

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

125. BAND 2014
VIERTE FOLGE LXIII

Verlag W. Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmuth, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmuth.

Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Hans Eberhard Mayer, Ablassbriefe aus dem Heiligen Land. Die Disputation des Bartholomäus Bernhardi von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwicklung oder unkritische Reproduktion?	1
Arūnas Streikus, Rückkehr und Tätigkeit der Jesuiten in Litauen (1922–1940): Ein Import des deutschen Katholizismus?. Die Disputation des Bartholomäus Bernhardi von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwicklung oder unkritische Reproduktion?	11
Andreas Meier, „Streich diese Predigt durch, wie alle, die ich bis heute gehalten!“. Neu erschlossene Texte von und über Walther Nithack-Stahn (1866–1942)	30
Bernd Michael, Von der Lehre zur Lehrrichtung. Johannes Buridan, der ‚Buridanismus‘ und die spätmittelalterliche Schulphilosophie	145
Brigide Schwarz, Leon Battista Alberti in der familia des Regens der päpstlichen Kanzlei Blasius de Molino (April 1431 bis Ende 1435). Johannes Buridan, der ‚Buridanismus‘ und die spätmittelalterliche Schulphilosophie.	169
Steven Vanderputten, Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism	289
Michael Menzel, Hugo von St. Viktor und die Jagd.	307
Hanns Peter Neuheuser, Rite servare possint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung	339
<i>Kritische Miscellen</i>	
Matthias Baral, „Theologia nostra.“. Die Disputation des Bartholomäus Bernhardi von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwicklung oder unkritische Reproduktion?	57
Christian Volkmar Witt, Wider die falschen Erben Luthers. Konversionsapologie und Unionsprogramm bei Christoph Barthut	198

Gesamtverzeichnis der Rezensionen 2014

- Arnold, Claus/Losito, Giacomo: *Lamentabili sane exitu* (1907). Les documents préparatoires du Saint Office, (Fontes Archivi Sancti Officii Romani 6), XVI, 545 S. (Gregor Klapczynski) S. 136.
- Augustinus – *Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studenten: „Natur und Kreatur“* (5. Juni 2009). „Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins“ (18. Juni 2010), hg. von Cornelius Mayer, Christof Müller, Guntram Förster, 278 S. (Laura Anna Macor) S. 227.
- Basse, Michael: *Martin Luthers Dekalogpredigten in der Übersetzung von Sebastian Münster*, (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 10), 192 S. (Hans-Martin Kirn) S. 414.
- Bauer, Gisa: *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B: 53), 796 S. (Konrad Hammann) S. 131.
- Berger, Daniel: *Stift und Pfründe. Die Ausbildung der Kanonikerpräbende im Erzbistum Köln bis 1300*, (Studien zur Kölner Kirchengeschichte; 38), geb., 320 S. (Hendrik Breuer) S. 109.
- Beuckers, Klaus Gereon (Hrsg.), *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum Liber Ordinarius*. (Essener Forschungen zum Frauenstift 10), 280 S. (Hermann Reifenberg) S. 400.
- Bost, Hubert (Hg.), *Deux traités sur la tolérance. « L'Asiatique tolérant » (1748), 'Requête des protestants français au roi' (1783)*, (Vie des Huguenots 61), 541 S. (Andreas Meier) S. 422.
- Brennecke, Hanns Christof/van Oort, Johannes (Hg.): *Ethik im antiken Christentum*. Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, (= Patristic Studies 9), VIII, 113 S. (Ulrich Volp) S. 220.
- Büchsel, Jürgen: *Gottfried Arnolds Weg von 1696 bis 1705. Sein Briefwechsel mit Tobias Pfanner und weitere Quellentexte*, (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 12), X + 279 S. (Katharina Greschat) S. 119.
- Bultmann, Christoph u. Vollhardt, Friedrich (Hg.): *Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*, (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 159), 354 S. (Martin Keßler) S. 265.
- Bultmann, Christoph/Rüpkke, Jörg/Schmolinsky, Sabine (Hg.): *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte*, (Vorlesungen des interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8), 273 S. (David Neuhold) S. 364.
- Burkard, Dominik/Weiß, Wolfgang (Hg.): *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1/2, 532 S. (Lucia Scherzberg) S. 430.
- Buss, Hansjörg: *„Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950)*. 559 S. (Maike Schult) S. 141.
- Castelli, Emanuele: *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe*. Recherche sulla tradizione del Περὶ τοῦ παντός e sulla produzione letteraria cristiana a Roma del III secolo, (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 7), VIII, 115 S. (Martin Wallraff) S. 107.
- Chavura, Stephen A.: *Tudor Protestant Political Thought, 1547–1603*, (Studies in the history of Christian traditions 155), xiv + 252 S. (Charlotte Methuen) S. 127.
- Clarke, Peter/Methuen, Charlotte (Hg.): *The Church and Literature*, (Studies in Church History 48), XXVI., 503 S. (Arne Dembek) S. 365.
- Cross, Richard (Hg.), *The Opera Theologica of John Duns Scotus*. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus. Part 2, (Archa Verbi, Subsidia 4), 192 S. (Hans Kraml) S. 399.
- Czerwon, Ariane: *Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg*, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 57), X, 265 S. (Johannes M. Depnering) S. 97.
- de Murillo, José Sánchez: *Luise Rinser. Ein Leben in Widersprüchen*, 464 S. (Johann Kirchinger) S. 284.

- Delgado, Mariano/Leppin, Volker (Hgg.): Der Antichrist. Historische und Symbolische Zugänge.* 615 S. (Felicitas Schmieder) S. 378.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum.* Bd. 1: Peter Dinzelbacher (Hg.): *Altertum und Frühmittelalter*, 421 S. (Ulrich Lambrecht) S. 71.
- Dorhs, Michael (Hg.): Kirche im Widerspruch. Band II, Teilband 1: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1936* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 18). *Band II, Teilband 2: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1937–1940* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 19). *Band II, Teilband 3: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1941–1945* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 20). 1: VII, 421 S., 2: X, 553 S., 3: X, 472 S. (Nora Andrea Schulze) S. 283.
- Drecoll, Volker Henning/Berghaus, Margitta (Hg.): Gregory of Nyssa. The minor treatises on trinitarian theology and Apollinarism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Tübingen, 17–20 September 2008), (*Vigiliae Christianae/Supplements*; 106), XXVI, 714 S. (Igor Pochoshajew) S. 219.
- Drecoll, Volker Henning/Kudella, Mirjam: Augustin und der Manichäismus*, x + 292 S. (Nicholas J. Baker-Brian) S. 77.
- Drews, Rüdiger/Windthorst, Ludwig. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck. Eine Biographie*, 304 S. (Klaus Unterburger) S. 269.
- Engberg, Jakob/Holmsgaard Eriksen, Uffe/Klostergaard Petersen, Anders (Hg.): Contextualising Early Christian Martyrdom*, (*Early Christianity in the Context of Antiquity* 8), 275 S. (Theofried Baumeister) S. 78.
- Filoramo, Giovanni: La croce e il potere: I cristiani da martiri a persecutori*, (I Robinson. *Lecture*), XII, 441 S. (Davide Dainese) S. 87.
- Fischer, Andreas: Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft*, (Kohlhammer Urban Taschenbücher 648), 278 S. (Ulrich Nonn) S. 232.
- Fitschen, Klaus/Hermle, Siegfried/Kunter, Katharina/Lepp, Claudia/Roggenkamp-Kaufmann, Antje (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, (*Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte* B 52), 350 S. (Uwe Kaminsky) S. 140.
- Flammer, Thomas/Karp, Hans-Jürgen (Hgg.): Maximilian Kaller. Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau*, 215 S. (Nicole Priesching) S. 425.
- Freitag, Werner (Hg.): Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum*, (*Städteforschung Reihe A: Darstellungen* 82), 287 S. (Nathalie Kruppa) S. 73.
- Freudenberg, Matthias/Plasger, Georg (Hg.): Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus* (*Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus* 14), 196 S. (Hans-Georg Ulrichs) S. 117.
- Frings, Bernhard/Kaminsky, Uwe: Gehorsam, Ordnung, Religion. Konfessionelle Heimerziehung 1945–1975*, XIII, 596 S. (Christoph Kösters) S. 280.
- Fürst, Alfons/Hengstermann, Christian (Hg.): Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, (*Adamantiana*, Bd. 2), 307 S. (Günter Frank) S. 222.
- Gallagher, Edmon L.: Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory. Canon, Language, Text*, (*Supplements to Vigiliae Christianae* 114), 266 S. (Agneth Siquans) S. 230.
- Gehrt, Daniel: Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577*, (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, 34), 694 S. (Christopher Spehr) S. 125.
- Gerwing, Manfred: Johannes Quidort von Paris († 1308). De antichristo et de fine mundi: Vom Antichrist und vom Ende der Welt.* (*Eichstätter Studien* 65), 339 S. (Felicitas Schmieder) S. 378.

- Goetz, Hans-Werner: *Gott und die Welt*. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen, (Orbis mediaevalis 13.2), 320 S. (Volker Leppin) S. 396.
- Gößner, Andreas: *Der terministische Streit. Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konflikts an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 159), 495 S. (Marcel Nieden) S. 257.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Der heilige Zeitgeist*. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, 527 S. (Martin Leiner) S. 424.
- Gregory, Jeremy/McLeod, Hugh (Hg.): *International Religious Networks* (Studies in Church History, Subsidia 14), 292 S. (Jana Pacyna) S. 358.
- Gruber, Margareta OSF/Negel, Joachim (Hg.): *Figuren der Offenbarung*. Biblisch – Religions-theologisch – Politisch, Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1, (Jerusalem Theologisches Forum 24), 375 S. (Dirk Ansorge) S. 360.
- Haberer, Johanna/Hamm, Berndt (Hg.) *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz*. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), (Christian Witt) S. 252.
- Häberlein, Mark; Alexander, Keese: *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler*. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern (16.–20. Jahrhundert), 421 S. (Dieter Becker) S. 214.
- Hallauer, Hermann/Meuthen, Erich (Hgg.), *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Band II, Lieferung 1: 1452 April 1 – 1453 Mai 29, VIII, 447 S. (Marco Brösch M. A. (LIS)) S. 398.
- Hasberg, Wolfgang/Scheidgen, Hermann-Josef (Hg.): *Canossa. Aspekte einer Wende*, 239 S. (Cornelia Scherer) S. 248.
- Hasselhorn, Benjamin: *Politische Theologie Wilhelms II.* (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 44), 343 S. (Angelika Dörfler-Dierken) S. 428.
- Hausammann, Susanne: *Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit*. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origines bis Gregor Palamas, 300 S. (Andreas Müller) S. 385.
- Häußling, Angelus Albert: *Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart*. Historische und theologische Studien, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 100), 356 S. (Jürgen Bärsch) S. 375.
- Heimann, Heinz-Dieter/Hilsebein, Angelica/Schmies, Bernd/Stiegemann, Christoph (Hg.): *Gelobte Armut*. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, XXIV, 632 S. (Paul Zahner) S. 249.
- Heiðer, Theresia: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern*. David, 247 S. (Andreas Kunz-Lübcke) S. 382.
- Herbers, Klaus: *Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, 368 S. (Georg Schwaiger) S. 241.
- Herbst, Magdalena: *Karl von Hase als Kirchenhistoriker*, (Beiträge zur historischen Theologie 167), XVII, 534 S. (Johannes Hund) S. 134.
- Herzog, Markwart/Weigl, Huberta (Hgg.): *Mitteleuropäische Klöster der Barockzeit*. Vergewärtigung monastischer Vergangenheit in Wort und Bild (Irseer Schriften 5), 399 S. (Anne Conrad) S. 412.
- Heymel, Michael (Hg.)/Niemöller, Martin, *Dahlemer Predigten*. Kritische Ausgabe, 736 S. (Rajah Scheepers) S. 274.
- Hirschfeld, Michael: *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914*. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg, 1003 S. (Raphael Hülsbömer) S. 427.
- Hofmann, Johannes: *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte*, (Theologische Lehr- und Lernbücher 4/1), 216 S. (Hans Reinhard Seeliger) S. 389.

