

lich. Die Frage war ja nicht nur, was „katholische Aufklärung“ sei, sondern auch, ob diese überhaupt geben könne (oder dürfe) und ob Katholizismus und Aufklärung nicht einander ausschließende Gegensätze seien (S. 5–7). Dazu gehört aber auch die Frage, was eigentlich Aufklärung sei, wenn man sie nicht nur im philosophischen Sinne verstehen will, sondern auch praktisch und politisch (S. 14). Was die katholische Aufklärung angeht, ist in der Einleitung des Buches wie in einzelnen Beiträgen eine Tendenz erkennbar, diese auch als Folge des Konzils von Trient zu sehen, indem die innerkatholischen Reformen unmittelbar davon abgeleitet werden, vor allem wegen der Stärkung des Bischofsamtes (S. 18, 20). Die katholische Aufklärung wäre demnach primär ein innerkirchliches Phänomen, gerichtet auch gegen den religionskritischen Teil der Aufklärung (S. 26), während eine antijesuitische Tendenz in Frage gestellt wird (S. 32). Der staatliche Reformdruck auf die Kirche scheint demgegenüber weniger wichtig zu sein: Die Staaten werden vielmehr als säkulare Opponenten gesehen, die die Religion nur zur Sozialkontrolle einsetzen wollten (S. 39). Auffällig ist die Tendenz, die katholische Aufklärung der protestantischen Variante anzugleichen, jedenfalls im Hinblick auf ihre praktische und volksaufklärerische Dimension (S. 27). Andererseits wird der katholischen Aufklärung eine relativ schmale Basis zugeschrieben, zu der die Landpfarrer nur im Einzelnen gehörten (S. 42). Gelegentlich hat es den Anschein, als solle die katholische Aufklärung wie eine ferne Vorgeschichte des II. Vatikanischen Konzils aussehen, so im Hinblick auf einen frühen „Ökumenismus“ (S. 37, vgl. auch S. 47).

Die einzelnen Beiträge sind zwar auf bestimmte Staaten bezogen (und zwar ausdrücklich auf jene, in denen der Katholizismus die dominante Konfession war: S. 46), doch soll das Buch auch die „kosmopolitische“ Dimension der katholischen Aufklärung deutlich machen (S. 47). Ein wichtiger Aspekt dabei ist der Jansenismus, der von Jeffrey Burson nur als ein Flügel der katholischen Aufklärung („pro-Augustinismus“) neben einem jesuitischen („pro-Unigenitus“) gesehen wird, die einander diametral gegenüberstanden (S. 64), wobei die Jesuiten in sich über ihre Haltung zu dieser Art der Aufklärung gespalten waren (S. 76). Der Jansenismus wirkte sich bekanntermaßen auch in Österreich aus – darauf weist Harm Klüeting in seinem Beitrag ausführlich hin. In seiner Sichtweise löste der Josephinismus den Jansenismus in Österreich ab, weil dieser als zu aufgeklärt galt (S. 157). Auf das Staatskir-

chentum legt auch Michael Printy in seinem Beitrag über Deutschland gewisses Gewicht. Anders als Lehner betont Printy auch stärker die antijesuitische Stoßrichtung der katholischen Aufklärung (S. 192).

Was Südeuropa angeht, macht der Beitrag von Mario Rosa zu Italien deutlich, dass es hier entsprechend der politischen Fragmentierung viele kulturelle Zentren und Protagonisten des Phänomens „katholische Aufklärung“ geben konnte (S. 218), die freilich in einem Beziehungsgeflecht standen. Von Norden her strahlten der Jansenismus und später unter österreichischer Herrschaft der Josephinismus nach Italien aus. Das Beispiel Malta, dargestellt von Frans Ciappara, ist bisher noch nicht im Blick gewesen, und es wird auch deutlich, dass die katholische Aufklärung sich auf der Insel nur sehr eingeschränkt entfalten konnte (z.B. S. 265), wenn auch die Tendenz, die Kirche staatlich zu kontrollieren und zu modernisieren (vor allem im Blick auf die Ausbildung des Klerus), durchaus stark war. Für Portugal und Spanien wird auf die gängigen staatskirchlichen Reformmaßnahmen hingewiesen, aber auch auf innerkirchliche und innertheologische Strömungen, die durch jansenistische Einflüsse gestärkt wurden. So wird auch hier deutlich, dass „katholische Aufklärung“ tatsächlich ein „umbrella term“ ist.

