

ren Aussagen zu Gerechtigkeit (*De veritate*) und Freiheit (*De libertate arbitrii*) bereits dem kategorischen Imperativ und dem Freiheitsbegriff Immanuel Kants nahe kommen. Zwischen zweitem und drittem Dialog wird ein Bruch festgestellt, den V. darauf zurückführt, dass Anselm als Abt nicht mehr die Muße gehabt habe, „das Leben des Menschen aus dem dialogischen Leben des dreifaltigen Gottes selbst zu meditieren“ (S. 108). Diese Zäsur markiert die praktische Relevanz der formalen Verhältnisbestimmung von „Spiritualität und Spekulation“, die sich im Prologionkapitel des Bandes findet: „Beten als notwendige Möglichkeitsbedingung adäquaten Philosophierens“ (S. 71 f).

Inhaltlich ausgeführt und auf seinen erkenntnistheoretischen Grund hin beleuchtet wird der Bruch im folgenden, sechsten Kapitel, das sich dem großen Werk des Erzbischofs von Canterbury zuwendet: *Cur deus homo*. Die Grundkategorien von Strafe und Genugtuung, von denen aus der Erzbischof hier seine in Theologenkreisen viel diskutierte „Satisfaktionslehre“ formuliert, werden als inkompatibel dargestellt mit der wesentlich dialogischen Struktur des Gottesverhältnisses, das die Schriften Anselms vor dem Bruch zeichnen. Den Grund des Bruches erkennt V. darin, dass bereits der Abt mit seinem *De casu diaboli* und nun der Erzbischof in großem Umfang die Grenzen des *sola ratione* Erkennbaren überschritten habe. Denn sowohl die Möglichkeit (*De casu diaboli*) als auch die Wirklichkeit (*Cur deus homo*) des „vom Vernunftgeschöpf selbst verschuldeten Bösen“ entziehen sich per se der „auf Gott hin“ geschaffenen Vernunft: „Das schlechthin wider den göttlichen Logos Gerichtete lässt sich nicht mit den diesem verdankten Mitteln aufhellen“ (S. 122).

Der etwas isolierte Charakter des abschließenden Kapitels, das Anselms Situation und Wirken als Erzbischof von Canterbury präsentiert, mag als literarischer Ausdruck dieses Bruches verstanden werden. Ausführlich werden hier der traditionsgeschichtliche Hintergrund des Verhältnisses von Kaiser und Papst

bis zur Kirchenreform des elften Jahrhunderts sowie die besonderen Umstände der entsprechenden normannisch-englischen Problematik referiert und Anselms Weg darin weitgehend auf den Linien Southern nachgezeichnet. Spannenderweise formuliert V. die Zusammenfassung des ganzen Buches nicht in einem neuen, sondern gerade im Rahmen dieses Kapitels. Die Überschrift des Schlussabschnittes greift in mancher Hinsicht auf den Anfang zurück: „Ein Mönch in der Welt“ (S. 155). Hatte das erste Kapitel das Mönchtum von seinem Bildungsaspekt her bestimmt und das zweite Kapitel die Gebete Anselms ohne expliziten Bezug auf die monastische Disziplin thematisiert, so wird beides zum Schluss zusammengeführt und so als lebensweltliche Entsprechung der denkerischen Methode Anselms verdeutlicht: Das benediktinische *ora* erscheint bei Anselm „als Versuch, in das Innerste seines Gott entfremdeten Ichs einzudringen, um dort der göttlichen Wahrheit näherzukommen“ (S. 156).

Eine Zeittafel und ein Personenregister unterstützen die Erschließung des Bandes.

V.s. „Denker, Beter, Erzbischof“ ermöglicht nicht nur einer breiteren Leserschaft einen deutschsprachigen ersten Zugang zu Anselm von Bec und Canterbury, es bietet auch Anselmkennern eine anregende Perspektive. Durch seine Beachtung des lebensweltlichen Kontextes und der intertextuellen Lektüre zentraler Stellen gelangt V. zu einer Neugewichtung des anselmischen Kanons und zur Beobachtung eines entscheidenden Bruches. Damit überwindet er eine eher statische Sicht auf das Werk Anselms, die gerade auch von Southern vertreten wurde, und weist auf eine Dynamik hin, die in ihrer Konsequenz zur Unterscheidung eines frühen von einem späten Anselm führt. Noch stärker vom spezifischen Inhalt ihrer „Anrede“ her einbezogen werden könnten die Gebete und Briefe Anselms, die V. selbst als wesentliche Quellen für die Spiritualität benennt.