- Hohlstein, Michael, *Soziale Ausgrenzung im Medium der Predigt. Der franziskanische Antijudaismus im spätmittelalterlichen Italien.* (Norm und Struktur, Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 35), 305 S. (Leonhard Lehmann) S. 402.
- Hufenreuter, Gregor: *Philipp Stauff.* Ideologe, Agitator und Organisator im völkischen Netzwerk des Wilhelminischen Kaiserreichs. Zur Geschichte des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes, des Germanen-Ordens und der Guido-von-List-Gesellschaft, (Zivilisationen & Geschichte 10), 218 S. (Johann Kirchinger) S. 139.
- Jaspert, Bernd, „Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877“, Band 5, *Das Mönchtum in evangelischen Handbüchern der Kirchengeschichte, Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus, Mönchtum als ökumenisches Problem.* *Regulae Benedicti studia, Supplementa*, Band 21, 1040 S. (Henrik Holm) S. 270.
- Jenott, Lance: *The Gospel of Judas.* Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the ‚Betrayers Gospel‘, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 64). X, 256 S. (Bernd Witte) S. 92.
- Jensen, Robin M., *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, SVig-Chr 105, xxiv, 305 S. (Jörg Ulrich) S. 83.
- Johnson, Anna Marie/Maxfield, John A. (Hg.): *The Reformation as Christianization.* Essays on Scott Hendrix’s Christianization Thesis, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 66), XII, 430 S. (Wolf-Friedrich Schäufele) S. 419.
- Jung, Martin H: *Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517–1648)*, [Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft, UTB Bd. 3628], 288 S. (Volkmar Ortman) S. 262.
- Kansteiner, Morten, *Die Sagbarkeit der Heldin. Jeanne d’Arc in Quellen des 15. und Filmen des 20. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichtskultur, 36), 406 S. (Esther Wipfler) S. 215.
- Kauhaus, Hanna: *Vielfältiges Verstehen. Wege der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert*, (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 35), 342 S. (Christoph Bultmann) S. 123.
- Kinzig, Wolfram/Volp, Ulrich/Schmidt, Jochen (Hg.): *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche.* Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), VIII, 238 S. (Harald Buchinger) S. 82.
- Kisić, Rade: *Patria Caelestis.* Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen, (Studien und Texte zu Antike und Christentum 61), XIV, 293 S. (Igor Pochoshajew) S. 81.
- Klein, Almuth: *Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter.* Heiligensprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien, 288 S. (Jens Reiche) S. 94.
- Klueting, Edeltraud/Panzer, Stephan/Scholten, Andreas H. (Hgg.): *Monasticon Carmelitanum.* Die Klöster des Karmelitenordens (O. Carm) in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Monastica Carmelitana 2), 1032 S. (Leonhard Lehmann) S. 357.
- Kohler, Alfred, *Von der Reformation zum Westfälischen Frieden*, (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 39), 253 S. (Matthias Pohlig) S. 116.
- Kolb, Robert: *Die Konkordienformel.* Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Marianne Mühlenberg (= Oberurseler Hefte Ergänzungsband 8), 207 S. (Andreas Gößner) S. 122.
- Koller, Alexander: *Imperator und Pontifex.* Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648), (Geschichte in der Epoche Karls V. 13), 494 S. (Jörg Ernesti) S. 406.
- Köpf, Ulrich/Bauer, Dieter (Hrsg.): *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, (Archa Verbi. Subsidia 8), 396 S. (Gerhard B. Winkler) S. 106.
- Koschorke, Klaus (Hg.): *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity.* Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), (Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 19), 379 S. (Alexandra Riebe) S. 356.

- Kranemann, Benedikt/Raschzok, Klaus (Hg.): *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in 94 Einzelporträts, (LQF 98), 2 Bd. 1200 S. (Stefan Hauptmann) S. 285.
- Kunter, Katharina: *500 Jahre Protestantismus*. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart, 240 S. (Martin H. Jung) S. 74.
- Lange, Christian: *Kleine Geschichte des Christentums*. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend, 188 S. (Sara Stöcklin-Kaldewey) S. 373.
- Lehner, Ulrich L./O'Neill Printy, Michael: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, (Brill's Companions to the Christian tradition 20), 462 S. (Klaus Fitschen) S. 411.
- Lemke-Paetznick, Klaus: *Kirche in revolutionärer Zeit*. Die Staatskirche in Schleswig und Holstein 1789–1851, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 117), X, 766 S. (Wichmann von Meding) S. 282.
- Lestringant, Frank: *Die Erfindung des Raums*. Kartographie, Fiktion und Alterität. Erfurter Mercator-Vorlesungen, (Machina 4), 200 S. (Thomas Horst) S. 408.
- Levy, Ian Christopher/Macy, Gary/Van Ausdall, Kristen (Hg.): *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, xvii, 640 S. (Lee Palmer Wandel) S. 244.
- Liebenberg, Roland: *Wilhelm Löhe (1808–1872)*. Stationen seines Lebens. Mit Bilddokumenten und [einer] Bibliographie zur Löheforschung, 202 S. (Dietrich Blaufuß) S. 276.
- Ligniez, Annina: *Das Wittenbergische Zion*. Konstruktion von Heilsgeschichte in frühneuzeitlichen Jubelpredigten, (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 15), 336 S. (Florian Bock) S. 420.
- Limberis, Vasiliki M.: *Architects of Piety*. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs, xviii + 232 pp. (Johan Leemans) S. 80.
- Lindauer-Huber, Reimar/Lindner, Andreas (Hg.): *Joachim Justus Breithaupt (1658–1732)*. Aspekte von Leben, Wirken und Werk im Kontext (Friedenstein-Forschungen, 8), 222 S. (Christopher Spehr) S. 260.
- Lorbeer, Lukas: *Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 104), 738 S. (Inge Mager) S. 254.
- Love Anderson, Wendy: *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63), X, 266 S. (Peter Dinzelbacher) S. 111.
- Luchner, Katharina (Hg.): *Synesios von Kyrene*. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen, Briefe an und über Johannes, (Sapere 17), 243 S. (Samuel Vollenweider) S. 384.
- Machilek, Franz (Hg.): *Die hussitische Revolution*. Religiöse, politische und regionale Aspekte, (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 44), VI, 298 S. (Martin Wernisch) S. 403.
- Mahling, Lubina: *Sorbisches kirchliches Leben in Löbau von der Reformation bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts*, (Neues Lausitzisches Magazin, Beiheft 8), 112 S. (Stefan Michel) S. 129.
- Mandreoli, Fabrizio: *La teologia della fede nel De sacramentis Christiane fidei* di Ugo di San Vittore, (Corpus Victorinum. Instrumenta Vol. 4), 512 S. (Silvio Agosta) S. 104.
- Markschies, Christoph/Schröter, Jens: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage, völlig neu bearbeitete Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher weitergeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. 1468 S. (Jörg Ulrich) S. 387.
- Markschies, Christoph/Wolf, Hubert (Hg.): *Erinnerungsorte des Christentums*, 800 S. (Andreas Ohlemacher) S. 370.
- Markschies, Christoph: *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, (Forum Theologische Literaturzeitung 25), 141 S. (Peter Gemeinhardt) S. 390.

- Marschler, Thomas/Eschweiler, Karl 1886–1936. *Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie*, (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), XI, 428 S. (Christoph Kösters) S. 272.
- Matheson, Peter (Hg.): *Argula von Grumbach, Schriften* (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 83), 168 S. (Rajah Scheepers) S. 256.
- Melville, Gert: *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*. Geschichte und Lebensformen, 415 S. (Bernd Schmies) S. 393.
- Menk, Gerhard: *Zwischen Kanzel und Katheder*. Protestantische Pfarrer- und Professorenprofile zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze, 980 S. (Tobias Sarx) S. 114.
- Menzel, Michael: *Die Zeit der Entwürfe 1273–1347*. (Handbuch der Deutschen Geschichte 7a), 332 S. (Martin Kaufhold) S. 392.
- Meyer, Doris (Hg.): *Philostorge et l' historiographie de l' Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, (Collegium Beatus Rhenanus 3), 352 S. (Peter Lauber) S. 85.
- Mieth, Dietmar/Müller-Schauenburg, Britta (Hg.): *Mystik, Recht und Freiheit*. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter, 256 S. (Volker Leppin) S. 246.
- Moeller, Bernd: *Zwingli's Disputationen*. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation. Mit einem Vorwort von Thomas Kaufmann. 2. Auflage, 211 S. (Peter Opitz) S. 121.
- Moreschini, Claudio, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Translated by Patrick Baker. *cursor mundi* 8, xii & 306pp. (Michael Weichenhan) S. 69.
- Mortimer, Geoff: *Wallenstein*. Rätselhaftes Genie des Dreißigjährigen Krieges, 335 S. (Andreas Neuburger) S. 251.
- Müller, Heribert: *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters*. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 90), XII, 168 S. (Jürgen Miethke) S. 233.
- Müller, Peter: *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung*. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie, (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 63), XIV, 297 S. (Martin Keßler) S. 276.
- Nakamura, Hideki: „*amor invisibilium*“. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor (+ 1173), (Instrumenta 5), 494 S. (Thomas Ebner) S. 102.
- Nesselrath, Heinz-Günther u. a. (Hg.): *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz*. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, (SAPERE 18), 276 S. (Mischa Meier) S. 90.
- Nesselrath, Heinz-Günther: *Libanios*. Zeuge einer schwindenden Welt, (Standorte in Antike und Christentum 4), 165 S. (Hans-Ulrich Wiemer) S. 224.
- Neueder, Hans: *Oberaltaich*. Geschichte eines bedeutenden bayerischen Benediktinerklosters, 352 S. (Johann Kirchinger) S. 218.
- Nikolaou, Theodor: *Glaube und Forsch*e. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München 10) 481 S. (Ovidiu Ioniuț Ioan) S. 229.
- Nowak, Jessika: *Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance*. Die Karriere des Giovanni di Castiglione (ca. 1413–1460) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 59), XVII, 520 S. (Götz-Rüdiger Tewes) S. 238.
- Odenhal, Andreas/Frauenknecht, Erwin: *Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert* (Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopialbücher 452). Zum Gottesdienst eines spätmittelalterlichen Domkapitels an der Saliergrablege, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 99), XX, 184 S. (Hermann Reifenberg) S. 245.
- Oestmann, Peter: *Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich*. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge, (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich 61), 859 S. (Siegfried Westphal) S. 367.

- Pardue, Brad C., Printing, Power, and Piety.* Appeals to the Public during the Early Years of the English Reformation, VIII, 237 S. (Ashley Null) S. 405.
- Puschner, Uwe/Vollnhals, Clemens (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus.* Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte, (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Hg. von Günther Heydemann 47), 592 S. (Auguste Zeiß-Horbach) S. 278.
- Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern.* (Andreas Kunz-Lübcke) S. 381.
- Reform, Reformer, Reformation. Vorträge zur Geschichte des Christentums und seiner jüdischen Vorgeschichte,* hg. von Andreas Graf von Hardenberg, 432 S. (Claudia Kampmann) S. 216.
- Reichelt, Stefan: Johann Arndts „Vier Bücher von wahren Christentum“ in Russland.* Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs, (Athina Lexutt) S. 113.
- Reinhardt, Volker, Im Schatten von Sankt Peter.* Die Geschichte des barocken Rom, (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 270 S. (Jochen Rexer) S. 259.
- Schäfer, Rolf: Die Jeverschen Pastorenbekenntnisse 1548 anlässlich des Augsburger Interim,* (Beiträge zur historischen Theologie 168), 606 S. (Anja Kürbis) S. 416.
- Schaller-Hauber, Dorothea M.: Der Straßburger Bistumsstreit.* Ein Beispiel zum Bischofswahlrecht des Domkapitels im Spätmittelalter. 199 S. (Kurt Andermann) S. 234.
- Schäufele, Wolf-Friedrich (Hg.): Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit,* 212 S. (Martin Friedrich) S. 415.
- Schima, Stefan, Papsttum und Nachfolgebeeinflussung.* Von den Anfängen bis zur Papstwahlordnung von 1179, (Kirche und Recht 26), 466 S. (Klaus Herbers) S. 369.
- Schmeisser, Martin (Hg.): Sozinianische Bekenntnisschriften.* Der Rasköwer Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte Soner-Katechismus, (Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der Frühen Neuzeit 1), 394 S. (Kęstutis Daugirdas) S. 264.
- Schmidt-Glitzner, Helwig (Hg.): Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810.* Vorträge zur Ausstellung „Das Athen der Welfen“ (Wolfenbütteler Hefte 28), (Andreas Stegmann) S. 127.
- Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum.* Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, (Franziskanische Forschungen 51), X+ 588 S. (Johannes Karl Schlageter) S. 100.
- Schneider, Hans: Gesammelte Aufsätze I: Der radikale Pietismus,* hg. von Wolfgang Breul und Lothar Vogel, (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 36), 436 S. (Susanne Schuster) S. 130.
- Schottroff, Luise: Die Bereitung zum Sterben.* Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. (Refo500 Academic Studies 5), 142 S. (Claudia Resch) S. 263.
- Seidel, Peter M.: Michael Heding (1506–1561).* Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 157), 429 S. (Klaus Unterburger) S. 417.
- Signori, Gabriela (Hg.): Dying for the Faith; Killing for the Faith.* Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective, (Brill Studies in Intellectual History 206), xii, 311 S. (Christian Grappe) S. 226.
- Speer, Christian: Frömmigkeit und Politik.* Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 8), 770 S. (Uwe Schirmer) S. 110.
- Stache, Christa/Theilemann, Wolfram G. (Hrsg.), Evangelisch in Altrumänien.* (Veröffentlichungen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin, Bd. 9, *Miscellanea ecclesiastica*. Veröffentlichungen des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Bd. 9), 648 S. (Reimund Haas) S. 132.
- Stroll, Mary: Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform,* (Studies in the History of Christian Traditions. 159), XVI, 266 S. (Christiane Laudage) S. 239.
- Stürner, Wolfgang: Staufisches Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze zur Herrschaftspraxis und Persönlichkeit Friedrichs II. (Stuttgarter Historische Forschungen 14), XIII, 329 S. (Bernd Schneidmüller) S. 240.