Interessant ist auch der Blick Richtung Osten nach Polen-Litauen, wo die Geistlichkeit weithin unter der Kontrolle des Adels stand. Der Autor des Beitrags, Richard Butterwick, diskutiert eigens das Grundproblem der Verhältnisbestimmung zwischen „aufgeklärtem Katholizismus“ und „katholischer Aufklärung“ (S. 307–311).

Die Beiträge ergeben durchaus ein gut lesbares „Handbuch“, wenn auch der Anspruch, nationale wie „kosmopolitische“ Dimensionen der katholischen Aufklärung darzustellen, eher zugunsten des Nationalen (im Sinne der Frühen Neuzeit) ausfällt. Den einzelnen Beiträgen sind umfangreiche Bibliographien beigegeben.

Leipzig

Klaus Fitschen

Markwart Herzog/Huberta Weigl (Hgg.): *Mitteleuropäische Klöster der Barockzeit. Vergewärtigung monastischer Vergangenheit in Wort und Bild*, Konstanz: UVK 2011 (Irseer Schriften 5), 399 S., ISBN 978-3-86764-189-0.

Der Zusammenhang von Geschichtsbewusstsein und künstlerischer Gestaltung bildet das Leitmotiv des vorliegenden Bandes. Er dokumentiert eine Tagung, die 2006 an

der Schwabenakademie Irsee stattfand und der Klosterkultur des 17./18. Jahrhunderts gewidmet war. Ein Anliegen des Bandes sei es – so *Markwart Herzog* und *Huberta Weigl* im Vorwort –, „Kunsthistoriker und Historiker miteinander ins Gespräch zu bringen“ (S. 11). Die einzelnen Beiträge zeigen in der Tat, wie sinnvoll und ertragreich dies ist.

Die thematische Fokussierung auf das Interesse an der Ordensgeschichte im 17. und 18. Jahrhundert nimmt ein besonderes Merkmal des Barockkatholizismus auf: (Gegen-) Reformation und Konfessionalisierung bedeuteten für die alten Orden und Klöster (Benediktiner, Zisterzienser, Augustiner-Chorherren u.a.) eine Identitätskrise, die sie zur Neuorientierung zwang. Diese ging einher mit der Rückbesinnung auf die (vermeintlichen oder tatsächlichen) Anfänge: Erinnerungen an die Stifter, Gründer und Patrone der Klöster durch echte und fiktive Urkunden, historische und legendarische Überlieferungen wurden gesammelt, archiviert und auf die eigene Zeit hin interpretiert. Die durch das Zusammenspiel von monastischer Kunst und Geschichtsschreibung erzeugte „Gegenwart der Vergangenheit“ ist Thema von *Huberta Weigls* Beitrag, der programmatisch den Band eröffnet. Die in den weiteren Beiträgen vorgestellten Fallbeispiele illustrieren dies dann mit sehr unterschiedlichen Akzentuierungen.

*Anna Elisabeth Bauer* interpretiert das Gründungsfresko in der Augustiner-Chorherrenstiftskirche Baumburg, das dort 1758 anlässlich der 600-Jahrfeier fertiggestellt wurde, *Margit Früh* bietet zahlreiche Beispiele von „Klostergeschichte auf Ofenkacheln“, kunstvoll bemalte Kachelöfen, die vor allem in den 1730er Jahren en vogue waren. *Michael Grünwald* zeigt am „Altmanni-Thesenblatt“ des Klosters Göttweig von 1691, wie die Legendenbildung für die Gegenwart instrumentalisiert wurde. Auf die bildliche Präsentation von Stiftern geht *Franz Matsche* am Beispiel der Klöster St. Mang in Füssen, Otto-beuren, Ebrach und St. Peter im Schwarzwald ein. Thomas Stockinger widmet sich Augustin Erath CRSA (1648–1719), dem Probst von St. Andrä an der Traisen (Niederösterreich), und seiner Arbeitsweise als Historiker. *Štěpán Vácha* und *Martin Mádl* stellen die Ikonographie der Fresken der westböhmisches Zisterzienserabtei Plass mit ihren teils legendarischen, teils historischen Szenen aus der Ordensgeschichte vor. Die genannten Beiträge werden im ersten Teil des Bandes unter der Kategorie „Stifter & Gründer“ zusammengefasst.

