

Erwähnung der Bewegung um Kimpa Vita alias Dona Beatrice (S. 80f.). Das Buch ist jedoch nicht einseitig in dem Sinne, dass nur die römisch-katholische Kirche in den Blick käme – im Gegenteil: die Darstellung ist weitgehend ausbalanciert und zeugt von großer Kenntnis sowohl der protestantischen Missionsgeschichte als auch der zeitgenössischen Situation der protestantischen Kirchen auf dem Kontinent. Dass immer wieder an einzelnen Stellen die bevorzugte katholische Perspektive in den Vordergrund rückt (vgl. etwa die Passagen über Kardinal Massajas Bemühungen um den Aufbau einer lateinischen Kirche in Äthiopien oder über die katholischen Missionsprojekte im Südsudan) ist allzu verständlich – vergleichbare konfessionelle Färbungen in der Darstellung ließen sich wohl in jedem größeren Band zur afrikanischen Kirchengeschichte finden.

Insbesondere im dritten Teil kommt die Fähigkeit Baur zum Tragen, filigrane und vielfach verwobene Ereignisse oder Sachverhalte durch die Aufbereitung des umfangreichen Stoffes geschickt zu elementarisieren und auf diese Weise durchdringbar zu machen. Stichproben zeigen, dass Baur über die meisten Entwicklungen bis in die jüngste Zeit hinein recht gut informiert ist, wobei er stets deutlich macht, dass seine Beobachtungen nicht generalisiert werden dürfen, da nicht von Afrika als Ganzem gesprochen werden kann und die Einschätzung der jeweiligen Entwicklungen stets nochmals zu kontextualisieren ist.

Bei allem Positiven, was es über diesen Band zu sagen gibt – nicht nur die Tatsache, dass dieses wichtige Werk nun endlich einem deutschsprachigen Publikum zugänglich ist, verdient Anerkennung; in Veröffentlichungen wird auf das englische Original häufig Bezug genommen –, sind doch auch kritische Anmerkungen zu machen; zwei seien herausgegriffen:

Zwar verfügt Baur, wie bereits festgestellt, über bewundernswerte Kenntnisse auch detaillierter Zusammenhänge – doch zumindest in der Darstellung schleichen sich immer wieder Verkürzungen ein, die in dieser Form Gefahr laufen, problematische Fehlinterpretationen weiterzugeben. Wenn beispielsweise im Kapitel über den Dialog mit dem Islam der seit mehreren Jahren in Darfur tobende Krieg in einen Zusammenhang mit gewalttätigen Konflikten zwischen Islam und Christentum gestellt wird (S. 476), geht dies an der Sache völlig vorbei.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem sprachlichen Duktus. Die bereits mit der Titelwahl der deutschen Übersetzung signalisierte und bereits oben erwähnte christliche Positionalität durchzieht das gesamte Buch.

Dies ist weder alleine der Übersetzung anzulasten, noch stellt es per se irgendwas Anstößiges oder Ehrenrühriges dar. Doch die sprachliche Performanz droht bisweilen doch etwas in einen Stil abzurutschen, der dem Erbaulichen näher ist als dem Kritischen; und trotz immer wieder deutlicher Parteinahme für die Sache der Afrikanisierung des Christentums und bei aller Kritik an den Inventionsversuchen von europäischer Seite aus bleibt Baur Urteil doch affirmativ, was den Lauf der afrikanischen Christentumsgeschichte im Allgemeinen bzw. das Werden und Wirken der römisch-katholischen Kirche in Afrika im Besonderen anbelangt: „In den letzten 40 Jahren hat die katholische Kirche in Afrika nach ihrem Selbstverständnis und ihrer Identität gesucht, aber immer ‚mit Petrus und unter Petrus‘. Nur auf diesem Weg kann sie ihren göttlichen Auftrag erfüllen, ‚Mittel und Zeichen der Erlösung‘ für den afrikanischen Kontinent zu sein und zum Reichtum der universalen Kirche beizutragen“ (S. 422f.).

Insgesamt betrachtet, muss Baur Arbeit hinter Werken wie denen von Adrian Hastings zurückstehen – umgangssprachlich könnte man gewissermaßen sagen, sie „spielt in einer anderen Liga“. Aber auch derer bedarf es, ebenso wie eines Buches wie des Bandes von Baur, dessen Stärke weniger im Wissenschaftlich-analytischen als im Elementarisierend-synthetischen zu sehen ist.