- Tatianos: Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen*, hg. und neu übers. von J. Trelenberg, BHT 165, X, 308 S. (Jörg Ulrich) S. 76.
- Tischler, Matthias M./Fidora, Alexander (Hg.): Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, (Erudiri Sapientia 7), 789 S. (Igor Pochoshajew) S. 99.
- Töbelmann, Paul: Stäbe der Macht. Stabsymbolik in Ritualen des Mittelalters* (Historische Studien 502), 332 S. (Peter Dinzelbacher) S. 237.
- Vinzent, Markus: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham, 276 S. (Christof Landmesser) S. 89.
- Vita prima Claraevallis, S. Bernardi Abbatis liber primus cura et studio Pauli Verdeyen SJ*, accedunt libri II–V cura et studio Pauli Verdeyen SJ, Fragmenta Gaufridi edidit Christine Vande Veire, (Guillelmi a S. Theodorico opera omnia pars VI; Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXXIX B), 342 S. (Peter Dinzelbacher) S. 96.
- Wallraff, Martin/Matheus, Michael/Lauster, Jörg (Hg.): Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im „langen 19. Jahrhundert“*, (Rom und Protestantismus. Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 1), XIII, 354 S. (Magdalena Herbst) S. 137.
- Watanabe, Morichimi: Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times*, hg. v. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki, 426 S. (Reinhold Rieger) S. 236.
- Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*. Herausgegeben von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann, Berlin u.a. 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 4, Berichte über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Mittelalters), X, 281 S. (Johannes Ehmann) S. 212.
- Weiss, Otto: Der Erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar*, 238 S. (Hans-Martin Rieger) S. 376.
- Williams-Krapp, Werner: Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften*, (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), XII, 315 S. (Britta Bußmann) S. 242.
- Wilson, Gordon A.: A Companion to Henry of Ghent*, (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), XI, 430 S. (Reinhold Rieger) S. 234.
- Würth, Ingrid Renate: Geißler in Thüringen. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie*, (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 10), 545 S. (Peter Dinzelbacher) S. 241.
- Zingg, Roland: Die Briefsammlungen der Erzbischöfe von Canterbury, 1070–1170. Kommunikation und Argumentation im Zeitalter der Investiturkonflikte*, (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), 343 S. (Susanne Schenk) S. 395.

Gesamtverzeichnis der Rezensenten 2014

- Agosta, Silvio, S. 106
Andermann, Kurt, S. 234
Ansorge, Dirk, S. 364
- Baker-Brian, Nicholas J., S. 78
Bärsch, Jürgen, S. 376
Baumeister, Theofried, S. 80
Becker, Dieter, S. 215
Blaufuß, Dietrich, S. 376
Bock, Florian, S. 422
Breuer, Hendrik, S. 110
Brösch M. A. (LIS), Marco, S. 399
Buchinger, Harald, S. 83
Bultmann, Christoph, S. 125
Bußmann, Britta, S. 244
- Conrad, Anne, S. 414
- Dainese, Davide, S. 89
Daugirdas, Kęstutis, S. 265
Dembek, Arne, S. 367
Depnering, Johannes M., S. 99
Dinzelbacher, Peter, S. 97, 113, 238, 242
Dörfler-Dierken, Angelika, S. 430
- Ebnetter, Thomas, S. 104
Ehmann, Johannes, S. 213
Ernesti, Jörg, S. 408
- Fitschen, Klaus, S. 412
Frank, Günter, S. 224
Friedrich, Martin, S. 416
- Gemeinhardt, Peter, S. 392
Gößner, Andreas, S. 123
Grappe, Christian, S. 227
Greschat, Katharina, S. 120
- Haas, Reimund, S. 134
Hammann, Konrad, S. 132
Hauptmann, Stefan, S. 287
Herbers, Klaus, S. 370
Herbst, Magdalena, S. 139
Holm, Henrik, S. 272
Horst, Thomas, S. 411
Hülsbömer, Raphael, S. 428
Hund, Johannes, S. 136
- Ioan, Ovidiu Ionuț, S. 230
- Jung, Martin H., S. 75
- Kaminsky, Uwe, S. 141
Kampmann, Claudia, S. 218
Kaufhold, Martin, S. 393
Keßler, Martin, S. 269, 278
Kirchinger, Johann, S. 140, 219, 285
Kirn, Hans-Martin, S. 415
Klapczynski, Gregor, S. 137
Kösters, Christoph, S. 274, 282
Kraml, Hans, S. 400
Kruppa, Nathalie, S. 74
Kunz-Lübcke, Andreas, S. 382, 384
Kürbis, Anja, S. 417
- Lambrecht, Ulrich, S. 73
Landmesser, Christof, S. 90
Lauber, Peter, S. 87
Laudage, Christiane, S. 240
Leemans, Johan, S. 81
Lehmann, Leonhard, S. 358, 403
Leiner, Martin, S. 425
Leppin, Volker, S. 248, 398
Lexutt, Athina, S. 114
- Macor, Laura Anna, S. 229
Mager, Inge, S. 255
Meier, Mischa, S. 92
Meier, Andreas, S. 423
Methuen, Charlotte, S. 129
Michel, Stefan, S. 130
Miethke, Jürgen, S. 234
Müller, Andreas, S. 387
- Neuburger, Andreas, S. 252
Neuhold, David, S. 365
Nieden, Marcel, S. 259
Nonn, Ulrich, S. 233
Null, Ashley, S. 406
- Ohlemacher, Andreas, S. 373
Opitz, Peter, S. 122
Ortmann, Volkmar, S. 263
- Pacyna, Jana, S. 360
Palmer Wandel, Lee, S. 245
Pochoshajew, Igor, S. 82, 100, 220
Pohlig, Matthias, S. 117
Priesching, Nicole, S. 427
- Reiche, Jens, S. 96
Reifenberg, Hermann, S. 246, 401
Resch, Claudia, S. 264

- Rexer, Jochen, S. 260
 Riebe, Alexandra, S. 357
 Rieger, Reinhold, S. 236, 237
 Rieger, Hans-Martin, S. 378
- Sarx, Tobias, S. 116
 Schäufele, Wolf-Friedrich, S. 420
 Scheepers, Rajah, S. 257, 275
 Schenk, Susanne, S. 396
 Scherer, Cornelia, S. 249
 Scherzberg, Lucia, S. 431
 Schirmer, Uwe, S. 111
 Schlageter, Johannes Karl, S. 102
 Schmieder, Felicitas, S. 380
 Schmies, Bernd, S. 395
 Schneidmüller, Bernd, S. 241
 Schult, Maike, S. 143
 Schulze, Nora Andrea, S. 284
 Schuster, Susanne, S. 131
 Schwaiger, Georg, S. 241
 Seeliger, Hans Reinhard, S. 390
 Siquans, Agnethe, S. 232
 Spehr, Christopher, S. 127, 262
 Stegmann, Andreas, S. 127
 Stöcklin-Kaldewey, Sara, S. 375
- Tewes, Götz-Rüdiger, S. 239
- Ulrich, Jörg, S. 77, 85, 389
 Ulrichs, Hans-Georg, S. 119
 Unterburger, Klaus, S. 270, 419
- Vollenweider, Samuel, S. 385
 Volp, Ulrich, S. 222
 von Meding, Wichmann, S. 283
- Wallraff, Martin, S. 109
 Weichenhan, Michael, S. 71
 Wernisch, Martin, S. 405
 Westphal, Siegrid, S. 369
 Wiemer, Hans-Ulrich, S. 226
 Winkler, Gerhard B., S. 107
 Wipfler, Esther, S. 216
 Witt, Christian, S. 254
 Witte, Bernd, S. 94
- Zahner, Paul, S. 251
 Zeiß-Horbach, Auguste, S. 280

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2014 kostet im Abonnement € 204,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 77,85 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7223, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Ulrich Volp, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, Ev.-Theol. Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 55099 Mainz.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

Zeitschrift für Kirchengeschichte

125. Band 2014
Heft 1

Verlag W. Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmroth, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmroth.

Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

125. Band (Vierte Folge LXIII) Heft 1

Hans Eberhard Mayer, Ablassbriefe aus dem Heiligen Land	1
Arūnas Streikus, Rückkehr und Tätigkeit der Jesuiten in Litauen (1922–1940): Ein Import des deutschen Katholizismus?	11
Andreas Meier, „Streich diese Predigt durch, wie alle, die ich bis heute gehalten!“	30
<i>Kritische Miscelle</i>	
Matthias Baral, „Theologia nostra.“ – Die Disputation des Bartholomäus Bern- hardi von 1516 und Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwick- lung oder unkritische Reproduktion?	57
<i>Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft</i>	68
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	69

Ablässbriefe aus dem Heiligen Land

Hans Eberhard Mayer

Die Zahl der im Abendland bewilligten Ablässe zur Förderung der Kreuzzüge und zum Wohl der Kreuzfahrerstaaten ist Legion. Aber es gab auch das Umgekehrte, Ablässe, die von Bischöfen des Heiligen Landes zur Förderung kirchlicher Zwecke im Abend- oder Morgenland erteilt wurden. Sie kamen nicht allzu oft vor, aber die Bischöfe des Ostens nahmen solche Gelegenheiten mit, wenn sie sich boten und wenn es Petenten aus Europa gab, die darum ansuchten. Hier einige Beispiele: Patriarch Wilhelm von Jerusalem gewährte 1145 in einem Brief in den Westen einen Ablass von 40 Tagen für den Besuch der im Bau befindlichen Kathedrale von Sebaste.¹ Um 1170 gab der Bischof von Sebaste in einem Brief an den Westen weitere Ablässe des Patriarchen von Jerusalem für den Kirchenbau von Sebaste bekannt,² ein ganzes Jahr für alle, die die Kosten für zwei Arbeiter übernahmen, ein halbes Jahr, wenn ein Arbeiter bezahlt wurde, 40 Tage für andere Geldspenden. Und schließlich löste der Patriarch künftige Pilger nach Santiago di Compostela aus ihrem Gelübde und befreite sie von der hierfür gegebenenfalls auferlegten Buße, wenn die Hälfte der Reisekosten nach Santiago dem Kirchenbau in Sebaste zugewendet würden. Am 24. November 1245 gab Bischof Galeran von Beirut den Augustinerchorherren in Osney in Oxfordshire zum Dank für genossene Gastfreundschaft einen Ablass von 30 Tagen.³ Von Mai bis Oktober 1247 hielt sich der Elekt von Bethlehem in England auf und gewährte dort vier Ablässe an mehrere Klöster.⁴ Erzbischof Guido von Nazareth, der damals noch nicht im Abendland residierte, gab der Regensburger Kathedrale am 20. Mai 1274 einen Ablass, einen Tag später der Pfarrkirche St. Martin in Halberstadt.⁵ Die Bischöfe von

¹ Le Roux de Lincy und Alexandre Bruel, *Notice historique et critique sur Dom Jacques du Breuil*, in: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 29 (1868), 56–72, 479–512, hier 492 f. Nr. 1; Gustave Estournet, *Les origines historiques de Nemours et sa charte de franchises (1170)*, in: *Annales de la Société historique et archéologique du Gâtinais* 39 (1930), 105–158, 207–254, hier 240 Nr. 3.

² Benjamin Z. Kedar, *Raising Funds for a Frankish Cathedral: The Appeal of Bishop Radulph of Sebaste*, in: *Ders., Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant*, Aldershot 2006 (= Aufsatz XI, ursprünglich publiziert 1994), 443–455, hier 454 f.

