

erste Arbeit über die Integration Sachsens in fränkisch-ottonischer Zeit, geht aber, indem sie sich an bisherige Forschungen anlehnen kann, neue Wege durch einen „raumorientierten“ Ansatz. Entsprechend sind in die Arbeit zahlreiche anschauliche Karten integriert. Ehlers betrachtet die Integration in ihren beiden wesentlichen Aspekten: der kirchlichen Erschließung durch Bistümer und Klöster und der weltlichen Integration durch die königliche Herrschaftspraxis. Die Arbeit besteht aus zwei großen Teilen. Kapitel II („Ordnungsvorstellungen“) überblickt das Problem systematisch, nämlich zunächst die kirchliche Raumstruktur entlang der Klostergründungen in den einzelnen Diözesen – im Ergebnis stellt Ehlers überall einen Zusammenhang zwischen Raumerfassung und den sich bis an die Bistumsgrenzen erstreckenden und nicht nur in der engeren Umgebung der Bischofsstadt angesiedelten Klosterorten fest –, sodann das königliche Regiment anhand des Itinerars und der Urkundenausstellung – die Intensivierung in der ottonischen gegenüber der karolingischen Zeit ist für Sachsen sicher weniger überraschend als die Feststellung, dass die Grundlagen sämtlich bereits unter den Karolingern gelegt wurden –, schließlich die (Adels-)Gruppen, vor allem die Gründersippen, in ihrem Bezugssystem. Hier zeichnet sich im 9. Jahrhundert ein Wandel durch neue Eliten ab (eine These, die allerdings noch weiterer Überprüfung bedarf). Der Raum als solcher war bekannt und orientierte sich nicht zuletzt an den Flüssen, während Raumbeschreibungen fehlen. Den Stellinga-Aufstand wertet Ehlers nicht als letztes Aufbäumen gegen die fränkischen Strukturen, sondern als erstes Zeichen einer inneren Konsolidierung, die Gegner nicht als soziale Schichten, sondern als Interessengemeinschaften mit reichsweiten Bezügen.

Kapitel III („Abläufe“) betrachtet dieselben Sachverhalte noch einmal, jetzt aber in chronologischer Folge entlang der Könige, jeweils nach kirchlichen Gründungen und königlichen Aufenthalten gegliedert. Während sich die Integrationsmaßnahmen bei Karl dem Großen noch aus den militärischen Erfordernissen erklären, erfolgt ein innerer Ausbau erst unter Ludwig dem Frommen und geht seit Ludwig dem Deutschen in die Hände lokaler Herrschaftsträger über. Der gewaltige Schub unter Otto I. lässt sich wiederum vor allem der Phase von 955–968 zuordnen.

Im Gesamtergebnis wird die Priorität der kirchlichen Gliederung, an die sich die Herrscher anschließen, ebenso deutlich wie die Bedeutung der räumlichen (und nicht der ethnischen) Erfassung für die Integration Sachsens. Hingegen dürfte die Frage, ob die Zerstörung heidnischer Orte ein religiöser Akt

oder Ausdruck militärischer Stärke war, ist, zumindest aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht eher falsch gestellt (und keine Alternative) sein.

Die Gliederung des Buches bringt es mit sich, dass manches von verschiedenen Seiten betrachtet und daher inhaltlich wiederholt wird. Das gilt auch für die fast 200 Seiten umfassenden Anhänge am Ende, die auch auf einer CD-ROM verfügbar gemacht werden. Insgesamt bietet die dickleibige Arbeit den bislang gründlichsten Überblick über das kirchliche und königliche Sachsen des karolingischen und ottonischen Zeitalters. Am schwächsten wirkt die Arbeit auf den Rezensenten dort, wo sie ihr eigentliches Anliegen sieht: in der räumlichen Integration. Tatsächlich zeigen die Karten, dass die Klostergründungen *nicht* das ganze Bistum erfassen, auch wenn sie sich häufig zu den Rändern der Diözesen hin orientieren mögen. Interessant wäre es außerdem, den Ansatz um eine interne Raumerfassung der einzelnen kirchlichen Institutionen zu ergänzen, auch wenn sich das von der Quellenlage her natürlich nur an einzelnen Beispielen genauer erfassen ließe, während sich eine räumliche Integration Sachsens als Ganzes letztlich erst im Vergleich mit den angrenzenden Regionen wirklich beurteilen lässt. Ebenso wenig bietet bekanntlich das königliche Itinerar mit seinen klaren Schwerpunkten einen Indikator für die Integration der gesamten Landschaft. Letztlich bleibt es daher ein schwieriges Unterfangen, die Raumerfassung aus punktuellen Belegen nachzuweisen. Dessen ungeachtet bietet die Arbeit ein profundes und höchst nützliches Instrument für alle, die sich über die kirchlichen und weltlichen Strukturen im Raum Sachsen informieren wollen, und sie belegt die Bedeutung der Kirchen- und Klostergründungen für die Integration.