Rostock

Klaus Hock

Hamm, Berndt, Klaus Herbers, Heidrun Steinkocks (Hrg.): *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, Beiträge zur Hagiographie 6, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007, 294 S., Paperback, 978-3-515-0809036.

„Das Heilige“ ist seit den frühesten Anfängen der Religionswissenschaft ein grundlegendes Konzept der Religionsphänomenologie. Von den Entwürfen eines Nathan Söderblom, über Rudolf Otto bis hin zu Mircea Eliade kann man den gesamten Wissenschaftsdiskurs der Religionsphänomenologie an der Auseinandersetzung mit dem Heiligen bzw. dem Dualismus von „heilig“ und „profan“ abschreiten. Die klassische Religionsphänomenologie wurde allerdings schon vor Jahren für tot erklärt, gerade weil unterschiedlichste Definitionsversuche in die Sackgasse einer „anthropologischen Konstante“ und exklusiven Intelligierbarkeit von Heiligkeit durch den „homo religiosus“ führten. Lediglich eine historisch arbeitende Religionsphänomenologie scheint heute noch eine Daseinsberechtigung zu haben. Diese ist vor allem mit dem Namen Carsten Colpe verbunden, der den systemati-

schen Entwurf einer „reflexiven Religionsphänomenologie“ lieferte und dabei eine kritische Aufarbeitung des Konzepts des Heiligen bot. (s. Colpe, Über das Heilige, 1990. Ders. in Zinser (Hrg.), Religionswissenschaft, 1988, 131–154.) Der vorliegende Sammelband benennt als methodischen Zugang „eine Art historische Phänomenologie“, womit implizit auf den Ansatz Colpes Bezug genommen wird. Die Aufsätze selbst wenden sich dem Phänomen der Sakralität aber weniger systematisch als exemplarisch zu. Dabei erreicht der Band eine ungeheure Spannweite an verhandelten Zeiten, Räumen, Medien und Texten.

Dem Sammelband liegen Vorträge einer Tagung des Zentrums für europäische Mittelalter- und Renaissanceforschung und des DFG-Graduiertenkollegs 516 „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter“ der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg zugrunde. In fünf Themengruppen gegliedert fanden insgesamt 17 Beiträge Aufnahme in diesem Band.

Unter dem Stichpunkt „Konzeptionen, Begründungen und Legitimierungen von Heiligkeit“ findet sich als erster Beitrag ein Aufsatz von *Maximilian Forschner* (Über Frömmigkeit und Heiligkeit. Platons Dialog ‚Euthyphron‘ und die Diskussion des Themas im Mittelalter, 15–22). In Platons Dialog ‚Euthyphron‘ sieht Forschner den philosophischen Ursprung des Bruchs zwischen realistischer und vermittelnder Deutung als heilig oder heiligend geltender Gegenstände und Handlungsweisen, wie er im Mittelalter bei Thomas von Aquin und Petrus Abaelard deutlich werde.

*Eve-Marie Becker* (Der Sabbat als sakralisierte Zeit. Wandlungsprozesse vom alten Israel bis zum frühesten Christentum, 23–41) zeigt die Bedeutung der Sabbat-Praxis und des Sabbat-Vollzugs für die unterschiedlichen religiösen Gruppen Israels, um dann auf die konkurrierenden Ansprüche von Jesu Messianität und der Sabbat-Sakralität zu verweisen, die im Christentum letztlich zu einer Abkehr vom Sabbat hin zum Herrertag führten.

*Susanne Wittkind* (Überlegungen zur Konstruktion von Heiligkeit in Bildviten des Hochmittelalters am Beispiel von Visionsdarstellungen, 43–60) untersucht das Bildprogramm verschiedener Heiligenviten, und konstatiert eine Entwicklung in der Funktion von Visionsdarstellungen. Mit den Visionen würde demnach nicht mehr die Heiligkeit des Heiligen begründet, sondern die Wahrheit des Betrachteten. Zudem dienten sie nicht mehr der Hervorhebung der Besonderheit des Heiligen, sondern ermöglichten dem Betrachter einen eigenen Zugang zur Heiligkeit.

Den letzten Beitrag dieses Themenkomplexes bildet der Aufsatz von *Peter Acker-*

*mann* (Das Heilige in der japanischen Kultur, 61–71), der den Blick für die Andersheit der japanischen Kultur und die Kontextgebundenheit von Heiligkeit schärft, da bis 1870 die Vorstellung von Religionen und damit unser Verständnis von Heiligkeit in Japan unbekannt waren. Heilig ist in Japan vielmehr die korrekte und möglichst perfekt ausgeführte Begegnung zwischen Menschen, und damit die perfekte Konstellation von Raum, Zeit und Mensch im Weltenprinzip, von der auch das eigene Wohlergehen abhängt.