³ Reinhold Röhrich, *Regesta regni Hierosolymitani*, Innsbruck 1893 (künftig RRH), Nr. 1137; Herbert Edward Salter (Hg.), *Cartulary of Osney Abbey*, Oxford 1931, Bd. 3, 22 Nr. 1139.

⁴ Die Texte bei Nicholas Vincent, *Goffredo de Prefetti and the Church of Bethlehem in England*, in: *JEH* 49 (1998), 213–235, hier 234 f.

⁵ Karl Heinrich Ritter von Lang, *Regesta sive rerum Boicarum autographa*, München 1825, Bd. 3, 430; Gustav Schmidt, *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt*, 2 Bde., Halle 1878, Bd. 1, 122 Nr. 142 in der Anmerkung.

Hebron und Tiberias bewilligten gemeinsam mit dem Erzbischof von Nikosia am 18. März 1282 einen Ablass für den Bau einer Kirche in Herford.⁶

Der Grund für solche Aktionen ist klar: Die lateinische Kirche im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem war im 13. Jahrhundert verarmt, weil sie den größten Teil ihrer Besitzungen im Dritten Kreuzzug verloren hatte. Die Bischöfe mussten mit neuen Mitteln Einkommen generieren, um ihre Aufgaben erfüllen zu können. Dazu gehörten beispielsweise Vidimierungen, also die Herstellung beglaubigter Kopien früherer Urkunden. Diese erfolgten vereinzelt oder in großem Stil, so als mehrere Mitglieder des Episkopats im August, September und Oktober 1277 nicht weniger als 24 Papsturkunden für den Deutschen Orden vidimierten, teilweise in bis zu sechs Exemplaren und ganz überwiegend datiert vom 19. Oktober 1277, obwohl sie nicht alle an einem Tag geschrieben worden sein können. Das war für die Empfänger natürlich nicht umsonst, schon weil die Aktion von zwei beauftragten öffentlichen Notaren durchgeführt wurde, während die Bischöfe siegelten. Vom Geld wird nie geredet, aber es liegt auf der Hand, dass niemand gebührenfrei vidimierte. Man konnte alternativ ohne Bischof zu einem Notar gehen, aber der verlangte natürlich auch Geld, denn er lebte davon.

Auch kostenpflichtige Redemtionen der Kreuzzugsgelübde haben die Bischöfe des Ostens bewilligt.⁷ Diese Lösungen vom Kreuzzugsgelübde machten einen gewissen Sinn, wenn sie im Abendland vor dem Aufbruch zum Kreuzzug erfolgten und die geleistete Zahlung für das Heilige Land verwendet wurde. Man hat es dann mit einer Ersatzleistung zu tun. Aber es war systemwidrig, wenn die Redemtion erst nach der Ankunft in Akkon erfolgte, weil es sich der Kreuzfahrer anders überlegt hatte. Der Zahler hatte dann bereits die teure Reise hinter sich und sollte nun noch zusätzliches Geld aufbringen, um aus seinem Gelübde herauszukommen. Und ob die Empfänger das Geld für die Terra Sancta verwendeten oder in die eigene Tasche steckten, war überhaupt nicht kontrollierbar. Nicht nur die Bischöfe, auch die Ritterorden stiegen in das Geschäft ein. Papst Innocenz IV. erlaubte den Templern, Redemtionsgelder und andere Gelder bis zu einer Höhe von 10 000 Mark Silber entgegenzunehmen, Alexander IV. gewährte dasselbe den Johannitern, aber nur bis zu 2000 Mark.⁸ Das betraf nicht nur Redemtionen im Heiligen Land, und es war natürlich nicht so, dass die Ritterorden von sich aus Kreuzfahrer hätten lossprechen können, aber wenn ein Bischof das Gelübde löste, konnte der vormalige Kreuzfahrer die Entschädigungssumme einem Ritterorden zuwenden bis zur erwähnten Höchstgrenze, die natürlich

⁶ Staatsarchiv Münster, Fürstabtei Herford, Urk. 75 (stark vermodert). Regest im Westfälischen Urkundenbuch, Bd. 4/3: Die Urkunden des Bisthums Paderborn vom Jahre 1251–1300, bearb. v. Heinrich Finke, Münster 1894, 788 Nr. 1666. Vom Tagesdatum ist am Zeilenende nur XV zu lesen, *kal. apr.* ist verdeckt von der Plica. Den Ausstellungsort Anagni im Westfälischen Urkundenbuch halte ich für verlesen aus Akkon, obwohl ich nur den Anfangsbuchstaben A erkennen kann. Jedenfalls spricht nichts dafür, dass die drei Bischöfe damals im Abendland waren, und die Kurie, wo sie ja hingereist wären, befand sich den ganzen März 1282 über nicht in Anagni, sondern in Orvieto.

⁷ Zur Redemtion der Gelübde siehe Christoph T. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge 1994, 135–160.

⁸ Elie Berger, *Les registres d'Innocent IV.*, 4. Bde., Paris 1897, Bd. 3, 162 Nr. 6256. Joseph Delaville Le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, 4. Bde., Paris 1897, Bd. 2, 797 Nr. 2772.

nicht zu kontrollieren war. Geschädigt waren dann die Bischöfe, weshalb der Patriarch Jakob Pantaleon von Jerusalem 1255 energisch protestierte, aber vom Papst nur halbherzigen Trost bekam.⁹ Die Praxis solle für Jakob kein Präjudiz sein. Aber es blieb bei der Privilegierung der Ritterorden in diesem Punkt. Immerhin ergibt sich aus der päpstlichen Entscheidung klar, dass die Bischöfe des Heiligen Landes Redemtionen erteilt hatten, deren Erlös in ihr Budget gewandert war.¹⁰

Ein anderes „Geschäftsmodell“, wie man wohl sagen muss, war es, wenn Bischöfe aus dem Heiligen Land, wie oben dargelegt, urkundlich Ablässe für Kirchen im Abendland bewilligten. Auch hier ist klar, dass es Ablassbriefe nicht umsonst gab.¹¹ Ich greife hier einen in mehrerer Hinsicht interessanten Fall heraus, der zusammenhängend bisher nicht bearbeitet wurde. Im Jahre 1235 wurde Elisabeth von Thüringen heiliggesprochen, ein Jahr später, am 1. Mai 1236, wurde sie in Anwesenheit Kaiser Friedrichs II. feierlich umgebettet in die neue Elisabethkirche des Deutschen Ordens in Marburg.¹² Aber die Kirche war noch lange nicht fertig, sie wurde erst 1283 geweiht.

Komtur von Marburg war 1283 Burchard von Schwanden aus der Gegend von Bern.¹³ Mit diesem Amt war er praktisch Landkomtur, denn de facto war Marburg ab etwa 1258 eine Ballei. Zuvor war er Landkomtur von Thüringen-Sachsen gewesen. Aus Gründen, die wir nicht kennen, reiste er 1283 ins Heilige Land und wurde dort zum Ordensmeister gewählt.¹⁴ Zu unbestimmtem Zeitpunkt im Jahre 1283 bewilligten in Akkon¹⁵ die Bischöfe von Beirut, Linköping, Tiberias, Bethlehem und Hebron

⁹ Delaville Le Roulx, *Cartulaire* (wie Anm. 8), Bd. 2, 798 Nr. 2775.

¹⁰ Das war alles noch harmlos im Vergleich mit dem Handel, den der Bischof von Akkon mit Chrisam betrieb, immerhin einer sakramentalen Materie. Innocenz III. musste 1214 den Patriarchen von Jerusalem anweisen, diesen Missbrauch zu unterbinden. August Potthast (Hg.), *Regesta pontificum Romanorum*, Bd. 1: 1198–1243, Berlin 1874, Nr. 4878. Die Statuten des Kardinallegaten Odo von Châteauroux von 1254 bieten ein reiches Tableau unzulässiger Geldforderungen des Klerus der Kreuzfahrerstaaten. Vgl. Christopher Schabel, *Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus* (1196–1373), Nicosia 2001, 174–185.

¹¹ In welchem Ausmaß Bischöfe, die ihren Diözesen fernbleiben mussten, sich der Ablassbriefe als Einkommensquelle bedienten, zeigt sich an Christian von Mühlhausen, Bischof von Samland (1276–1295), der sich als Mainzer Weihbischof durchbringen musste. Karl H. Lampe, *Urkundenbuch der Deutschordensballei Thüringen* (Thüringische Geschichtsquellen NF 7), Jena 1936, Bd. 1, Nr. 274, 276, 278, 279, 317, 409, 557 hat das Material zu ihm zusammengestellt und auch seine zahlreichen Ablassbriefe für diverse Empfänger aufgelistet.

¹² Helmut Beumann, Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236, in: *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige* (Ausstellungskatalog), Sigmaringen 1981, 151–166; Michael Frase, *Die Translation der heiligen Elisabeth am 1. Mai 1236: Überlegungen zur Teilnehmerzahl des Festes und zur Problematik des Ölwunders*, in: Udo Arnold/Heinz Liebing (Hgg.), *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche, Marburg 1983*, 39–51.

¹³ Siehe zu ihm Klaus Militzer, Burchard von Schwanden (1283–1290), in: Udo Arnold (Hg.), *Die Hochmeister des Deutschen Ordens 1190–1994, Marburg 1998*, 38 ff.

¹⁴ Wenn Militzer, Burchard von Schwanden (wie Anm. 13), 38 schreibt, Burchard sei bis 11. Mai 1283 als Komtur von Marburg belegt, darf dies nicht so verstanden werden, als sei er erst nach dem 11. Mai in Marburg aufgebrochen. Vielmehr zielt Militzer auf die Ablassbewilligung des Bischofs von Salpi in Apulien vom 11. Mai 1283 (vgl. Anm. 32) in der Burchard noch namentlich als Komtur von Marburg genannt wird. Tatsächlich wird er, wenn auch ohne Namensnennung, aber mit seiner Funktion als Komtur, noch zwei Tage später erwähnt (vgl. Anm. 36).

¹⁵ Der Ausstellungsort fehlt nur in der Urkunde des Bischofs von Hebron.

in fünf getrennten Urkunden Einzelablässe von je 40 Tagen „*de iniuncta [...] penitencia*“ für den Besuch der vor der Weihe stehenden Elisabethkirche in Marburg an bestimmten Tagen.¹⁶ Die Originale, mehr oder minder gut erhalten, liegen im Staatsarchiv Marburg.¹⁷ Datiert sind sie 1283 im dritten Jahr des Pontifikats Martins IV.,¹⁸ das heißt nach Februar 22, doch war Burchard von Schwanden, der diese Ablässe impetriert haben muss, im Mai noch in Apulien, so dass die akkonensischen Ablässe später als Mai liegen.¹⁹ Möglicherweise stammen sie von Anfang August.²⁰ Später als Ende August können sie jedenfalls nicht sein, denn einer der Aussteller, der zufällig als Pilger im Heiligen Land anwesende Bischof von Linköping, erkrankte damals auf den Tod und machte am 27. August 1283 ein Kodizill zu einem Testament, das er auf der Anreise am 11. April in Marseille errichtet hatte, wobei er jetzt im August auch Anordnungen für sein Begräbnis in Akkon traf. Er muss bald danach gestorben sein, Mitglieder seiner Entourage nahmen noch die Herbstabfahrten von Akkon nach Europa und waren Anfang Februar 1284 in Ter Doest bei Brügge, wo sie Gegenstände abholten, die sie im September 1282 auf der Hinreise dort eingelagert hatten.²¹

Die 40 Tage waren für bischöfliche Ablässe das Standardmaß seit dem Vierten Laterankonzil von 1215.²² Aber die Sache war in anderer Hinsicht problematisch. Kirchenrechtlich waren Bischöfe nicht berechtigt, nach Belieben Ablässe für jedermann zu gewähren. Dieses Recht hatten nur der Papst und der jeweilige Metropolit sowie der jeweilige Diözesan. Im Falle von Marburg fielen Metropolit und Diözesan in Gestalt des Erzbischofs von Mainz zusammen. Diese Klippe wurde hier, aber ganz generell auch im Abendland, umschifft mit der weit verbreiteten Formel „*dummodo loci dyocesanus ratum habeat*“, der gewährte Ablass gelte also nur, sofern der Diözesan ihm zustimme. Aber in der Praxis war diese Feinheit bedeutungslos, sie diente der *salvatio animae* unbefugter Aussteller.

