Behauptung angespielt wird, dass sie „den ältesten Frauenberuf ausgeübt haben sollte“ (25). Was ihre persönliche Heiligkeit anbetrifft, so vermag auch Prinz den Quellen kaum etwas zu entlocken, bescheinigt ihr aber „ein hohes Maß an Geschick und Durchsetzungskraft und wohl auch Skrupellosigkeit“ (32). Da bietet *Martin von Tours* (um 336–397): *Soldat, Athleta Christi, Mönch und Bischof* (33–49) schon mehr, dieser rundum volkstümliche Heilige des Mittelalters, bekannt als wackerer, barmherziger Reitersmann. Vom heidnischen Berufssoldaten zum asketischen Bischof führte ihn sein Weg, dessen die Zeiten überdauernder Gehalt an Heiligkeit freilich erst in der Martinsbiographie des Sulpicius Severus erkennbar wird. Authentischere Zeugnisse bietet dagegen *Hieronymus* (um 347–420): *Gelehr-*

ter, Asket und Kirchenvater (50–73), was sich sofort in einem geradezu fulminanten Aufsatz niederschlägt. Hieronymus war eine der streitbarsten Gestalten der Kirchengeschichte, der „seinen geistig weniger wendigen Gegnern auch mit Arroganz und Herablassung begegnen konnte“ (52). Er stand im Spannungsfeld zwischen kultureller Tradition des antiken Bildungsspektrums und dem christlichen, asketisch geprägten Selbstverständnis und war bis zu seinem Weggang aus Rom 385 ein eher ‚unheiliger Heiliger‘ (62), der das gelehrte Kampfgespräch liebte. Auch wenn er sich polemisch gegen die Nutzung paganer Literatur wandte, praktizierte er meisterhaft die „sorgsame Einfügung antik-paganer Bildungstraditionen in ein Curriculum christlicher Erziehung“ (66), wie insbesondere die *Vulgata*, seine im ‚team-work‘ entstandene Übersetzung der Bibel aus dem Griechischen ins Lateinische, verdeutlicht. Sie ist „das grundlegende Übersetzungswerk für die Geistesgeschichte Europas“ geworden, „dessen Stil eine ‚Nobilitierung‘ des Kirchenlateins bedeutete“ (ebd.). „Als genialer Meister der Sprache wie als wegweisender Interpret des Grundbuches der Christenheit“ hat Hieronymus weit in die Welt des Mittelalters hineingewirkt. „Fromm und streitbar, geistreich und ironisch sein – er konnte alles zu seiner Zeit und war damit zwar ein fehlbarer Mensch, aber zugleich ein gelehrter Heiliger“ (72).

Ähnlich meisterhaft ist der Beitrag über *Augustinus (354–430): Ein schwer erkämpfter Weg zu Christus (74–108)*, denn auch hier findet sich ein widersprüchlicher Charakter. Sein literarisches Œuvre umfasst 93 Titel in 232 Büchern, aber mehr als sein Mitaufbau des dogmatischen Gebäudes der Kirche fasziniert bis heute die Möglichkeit, durch seine *Confessiones* einen tieferen Blick in seine Persönlichkeit bekommen zu können. Auch wenn man nicht vergessen darf, dass Augustinus seine Selbstdarstellung zu inszenieren wusste, so ist sie doch ein einzigartiges „radikales Zeugnis des Glaubens, genauer des sehnsüchtigen Glauben-Wollens an einen Gott, dessen Wesen dem Schreiber bis zuletzt unerforschlich blieb; zugleich Protokoll eines langen Weges voller Rückschläge, die ein durch und durch ästhetischer Mensch voller Sinnlichkeit an sich erfahren musste“ (76). Prinz hebt in Übereinstimmung mit der Forschung auf die außerordentliche Bedeutung der Mutterbindung für die Entwicklung des Aurelius Augustinus ab, lässt sich aber von dessen bewegenden Schilderungen der Rolle Monicas nicht täuschen, wenn er aufdeckt,