Den zweiten Komplex „Die Präsenz des Heiligen im Raum“ eröffnet *Carola Jäggi* (Die Kirche als heiliger Raum: Zur Geschichte eines Paradoxons, 75–89), die einen breiten Bogen von spätantiken zu gegenwärtigen Kirchenräumen spannt, und die Frage aufwirft, ob Kirchengebäude durch ihren Gebrauch als heilig betrachtet werden, oder ob mit heilig lediglich ein Stimmungswert ästhetischer Provenienz bezeichnet wird.

*Sible L. de Blaauw* (Die Kirchweihe im mittelalterlichen Rom: Ritual als Instrument der Sakralisierung eines Ortes, 91–99) zeigt den schwierigen Umgang des mittelalterlichen Roms mit seinem antik-paganen Erbe, das eine frühe Sakralisierung des Kirchenraums verhinderte. Erst spät setzen sich Ritualformen der Kirchweihe aus dem Frankenreich durch, und auch dann beschränkte sich die Sakralität der Gebäude in erster Linie auf ihre Funktion als erweiterte Reliquienschreine.

*Klaus Herbers* (Heilige an den Grenzen „Lateineuropas“, 101–111) skizziert das Arbeitsprogramm eines „mental-mappings“ von Heiligen und Heiligkeit in den Grensräumen „Papsteuropas“. Durch Sakralisierungsprozesse in diesen Gebieten hätte sich diese Art Europas immer weiter ausgedehnt, durch Reliquientranslationen Sakrallandschaften geschaffen, und somit letztlich christliche Herrschaft legitimiert.

Im dritten Komplex „Heiligkeit im Verhältnis zur politischen und gesellschaftlichen Ordnung“ beschreibt *Hanns Christof Brennecke* (Heiligkeit als Herrschaftslegitimation, 115–122) vor allem am Beispiel der spätantiken „Vita Danielis“ wie der anonyme Verfasser dieses Werkes das Heil und Wohl Konstantinopels im realpolitischen Sinne von der Präsenz und Interferenz des Säulenheiligen abhängen lies.

*Martin Heinzelmann* (Die Rolle der Hagiographie in der frühmittelalterlichen Gesellschaft: Kirchenverständnis und literarische Produktion im spätantiken und merowingischen Gallien, 123–136) behauptet entgegen älterer Forschungen eine starke christliche Durchdringung der merowingischen Gesellschaft. Theologische Metaphern, wie die des

„corpus Christi“, und Zugänge zur Heiligkeit wären demnach auch in die politische und soziale Gemeinschaft übersetzt worden, nicht zuletzt durch eine starke Rezeption patristischer Texte.

Auch *Hubert Seelow* (Heidnischer Glaube und christliche Hagiographie. Darstellungsweisen in der altnordischen Sagaliteratur 137–144) entwirft eine Projektskizze, in der er dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Christianisierung in Norwegen nachgehen und für die Renaissance des „Heidentums“ im 10. Jahrhundert Erklärungsansätze liefern will.

*Susanne Köbele* (*heiligkeit durchbrechen*. Grenzfälle in der mittelalterlichen Mystik, 147–169) eröffnet den vierten Komplex „Spannungen im Heiligkeitsverständnis“ mit einer Untersuchung zum entgrenzten Heiligkeitsbegriff bei den mittelalterlichen Mystikern, und präsentiert damit exemplarisch das starke Spannungsverhältnis von Inkommensurabilität und geforderter Nachfolge im christlichen Heiligkeitsverständnis.

*Michael Lackner* (*Der Heilige innen und aussen: Die Lehre von den zwei Naturen des Konfuzius bei Zhang Zai [1020–1078], 171–183*) untersucht den Kanonisierungsprozess des Konfuzius durch das Werk Zhang Zais. Konfuzius konnte nach Zhang Zai ein Heiliger werden, weil er schon immer einer war. Auch hier wird damit das spannungsreiche Verhältnis der Möglichkeit und Unmöglichkeit ein Heiliger zu werden thematisiert.

Sehr dicht und materialreich präsentiert *Berndt Hamm* (*Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse, 185–221*) Heilige und Heiligkeit als Thema der „Ars moriendi“-Literatur und der Epitaphe. Das Besondere am Heiligkeitsverständnis des 14. bis 16. Jahrhundert sieht Hamm in der einerseits extremen Nahperspektive und Aktualisierung von Heiligkeit angesichts des Todes, andererseits in der starken Betonung der Heiligkeitsdimension „extra nos“, die zu einer ungekannten qualitativen und quantitativen Vergewärtigung von Heiligkeit führte.

