

(S. 101–122). In Abgrenzung zu Feststellungen von Hendrix zeigt *J. M. Estes*, dass Luther dem Adel nicht dieselbe Vollmacht zur Kirchenreform zugesprochen habe wie dem Klerus (S. 125–139); A. N. Burnett weist anhand des Kirchenvätergebrauchs im ersten Abendmahlstreit nach, dass nicht der Gegensatz zwischen territorialer und städtischer Reformation, sondern ein unterschiedlicher Umgang mit der Bibel und den Vätern das Verhältnis zwischen Wittenberg und Zürich bestimmt habe (S. 373–395).

3. Von besonderem Interesse sind naturgemäß jene Aufsätze, die sich konzeptionell mit der Christianisierungsthese befassen. *R. Kolb* geht der – quantitativ eher bescheidenen – Verwendung der Weinberg-Metapher im Umkreis der Wittenberger Reformation nach (S. 305–319). *T. J. Wengert* untersucht den Gebrauch der Begriffe „Christentum“ und „Christenheit“ bei Melanchthon und zeigt daran, dass wenigstens für Melanchthon nicht das Bewusstsein nachzuweisen ist, in eine besondere neue Periode der „Rekultivierung der Christenheit“ eingetreten zu sein (S. 79–100). Entgegen der Betonung der Einheit des Reformanliegens bei Hendrix weist *I. Dingel* darauf hin, dass die Rekultivierung der Christenheit wesentlich mit einer Kultivierung polemischer Auseinandersetzung im Sinne einer Streitkultur einherging (S. 397–408).

Es erscheint bemerkenswert, dass jene Beiträge, die die Christianisierungsthese als solche in ihrem weitesten Umfang in den Blick nehmen, daran durchweg mehr oder weniger starke Kritik anbringen. Der Vorschlag von J. Stayer, wegen der alttestamentlich-jüdischen Verwurzelung des Christentums nicht von „christianization“, sondern von „intensification of religious commitment“ zu sprechen (hier: S. 103 f., 122), rührt noch nicht an die Substanz. Dagegen leistet C. Lindberg in seinem bereits erwähnten Aufsatz eine bedenkenswerte grundsätzliche Problematisierung des Christianisierungskonzepts und der damit verbundenen geschichtssphilosophischen und theologischen Vorannahmen (hier: S. 52–57). Gleich drei Aufsätze schlagen sogar alternative Paradigmen vor. So plädiert *R. Bireley* in seinem auf die katholische Reform fokussierten Beitrag dafür, die religiösen Erneuerungsbewegungen des 16. Jahrhunderts als verschiedenartige positive Reaktionen auf den von der Renaissance bewirkten Kulturwandel zu verstehen (11–32). *B. Hamm* (S. 285–303) und *V. Leppin* (349–371) zeigen, wie das Problem von Einheit und Vielfalt im 16. Jahrhundert durch den Rekurs auf die in sich spannungsreiche Vielfalt von

Theologie und Frömmigkeit im Spätmittelalter zu lösen ist. Demnach stellt sich die Polarisierung der reformatorischen Bewegung und die nachfolgende konfessionelle Differenzierung als das Ergebnis von einseitigen Prozessen der Auswahl und Radikalisierung bestimmter Elemente (Hamm) oder der Aufnahme bestimmter Tendenzen (Leppin) aus dem Spätmittelalter dar.

Im Ganzen bestärkt der Sammelband den Eindruck, dass es sich bei der Christianisierungsthese nicht um ein tragfähiges Theoriemodell größerer Reichweite, etwa dem Konfessionalisierungsparadigma vergleichbar, handelt. Dagegen vermag sie als kritische Anfrage bis in Einzelstudien hinein fruchtbare Impulse zu geben. Die vorliegende Festschrift, die keine sein will, ist der beste Beweis dafür.

*Marburg* *Wolf-Friedrich Schäufele*

*Annina Ligniez: Das Wittenbergische Zion.* Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten, Leipzig 2012 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 15), 336 S., ISBN 978-3-8376-1630-9.