wie sie mit dessen Lebensproblem, der Sexualität, umging. Diese hat Augustinus zeitlebens umgetrieben. „Die natürliche Freude an der Lebenskraft, Wohlgeratenheit und Fruchtbarkeit, ein Grundgefühl der antiken Welt, das in vielen Kultformen Ausdruck fand und auch im Alten Testament vorhanden ist, erfährt im asketischen Rückblick des Bischofs und Kirchenvaters prüde Kritik“ (81), und gerade das sollte sich auf das Frauenbild späterer Zeiten verhängnisvoll auswirken. Knapp schildert Prinz die endgültige Eindringlichkeit dargestellte entwürdigte Bekehrung des Augustinus, ein „rasant geschriebenes Stück Glaubens Erfüllung und zugleich Weltliteratur“ im 8. und 9. Buch der *Confessiones* (96), seine Tätigkeit als Kirchenpolitiker, seine problematische Legitimation des gerechten Krieges und seine Gnadenlehre, die man als ‚Logik des Schreckens‘ charakterisiert hat. „Die tiefe Problematik dieser Lehre erhellt auch aus dem skurrilen transzendentalen Konstrukt des Kirchenvaters, dass nämlich die wenigen von Gott Erwählten die Lücken in den Reihen der Seligen auffüllen sollten, die durch den ‚Engelabfall‘ entstanden seien, eine geradezu himmlische Platzanweiser-Idee, für die es in der Heiligen Schrift keine Stütze gibt und deren rein virtueller Charakter absolute Grenzen theologischer Spekulation deutlich macht“ (104). Trotz der verschiedenen Bilder, die man sich von Augustinus machen kann, bleibt er für Prinz ein „großer Heiliger, der aus der drangvollen Fülle seines widersprüchlichen Lebens geistesmächtig herausgetreten ist und daher um die ständige Gefährdung des Menschen weiß“ (106).

Demgegenüber fallen, nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage, die nächsten drei Porträts knapper aus. *Radegunde (518/20–587): Das Drama ihres Lebens und dessen burleskes Nachspiel (109–123)* beschreibt am Beispiel der thüringischen Königstochter, die es an den Hof des Frankenkönigs Chlothar I. verschlagen hatte, „die weltverändernde Kraft wahrer Heiligkeit auch oder gerade in einer heillosen Welt“ (110). Ganz anders *Wilfrid von York (ca. 634–709): Ein frühmittelalterlicher, germanischer Adelsheiliger (124–135)*, dessen krisenreiches Leben im Stil eines geistlichen Fürsten mit reichem weltlichen Besitz genügend Stoff für einen historischen Roman bietet, den zu verfassen Prinz wohl gereizt hätte. Bei ‚Willibald von Eichstätt (ca. 700–787): Religiöser Tourist, Bischof und Missionar‘ (136–147), dessen von seiner Verwandten Hugelburc verfasste Vita teilweise autobiographisch ist, war es der mentalitäts- und kulturgeschichtlich be-

sonders aufschlussreiche Bericht über seine ‚Morgenlandfahrt‘, der zu einer Skizze anregte. Frömmigkeit und Abenteuerlust sind bei ihm eine enge Verbindung eingegangen, Prinz spricht gar ‚von einer ‚poetischen Liaison‘ von Hagiographie und Völkerkunde“ (147), was Willibald freilich nicht unbedingt zum Heiligen qualifizierte.

Überraschen mag auch die Aufnahme von *Kaiser Heinrich II. (973–1024): Frömmigkeit und Macht* (148–167) in die illustre Reihe der Heiligen, denn er war ein gewiefter und wenn nötig harter Politiker, „für den ein Heiligenschein ein eher unpassendes Accessoire gewesen sein dürfte“ (148). Gleichwohl weist seine Persönlichkeit ein hohes Maß an wahrer Frömmigkeit und tiefer Religiosität auf, die sich nicht zuletzt in der Gründung des Bistums Bamberg und dessen Ausstattung zeigt. Prinz schildert Heinrichs handstreichtartigen Weg zur Königsherrschaft, seine skrupellose Bündnispolitik mit den heidnischen Liutizen und seine ‚königliche Bischofsherrschaft‘. „Einen Heiligen im vollen Wortsinn“, so die abschließende Wertung, „wird man ihn wohl kaum nennen können, dafür war er ein allzu versierter Machtpolitiker. Aber er war auch eine komplizierte Persönlichkeit von subtiler Geistigkeit und vor allem ein Mensch voll tiefem, dringendem Heilsverlangen, das jeden Heiligen auszeichnet“ (166f.).