*Wolfgang Wüst* und *Annett Haberlah-Pohl* (*Das Ende der Heiligen? Kommunikation in einer süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaft, 223–234*) präsentieren ebenfalls eine Projektskizze, in der anhand der Korrespondenz verschiedener Repräsentanten aus süddeutschen Kloster- und Stiftslandschaften in zwei Zeiten der Kirchenkritik (Reformation und 1802/03) deren Verständnis von Sakralität und geistlicher Staatlichkeit, insbesondere im Blick auf die Form des klösterlichen Pflerhofes, untersucht werden soll.

Im fünften Komplex „Entwicklungen, Umbrüche und Kontinuitäten von Heiligkeit“ verfolgt *Heidrun Stein-Kecks* („Bonum certamen certare“ – Bilder und Vorbilder für den monastischen Weg zur Heiligkeit, 237–260) die Entwicklung der Metapher vom „miles christianus“ als des heiligenden Vorbilds für den Mönch nach. Diese reicht von einem allegorischen Tugendkampf bis zu einem handfesten Verständnis etwa bei den Ordensrittern im 12. Jahrhundert. Als vermittelndes Medium betont sie die Bedeutung der Bildprogramme in den Kapitelsälen der Klöster.

*Michele C. Ferrari* (Kult, Sakralität und Identität in Zürich 800–1800, 261–274) weist die Verehrung der Heiligen Felix und Regula als Stadtpatrone in Zürich als Kontinuität auch nach der Bekämpfung des Heiligenkults durch Zwingli nach. Dies begründet Ferrari vor allem mit dem Identifikationswillen der Basler, die mit der Herausbildung einer „textual community“ im Spätmittelalter die Strukturen für eine symbolische Kommunikation ausgearbeitet hätten, die der leiblichen Präsenz der Heiligen nicht mehr bedurfte.

Zu guter Letzt stellt *Martin Ohst* (Protestantische Hagiographie: Einige Bemerkungen zu John Foxe's „Acts and Monuments“, 275–287) das Lebenswerk des John Foxe vor. Dessen Werk avancierte zur wichtigsten Apologie der anglikanischen Kirchengeschichte, da es nicht nur ein protestantisches Gegenmodell zur bisherigen Heiligenverehrung bot, sondern durch die protestantischen Märtyrer neue Identifikationsmodelle bereit stellte.

In der ungeheuren Spannweite des bearbeiteten Materials liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche dieses Bandes. Zu Recht wehrten sich die Herausgeber im Vorwort einer Definition des Heiligen, auch wenn sie am Ende des Abschnitts doch noch einen „heuristischen Vorschlag“ Berndt Hamm's bieten (S. 11f.). Ebenfalls berechtigt ist die Bezeichnung der Beiträge als Einzelstudien zu Heiligkeitsphänomenen in den unterschiedlichsten Zeiten, Räumen und Medien. Problematisch ist hier jedoch der fehlende systematisierende Rahmen, der etwa eine Verhältnisbestimmung von theologischen und historisch bzw. sozialwissenschaftlich geprägten Zugängen bieten müsste. Bei der Lektüre der einzelnen Beiträge wird nämlich sehr bald deutlich, dass die einzelnen AutorInnen, die aus den unterschiedlichsten Fachdisziplinen zu kommen scheinen (leider gibt es kein Autorenverzeichnis), recht unterschiedliche Vorstellungen von Sakralität haben, ohne dies in der Regel im Einzelnen zu thematisieren. Allein Eve-Marie Becker verweist auf Colpe und legitimiert ihren Zugang als eine Zusammenführung von Phänomenologie und historischer Kritik.

Die Verbindungsmöglichkeiten zwischen einzelnen Beiträgen hätte man gerne in einem zusammenführenden Beitrag am Ende gesehen, um die vielen Eindrücke gebündelt für kommende Forschungen fruchtbar zu machen. Die offensichtlichste Gemeinsamkeit ist wohl die Spannung innerhalb als auch zwischen Heiligkeitskonzepten, wie es Susanne Köbele für den christlichen Heiligkeitsbegriff auf den Punkt gebracht hat (167): „Heiligkeit läßt mit hoher Suggestion zur Nachfolge ein. Sie stellt, nach der weltzugewandten Seite hin, Nachahmungsmuster bereit. Andererseits und zugleich muss sie sich der glatten Umsetzung immer verweigern, bleibt sie Ausnahmekonstellation, unnachahmbares Modell. Dass mit

dem Modellcharakter von Heiligkeit immer auch dessen Unmöglichkeit erhalten bleibt, macht eine Dauerirritation im christlichen Heiligkeitsentwurf aus.“