Der zweite Teil versammelt vier Beiträge zum Thema „Geschichte & Identität“. *Wolf-*

*gang Jahn* machte auf den „einzigartigen, doch in Vergessenheit geratenen Porträtzyklus“ (S. 203) von 90 Gemälden und ein handschriftlich erarbeitetes Lexikon der Schriftsteller aus dem Augustiner-Chorherrenordens mit Einträgen zu fast 2700 Ordensmitgliedern aufmerksam. Beides stammt von Franz Töpsl (1711–1796), Propst des Stifts Polling, in dessen Amtszeit auch die Bibliothek zu einer der größten Bayerns ausgebaut wurde. *Alois Schmid* widmet sich dem Benediktinerkloster St. Emmeran in Regensburg, das 1732 in den Reichsfürstenstand erhoben wurde und in dieser Zeit, was Kunstwerke und (Haus-) Geschichtsschreibung angeht, besonders produktiv war. *Werner Telesko* interpretiert das ikonographische Programm der Langhausfresken der Stiftskirche in Melk als „universalistische und persönliche ‚Aneignung‘ der Geschichte“. *Arkadiusz Wojtyła* zeigt sehr überzeugend, wie die ursprünglich in Prag gegründeten Kreuzherren mit dem roten Stern ihre Ordensgeschichtsschreibung und die dazu gehörige Ikonographie „für propagandistische Ziele instrumentalisierten“ (S. 290): Mit dem Verweis auf Jerusalem statt Prag als Ursprung des Ordens bemühte man sich im 17. Jahrhundert um die Anerkennung als Ritterorden.

Die vier Beiträge des dritten Teils stellen schließlich das „Bewahren & Erinnern“ in den Vordergrund. Im Fokus stehen die 900-Jahrfeier des Benediktinerstifts Kremsmünster im Jahr 1677 und ihre (kunst-) historischen Aspekte (*Sibylle Appuhn-Radtke*), der Klosterneubau der Zisterzienserabtei Salem (um 1700) und das Ausstattungsprogramm der Repräsentationsräume (*Ulrich Knapp*), die barocke Inszenierung mittelalterlicher Bildwerke in der Stiftskirche St. Peter in Mainz, im Wilhelmitenkloster Oberried und in St. Ulrich im Schwarzwald (*Tobias Kunz*) und die Barockisierung des böhmischen Zisterzienserklusters Ossegg (*Anett Matl*).

Jeder der genannten Beiträge lässt sich als spannende, zur weiteren Vertiefung anregende Detailstudie lesen, die in das weite Feld der historischen Ordensforschung neue Einblicke gewährt.

Insgesamt zeigt der sehr empfehlenswerte Band einmal mehr, wie wichtig der interdisziplinäre Zugriff und wie sinnvoll der Blick „von außen“ auf die Klöster und Ordensgemeinschaften ist. So verdienstvoll die ordensinterne Historiographie (deren Anfänge ja nicht zuletzt das Thema des vorliegenden Bandes ist) auch ist, erst wenn die vergleichende Betrachtung aus einer gewissen kritischen Distanz hinzukommt, eröffnet sich jene Perspektive, die eine adäquate Einordnung der einzelnen Gemeinschaften in den weite-

ren kulturgeschichtlichen Zusammenhang möglich macht. Hinzuweisen ist schließlich noch darauf, dass in diesem Band ausschließlich männliche Gemeinschaften im Blick sind. Zu fragen wäre also, ob es ähnliche (oder ganz andere?) Phänomene und Entwicklungen auch bei den Frauenorden und -klöstern gab.

Saarbrücken

Anne Conrad

*Michael Basse: Martin Luthers Dekalogpredigten in der Übersetzung von Sebastian Münster, Köln: Böhlau 2011 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 10), 192 S., ISBN 978-3-4122-0621-5.*

Die Anfänge der kritischen Edition gehen auf den 2004 verstorbenen Bonner Kirchenhistoriker Jörg Haustein zurück. Dankenswerterweise wurde die Arbeit von Michael Basse (Dortmund) weitergeführt und zum Abschluss gebracht. Die Einleitung macht zu nächst auf instruktive Weise mit der Überlieferungsgeschichte der 1516/1517 in Wittenberg gehaltenen und erstmals im Juli 1518 in umgearbeiteter Form auf Latein erschienenen Dekalogpredigten Luthers (WA 1, 398–521) bekannt. Weiterhin geht sie der in der vorliegenden Basler Ausgabe von 1520 sichtbaren Übersetzungsleistung des Hebraisten S. Münster und den inhaltlichen Hauptlinien der Auslegung nach. Sodann wird über die in vier verschiedenen Ausgaben (A–D) überlieferte deutsche Übersetzung und deren Fundorte informiert. Mit guten Gründen wird die ursprüngliche Druckfassung (A) festgestellt, was in der Einleitung zum lateinischen Druck der Weimarer Ausgabe noch offen geblieben war (WA 1, 397). Die drei Apparate der Edition bieten auf übersichtliche Weise die gegenüber der lateinischen Ausgabe inhaltlich eigenständigen Randbemerkungen und Lesehinweise, die unterschiedlichen Lesarten und die Nachweise von Bibelstellen und Zitaten sowie sachliche Erklärungen.