Der umfangreichste Beitrag ist *Bernhard von Clairvaux (1090–1153): Kämpfer, Organisator, Mystiker* (168–215) gewidmet, wiederum einer widersprüchlichen Persönlichkeit, an deren Schilderung sich erneut die Meisterschaft von Prinz zeigt. Ähnlich wie Augustinus wurde Bernhard von seiner Sexualität gepeinigt, die sich für ihn mit der Angst vor der Hölle verband. „Die Verdammung der geschlechtlichen Begierde (concupiscentia) als Werk des Teufels, die triste Verteufelung der stärksten und auch kreativsten Lebenskraft, ist wohl – neben der Ketzerverfolgung – der tiefste Schlagschatten der gesamten Kirchengeschichte. In den Evangelien gibt es kaum Anhaltspunkte für diese krasse und bis zur Missachtung der Ehe gehende Dämonisierung der Sexualität“ (172). Bernhard suchte dagegen den Weg der Askese und des Mönchtums, der in seiner Zeit auf fruchtbaren Boden fiel. Als Abt von Clairvaux gründete er 69 Klöster, andere schlossen sich der strengen Disziplin der Zisterzienser an, so dass er schließlich über ein geistliches Imperium von 166 Klöstern gebot. Das Übermaß des Heils-eifers in ihnen muss dramatisch gewesen sein. Die Zisterzienser, so Bernhards Sekretär Gottfried von Auxerre, „wüteten

großherzig gegen sich selbst und ertöten ihre Glieder. Sie selbst sind also gleichzeitig die Gefolterten und die Folterer“ (174). Vielleicht hat es Bernhard, der sich durch seine extremen Bußübungen ein lebenslanges Magenleiden zuzog, an dem er schließlich auch gestorben ist, zunächst das Leben erhalten, dass er sich seit 1130 kämpferisch in die Politik von Papsttum und Kaisertum einmischte. Offensichtlich hatte er durchaus Lust am Taktieren und am Spiel politischer Interessen. Dabei war er nicht „nur ein mitreißender Prediger, sondern auch ein glänzender Stilist, geistvoll, witzig, aber auch ein verletzender Florettfechter des Wortes, der seinen Argumenten Pfeffer und Gift beimischen konnte“ (185). Seine scharfe Kreuzzugspropaganda gehört zu den unrühmlichen Ergebnissen dieser Fähigkeiten. In einer flammenden Predigt stellte er etwa den Teilnehmern großen Nutzen in Aussicht. „Neben der den Kreuzfahrern von der Kirche versprochenen völligen Sündenvergebung – theologisch ein Unfug – spielten materielle Überlegungen zweifellos eine Rolle“ (203), die Bernhard weniger im Blick hatte. Leidenschaftlich forderte er den Sieg der christlichen Sache, weshalb er auch für den Wendenkreuzzug von 1147 den Kampf ‚Tod oder Bekehrung‘ ausgab. Das war nicht nur eine Metapher, sondern rüde Praxis. Geradezu dankbar registriert man, dass umsichtige Kirchenmänner wie Helmold von Bosau und Vinzenz von Prag dieses Vorgehen verurteilten sowie Gerhoch von Reichersberg und der Würzburger Annalist die Kreuzfahrt als Werk der Antichristen brandmarkten und deren Scheitern als göttliche Strafe für die Entartung des Kreuzfahrerheeres bezeichneten. Das vollkommene Desaster des zweiten Kreuzzuges hat dann auch Bernhard heftige Kritik eingetragen, die ihn allerdings kalt ließ. Er versuchte sich mit dem verblüffenden Argument zu entschuldigen, durch den Tod auf dem Kreuzzug habe Gott schließlich vielen Christen das Tor zum Himmelreich geöffnet. Derlei war denn auch seinen Anhängern zuviel, weshalb sie bei der Redaktion seiner Briefausgabe die fanatischen Kreuzzugsbriefe schlicht unter den Tisch fallen ließen. Gegen Ende seines Lebens suchte Bernhard eher den mystischen Weg zu Gott. Trefend vergleicht Prinz ihn abschließend mit einem Edelstein, der sowohl überirdisch glänzende Seiten wie auch dunkle, ungeschliffene Seiten aufweist.