Große Ereignisse werfen ihre Schatten voraus. So ist es wohl kein Zufall, dass – vorausschauend auf das Reformationsjubiläum 2017 – in den letzten Jahren zunehmend Dissertationen entstanden sind, die sich mit der Erinnerungskultur im Protestantismus befassen (z.B. Cordes, Dornheim, Flügel). So auch die im Folgenden vorzustellende Arbeit von Annina Ligniez, die ein Resultat des DFG-Projektes „Der Geist der Zeiten in den reformatorischen Jubelfeiern“ darstellt. Die mittlerweile in Münster lehrende Theologin fokussiert auf die so genannten Jubelpredigten anlässlich der Wittenberger Reformationsfeiern (1617, 1667, 1717, 1767, 1817) sowie der dortigen Universitätsjubiläen (1602, 1702, 1802). Diese Quellen liefern die hauptsächliche Grundlage für eine motivgeschichtliche Perspektive auf deren theologische Ausdrucksgestalt. Die Gemengelage der Stadt Wittenberg ist dabei eine hochspezifische: Reformations-, Universitäts- und Stadtgeschichte greifen ineinander über, was zu einer eigenwilligen Konstruktion von Heilsgeschichte führte. Historisches wurde nicht nur über Generationen weitergegeben, sondern an aktuelle Themen angepasst, um eine Brücke zur zeitgenössischen Gegenwart zu schlagen. Über die Jahrhunderte entstand so eine affirmative Eigengeschichte mit dem „Evangelischen Zion“ als Ursprung und Ausweis (S. 14); Wittenberg erfuhr eine Deutung als

neue Stadt Gottes in den letzten Zeiten und zweites Jerusalem.

In einem also diachron angelegten Querschnitt vom Anfang des 17. bis ins 19. Jhd. untersucht Ligniez wie unter geänderten gesellschaftlichen (politischen, sozialen etc.) Vorzeichen Heilsgeschichte stets aufs Neue konstruiert wurde. Dadurch kommt sie zu interessanten Ergebnissen auf einer historischen Mikro-Ebene. Innerhalb der Jubelpredigten von 1602 wurde zum einen mit einem festen, älteren Sample an Legenden und Weissagungen gearbeitet (u.a. Martin Luther als göttliches Werkzeug gegen den päpstlichen Antichristen), denen zum anderen neue Deutungen hinzugefügt wurden: die göttliche Erwählung des zunächst eher unbedeutenden Wittenbergs, die Verbreitung der wahren Lehre von dort aus und der besondere Schutz, der über dieser neuen Wohnstätte Gottes stand. Im Jahr 1617 wurden diese Merkmale wiederum weiterentwickelt: Wittenberg war nun nicht mehr nur die „Stadt Gottes in den letzten Zeiten“, sondern wurde explizit gepriesen als neues „Evangelisches Zion“, die Mitglieder der Jubelgemeinde unter diesen Topos als „Kinder Zions“ inkludiert. Dies bedeutet freilich auch eine Verpflichtung: Es galt, die wahre Lehre selbst vorbildlich zu leben und im Ernstfall die *cathedra lutheri* zu verteidigen. Ein klimatischer Höhepunkt lässt sich für das Jubiläumsjahr 1667 festmachen: Wittenberg wurde als *Metropolis Ecclesiarum Evangelicarum* zur Stadt an der Spitze aller evangelischen Städte bzw. Gemeinden gemacht.

Im 18. Jhd. hatten sich die Vorzeichen deutlich geändert (Konfessionswechsel des Kurfürsten und Kurprinzen, Verlust der herausgehobenen Stellung im *Corpus Evangelicorum*, aufklärerische Strömungen an der Universität etc.). Dennoch konnte dem Niedergangs-Szenario Wittenbergs, kulminierend in der massiven Zerstörung der Stadt durch den 7jährigen Krieg im Jahr 1760, getrotzt werden. Denn innerhalb der Jubelpredigten war es schon 1702 zu einer Umcodierung gekommen, als dass nicht mehr die Stadt, wohl aber die Universität *Leucorea* als das „Evangelische Zion“ gefeiert wurde. Auch sei es gerade als Zeichen göttlicher Gnade zu verstehen, so argumentierte man 1760, dass Wittenberg nicht der gänzlichen Zerstörung unterlegen war. Gleichbleibendes Merkmal dieses Jahrhunderts ist hingegen die Akzentuierung eines besonderen geistlichen Elitentums, das mit einem hochexklusiven Charakter und der Abgrenzung gegenüber den römischen „Papisten“ verbunden war: Nach dem Konfessionswechsel der Regierung forderte die Jubelpredigt eines Gottlieb Wernsdorf zwar weiterhin

die Loyalität des Untertanen gegenüber der nun katholischen Obrigkeit. In Glaubensfragen habe man aber Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Mit Blick auf das 19. Jhd. fällt vor allem ein ungleich geringeres Maß an Polemik auf. Die Universität galt nun als Werkzeug der Wiederherstellung der einen Religionskenntnis und edlen Gewissensfreiheit, sie vermittelte reine Tugend und Weisheit. Dieser Überlegenheitsgestus wurde, nachdem die *Leucorea* im Jahr 1817 mit der Hallenser *Fridericana* vereinigt worden war, nicht mehr über die Universität transportiert, sondern über die Beispielhaftigkeit der Gemeinde.