Alle ausstellenden Bischöfe mit der Ausnahme des Bischofs von Beirut und des Schweden aus Linköping waren Bischöfe „*in partibus infidelium*“, denn ihre Bischofssitze waren in der Hand der Sarazenen. Sie hatten also nicht nur die Einnahmen aus

¹⁶ RRH (wie Anm. 3), Nr. 1449; Arthur Wyss (Hg.), *Urkundenbuch der Deutschordens-Ballei Hessen*, 3 Bde., Leipzig 1879–1899, hier Bd. 1, 306 Nr. 409 Teildruck der Urkunde des Bischofs von Beirut, die anderen sind ebd. in der Anmerkung erwähnt. Vgl. darüber hinaus Axel Ehlers, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Marburg 2007, 442 f., Nr. 4835–4839; Burchard hatte nicht einmal die Weihe der Elisabethkirche abwarten können, denn in einer Ablassurkunde des apulischen Bischofs von Salpi vom Mai 1283 (vgl. Anm. 32) heißt es von Burchard: „*intendat, ut asserit, consecrari facere ecclesiam beate Elisabeth.*“

¹⁷ Signatur: Urk. 37 und dort (in der Reihenfolge bei Ehlers) Nr. 451, 448, 447, 449, 450. Sie sind im Internet zugänglich. Die Nr. 447 des Bischofs von Tiberias wird dort im Begleitregist versehenlich dem Erzbischof von Mainz zugeordnet.

¹⁸ Die Angabe des Pontifikatsjahrs fehlt nur in Nr. 448, der Urkunde des Bischofs von Linköping.

¹⁹ Es ist unrichtig, wenn in RRH (wie Anm. 3) Nr. 1449/II vier der fünf Urkunden mit Mai, ind. 11, aber ohne Inkarnationsjahr datiert werden. Alle fünf haben das Inkarnationsjahr, keine hat einen Monat oder eine Indiktion.

²⁰ Zur Datierungsfrage vgl. S. 7.

²¹ Hans E. Mayer, *Ein Bischof geht einkaufen. Heinrich von Linköping im Heiligen Land*, in: ZDPV 124 (2008), 51–60.

²² Antonius Garcia y Garcia (Hg.), *Constitutiones concilii quarti Lateranensis (MIC.G 2)*, Vatikanstadt 1981, 103 c. 62.

eigenbewirtschaftetem oder verliehenem Land verloren, sondern auch die Zehnteinnahmen ihrer Diözese, denn im Heiligen Land zehnteten die lateinischen Christen nicht an die Pfarrei, sondern an den Diözesan.²³ Es kam so weit, dass solche Bischöfe den dreisten, aber aus der Not geborenen Versuch machten, ihre ehemaligen Pfarrkinder, die ja auch alles verloren hatten und nun in das 1192 zurückgewonnene Akkon zugewandert waren, dort zu kirchlichen Zehnten zu veranlassen, was Innozenz III. 1198 unteragen musste, denn es schädigte ja den Bischof von Akkon als den neuen Diözesan.²⁴

Die Ablassbriefe aus Akkon waren aber nur ein Teil von Burchards Aktion. Sein Weg in den Osten ist gepflastert mit von ihm erwirkten bischöflichen Indulgenzbewilligungen für die Marburger Elisabethkirche, und diese erlauben uns einen näheren Einblick, wie eine solche Reise ablief. Sie sind nicht ganz unbemerkt geblieben,²⁵ aber nicht aus der Perspektive des Heiligen Landes behandelt worden. Es scheint, dass Burchard von Marburg aus über Graz und die östlichen Alpenpässe nach Venedig reiste, denn auf seinem Weg in den Osten wurden nicht nur seiner Marburger Kirche Ablässe ausgestellt, sondern teilweise an denselben Orten und zu denselben Zeitpunkten von denselben Ausstellern auch der Grazer Kunigundenkirche. Individuelle Petenten werden in den Urkunden für Graz nicht genannt, sondern nur generell die Deutschordensbrüder, aber der zeitliche und örtliche Zusammenhang mit der Reise Burchards ist unübersehbar. Man hatte ihm aus Graz offenkundig die Bitte um Ablassbriefe mitgegeben. Die Grazer Kirche hatte der Babenberger Friedrich der Streitbare von Österreich dem Deutschen Orden geschenkt, doch war sie später zerstört worden. Der Wiederaufbau begann mit einer Ablassurkunde des Bischofs von Gurk vom 25. Juli 1275.²⁶

Am 8. April 1283 war Burchard in Venedig, wo ihm der lateinische Patriarch Pantaleon (Giustiniani) von Konstantinopel²⁷ und der Patriarch Guido von Grado zwei gleichlautende Ablässe von je 40 Tagen für die Marburger Kirche bewilligten, und Burchard wird in den beiden Urkunden als Petent genannt („*iustus fratris Burchardi comendatoris supplicationibus*“).²⁸ Vielleicht hatte er in Venedig Geschäfte in der wichtigen Niederlassung des Deutschen Ordens. Er hätte sich dort leicht in die

²³ Jean Richard, Le paiement des dîmes dans les états des croisés, in: Bibliothèque de l'École des Chartes 150 (1992), 71–83, hier 74 f.

²⁴ Othmar Hageneder/Anton Haidacher, Die Register Innocenz' III., Köln u. a. 1964, Bd. 1, 750 Nr. 516.

²⁵ Militzer, Burchard von Schwanden (wie Anm. 13); 38. Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 124 f.

²⁶ Marian Tumlner/Udo Arnold, Die Urkunden des Deutschordens-Zentralarchivs in Wien. Regesten, 3 Bde., Marburg 2006, Bd. 1: 1122–Januar 1313, Nr. 758. In dem Ablass des Erzbischofs von Bari für Graz (siehe Anm. 30) ist davon die Rede, dass die Deutschordensbrüder den Bau der Kunigundenkapelle begonnen haben: „*ad honorem [...] beate Cunegunde [...] quandam capellam laudabiliter inceperint inchoari*.“ Zur Kunigundenkirche siehe Rochus Kohlbach, Die gotischen Kirchen von Graz, Graz 1950, 57–90.

²⁷ Siehe zu ihm Leo Santifaller, Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204–1261) und der venezianischen Urkunde, Weimar 1938, 42–45. Er stammte aus venezianischem Adel, wurde 1253 Patriarch und Legat und musste 1261, als Konstantinopel wieder griechisch wurde, ins Exil. Er soll 1286 gestorben sein.

²⁸ Originale im Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 457, 456. Wyss, Urkundenbuch 3 (wie Anm. 16), 274 Nr. 1298 Urkunde Pantaleons; Guidos Urkunde wird erwähnt in der Anmerkung; Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 442 Nr. 4828, 4829.

Levante einschiffen können, es war die Zeit der Frühjahrsabfahrten. Das tat er aber nicht, sondern reiste weiter nach Süditalien. Ob er in Rom Station machte, wo es ja ein Ordenshaus als Sitz der Generalprokuratoren des Ordens gab, oder in Orvieto, wo sich die Kurie im April und Mai 1283 aufhielt, ist nicht bekannt.²⁹ Im Mai 1283 finden wir ihn dann in Apulien. Am 7. Mai war er in Bari, wo der Erzbischof der Grazer Kunigundenkirche einen Ablass gewährte.³⁰ Am 10. Mai 1283 stellte der Bischof von Lavello (1818 aufgehoben) in Barletta einen Ablassbrief für die Marburger Kirche aus,³¹ einen Tag später folgte in Salpi (1425 vereinigt mit Trani) der dortige Bischof, wo als Petent genannt wird „*nobilis vir dominus frater Bruccardus de ordine fratrum Theutonicorum miles, preceptor domus eorundem fratrum in Alamannia, in terra videlicet Marpurc*“.³² Am nämlichen 11. Mai gewährte der Erzbischof von Siponto³³ im benachbarten Manfredonia, wo die Erzbischöfe residierten, der Grazer Kunigundenkirche einen Ablass.³⁴ Das Stück geht in der Literatur unter dem 9. Mai, doch hat das Wiener Original deutlich den 11. Mai (*XI mensis madii*) als Ausstellungsdatum. Der Erzbischof stellte damals in Manfredonia auch einen Ablassbrief für die Marburger Elisabethkirche aus, der aber kein Tagesdatum zeigt, sondern nur Mai 1283. Es ist eine begründete Vermutung von Ehlers, dass das Stück tagesgleich ist mit dem soeben erwähnten Ablass für Graz.³⁵ Den Abschluss in Apulien machte am 13. Mai 1283 in Barletta der Bischof von Canne (vereinigt 1455 mit Barletta).³⁶ Auch dort wird als Petent mit Reverenzpunkten „*frater . . . commendator*“, also Burchard, genannt. In Barletta, wo am 10. und 13. Mai Urkunden für Burchard ausgestellt wurden, befand sich das Haupthaus für die Ballei Apulien; der große Ordensmeister Hermann von Salza lag dort begraben.³⁷

Im Anschluss an seinen apulischen Aufenthalt fuhr Burchard nach Akkon, wo die natürlich auch von ihm impetrierten fünf weiteren Ablassurkunden für Marburg

²⁹ In Rom war er mit Sicherheit später, nämlich im Februar 1289, um wieder einmal die Kaiserkrönung Rudolfs von Habsburg vorzubereiten; Johann Friedrich Böhmer/Oswald Redlich (Hgg.), *Regesta Imperii*, Bd. VI.1: Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1272–1313, Innsbruck 1898, Nr. 2224. Burchard urkundete in Rom am 7. Februar 1289; August Seraphim (Hg.), *Preussisches Urkundenbuch* Bd. 1.2: Die Bildung des Ordensstaates, Königsberg 1909, 336 Nr. 533.

³⁰ Original im Deutschordenszentralarchiv in Wien. Tumler/Arnold, *Urkunden* (wie Anm. 26), Bd. 1, Nr. 905; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 451 Nr. 5302.

³¹ Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 461; Wyss, *Urkundenbuch* (wie Anm. 16), Bd. 3, 275 Nr. 1299; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 442 Nr. 4832.

³² Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 462; Teildruck bei Wyss, *Urkundenbuch* (wie Anm. 16), Bd. 1, 311 Nr. 418; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 442 Nr. 4833.

³³ Dort befand sich mit San Leonardo di Siponto der wertvollste Besitz des Deutschen Ordens in Apulien.

³⁴ Original im Deutschordenszentralarchiv in Wien. Tumler/Arnold, *Urkunden* (wie Anm. 26) Bd. 1, Nr. 906 zum 9. Mai; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 451 Nr. 5303 zum 9. Mai.

³⁵ Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 467. Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 442 Nr. 4831, 451 Nr. 5303. Da er das letztere zum 9. statt zum 11. Mai datiert, unterstellt er dies auch für ersteres.

³⁶ Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 463; Teildruck bei Wyss, *Urkundenbuch* (wie Anm. 16), Bd. 1, 311 Nr. 418 in der Anmerkung; Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16) 442 Nr. 4834, dort versehentlich als Urkunde eines Bischofs von Canosa.

³⁷ Hubert Houben, *La presenza dell'Ordine Teutonico a Barletta*, in: *Barletta crocevia degli Ordini religiosi-cavallereschi medioevali*. Seminario di studio, Barletta 16 giugno 1996, Bari 1997, 34–39.

ausgestellt wurden und wo er 1283 zum Ordensmeister gewählt wurde. Möglicherweise war die Ausstellung dieser Ablassbriefe zeitgleich mit der Sammelindulgenz derselben fünf Bischöfe, vermehrt um den Erzbischof von Nikosia, für alle, die sich am Bau der Grazer Kunigundenkirche beteiligen würden.³⁸ Diese Urkunde ist datiert vom 1. August 1283. Der Bischof von Hebron, Vikar des abwesenden Patriarchen von Jerusalem, bewilligte 40 Tage Ablass, dazu noch dasselbe für den Patriarchen, und auch jeder weitere Aussteller gewährte 40 Tage, insgesamt also allein aus dieser Urkunde $7 \times 40 = 280$ Tage. Honoriert wurde jeder Hierarch sicherlich extra, der geschäftstüchtige Bischof von Hebron daher vermutlich doppelt. Der Inhalt ist in Italien und Akkon für beide Kirchen immer derselbe: 40 Tage Ablass der auferlegten Buße für den Besuch der Marburger Elisabethkirche oder der Grazer Kunigundenkirche an bestimmten Tagen.