Tübingen

Susanne Schenk

Reformation und Frühe Neuzeit

Matthieu Arnold (Hg.): *Johannes Sturm (1507 – 1589). Rhetor, Pädagoge und Diplomat*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 46), IX, 435 S.: Ill. ISBN 978-3-16-149917-3.

Der hier anzuzeigende Sammelband ist seines Gegenstandes würdig. Die teils französischen, teils englischen, teils deutschen Akten eines Kolloquiums über den humanistischen Autor und Straßburger Schulreformer Johannes Sturm (1507–1589) stammen von etablierten Gelehrten aus vielen Nationen. Sie kon-

zentrieren sich auf vier signifikante Aspekte seines Lebens: auf die lokalen und steten politischen Bezüge seiner Tätigkeiten als Rektor der Akademie, auf seine Rhetorik, vor allem auf seine Pädagogik und schließlich auf sein diplomatisches Engagement im konfessionellen Beruf.

So versammelt der Band zahlreiche, im besten Sinne klassisch gehaltene Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Die Beiträge stoßen in zahlreiche Lücken vor, die eine neue, kontexttreue Biographie auszufüllen hätte, und akzentuieren in besonderer Weise Sturms politisches Handeln als Gelehrter – von Anfang an, obschon Francis Rapp in die geistigen und religiösen Straßburger Umstände ohne politik- oder sozialgeschichtliche Konkretisierungen und ohne Fußnoten einführt. Freilich gelingt es Thomas A. Brady Jr. dafür umso präziser, die gelehrten Profile Claus Kniebis', Jakob Sturms, Johannes Sturms und Johannes Sleidanus' in ihren innen- und außenpolitischen Bezügen zu skizzieren. Dass Sturms lokales Engagement in einer weiten Perspektive stand, wird überaus deutlich. Inwiefern dieser gerade im spannungsreichen Verbund mit Martin Bucer eine europäische Orientierung der Straßburger Reformation bewirkte, legt Stephen E. Buckwalter dar. Ohne sie als solche zu bezeichnen, stellt Bernard Vogler reichsstädtische Netzwerke vor, in denen Sturm zunächst mit beträchtlichem Erfolg, nach Jakob Sturms Tod aber ohne Protektion und Fortune agierte; ob sein frustrationsreiches Engagement für die Hugenotten mit dem Verlust der „Selbstkontrolle“ (45) trefflich bezeichnet ist, scheint darum fragwürdig. Zu bedauern bleibt just hier, dass man die Register der Schriften Sturms sowie der modernen Autoren nicht um *Indices Nominum et Rerum* ergänzt hat. Aufgrund der regionalen Identität Straßburgs hat es seinen guten Grund, dass gleich zwei Beiträge Sturms Lebensbeschreibung des Beatus Rhenanus thematisieren. Irena Backus erblickt darin nicht weniger als die „first early modern biography“ (76), die sich von der üblichen *Laudatio* distanziert und jede moralische Exempel-Aussage quellenkritisch zu belegen gesucht habe. Angesichts solch' thesenhaltiger Beiträge zu Diskussionen, die teilweise erst noch zu beginnen sind, irritiert James Hirsteins Wertung jener *Vita*. Zahlreiche „weaknesses“ in Form und Inhalt, sodass: „does not reflect the reality“ (104) vorzuwerfen, ist nicht mit spürbarem Erkenntnismehrwert begabt.