Um die spezifische Konstruktion von Heilsgeschichte theoretisch fundieren zu können, bedient sich die Arbeit kulturwissenschaftlicher Gedächtnistheorien (etwa der Aleida und Jan Assmanns) und akzentuiert die neuerdings populäre Stossrichtung, Wittenberg als einen der zentralen Erinnerungsorte des Christentums auszumachen: Denn die beschriebenen Geschichtskonstruktionen konnten sich nur durch die sich wiederholenden affirmativen Inszenierungen anlässlich der jeweiligen Jubiläen stabilisieren. Bemerkenswert ist in jedem Falle, dass sich die Memoria-Funktion der Kirchengeschichte, wie dargelegt, nicht als statisch, sondern ihrerseits als einigermaßen flexibel und offen erweist. D.h. zu verschiedenen historischen Situationen werden – abhängig von der gesellschaftlichen Großwetterlage – bestimmte Elemente der Heilsgeschichte mehr hervorgehoben als andere.

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine klar gegliederte, instruktive Studie. Dies äußert sich etwa in der minutiösen Präsentation und schematischen Aufbereitung des Quellenkorpus (S. 38f.), in den detaillierten Analysen der Predigten im Hauptteil sowie den Biogrammen der Wittenberger Prediger im Anhang (S. 281–296). Als anregend und für weitere Forschung durchaus fruchtbar hätte sich ein Vergleich mit anderen Konstruktionen von Heilsgeschichte im ungefähr gleichen Zeitraum erweisen können: Die Konstruktion von Wittenberg als neues Jerusalem erinnert z.B. an Bestrebungen des „linken Flügels“ der Reformation, ihre Wirkungsstätte ebenso als Zionsstädte darzustellen – verwiesen sei etwa nur auf das Täuferreich zu Münster der Jahre 1524/25. Auch die Grundlegung zur Gedächtnistheorie – äußerst komprimiert in der Einleitung vorgestellt (S. 17 ff.) – hätte stärker an den Analyseteil rückgekoppelt werden können, um so als einer von mehreren, zweifellos vorhandenen „roten Fäden“ für die Dissertation zu fungieren. Angeboten hätte sich ebenso

eine Arbeit mit der historischen Diskursanalyse. In vielen anderen Dissertationen eher inflationär gebraucht, würde sich bei dem vorliegenden Thema eine Untersuchung zur sprachlichen Konstruktion von Wirklichkeit und damit verbundenen Machtgefällen der Sprechenden (und Schweigenden) mehr als lohnen.

Schließlich: Welchen Rat kann Ligniez zur passenden Bewahrung und Pflege der Stadt Wittenberg als reformatorischem *genius loci* für das Reformationsjubiläum 2017 liefern? Jenseits aller konfessionellen Engführungen und damit oftmals verbundenen Stereotypen plädiert die Autorin für eine liturgische Rückbesinnung in Form von Gottesdiensten samt Feier des Abendmahls, wie es die Tradition in einem fortlaufenden Erzählen, Bezeugen und Bekennen seit 1517 gebietet.

Tübingen

Florian Bock

Hubert Bost (Hg.), *Deux traités sur la tolérance*. « *L'Asiatique tolérant* » (1748), *'Requête des protestants français au roi'* (1783), Paris 2012 (Vie des Huguenots 61), 541 S., ISBN 978-2-7453-2277-7.