Ein Blick auf die Initien der Ablassbriefe aus Apulien und Akkon zeigt, dass Burchard mit einem Formularmuster auf die Reise gegangen war: „*Cum ex pastoralis*“ zweimal in Venedig, „*Quoniam ut ait*“ in Salpi und Barletta, „*Legitur in scripturis sacris*“ in Manfredonia, Barletta und fünfmal in Akkon. Das erste Initium dürfte das Produkt einer kirchlichen Schreibstube in Venedig sein. Aber das zweite und vielleicht das dritte ging auf jeweils einen Entwurf zurück, den Burchard im Gepäck hatte. Insbesondere „*Quoniam ut ait*“ hatte bei Marburger Ablässen seine Vorläufer.³⁹ Es war allerdings das Ablassformular schlechthin, so sehr dass sich ein Mustertext in den Beschlüssen des Vierten Laterankonzils von 1215 findet.⁴⁰ Bei der Übernahme der Vorlage verfuhr man nicht sklavisch, die Texte sind innerhalb der Initiengruppen nicht genau identisch, aber doch ganz überwiegend. Selbst in der an sich nach päpstlichem Vorbild weitgehend feststehenden Bewilligungsformel „*Nos enim de omnipotentis dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius [...] auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis [...] quadraginta dies de iniuncta sibi penitencia misericorditer relaxamus*“ kam es zu Änderungen. Die Formel wurde örtlichen Besonderheiten angepasst.

Das Muster fand auch in den Ablässen für die Grazer Kunigundenkirche Verwendung. Das Incipit beim Ablass aus Manfredonia lautet „*Legitur in scripturis sacris*“, in der Sammelindulgenz aus Akkon steht „*Quoniam ut ait*“, und nur „*Si olim ad opus*“ im Ablassbrief des Erzbischofs von Bari fällt aus dem Rahmen.

Burchard, der als Ordensmeister zunächst einige Jahre in Akkon blieb, schickte die Urkunden, wie schon Ehlers erkannt hat,⁴¹ mit einem Boten nach Marburg, der zu Schiff nach Venedig reiste, denn auf der Rückreise machte der Bote offenkundig in Dalmatien in Zara Station und erwirkte dort am 16. Oktober 1283 vom Erzbischof

³⁸ RRH Nr. 1451; Tumlner/Arnold, Urkunden (wie Anm. 26), Bd. 1, Nr. 910. Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 451 Nr. 5304.

³⁹ Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 439 f. Nr. 4802, 4803; Wyss, Urkundenbuch (wie Anm. 16), Bd. 1, 50 Nr. 53 (Papst Gregor IX.) und 1, 58 Nr. 59 (Erzbischof von Mainz). Schon das von Elisabeth gegründete Franziskushospital, Vorgänger des Marburger Deutschordenshauses, erhielt 1229 und 1232 drei päpstliche Ablässe mit diesem Incipit: Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 438 Nr. 4601–4603; Wyss, Urkundenbuch (wie Anm. 16), Bd. 1, 16 Nr. 18 (dort auch der volle Text), 29 Nr. 29, 30 Nr. 30.

⁴⁰ García y García, Constitutiones (wie Anm. 22), 102 f.

⁴¹ Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 124.

Laurentius von Zara einen weiteren Ablassbrief über 40 Tage für die Marburger Elisabethkirche mit dem vertrauten Incipit „*Legitur in scripturis sacris*“.⁴² Das Stück mag als Beispiel dienen, in welcher Weise das Muster verändert wurde. An der Stelle von „*apostolorum [...] Petri et Pauli patrocinio*“ der anderen Ablassurkunden heißt es beim Erzbischof von Zara „*Crisogoni et Anastasie patrocinio*“, das Apostelpaar war ersetzt worden durch die beiden Lokalheiligen von Zara.

Übersieht man die ganze Serie, dann sind von den Marburger Urkundenummern die Nummern 456, 457 aus Venedig (Gruppe I), die Nummern 461, 467, 475 aus Barletta, Manfredonia und Zara, sodann der Ablass für die Grazer Kirche aus Manfredonia nebst den Marburger Nummern 447, 448, 449, 450.⁴³ 451 aus Akkon (Gruppe II) jeweils diktatgleich, ja weitgehend wortgleich. Die Nummern 462 aus Salpi und 463 aus Barletta sowie die Sammelindulgenz aus Akkon für Graz (Gruppe III) sind teilweise diktatgleich, wenn auch weniger als die Gruppen I und II. Aber das ist nicht alles. Die beiden Ablässe des Erzbischofs von Siponto für Marburg und Graz sind schriftgleich,⁴⁴ ebenso einerseits Nummer 448 und 450 aus Akkon, andererseits Nummer 447, 449, 451 auch aus Akkon, wobei dort natürlich offenbleibt, ob die Aussteller die Schreiber beigebracht hatten oder Burchard aus der Schreibstube des Deutschen Ordens in Akkon.

Die Wallfahrt zum Marburger Grab der heiligen Elisabeth war nach der Translation von 1236 stark aufgeblüht, um die Mitte des 13. Jahrhunderts aber abgeklungen.⁴⁵ Ein sicheres Indiz hierfür ist es, dass das im Anschluss an die Translation der Heiligen von 1236 in Schwung gekommene angebliche Ölwunder, bei dem aus den Gebeinen der Heiligen ein Öl austrat, das tropfenweise den Gläubigen ausgetan wurde, bald nach Elisabeths Umbettung in einen goldenen Schrein innerhalb der Kirche (1249) zum Erliegen kam.

Die Ablässe aus Apulien und Akkon waren ein konzentrierter Versuch Burchards von Schwanden, die Marburger Wallfahrt neu zu beleben. Es blieb nämlich nicht bei diesen beiden Ablassgruppen, sondern man besorgte sich unter dem Komtur Burchard von Schwanden in Marburg Ablässe von jeweils 40 Tagen für den Besuch der Elisabethkirche, wo immer man sie kriegen konnte. Es ist eine imposante Liste, die Ehlers analysiert hat:⁴⁶ Zwischen dem 19. Juli 1282 und dem 18. September 1283 erhielt die Elisabethkirche im Abendland Ablässe von den Bischöfen von Basel, Osnabrück, Paderborn, Strassburg und Augsburg, ferner von den Erzbischöfen von Trier, Köln und Mainz, von dem Bischof von Litauen,⁴⁷ dem Erzbischof von Bremen, einem

⁴² Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 475; Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 443 Nr. 4841; Wyss, Urkundenbuch (wie Anm. 16), Bd. 1, 306 Nr. 409 mit Anm. 6.

⁴³ Hier fehlt versehentlich der Ausstellungsort, doch kann an Akkon kein Zweifel sein.

⁴⁴ Vgl. dazu Anm. 34 f.

⁴⁵ Frase, Die Translation (wie Anm. 12), 48–51. Klaus Militzer, Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190–1309, Marburg 1999, 293.

⁴⁶ Ehlers, Ablasspraxis (wie Anm. 16), 122–125.

⁴⁷ Ohne Ausstellungsort. Die Einrichtung eines Bistums Litauen 1253 war Episode geblieben. Bischof Johannes von Litauen konnte damals in seiner Diözese nicht residieren und agierte als Weihbischof in Deutschland.

ehemaligen Bischof von Samland⁴⁸ sowie dem Bischof von Meißen (als Weihbischof von Mainz). Diese Urkunden kamen nicht nur von Hierarchen, die Marburg besuchten, sondern die Deutschordensbrüder reisten dafür auch nach Aschaffenburg, Boppart, Bremen und Münster.⁴⁹ Dazu kommt noch ein nicht näher datierbares Fragment eines Bischofs von Würzburg von 1283/1284.⁵⁰

Miltzer hat in der Baufinanzierung das Movens für die Ablasskampagne Burchards von Schwanden gesehen. Aber der Marburger Kirchenbau war weitgehend fertig, nur noch nicht geweiht. Zwar werden in einigen der deutschen Ablässe Almosen für die Fabrik der Kirche zu den Ablasswerken gerechnet, immer aber ist auch der Besuch der Elisabethkirche vorgeschrieben, so dass die Wallfahrt im Vordergrund stand, der Unterhalt der Kirche an zweiter. Durch die Massierung der Indulgenzen bekam der Gläubige bei Leistung des Ablasswerks ja nicht etwa einmal 40 Tage Ablass, sondern 40 Tage pro ausgestelltem Ablass, und es sind 1282/1283 für denselben Zweck aus Venedig 2, aus Apulien 4, aus Akkon 5, aus Zara 1 und aus Deutschland 14, zusammen also 26.

Die Energie, mit der sich Burchard von Schwanden, kaum dass er Komtur von Marburg geworden war, um die Elisabethkirche kümmerte, ist bewundernswert. Es war eine Eigenschaft, die ihn für die Meisterwahl empfehlen konnte. Das böse Ende, das es mit seinem Meistertum nahm, war ja noch nicht vorherzusehen. Er erkundete in Deutschland letztmals am 2. März 1290⁵¹ und kam bald danach mit einem Kontingent von Rittern erneut nach Akkon, weil sich dort der Endkampf abzeichnete. Aber sehr bald nach seiner Ankunft trat er vom Meisteramt zurück. Noch skandalöser war es für den Deutschen Orden, dass er dort ganz austrat und zu den Johannitern wechselte, die ihm 1298–1308 die Leitung der Kommende Buchsee in der Schweiz anvertrauten. Gestorben ist er wahrscheinlich 1310.

Abstract

The bishops in the crusader states occasionally granted indulgences to occidental recipients, when there were petitioners from the West. In the 13th century this gave additional income to the impoverished church in the Holy Land. This article examines a group of indulgences for which Burchard of Schwanden, the commander of the house of the Teutonic Order in Marburg, petitioned in 1283 in the Holy Land as well as in Italy to support financially the construction of the church of St. Elizabeth in Marburg. During the same trip Burchard also obtained letters of indulgence for the order's church in Graz. The original letters in the state archives in Marburg and the

⁴⁸ Ausgestellt in Marburg. Bischof Hermann von Samland († 1302) musste 1276 abdanken und brachte sich danach als Weihbischof von Köln durch (nicht Mainz: so Ehlers, *Ablasspraxis* [wie Anm. 16], Nr. 4830).

⁴⁹ Originale im Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 433, 435, 436, 440–443, 445, 452, 453, 459, 472. Der Ablass des Bischofs von Strassburg (Ehlers Nr. 4819) ist nur in einer Abschrift des 18. Jahrhunderts erhalten. Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 441 f. Nr. 4816–4824, 4826, 4827, 4830, 4840; Drucke und Erwähnungen bei Wyss, *Urkundenbuch* (wie Anm. 16) Bd. 1, 302 Nr. 403 mit Anm. 1–8, 305 Nr. 408, 307 Nr. 411, 309 Nr. 415, 316 Nr. 426, Bd. 3, 273 Nr. 1296.

⁵⁰ Staatsarchiv Marburg, Urk. 37 Nr. 476. Ehlers, *Ablasspraxis* (wie Anm. 16), 442 Nr. 4825 vermungsweise zu 1283 März.

⁵¹ Lampe, *Urkundenbuch* (wie Anm. 11), Bd. 1, 413 Nr. 478.

order's archives in Vienna show among each other the same formulas, at times even the same handwriting. Burchard was therefore travelling with predetermined texts for such requests. From the 11 indulgences he collected in Italy and at Acre one can reconstruct his itinerary. Since he was elected master of the order in 1283, he had to send back the letters by a messenger who obtained a further indulgence *en route* at Zara (Dalmatia) where his ship stopped.

Rückkehr und Tätigkeit der Jesuiten in Litauen (1922–1940): Ein Import des deutschen Katholizismus?*

Arūnas Streikus

Die Entwicklung einer modernen Staatsform in Litauen, wie sie sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzog, löste eine rasche Transformation der politischen, sozioökonomischen und kulturellen Strukturen im Land aus. Auch die katholische Kirche musste sich der neuen Umgebung anpassen, nachdem sie in ihrer Tätigkeit einige Jahrzehnte durch das zaristisch-russische Regime fortwährenden Beschränkungen unterworfen war. Mit dem Ende des Regimes erwarb sie nun ihre volle Wirkungsfreiheit. Diese Jahre formten die Gestalt des modernen litauischen Katholizismus, die sich bis zum Ende des Jahrhunderts nur wenig veränderte. Die litauischen Katholiken waren damals angesichts einer langen Trennung von der universalen Kirche und fehlender einheimischer Ressourcen voll auf ausländische Unterstützung angewiesen, um möglichst schnell das entwicklungshemmende Erbe der russischen Herrschaft zu überwinden und ihren Platz in der Welt des zeitgenössischen Katholizismus zurück zu gewinnen.