Der zweite Teil des Sammelbandes, der Sturms Theorie und Praxis der Rhetorik behandelt, beginnt wiederum ausgewogen und kenntnisreich. Wie er vor dem Straßburger Ruf in Paris rasch eine beträchtliche

Reputation als Cicero-Kommentator erwarb, rekonstruiert Kees Meerhoff. Im Nachvollzug der Übersetzungstechnik macht Alexandra Trachsel zudem plausibel, inwiefern Sturm Ciceros Stil konsequent, aber dem Publikum uneingestanden imitiert habe. Einen tiefen Einblick in Sturms Schaffen ermöglicht auch Olivier Millets Untersuchung des Horaz-Kommentars – sie schärft die Kontur eines kenntnisreichen, weniger an allgemeinen Theorien denn an praktischen Folgerungen und einer „synthèse pédagogique“ interessierten Lehrers (152). Das gilt es umso mehr hervorzuheben, als Philippe Büttgen in einer eingehenden Analyse des Traktates „De amissa dicendi ratione“ (1538) nachweist, welche Funktion der Humanismus hier erfüllte: Im Spiegel einer wenig bekannten Jugendschrift Ciceros, „Pro Quinctio“, wusste der ebenfalls noch jugendliche Sturm seine eigene Relevanz trefflich zu inszenieren.

Der Pädagogik gelten die meisten Artikel des Bandes, angefangen mit Loïc Chalmels gleichwohl von störenden normativen Erwägungen begleiteter These, dass die Verbindung von Frömmigkeit, Wissen und Eloquenz die (nicht näher definierte) „utopie pédagogique“ (184) Sturms kennzeichne. Zeigt Édouard Mehl auf, dass sich Sturm nicht um grundlegende mathematisch-astronomische Debatten in Straßburg sorgte, so wendet sich Robert Weeda der Gesangskunst zu, auf deren Pflege Sturm die Schulen verpflichtete – namentlich in Psalmen und angeleitet von der Theaterlehre, die er zur Pädagogik rechnete. In eine ähnliche Richtung weist Anton Schindlings ebenso gründliche wie konzise Studie über Wirken und Wirkung Sturms an den Schulen in Hornbach und Lauingen; Parallelentwicklungen zur unmittelbar konkurrierenden jesuitischen Universität Dillingen belegen eine weitere der zahlreichen „Grenzen der Konfessionalisierung“ (292). Teile einer Rezeptionsgeschichte der Sturm'schen Pädagogik schreiben zudem Anja-Silvia Göing, die Martin Crusius' publizierte Mitschriften der Kommentare Sturms thematisiert, Zdzisław Pietrzyk, der ein Schlaglicht auf die rund einhundertundzwanzig meist vermögenden Studenten aus Polen-Litauen wirft, die den berühmten Rektor in Straßburg besuchten, Martin Holý, der eine peregrinatio academica böhmischer Adelige an den Rhein bis 1620 nachweist, sowie Martin Klöcker, der mögliche, aber in den Quellen nicht eindeutig belegte Einflüsse auf das Bildungswesen in Livland anführt.

Dem Diplomaten und Religionspolitiker gilt schließlich der letzte Teil der Akten, die Sturms Engagement in der Formationsphase der Konfessionen thematisieren. Hugues Daussy berichtet von Versuchen Sturms, die französi-

schen Könige Franz I. und Heinrich II. für sein reformatorisches Anliegen einzusetzen, zugleich von deren erfolgreicherem Versuchen, den gut vernetzten Gelehrten für den eigenen Machtgewinn zu instrumentalisieren. Er erscheint hier als „courroie de transmission“ (350) zwischen französischen Reformierten und protestantischen Fürsten im Reich, während Annie Noblesse-Rocher in seiner Korrespondenz mit Johannes Cochlaeus und dem Kurienkardinal Jacopo Sadoletto Gemeinsamkeiten in der Redeweise und Unterschiede in den beredeten Gegenständen gleichermaßen herausstellt. Im Bekenntnis reformiert und konfessionell engagiert (bis hin zur Übernahme von Bürgerschaften), aber dogmatisch nicht festgelegt, um nicht zu sagen: desinteressiert, jedenfalls auch hier ganz pragmatisch erscheint Sturm in Irene Dingels Darstellung. Sein Einsatz für die Tetrapolitana in Straßburg ab den 1570er Jahren, der in der Tat als gelehrter, zugleich politischer „Generationskonflikt interpretierbar wäre“ (389), stellte Verständigung über theologische Vereindeutigung. Inwiefern Sturm im Konflikt mit dem Osmanischen Reich nach Lepanto (und vor Lipsius, wie zu ergänzen wäre) „richtig ‚revolutionäre‘ Ideen“ (399) zur Militärreform entwickelt hat, zeigt Nicole de Laharpe auf – und schafft so eine Basis für weitere Forschungen. Eben solche umreißt abschließend Marc Lienhard, dessen Beitrag auch als Einstieg in den Band dienen könnte. Ob nun zu fragen sei, „Was für ein Mensch war Sturm?“ (419), ließe sich zwar getrost bezweifeln. Nicht hingegen, dass Sturms vielseitige Werke und Aktivitäten zumal die unterschiedlichen geistigen und zugleich politisch-sozialen Interessenlagen der jeweiligen Adressaten reflektieren. Auf die Zusammenhänge zwischen seinen Lehrinhalten, seiner Lehre von der Lehre und seinen eminenten diplomatischen Aktivitäten weist der vorliegende Sammelband in verdienstvoller Weise hin. Er schafft weitaus mehr als nur eine tragfähige Grundlage für weitere Studien, die zudem von Neudrucken der Werke Johannes Sturms profitieren können.