Die Edition der « *Deux traités sur la tolérance* » La Beaumelles durch Hubert Bost, der 17 Jahre als Kirchenhistoriker an der theologischen Fakultät in Montpellier lehrte, bevor er vor zehn Jahren als Studiendirektor an die Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris wechselte, ergänzt die « *Correspondence Générale de La Baumelle* ». Das Werk eines sehr wichtigen protestantischen Autors wird so zugänglich, den dessen Zeitgenosse Voltaire und die Voltairianer „zwei Jahrhunderte in Verständnislosigkeit begraben“ (Claude Lauriol in BSHPF CXX/ 1974 S. 385): Laurent Angliviel (1726–1773). Als theologisches Erstsemester gab er sich in Genf 1745 das Pseudonym « La Beaumelle ». Seit 1751 in Kopenhagen als Nichtlutheraner « *professeur royal extraordinaire en langue et belles lettres françaises, avec le droit de les enseigner en public qu'en particulier, tant devant les immatriculés de l'Université que devant des autres qui désirent et désireront ses soins* », publizierte er 1748 in Holland anonym sein erstes Buch: « *L'Asiatique tolérant*. *Traité à l'usage de Zeokinizul roi des Kofirans, surnommé le chéri* ». Es ist ein aus dem Arabischen übersetzter Brief an diesen Zeokinizul, dem das übersetzte Werk « *L'Asiatique tolérant* » beiliegt. Geschildert ist eine tolerante asiatische Herrschaftsordnung mit « *généraux de la douceur* » (S. 76) als Kontrast zum intoleranten Reich „Emor“. Ein mehrseitiger « *Clef De l'Asiatique Tolérant* » entschlüsselt dessen

Anagramme: „Emor“ bedeutet Rom/römisch-katholisches Kirchenimperium, „Zeokinizul“ meint Ludwig XV. und « *Kofirans* » sind die Franzosen.

Einer Einleitung folgt auf den Seiten 59–142 der Text der ersten Ausgabe von 1748 mit eingefügter originaler Paginierung (I–VIII und 1–143). Hier wird bei Seitenangaben die Seite in rezensierter Edition vor der im Original angegeben: S. 143–146/147–153 steht der « *Clef De l'Asiatique Tolérant* » Das Buch erschien im Jahr « *XXIV du Traducteur* ». La B. ist also Autor und Übersetzer. In den Neuauflagen des gut verkauften Briefromans bis 1779 seien « *fautes* » korrigiert und neue eingebaut worden (S. 19). Die Edition verweist nicht auf Textvarianten. Sie ergänzt hilfreich die Anmerkungen La Bs um sehr viele Hinweise auf Herkunft der erwähnten oder gemeinten Texte und Argumente. « *La source de cette citation n'a pu être identifiée* » (S. 129/ 112 n. 154) wird sinngemäß hin und wieder notiert.

Die Titelseite (59/1) stellt die polemische Absicht klar: « *J'excuse les erreurs & non les cruautés* ». Der Briefautor will « *convertir les intolérans* » (73/XXVII). Im ersten Teil des Werkes ist die « *Tolérance Ristkésisique* » beschrieben: Toleranz sei „*caractère particulier d'un bon Ristkésusien*“, also eines guten Christen (75/ I). Eingeräumt ist, daß Christen unterschiedlich, widersprüchlich handeln. Grundsätzliche Festlegungen folgen im zweiten Kapitel: « *L'intolerance est contraire au droit naturel*. » (78/09). Als aufgeklärter Protestant kehrt La B. keine « *vraye vérité* » gegen „*falsche*“: « *L'erreur est inséparable de l'humanité*. Elle est ... *notre apanage* » (79/ 12) « *Les hommes, ... sujets à l'erreur, esclaves du préjugé, voient combien leurs lumières sont bornés* » (83/19). Der sehr belesene Autor kritisiert auch christliche Überzeugungen. Für intolerante Verfolgungen habe sich „*Kueve Zinakustu*“ (Augustin) eingesetzt: « *Mais dans le fonds ce n'est qu'une autorité qui ne sauroit tenir un seul instant contre une bonne preuve* » ( 90/35, vgl. 138/ 134 die Warnungen vor « *farouches chrétiens* »). « *Bonnes preuves* » entscheiden für La B., der erwähnt, daß namentlich nicht genannte „*partisans aveugles de Zinakustu*“ diesem als „*oracle*“ (91/36) anhängen. La B. schiebt einen Teil christlicher Theologie beiseite. Seine wichtigste Referenz, „*le fameux Eliab*“ (Pierre Bayle), und dessen « *Dictionnaire historique et critique* » mache deren « *mauvais raisonnements* » zu Staub und Asche (90/35). Handelskonkurrenz zeige, daß Toleranz, « *mère de la paix* » (S. 98/55) menschliches Nebeneinander ordnet (98 f/56–58). Im zweiten Teil (« *Tolérance civile* ») (S. 94–141/44–143)