Hamburg

Hans-Werner Goetz

Johnson, Timothy J. (Hrg.): *Franciscans at Prayer, The Medieval Franciscans*, 4, Leiden-Boston, Brill 2007. XV + 507 S. 24 Abb. Geb., 978-90-04-15699-9.

In den Beiträgen dieses Sammelbandes wird ein Überblick über den aktuellen Stand der Forschung zur franziskanischen Frömmigkeit in Nordamerika geboten. Die Aufsätze sind nach fünf Sachgebieten geordnet: 1. Frühe Zeugen (Franziskus selbst, Klara, Thomas von Celano); 2. Kontemplation und wissenschaftliche Theologie (Bonaventura, Duns Scotus); 3. Mystik, Orthodoxie und Polemik (Angela von Foligno, Jacopone da Todi, Beginen, polemische Literatur des Judentums, des Islam und des Christentums im Mittelalter); 4. Zugänge

zum Heiligen (Bedeutung der Eremitorien, die Freskenzyklen im Refektorium von Santa Croce in Florenz und in der Oberkirche San Francesco in Assisi); 5. Gebetspraktiken und pädagogische Strategien im Verlauf der Geschichte der franziskanischen Orden (Bedeutung von Eucharistie und göttlichem Offizium, spirituelle Unterweisung im Mittelalter, besonders in Deutschland und Spanien).

In dem ersten Beitrag des Bandes untersucht Michael W. Blastic, Professor an der St. Bonaventure University, New York, Bedeutung, Sprache und Inhalt des Gebetes in den frühen franziskanischen Schriften. Grundlage und Voraussetzung des franziskanischen Gebetes ist die Überzeugung von Gottes Gegenwart an allen Orten und zu allen Zeiten; das an Gott als den Schöpfer und Erlöser der Welt gerichtete Gebet ist vor allem Dank- und Lobgebet. Der Verfasser legt dies insbesondere in einer ausführlichen Analyse des Passionsoffiziums und des Sonnenliedes des Franziskus im einzelnen dar. In dieser Untersuchung besteht der eigentliche Wert und das Neue des Beitrags. Davor wird anhand einiger Stellen aus dem Schlussgebet der *Regula bullata* (c. 23) das religiöse Weltverständnis der frühen Bruderschaft beleuchtet. Leider wird gerade dieser Aspekt nicht weiter vertieft, was anhand einer Erörterung der Meditation des Franziskus vor dem Crucifixus von San Damiano, des berühmten Gebetes der Brüder bei Kirchen und Wegkreuzen („Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, hier und bei allen deinen Kirchen, die auf der ganzen Welt sind, und wir preisen dich, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst“: Testamentum, 5; 3 Soc 37) und des Gebetes am Schluss des Briefes an den gesamten Orden (Epistola toti Ordini missa una cum oratione „Omnipotens aeterne Deus“) hätte geschehen können. Besonders das zuletzt genannte Gebet ist eines der wichtigsten Zeugnisse frühfranziskanischer Frömmigkeit und Spiritualität.

Ilia Delio, die an den Departments für Kirchengeschichte und Spiritualität der Washington Theological Union lehrt, hat sich vorgenommen, an den Briefen Klaras von Assisi aufzuzeigen, wie das Gebet zu einer „Mystik der Mutterschaft“ führt und in welcher Weise dieses „Gebären Christi“ fundamental ist für das Verständnis Klaras von der Mitgliedschaft zur Kirche. Nun hat, nach dem klaren Erweis des Textes der Briefe an Agnes von Prag, Klaras Mystik den Charakter einer Brautmystik: sowohl sie selbst als auch Agnes werden als Braut des armen und leidenden Christus vorgestellt, die auf die Erfüllung ihrer Erwartungen in der himmlischen Glorie hoffen. Ein weiterer zentraler theologischer Gedanke Klaras ist die Vorstellung von der