Die nächsten beiden Abschnitte sind heiligen Frauen gewidmet. *Hildegard von Bingen (1098–1179): Adelsheilige, Prophetin und Wissenschaftlerin* (216–241) und *Elisa-*

*beth von Thüringen (1207–1231): Ein geprägelter Engel (242–257).* Bei Hildegard faszinierten ihre autodidaktisch erworbenen theologischen und wissenschaftlichen, besonders medizinischen Fähigkeiten. „Ihr ruhiger Blick auf die realen Gegebenheiten des Lebens gründet in der erstaunlichen, wirklichkeitsnahen Mentalität ihres Jahrhunderts, seinem aufbrechenden Individualismus in Religion, Philosophie, Poesie, Kunst und in den gerade damals aufblühenden, säkularen Nationalliteraturen“ (233). Elisabeth dagegen „ist wohl die rührendste Gestalt im Heiligenshimmel der mittelalterlichen Kirche und aus diesem Grund auch eine wahre Volksheilige geworden“ (242). Ihre Gründung eines Hospitals für Arme und Sieche in Marburg hat ihren Ruf bis in die Gegenwart bestimmt. Elisabeths Verhältnis zu Konrad von Marburg, ihrem Beichtvater und Seelenführer, ist ein bedrückendes Beispiel für die Macht, die fast schon psychopathische Charismatiker über ernsthaft um ihr Seelenheil ringende Menschen ausüben können. Nachdem Elisabeth 1226 die Gelübde der Armut und des Gehorsams abgelegt hatte, war sie Konrad ausgeliefert, der sie in immer unenschlichere Bußübungen trieb, die bisweilen „eher einer Isolationsfolter“ glichen (252). Als Konrad wieder einmal meinte, Elisabeth habe sich einer Gehorsamsverletzung ihm gegenüber schuldig gemacht, musste sie sich bis aufs Hemd ausziehen und wurde ausgepeitscht. „Man muss nicht Freudianer sein, um zu vermuten, dass hier wohl auch anderes unbewusst zugange war als christliche Nächstenliebe und Bußgesinnung“ (ebd.). Das Rätsel um die Verbindung zu Konrad ist nicht zu lösen, zumal wenn man seine Tätigkeit als päpstlicher Inquisitor mit bedenkt. Er war der erste, der das Schreckensinstrument der Folter mit böser Bravour handhabte. Ihn kümmerte es auch nicht, wenn dabei Unschuldige verbrannt wurden, denen er als Tröstung die Märtyrerkrone in Aussicht stellte. „Solange sich Konrads paranoider Verfolgungswahn an Mitgliedern unterer und mittlerer Stände austobte, hat der Adel offensichtlich stillgehalten. Als er es aber wagte, Aristokraten vor Gericht zu ziehen, tat man sich zusammen und schlug Konrad, der feig um sein Leben bettelte, bei Nacht und Nebel am 30. Juli 1233 einfach tot“ (256). Danach machte sich Erleichterung breit. Elisabeth aber war bereits im November 1231 in ihrem Marburger Hospital von extremer Askese und aufopfernder Fürsorge für die Mühseligen und Beladenen entkräftet verstorben.