Der Band bietet insgesamt gesehen viele anregende Ideen, neue Einsichten und grundlegende Erkenntnisse, zwar in erster Linie auf Europa bezogen, aber gerade durch die beiden „exotischen“ Beiträge von Peter Ackermann und Michael Lackner gewinnt der Sakralitätsbegriff noch einmal an Kontrastschärfe, und sollte jeden Leser gemahnen, sich stets der Konzepte hinter den Begriffen bewusst zu werden.

Rostock

Kristin Skottki

## Alte Kirche

*Dräger, Paul (Hrg., übersetzt und kommentiert): Eusebios, Über das Leben des glückseligen Kaisers Konstantin (De vita Constantini) Griechisch-Deutsch, Bibliotheca Classica, Bd. 1, Oberhaid, Utopica, 2007, 411 S., Geb., 3-938083-04-8.*

Paul Dräger (D.) legt mit seiner zweisprachigen Ausgabe der *Vita Constantini* (VC) einen eigentlich hochwillkommenen Beitrag zum ‚Konstantin-Jahr‘ 2006 vor, rechtzeitig auch zur großen Trierer Konstantin-Ausstellung im Jahr 2007. Es ist dies die erste deutsche Übersetzung auf der Grundlage der vorzüglichen, von F. Winkelmann erstellten GCS-Edition (Berlin 1975, 2. Aufl. 1991), mit der D. die alte, auf dem griechischen Text von Heikel (1902) basierende Übersetzung von Pfäffisch (1913 in der ‚Bibliothek der Kirchenväter‘ erschienen) ersetzen will. Bereits in seinem Vorwort (7) prangert D. „gewaltige Defizite“ von Winkelmanns GCS-Ausgabe an und stellt klar, was sein „Hauptbestreben“ ist: „einem großartigen Werk der griechischen Literatur, für einen großen Kaiser verfaßt, zur immer noch verweigerten Würdigung“ zu verhelfen. Vor der Lektüre von Text und Übersetzung möge der Leser, so D. (7), seine Hinweise „zu Text, Übersetzung und Kommentar“ (393–396) lesen – folgen wir also D.s Empfehlung und beginnen dort.

Besagte Hinweise bestehen leider zum großen Teil in unerquicklichen Ausfällen D.s gegen sämtliche Vorgänger, bisherige Übersetzer und Kommentatoren (wie z.B. A. Cameron/S. G. Hall, Oxford 1999, deren englische Version der VC laut D., 395, „nur

so von Monstrositäten strotzt“) und Konstantin-Forscher (den Rez. eingeschlossen), die sämtlich Eusebios nicht verstanden sowie fehlerhafte Übersetzungen angefertigt und Missinterpretationen vorgelegt hätten. Leider bilden diese Gravamina nur ein geradezu sanftes Präludium zu den wüsten Invektiven D.s in seinem Kommentar (309–365), der gerade das nicht leistet, was D. (7) verspricht, nämlich „die zum Textverständnis nötigen sprachlichen und sachlichen Hilfen (zu) liefern.“ Stattdessen agiert D., der jahrzehntlang als Altphilologe im gymnasialen Schuldienst gewirkt hat, in seinen Kommentarnotizen notorisch als Oberlehrer und kanzelt polemisch und sachlich oft ungerechtfertigt die besagten Vorgängerarbeiten ab (z.B. die angeblich „syntaktisch gestörte“ Übersetzung des Rez. von VC 2,19,2 in: Rez., Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser, München 2006, 73). Jede noch so winzige sprachlich-stilistische Kleinigkeit wird unerbittlich gehandelt, aber die eigentlichen großen Fragen der Konstantin-Forschung werden entweder souverän ignoriert oder apodiktisch auf dem Verordnungswege entschieden. So gibt es z.B. für D. (ohne weitere Erläuterungen) nur eine „imaginäre ‚Konstantinische Wende‘“ (7; 321 zu VC 1,39,1), und kritische Analysen der Komposition der VC (etwa durch T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge/Mass. 1981, 265–271) werden als „Besserwisseri, d.h. totale Hilflosigkeit“ abgeschrieben und als „ein Musterbeispiel von Verständnislosigkeit gegenüber Literaturwerken“ qualifiziert (379 Anm. 14).