Wuppertal

Georg Eckert

David J. Collins: *Reforming Saints. Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470 – 1530*. New York: Oxford University Press 2008 (Oxford Studies in Historical Theology), XV + 227 S., geb., ISBN 978-0-19-532953-7.

Der Autor setzt sich zum Ziel, darzustellen, was von deutschen Humanisten verfaßte Heiligenviten über das geistige Klima auszusagen, in dem sie geschrieben und gelesen worden sind, sowie über diese Autoren, ihre

Auftraggeber und ihre Leser. Freilich diskutiert er nicht schon in der Einleitung, was denn dazu berechtigt, einen Menschen, der an klassischen Autoren geschultes Latein schreibt, einen Humanisten zu nennen. Nur kurz geht er auf 'scholastische Humanisten' ein (25–28, vgl. 112), obwohl doch das spannungsvolle Verhältnis zwischen mönchischer Existenz, scholastischer Schulung und humanistischer Neigung gerade für viele von ihm behandelte Autoren kennzeichnend ist. Nochmals etwas später streift er die Frage, ob die Humanisten des ausgehenden fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhunderts über ihre Begeisterung für die *bonae litterae* hinaus durch weitere gemeinsame Überzeugungen miteinander verbunden gewesen sind (32). Der Umgang humanistischer Autoren mit den mittelalterlichen Heiligenviten, die sie umarbeiteten, gibt ihm Anlaß, die *communes opiniones* kritisch zu beurteilen, die Humanisten hätten 'das Mittelalter' oder die Volksfrömmigkeit generell abgelehnt. Bewußt beschäftigt er sich sowohl mit Schriften, die am Ende des 'Spätmittelalters' verfaßt worden sind, als auch mit solchen, die zu Beginn der 'Frühen Neuzeit' entstanden, um an dem von ihm untersuchten Material zu überprüfen, wie brauchbar diese Periodisierung für die von ihm untersuchte Quellengattung eigentlich ist (10f.).

In seiner Einleitung (3–18) und im ersten Kapitel, das Bischofsviten behandelt, die aus kirchenreformerischer Zielsetzung heraus verfaßt worden sind (19–50), geht der Autor wiederholt auf die 1512 gedruckte Vita des heiligen Benno, eines Bischofs von Meißen des elften Jahrhunderts, aus der Feder des Hieronymus Emser ein. Zahlreiche andere von Humanisten verfaßte Heiligenviten mittelalterlicher Bischöfe dagegen erwähnt er nur vergleichsweise kurz und vergleicht sie häufig mit der Emsers. Angesichts seines Kenntnisreichtums erföhre man gerne mehr auch von diesen anderen Viten und deren Verfassern. Der Autor beobachtet scharf, wie die humanistischen Verfasser von Bischofsviten ihre eigenen Vorlieben und Abneigungen in ihre mittelalterlichen Helden projizieren (34), vergleicht die kirchenreformerischen Akzente, die sie setzen, mit denen, die vor ihnen Mönche und Domherren als Verfasser von Bischofsviten gesetzt hatten, und macht deutlich, wie ein heiliger Bischof in einer humanistischen Vita für sehr verschiedene Leserkreise anziehend gemacht wurde.

Das zweite Kapitel (51–74) ist zwölf Lebensbeschreibungen von Reklusen aus der Feder von sieben verschiedenen Autoren gewidmet. Anders als bei den humanistischen Bischofsviten sollte dadurch deren lokale Verehrung