Das letzte Kapitel ist *Franz von Assisi (1182–1226): Der demütige Nachfolger Christi*

(258–296) gewidmet, eine einfühlsame Skizze über die radikale Christusnachfolge des Heiligen, der bis heute uneingeschränkte Bewunderung und Verehrung erfährt. Eingehend wird sein Weg vom „jungen Aussteiger um Gottes Willen“ (267), für den die Armut zum Kernstück des Glaubens geworden war, zum Ordensgründer geschildert. Seine tiefe Frömmigkeit spiegelt sich in zwei vollständig zitierten Texten, zunächst „eine hinreißende dichterische Wortkaskade über die Allmacht, Allgegenwart und die alles umfassende Liebe Gottes“, der ‚Lobpreis Gottes‘ (281 f.), und dann der berühmte ‚Sonnen-gesang‘ (286 ff.). So bewegend das Streben des Franz auch gewesen ist, geriet der Orden nach seinem Tode doch in den Strudel gegenläufiger Entwicklungen. „Auf den Morgenglanz charismatischer Beflügelung legt sich allmählich der Staub der Gewöhnung“ (292). Vor allem Bonaventura spielte dabei als Generalminister des Franziskanerordens eine zentrale Rolle. Die Übertragung der Inquisition an Dominikaner und Franziskaner durch den Papst führte dann in eine ganz andere Richtung, die sicher nicht im Sinne des Heiligen war. „Der Mann, der sich für das Weihnachtsfest wünschte, dass ‚die Armen und Hungrigen vor den Reichen gespeist werden‘ und auch Ochs und Esel wegen der Geburt Christi mehr Korn und Heu bekommen sollen als sonst, passt nicht in eine Welt inquisitorischer Drohungen“ (295). Franz von Assisi aber hat als „ein Gottesfreund, ein Menschenfreund und ein lobpreisender Freund der Schöpfung“ (296) bis heute überlebt.

Diese knappen Hinweise auf die zwölf mit jeweils einer Abbildung versehenen Abschnitte des Buches von Prinz, dem auch ein Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister beigegeben sind, mögen einen Eindruck von seiner Vielschichtigkeit vermitteln und zur eigenen Lektüre anregen. Eine Zusammenfassung hat Prinz nicht gewagt, sie hätte abschließend darüber reflektieren können, was die einzelnen Porträts denn nun zu der Frage beizutragen vermögen, was als Heiligkeit zu verstehen sei. Aber das dürfte schwierig sein, hat sich doch jedes Jahrhundert sein eigenes Bild davon gemacht. Die immer wieder aufscheinenden behutsamen bis deutlichen Wertungen des Verfassers weisen daraufhin, dass in seinem Verständnis wahre Humanität erst auf christlichem Fundament wachsen könne. Daher ist wohl auch ein unausgesprochenes Kriterium der Auswahl gewesen, was die einzelnen Persönlichkeiten für die Entwicklung der europäischen Kultur, die nun einmal unauflösbar mit dem Chris-

tentum verbunden ist, geleistet haben. Gerade deshalb lag ihm auch daran, Irrwege und Versäumnisse der Kirchengeschichte nicht unerwähnt zu lassen. Dass Randzonen wie Irland, Spanien und der ostkirchliche Bereich dabei aus dem Blick geraten sind, mag man als Manko ansehen. Aber eine weit gespannte europäische Identität auf dem Leben der Heiligen aufzubauen war kaum die Absicht von Prinz. Eher sollte das wahre Leben der Heiligen verdeutlichen, wie Leben auf der Basis des Glaubens glücken kann. Das mit allen Licht- und Schattenseiten gezeigt zu haben ist das Verdienst dieses letzten Buches von Friedrich Prinz.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

*Delgado, Mariano, Fuchs, Gotthard (Hrg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Bd. 1: Mittelalter. Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 2, Stuttgart, Kohlhammer-Verlag, 2004, 326 S.*

In Zeiten, in denen „spirituelle Theologie“ oder „Geschichte der Spiritualität“ Hochkonjunktur an Universitäten und allgemein in der Gesellschaft haben, ist es mehr als zu begrüßen, dass nun ein Sammelband vorliegt, der sich explizit mit der kirchenkritischen Auseinandersetzung von Männern und Frauen befasst, die gemeinhin als Mystiker und Mystikerinnen bezeichnet werden. Und es kann von einem solchen Buch erwartet werden, dass die Autoren sich grundlegend mit der systematisch-ekkleziologischen Seite der Mystik beschäftigen. Dass hierbei Mystik allein die christliche Mystik meint, geht zwar aus dem Titel nicht hervor, erschließt sich aber durch die Anlage der Reihe „Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte“.