Die Edition von Münsters Übersetzung eröffnet einen guten Einblick in die frühe volkssprachliche Rezeption von Luthers Dekalogpredigten. Neben der vorliegenden Ausgabe erschienen 1520/1521 auch Übersetzungen ins Niederländische und Tschechische, deren Verhältnis zum lateinischen Druck von 1518 bzw. zu Münsters Übersetzung noch zu klären ist, wie zu Recht festgestellt wird (wie auch die korrekte Schreibweise ihrer Titel, vgl. XIII, Anm. 41). Dabei bleibt auch das mehr oder weniger zeitgleiche Erscheinen „ungleichzeitiger“ theologischer Entwürfe Luthers ein interessantes Element der Rezeptionsgeschichte, orientierte sich doch der „Sermon von den gu-

ten Werken“ von 1520 ebenfalls am Dekalog. Wie die Einleitung deutlich macht, weist die Wortwahl Münsters in seiner Übersetzung auf den alemannischen Sprachbereich, dem primären Rezeptionsraum der Schrift. Mehr als Luther hatte er als christlicher Hebraist im Alten Testament neben der Vulgata den hebräischen Urtext vor Augen, was er gelegentlich kritisch anmerkte (vgl. S. 40, Z. 15), ohne damit dem Vulgata-Text seine Leitfunktion zu bestreiten. So wurden die Psalmen wie bei Luther nach der Vulgata-Zählung angeführt (vgl. z.B. 22, Z. 7). Eingriffe in den Text erlaubte sich Münster im Blick auf seine Leserschaft: gelehrte Hinweise Luthers auf konkrete Gestalten der Antike verallgemeinerte er, komplexere Zusammenhänge fasste er zusammen (vgl. 108, Anm. 107–110; 164, Anm. 41), unmittelbar auf Wittenberg bezogene Umstände ließ er weg. Münsters Vorwort zur Schrift zeigt darüber hinaus, was er an Luthers Erklärung des Dekalogs besonders schätzte: die klare, für Seelsorge und Laienkatechese wichtige Unterscheidung von „Buchstabe“ und „Geist“, äußerlicher und innerlicher Gebotserfüllung im Gefolge Augustins und dessen Auslegung des Dekalogs nach dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die anthropologische Zentrierung um Schlüsselbegriffe wie „Herz“ (das Innere), „Mund“ und „Werk“ (das Äußere), sowie den prozessualen Charakter geistlicher Selbstprüfung, zu welcher Luther mit dem Erklären der „Stufen und Grade“ der Gebote ermunterte. Dieser sog. „Gradualismus“ trug noch deutlich die Züge spätmittelalterlich-humanistischer Theologie und Frömmigkeit. Die Schrift steht in der Tat in der Tradition der von J. Gerson geprägten spätmittelalterlichen Präzeptorien, in welchen der Dekalog als „Spiegel“ christlichen Lebens ausgelegt wurde. Eine deutliche Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und dem zweifachen Gebrauch des Gesetzes findet sich im Luthertext noch nicht. Gleichwohl sind bereits die reformatorischen Neansätze von Luthers Worttheologie erkennbar. Die Nähe zur Praxis von Seelsorge und Beichte sorgte im übrigen dafür, dass eine Menge von religions-, sozial- und kulturgeschichtlich interessanten Ansichten und Praktiken des Alltagslebens in den Text einfließen. Dabei fällt (wieder einmal) auf, wie stark der Glaube an die Macht und Realität dämonischer Kräfte war, obwohl sich ein Teil der Dramatik auch katechetischer Inszenierung verdanken dürfte und nicht nur Lebenswirklichkeit widerspiegelt. Aufschlussreiche Aussagen finden sich u.a. zum Frauenbild („alte Weiber“ als Hexen, die Teufelsbündnisse schließen und Schadenszauber praktizieren, 23–25) und zum Judenbild („böse Juden“ als Lehrmeister abergläubischer Praktiken, 25; jü-