Inkarnation des Gottessohnes als Verwirklichung der Armut und seiner Gottverlassenheit im Kreuzestod als Höhepunkt der Armut. Das meditative Gebet ist wesentlich ein Sich-Spiegeln in der Armut Christi. Natürlich ist dies auch der Verfasserin nicht entgangen, wie ihre Textanalysen beweisen. Die Charakterisierung von Klaras Denken als „Mystik der Mutterschaft“ wirkt deshalb etwas gewaltsam; sie soll damit wohl in eine theologische Tradition eingeordnet werden, mit der sie – aufgrund ihrer Originalität! – nur wenig zu tun hat. Klaras Selbständigkeit als Denkerin wird nicht selten unterschätzt. Sie war, ebenso wie ihre leibliche Schwester Agnes, an der antiken Literatur gebildet (der Anfang von Ep. 4 „Animae suae dimidia“ ist ein Horaz-Zitat); sie kannte die theologische Tradition (Schöpfungs-, Trinitäts- und Erlösungslehre) nicht nur oberflächlich und laienhaft, sondern hatte sie denkerisch bewältigt.

Die übrigen Beiträge des Bandes sind eine Bereicherung der franziskanischen Forschung auf den jeweiligen Teilgebieten. Sie können hier im einzelnen nicht gewürdigt werden. Genannt werden sollen davon nur noch einige: J.A. Wayne Hellmann untersucht die Bedeutung des Gebetes in der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano; der Verfasser führt das oben erwähnte Gebet der Brüder bei Kirchen und Wegkreuzen („Wir beten dich an, Herr Jesus Christus ...“) an, jedoch ohne mit einem Wort auf dessen Stellung im religiösen Weltverständnis des Franziskus einzugehen. Lehrreich sind die Untersuchungen von Timothy J. Johnson und Jay M. Hammond über das meditative Gebet bei Bonaventura. Mary Beth Ingham analysiert das Verhältnis von Philosophie und Frömmigkeit im Werk des Johannes Duns Scotus. Alessandro Vettori, Professor für italienische Literatur an der Universität von New Jersey und Spezialist für mittelalterliche Dichtung, beschäftigt sich mit der poetischen Rhetorik des Jacopone da Todi, in der er eine Art von „Gesang mit den Engeln“ sieht. Bemerkenswert ist Jacopones Kreuzesmystik, wie sie vor allem in seiner 43. Lauda zum Ausdruck kommt: die Vereinigung der Seele mit Christus wird in stark erotisch gefärbter Metaphorik beschrieben; die Seele muss nackt zu dem sie liebenden nackten Christus auf das Brautbett des Kreuzes steigen, wo sie mit dem Gekreuzigten in dessen Umarmung stirbt: eine weitere Station in der Geschichte der franziskanischen Nacktheit, die mit der Entkleidung des Franziskus vor dem Bischof von Assisi beginnt. Eine solche Station liegt auch in dem *Memoriale* der franziskanischen Mystikerin Angela von Foligno vor, wenn davon auch in der Untersuchung von Diane V. Tomkinson keine Rede ist. Beschrieben wird der Aufstieg dieser

Franziskanerin, die in kein Frauenkloster eintrat, in das Innerste der Trinität. Anzuerkennen ist die Mühe, der sich die Verfasserin um das korrekte Verständnis des Quellentextes unterzogen hat: sie gibt durchgehend ihre eigene Übersetzung. Die (nicht nur für modernes Empfinden) fragwürdige Seite von Angelas Kreuzesmystik findet dagegen keine Berücksichtigung. Auch scheinen mehrere wichtige neuere Publikationen zu Angela von Foligno der Verfasserin unbekannt zu sein.

Überhaupt ist auffällig, dass in dem gesamten Band die deutschsprachige Forschung kaum Erwähnung findet – entweder weil die Autoren sie nicht für bedeutsam genug halten oder weil ihnen die Kenntnis der deutschen Sprache fehlt. Wie immer es sich damit verhalten mag: die Kenntnisnahme einiger nicht-amerikanischer Forschungsbeiträge hätte vor Ungenauigkeiten und Fehlurteilen ebenso bewahren können wie davor, eigene Ergebnisse als neu zu präsentieren.