Der vorliegende Band ist, als erster von drei geplanten, Ausfluss dreier interdisziplinärer Kolloquien, die jeweils auf ökumenische Orientierung und auf ein weites Verständnis von Mystik und auf Offenheit für heterodoxe Tendenzen abzielen und will die „Verbindung von Mystik und Kirchenkritik typologisch darstellen“. Diesem Anspruch, dies sei schon anfangs vermerkt, werden nicht alle Beiträge gerecht. Vor allem wird eine kritische Reflexion auf das sehr komplexe Zusammenspiel von Orthodoxie und Heterodoxie vermisst. Statt dessen werden der damaligen römischen Kirche widerstrebende Tendenzen amtskirchlich vereinnahmt. Deutlich ist diese Tendenz in den Beiträgen zu der „verschwiegenen Autorität“ von Frauen und zu Petrus Johannes Olivi zu

merken, aber sie taucht auch im Beitrag zu Franz von Assisi auf, den Leonhard Lehmann gegen jede Verdächtigung heterodoxer Vorstellungen glaubt in Schutz nehmen zu müssen. Dass eine solche Positionierung nicht überzeugend gelingt, liegt vor allem an dem nicht klar benannten Kirchenbegriff. Vor allem Lehmann identifiziert ohne Mühe – und ohne weitere Erklärung – den in den Franziskanischen Frühschriften stets auftauchenden Bezug auf die „Kirche“ als Bezug auf die römisch-katholische Kirche. Doch wie ein Blick auch auf unwidersprochen heterodoxe Gemeinschaften, wie die der Katharer zeigt, wurde der Begriff „Kirche“ als originär christliche Organisationsstruktur niemals hinterfragt, selbst der Begriff der „katholischen“ Kirche wurde von allen akzeptiert, nur war man in der Frage, wer und wie diese katholische Kirche repräsentieren sollte, gegenteiliger Meinung. Hier hätte die hermeneutische Schärfe, die Ruedi Imbach in seinem Beitrag zu Dante zeigt, allen Beiträgen gut getan.

Auch die Auswahl der Themen zeigt doch, entgegen der versprochenen Offenheit gegenüber heterodoxen Tendenzen, eine deutliche Vorauswahl: Kirchenkritik wird nur dann zu Wort gebracht, wenn sie sich in dem damaligen kirchlich akzeptierten Rahmen bewegt. So werden denn die einzigen explizit behandelten Heterodoxen, die Waldenser, von Albert de Lange gerade als Nicht-Mystiker beschrieben, Personen jedoch wie Arnald von Brescia, Ubertino de Casale oder wie Guglielma von Mailand fehlen. Genauso wie der geschickte Kirchenpolitiker Bernhard von Clairvaux seine mystische Seite hatte, hätte auch ein fundiertes Profil von Marsilius von Padua dessen spirituellen Hintergrund ausloten können. Doch in einem solchen Spektrum wollten sich die Herausgeber offensichtlich nicht bewegen. „Innere Kirchenkritik“, wie Delgado und Fuchs sie in ihrer Einleitung schildern, wird vielmehr eher am Ketzerverdikt der Kirche festgemacht und es wird nicht gesehen, dass auch die als Ketzer aus der Kirche verstoßenen Menschen zumeist genau diese „innere“ Kritik leisten wollten. Dass sie nach „außen“ gerieten, hatte nichts mit ihrer Eigenpositionierung zu tun, sondern mit oftmals überzogen gehandhabten, durch Papst und Theologen aufgestellten formalen Häresiekriterien.

Die Autoren der 15 Beiträge, die von Bernhard von Clairvaux bis zu Jan van Ruusbroec reichen, bewältigen fast durchgehend die in der Einleitung angedeutete Spannung zwischen Mystik und Kirchenkritik dadurch, dass sie zunächst glauben