Man kann sagen, dass die Litauer – wenigstens zu Anfang des 20. Jahrhunderts – im deutschsprachigen Raum eine Brücke zur westlichen Kultur im Allgemeinen und zur universalen Kirche im Besonderen suchten. Dazu haben am meisten die geopolitischen Auseinandersetzungen mit Polen, das bisher traditionell die Funktion eines Vermittlers der westlichen Zivilisation übernommen hatte, beigetragen. In Abgrenzung vom polnischen Einfluss haben viele künftige katholische Intellektuelle ihr Studium an österreichischen (Innsbruck, Wien), schweizerischen (Freiburg i. Ue.) oder deutschen (München, Bonn) Universitäten absolviert. Außerdem wurden in Litauen seit den 1920er Jahren einige Männer- und Frauenorden mit Hilfe ihrer deutschen Zweige wiederhergestellt. Darunter war auch die Gesellschaft Jesu, deren General im Jahre 1922 eine „*Missio Lithuana*“ als Niederlassung der Niederdeutschen Provinz gründen ließ. Sie repräsentierte die Rückkehr der Gesellschaft Jesu in ein Land, das sie einhundert Jahre zuvor verlassen musste und wo noch viele Spuren ihrer früheren Tätigkeit zu erkennen waren.¹

* Der folgende Beitrag wurde durch die finanzielle Unterstützung des Wissenschaftsrates Litauens ermöglicht.

¹ Während des 17. und des 18. Jahrhunderts hatten Jesuiten sehr viel sowohl zur Einwurzelung des katholischen Glaubens wie auch zur Entwicklung des Bildungswesens und der intellektuellen

Die erfolgreiche Verwurzelung der deutschen Jesuiten in der modernen litauischen katholischen Kultur und ihr greifbarer Beitrag zur geistlichen Bildung der jüngeren Generation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts werfen die Frage nach dem Ausmaß des deutsch-katholischen Einflusses in dieser Zeit auf. Die Aktualität dieser Frage beruht auf der Tatsache, dass bereits Zeitgenossen Jesuitenkonvente im damaligen Litauen als gefährliche Quelle der Germanisierung angesehen haben, ein Urteil, das sich auch im vorherrschenden Narrativ der litauischen Zeitgeschichte zum Teil erhalten hat. Die Gültigkeit solcher Annahmen ist mit Hilfe eines Forschungsprojekts zu prüfen, das sich die Lösung folgender Aufgaben zum Ziel gesetzt hat:

Auf der Basis neuen Quellenmaterials werden die Umstände der Wiederherstellung des Jesuitenordens in Litauen und die wichtigsten Richtlinien seiner Tätigkeit von 1923 bis 1940 untersucht. Dazu wird der Beitrag der deutschen Jesuiten zur Entwicklung einer modernen katholischen Kultur in Litauen umrissen und die Beziehungen der deutsch-jesuitischen Aktivitäten im Verhältnis zur litauischen Gesellschaft der 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts ausgelotet.

Dieser Versuch, die Entwicklung des modernen litauischen Katholizismus im breiteren Kontext der universalen Kirche zu lokalisieren, ist für die litauische Geschichtsschreibung bahnbrechend, da sie bis jetzt kaum Fragen nach dem Zusammenhang von zeitgeschichtlichen Wandlungen in der christlichen Kultur gestellt hat. Hingegen beschreibt man mit größter Aufmerksamkeit in Litauen die Entfaltung verschiedener Einrichtungen des kirchlichen Lebens. Erst in den letzten Jahren tauchten erste Forschungsarbeiten auf, in denen die politische beziehungsweise ideologische Differenzierung des litauischen Katholizismus untersucht worden ist.² Dabei zog die Tätigkeit religiöser Orden, der Hauptakteure katholischer Kultur in der litauischen Zwischenkriegszeit – vor allem die Bedeutung der Jesuiten – bereits erhebliche Aufmerksamkeit in der historischen Literatur auf sich.³ Doch waren diese Arbeiten meist sehr umfassende Überblicksstudien, denen die Fokussierung auf die Fragen fehlte, die im Zentrum unseres Aufsatzes stehen. Eine Institutionengeschichte der Gesellschaft Jesu in der Ostdeutschen Provinz,⁴ bietet kaum Aufschlüsse über die Fragen, die uns in diesem Fall interessieren, auch wenn sich durch sie Auftrag und Selbstverständnis der deutschen Jesuiten in Litauen gerade im Vergleich zu anderen Engagements besser verstehen lassen.

Kultur in Litauen beigetragen. Die Gründung der Universität in Vilnius zählt man natürlich zu den größten Verdiensten der Gesellschaft für die litauische Kultur.

² Artūras Svarauskas, *Krikščioniškosios demokratijos idėjinė ir struktūrinė raida Lietuvos Respublikoje 1918–1940 m. [Ideen und Strukturentfaltung der christlichen Demokratie in der litauischen Republik 1918–1940]*, Klaipėda 2011; Ramūnas Labanauskas, *Jaunųjų katalikų sąjūdžio genezė, ideologiniai principai ir jų realizavimo praktika (1918–1940) [Die Entstehung der jungkatholischen Bewegung, ideologische Grundlagen und ihre Realisierung (1918–1940)]*, Vilnius 2011.

³ Regina Laukaitytė, *Lietuvos vienuolijos. XX a. istorijos bruožai [Religiöse Orden in Litauen. Grundrisse der Geschichte im 20. Jahrhundert]*, Vilnius 1997; Bronius Krištanavičius, *Jėzuitai Nepriklausomoje Lietuvoje [Jesuiten im unabhängigen Litauen]*, in: *Laiškai lietuviams* 24 (1973), 14–20, 369–373; 25 (1974), 226–231, 304–309; 26 (1975), 7–10, 51–57, 84–91, 121–123.

⁴ Alfred Rothe SJ, *Geschichte der Ostdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu*, Bd. 1.: Seit ihren Anfängen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, Berlin 1967.

Dieser Aufsatz erweitert wesentlich den analytischen Rahmen der litauischen Kirchengeschichte, indem er Phänomene zeitgeschichtlicher katholischer Kultur beschreibt und sie als Ergebnis der Konkurrenz verschiedener Ausdrucksmöglichkeiten des katholischen Glaubensgutes begreift.⁵ Dabei orientiert sich die Untersuchung am kulturgeschichtlichen Zugriff der deutschsprachigen Katholizismusforschung. Sie greift Wolfgang Tischners Plädoyer auf, den er in seiner scharfsinnigen Beschreibung der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in Deutschland entwickelte, den bisher dominanten Milieubegriff durch den Begriff einer katholischen Kultur als zentrales Interpretament zu ersetzen.⁶ Ebenso zentral für die Argumentationsführung ist der Bericht Eugenio Pacellis, des späteren Papstes Pius XII., über die Lage der Kirche in Deutschland im Jahre 1929, der vor kurzem mit einer ausführlichen Einleitung und wertvollen Kommentaren veröffentlicht wurde.⁷ Mit Pacelli lässt sich klar konstatieren, dass die Jesuiten der Zwischenkriegszeit dem konservativen Flügel des deutschen Katholizismus zuzurechnen und als wichtigstes Instrument in der Durchsetzung der römischen Disziplin in der turbulenten Umgebung des damaligen deutschen Katholizismus zu verstehen sind.

Die folgende Untersuchung erschließt erstmals systematisch Archivalien zum wechselseitigen Verhältnis von Jesuiten und deutschem Katholizismus. Die Argumentation baut hauptsächlich auf der erschlossenen Korrespondenz zwischen jesuitischen Konventen in Litauen und Deutschland mit der Generalkurie in Rom auf. Sie wird zur Zeit im *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) aufbewahrt und wurde erst kürzlich einer öffentlichen Benutzung zugänglich gemacht. Ergänzt wurden die umfanglichen Quellenmaterialien des ARSI mit Dokumenten aus dem Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten (ADPJS), die sich zur Zeit in München befindet. Ein Teil dieses Bestandes – insbesondere der zur Niederdeutschen respektive der Ostdeutschen Provinz – wurde jedoch während des Zweiten Weltkrieges vernichtet. Man kann deshalb nur in Nachlässen der deutschen Jesuiten, die in der Zwischenkriegszeit in Litauen gearbeitet haben, einschlägiges Material für die Forschung finden. Besonders wertvoll ist in dieser Hinsicht das nach dem Krieg rekonstruierte Tagebuch des Paters Johannes Kipp, dem von 1923 bis 1936 die Leitung der litauischen Jesuiten anvertraut war. Die Zeugnisse des ehemaligen Leiters der Niederdeutschen beziehungsweise Ostdeutschen Provinz, Bernhard Bley sind ebenso bedeutsam, um die Rolle der deutschen Jesuiten bei der Ausbildung des katholischen Milieus in Litauen zu umreißen.⁸ Um die Frage nach der Einstellung der litauischen Öffentlichkeit ge-

⁵ Unserer Meinung nach rechtfertigt dieser Umstand auch die Benutzung von Begriffen wie „deutsch-katholisch“ und „litauisch-katholisch“. Damit sind nicht inhaltliche Unterschiede im Glaubensgut, sondern nur verschiedene lokale, historisch bedingte Varianten der seelsorgerischen Formen, der Beziehung zwischen dem Glaubensbekenntnis und der nationalen Kultur gemeint.

⁶ Wolfgang Tischner, Vom Milieu zur Kultur? Katholizismusforschung und Kulturgeschichtsschreibung, in: Wolfram Pyta/Carsten Kretschmann/Giuseppe Ignesti/Tiziana Di Maio (Hgg.), Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45, Tübingen 2009, 211–222, hier 221.

⁷ Eugenio Pacelli, Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, bearb. v. Hubert Wolf/Klaus Unterburgen, Paderborn u. a. 2006.

⁸ Bernhard Bley SJ, Die litauische Provinz Societas Jesu, in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen [der Gesellschaft Jesu] 20 (1963), 153–169.

genüber den deutschen Jesuiten zu ermitteln, wurden litauische Zeitschriften (Laisvė, Rytas, Židinys) sowie das Bulletin „Aus der Provinz: Gemeinsame Nachrichten aus beiden deutschen Provinzen“ (AdPr) gesichtet und analysiert.

I. Erste Schritte der litauischen Mission

Die Rückkehr der Jesuiten in die baltischen Länder war eng mit dem Interesse des Heiligen Stuhles verbunden, die apostolische Tätigkeit in ehemaligen Gebieten des Russischen Imperiums wiederherzustellen. Als besonders dringlich empfand man diese Aufgabe in den Jahren 1921 und 1922, als die geopolitische Lage der Region sich langsam zu stabilisieren begann. Einen ersten Versuch, den Blick des Heiligen Stuhls und damit der Gesellschaft Jesu auf dieses Gebiet zu richten, unternahm Bischof Eduard Graf O'Rourke.⁹ In zwei Berichten, die Rom im Jahre 1921 erreichten, schilderte der Geistliche jesuitischer Prägung ausführlich politische und kirchliche Gegebenheiten der Region. Dabei bot er wiederholt den Wiederaufbau der religiösen Orden mit Hilfe ihrer ausländischen Niederlassungen an und betonte, dass sie das wichtigste Mittel zur Erneuerung und Stärkung des christlichen Geistes unter dortigen Priestern und Gläubigen darstellten.¹⁰ Offensichtlich veranlasste sein Bericht vom 16. Oktober 1921 Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri, sich mit der Bitte an den General der Gesellschaft Jesu, Włodzimierz Ledochowski zu wenden, einen Kandidaten zur Durchführung einer Apostolischen Visitation in den baltischen Ländern zu empfehlen. Bereits am 19. November 1921 ernannte man Antonino Zecchini SJ, den bisherigen Leiter der Ordensresidenz in Triest, zum Apostolischen Visitor und später zum Delegaten für die baltischen Länder.

Diese Mission des Ordensabgesandten war jedoch weder in der Frage allgemeiner Ziele der Kirche in Litauen, noch für die Klärung der Bedingungen einer Rückkehr der Gesellschaft erfolgreich. Der Ordensgeneral war deshalb sehr erfreut, als ihm im Sommer 1922 der neuernannte Provinzial der Niederdeutschen Provinz, Bernhard Bley über zwei Kandidaten aus Litauen berichtete und damit Interesse für die Wiederbelebung der ehemaligen litauischen Provinz signalisierte. Ledochowski wies Bley sofort an, selbst nach Litauen zu reisen, um Beziehungen mit der litauischen Regierung sowie mit dem dortigen Episkopat zu knüpfen und die Hilfe deutscher Jesuiten beim Wiederaufbau der Ordens­tätigkeit im Lande anzubieten. Dabei betonte der General in seinem Brief vom 31. Juli 1922 an Bley, dass die Obsorge für die litauische Provinz nur zeitweiligen Charakter haben könne und dass das Endziel des ganzen Vorhabens die völlige Selbstständigkeit der litauischen Provinz sein müsse.¹¹ Dieselben Bedingungen wiederholte man im Dekret vom 1. November 1922, mit dem der

⁹ Eduard Graf O'Rourke (1876–1943) war in den Jahren von 1918 bis 1920 Bischof von Riga, danach der erste Bischof von Danzig (1926–1938). Zwischen 1904 und 1908 studierte er an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Innsbruck. Im Auftrag des Heiligen Stuhls reiste O'Rourke zwischen Mai und September 1921 zu Informationszwecken mehrmals nach Danzig und in die baltischen Länder.