Mössingen

Helmut Feld

*Lull, Ramon: Felix oder Das Buch der Wunder.* Aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra. Basel: Schwabe 2007, XXVIII, 410 S., geb., 978-3-7965-2236-9

Staunen ist der Anfang der Philosophie, sagt Aristoteles (Metaphysik I 2, 982b 12) – und das Movens der Theologie, meint Lull. Doch das Staunen ist für Lull eine durchaus ambivalente Erfahrung: Es kann für die schmerzlich-überraschende Feststellung stehen, wie weit angesichts verschiedener Formen des Bösen das Verhalten der Menschen von der göttlichen Schöpfungsordnung entfernt ist. Es kann aber auch für die positive Erfahrung der Nähe Gottes und der Schönheit seiner Schöpfung stehen. Diese Erfahrungen des Staunens sind in Lulls *Felix* oder *Das Buch der Wunder* mit dem enzyklopädischen Wissen des 13. Jahrhunderts in Verbindung gebracht, das Lull gekonnt und virtuos ausbreitet.

Doch eigentlich dient das Buch einem anderen Ziel, welches eingangs klar umrissen ist: „Dieser Mann weinte und klagte, weil auf dieser Welt so wenige Menschen sind, die Gott lieben, ihm dienen und ihn preisen. Und damit sie ihn erkennen, lieben und ihm dienen sollten, verfasst er dieses Buch der Wunder, das er in zehn Teile einteilt, welche sind: Gott, Engel, Himmel, Elemente, Pflanzen, Metalle, Tiere, Mensch, Paradies, Hölle“ (S. 3). Das Hauptziel des *Felix* wie der meisten Werke Lulls ist also, dass immer mehr Menschen Gott erkennen, lieben, ihm dienen und ihm vor allem Ehre und Ruhm erweisen sollen.

Die Abfolge der Kapitel entspricht der Schöpfungsordnung. Kernstück des Werkes ist das achte Buch, das *Buch vom Menschen*, auch wenn Buch 7 mit seiner politischen Tierfabel zuerst ins Deutsche übersetzt worden ist. Erzählung und Dialoge wechseln sich ab. Das Werk hat eine katechetisch-pastorale oder, wenn man so will, eine religionsdidaktische Dimension; ein Lehr-Roman, der durch Beispiele und das Vorstellen analoger Probleme den Leser schulen und zu eigenständigem Nachdenken anregen will. Als Methode wählt Lull Analogie gepaart mit Exemplarismus, da er an die Erziehungskraft intellektueller Anstrengung glaubt. Analoge Entsprechungen und geradezu eine Hypertrophie von Beispielen machen das Werk aus. All dies verwundert kaum, blickt man auf den Entstehungskontext des *Felix*. Er ist 1287–89 in Frankreich verfasst, wo Lull versucht, Philipp IV. den Schönen für seine Ideen zu gewinnen. Zur selben Zeit scheitern Lulls erste Versuche, an einer Universität Fuß zu fassen. Doch nachdem er an der Pariser Artistenfakultät mit seinen theoretischen Werken auf enttäuschendes Unverständnis gestoßen war, ist er nun um eine möglichst eingängige Darstellung seines Denkens für ein breites Publikum bemüht.

Obwohl Lull Laie und Autodidakt war, handelt es sich bei seinem Denken jedoch um ein recht komplexes System theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlich-mathematischer Lehren. Da die Einführung der Übersetzerin sehr kurz ausfällt (es gibt beispielsweise keinen eigenen Teil zum Denken Lulls oder zur *Ars*), dürfte die Lektüre des Romans einen mit Lulls Gedankengängen noch nicht vertrauten Leser stellenweise überfordern.

S. T.s Einführung gliedert sich in „Leben und Umfeld“ (XV–XVII), „Sprachliche Bedeutung“ (XVII–XVIII), „Werke“ (XVIII–XIX) und eine Inhaltsangabe von „*Felix* oder *Das Buch der Wunder*“ (XX–XXIII). Die angegebene Bibliographie (XXIV–XXVIII) dokumentiert Verschiedenes: die handschriftliche Überlieferung, moderne katalanische Ausgaben, Ausgaben der mittelalterlichen französischen Übersetzung (hier gibt es allerdings keine Gesamtausgabe), bisherige deutsche Übersetzungen des 7. Buches *Von den Tieren*; ferner moderne deutsche Übersetzungen anderer Werke Ramon Lulls – man fragt sich, welchem Zweck die gebotene Auswahl hier dient. Aufgeführt sind auch katalanische und lateinische Textsammlungen von Lulls Werken sowie Sekundärliteratur. Auch bei der Literatur bleibt fraglich, nach welchen Kriterien ausgewählt ist: Zum Teil handeln die Titel von Lulls Leben und Werk allgemein, zum Teil äußern sie sich