¹⁰ Valerio Perna, *Relazioni tra Santa Sede e repubbliche Baltiche (1918–1940)*. Monsignor Zecchini diplomatico, Udine 2010, hier 52.

¹¹ Krištanavičius, *Jėzuitai Nepriklausomoje Lietuvoje* (wie Anm. 3), 24 (1973), hier 18.

General die Errichtung der „*Missio Lithuana*“ als Teil der Niederdeutschen Provinz anordnete.

Der Einsatz der deutschen Jesuiten in Litauen erfolgte im Rahmen allgemeiner Anstrengungen, die die Leitung der Niederdeutschen Provinz mit dem Ausbau jesuitischer Seelsorgetätigkeit in den östlichen Gebieten Deutschlands abstimme und die letztlich zur Gründung einer eigenen Provinz in Ostpreußen führten. So wurden zwischen 1922 und 1930 die Residenzen in Breslau, Königsberg, Oppeln, Beuthen, Dresden-Strehlen und Schneidemühl eingerichtet. 1925 wurde das Haus in Mittelsteine (heute Ścinawka Średnia) gekauft und das „Ostnoviziat“ dorthin verlegt.¹² Wenn man sich diese flächendeckende Ausdehnung vor Augen führt, ist es nur allzu verständlich, dass nur begrenzte menschliche und finanzielle Ressourcen für Litauen zur Verfügung standen. Der Erfolg des Unternehmens wurde auch durch die Tatsache beeinträchtigt, dass die deutschen Patres von den weitreichenden Plänen einer missionarischen Durchdringung Russlands, die Rom zu diesem Zeitpunkt noch vertreten hatte, wenig begeistert waren. Als zum Beispiel 1928 der damalige Ministerpräsident Augustinas Voldemaras Pater Bley anbot, in Litauen ein russisches Unionskolleg zu gründen, reagierte dieser verhalten und verwies dabei auf fehlende Kräfte für so weitreichende Aufgaben. Er verließ sogar Kaunas früher als geplant, um ein Gespräch mit dem sowjetischen Abgesandten in dieser Sache zu vermeiden.¹³

Für eine so wichtige Aufgabe wie den Wiederaufbau der Ordensstruktur in allen drei baltischen Staaten wurde zu Anfang nur ein Deutscher eingesetzt. Man wählte dazu den jungen Pater Kipp, der erst unmittelbar vor der Abreise nach Litauen sein Terziat abgeschlossen hatte. Wie viele andere deutsche Jesuiten seiner Generation wurde er in seinen Studienjahren stark vom Gefühl der Fremdheit gegenüber der deutschen protestantischen Kultur geprägt. Kipp hatte das jesuitische Gymnasium Stella Matutina in Feldkirch (Österreich) absolviert und anschließend sein Studium an der Hochschule für Philosophie und Theologie in Valkenburg (Niederlande) fortgesetzt. Es ist anzunehmen, dass die Entscheidung gerade ihn nach Litauen zu schicken wesentlich damit zusammenhing, dass er schon während des Ersten Weltkrieges als Armeekaplan Litauen besucht hatte, über ausgezeichnete Leitungsfähigkeiten verfügte und bereits einige Erfahrungen als Missionar besaß.

Mit den ersten Schritten auf dem neuen Boden der apostolischen Tätigkeit machte er zwiespältige Erfahrungen. Einerseits erlebte Kipp einen wenigstens äußerlich wohlwollenden Empfang. Einen Monat nach seiner Ankunft pries ihn die Tageszeitung „Laisvé“ dafür, dass er eine sehr gute Ausbildung durchlaufen hatte und sich bereit erklärt hatte, seine außerordentliche Begabung und Lebenserfahrung für das Wohl des Landes einzusetzen. Die Bischöfe vor Ort zeigten ebenfalls herzliches Interesse an ihm und leisteten beim Neuaufbau des jesuitischen Kollegs und der Kirche in Kaunas Unterstützung. Auf der anderen Seite war im Allgemeinen ein stark ausgeprägtes Misstrauen gegenüber den Jesuiten zu spüren. Sie war das Ergebnis der langen russischen Herrschaft und ist zudem mit dem Überdauern einiger liberaler Vorurteile zu erklären. Einträge im Tagebuch Kipps aus dem Jahr 1925 belegen die verhaltene

¹² Rothe, Geschichte der Ostdeutschen Provinz (wie Anm. 4), 13.

¹³ Bley, Die litauische Provinz (wie Anm. 8), 160.

Aufnahme der Jesuiten. Die Bank Litauens verweigerte ein Darlehen für den Bau des Jesuitenkollegs mit der Begründung, die Antragsteller seien Ausländer und dazu noch Angehörige eines unzuverlässigen Unternehmens.¹⁴ Am 4. Juli 1925 war der litauische Schriftsteller Juozapas Herbačiauskas bei den Jesuiten zu Gast. Auf der Terrasse des Hauses fragte er nach dem Zweck einiger Löcher, die dort zu sehen waren. Pater Kipp bemerkte ironisch, sie hätten einst der Inquisition gedient. Später erfuhr er von einer Dame, dass „der gute liberale Herr“ die Auskunft „ganz ernst“ genommen habe.¹⁵

Selbst ein Pater litauischer Herkunft, Benediktas Andruška, der zusammen mit Kipp nach Litauen kam, beobachtete die ersten Schritte der deutschen Jesuiten im Land mit sehr kritischen Augen. In seinem Brief von 5. Mai 1925 an den Ordensgeneral beschwerte er sich unter anderem darüber, dass

„R. P. Rector multa introduxit e Germania: domus comparata est ita, ac si solis Germanis esset habitatio; in templo remotis Lithuanicis cantibus, qui ubique a populo cum amore cantari solent, introduxit cantus Germanos e provincia Rhenana, item qooad ornatum templi ac cosuetudines quaedam sunt aliena, quae tamen offendunt Lithuanos ac nobis alienos reddunt. Lithuani obtinent impressionem his esse Germanorum coloniam“.¹⁶

In seiner Absicht, alle Handlungen des Paters Kipp in möglichst schwarzen Farben darzustellen, verzichtete Andruška nicht einmal auf eine offensichtliche Unwahrheit. Im selben Brief behauptete er:

„ut superiores hominum classes, a quibus pendet sors religionis catholicae in Lithuania, lucentur Christo – pro his tamen fere nihil factum est, nam neque ad confessiones accedere ad me possunt, neque sermo aut allocutio melius praeparata eis dabatur.“

Diese Ausführungen von Andruška stehen in krassem Gegensatz zum Zeugnis des bedeutenden litauischen Philosophen Stasys Šalkauskis. Eine der größten Leistungen der Societas Jesu in dieser Zeit beschrieb er wie folgt:

„Von Anfang an, als sie [die Jesuitenkirche des hl. Stanislaus in Kaunas, Ergänzung A.S.] im Frühling 1924 den Gläubigen zugänglich gemacht wurde, zeichnete sie sich durch ihre besondere Pietät aus, wurde bei der Intelligenz beliebt und von ihr bis heute reichlich besucht. Die Intellektuellen wurden durch das hohe intellektuelle, moralische und religiöse Niveau der Jesuiten-Patres angezogen. Ebenso durch den Verzicht auf primitive Gesänge, die ihre ehemalige Feierlichkeit eingebüßt haben und in geschmacklose, triste Schreiereien unkultivierter Leute verwandelt wurden.“¹⁷

Die Leitung der Niederdeutschen Provinz der Societas Jesu hatte ihrerseits recht schnell die übersteigerte Empfindlichkeit in Fragen der nationalen Beziehungen, die das öffentliche Leben in Litauen prägte, wahrgenommen und versuchte dementsprechend keinen Vorwand für Vorwürfe auf dieser Ebene zu liefern. So schrieb Pater Bley nach seiner Visite in Litauen im Sommer 1924 an den General:

¹⁴ ADPJS, Abt. 47/ 730, 18.

¹⁵ ADPJS, Abt. 47/ 730, 20.

¹⁶ ARSI, LITH 1001-III, 6.

¹⁷ Stasys Šalkauskis, Vienos sukakties paraštėse (Tėvo J. Kipo SJ veikimą Lietuvoje minint: 1923 VII. 20 – 1938) [Am Rand eines Jahrestages. Über die Tätigkeit des Paters J.Kipp SJ in Litauen: 1923 VII. 20 – 1938], in: Židinys 7 (1938), 107.

„Periculum fanatici nationalis in Lituania adesse persuasum habeo, attamen hucusque in hominibus Societatis, licet de consilio inquisiverim, conoscere nondum potui“.¹⁸ Und ein Jahr später: „monebo PP Germanos, ut sicut in Missionibus exterris Europaeismus ita in Lithuania evitetur Germanismus“.¹⁹

Als ihre erste Aufgabe betrachteten die deutschen Jesuiten die Gründung eines rein katholischen Gymnasiums, weil ihrer Meinung nach das Land über keine entsprechende Einrichtung verfügte. Sie empfanden die Lage der mittleren Ausbildung als äußerst beklagenswert, da alle Schulen in Litauen eine koedukative Ausrichtung besaßen und in allen staatlichen Schulen die Mehrheit der Lehrer sozialdemokratisch und antikirchlich eingestellt war. Mit diesen Argumenten begründete Pater Kipp in seiner Denkschrift, die er 1925 für das Staatssekretariat des Papstes in der Hoffnung auf zusätzliche finanzielle Unterstützung vorbereitet hatte,²⁰ den Bedarf ein jesuitisches Gymnasium mit Internat in Kaunas aufzubauen. Die Schilderung der Situation überzeugte den Adressaten: Ein großzügiger Zuschuss des Papstes ermöglichte schon im Herbst 1925, den Bau des Kollegs zu vollenden und mit 90 Schülern und fünf Lehrern die ersten drei Klassen des Gymnasiums auszustatten.

Das Gymnasium wurde natürlich nicht nur als Mittel zur Förderung der katholischen Kultur in einem jungen Nationalstaat verstanden, sondern auch als Nachwuchsreservoir des Ordens selbst. Allen Befürchtungen des oben genannten Paters Andruška zum Trotz erschien die Zahl der Beitritte zur Gesellschaft schon in den ersten Jahren verheißungsvoll. Die Organisation der weiteren Ausbildung der Kandidaten verlief auf Grund der erheblichen Kulturunterschiede aber nicht problemlos. So mahnte Bley 1925 den Leiter der litauischen Niederlassung, die Kandidaten mit größerer Umsicht auszuwählen, bevor sie zum Noviziat zugelassen würden:

„Der erste günstige Eindruck ist manchmal trügerisch. Dazu kommt, dass die erste Aussprache von Kandidaten und gerade von litauischen Kandidaten manchmal nicht ganz offen ist. [...] Jede Entlassung wirkt auf die zurückbleibenden Litauer doppelt peinlich, weil sie sich als Minorität und im Anfang auch als Fremde fühlen.“

Dazu teilte er mit, dass die Frage nach dem geeigneten Ort für die weiterführenden Studien der litauischen Kandidaten mit dem ansässigen Bischof erörtert werden müsse. Obwohl der Bischof Mittelsteine bei Breslau gegenüber dem Bonifatiushaus in Heerenberg bevorzugte, weil dort Klima und Landschaft an litauische Verhältnisse erinnerten, betonte er zugleich nachdrücklich, er wünsche zu

„entscheiden, dass die litauische Mission bis zu ihrer Verselbstständigung nicht etwa mit einer östlichen, sondern mit der westlichen Provinz – Sitz Köln – verbunden würde, weil sie zu Ew. Hochwürden und mir das Vertrauen auf tatkräftige Hilfe und ‚richtige‘ nationale Einstellung hätten.“²¹

Nach dem Noviziat setzten die ersten Kandidaten aus Litauen ihr Studium dann gewöhnlich am Ignatiuskolleg in Valkenburg fort. Das war nicht nur dadurch bedingt,

¹⁸ ARSI, LITH 1001-II, 6.

¹⁹ ARSI, LITH 1001-III, 7.

²⁰ Arūnas Streikus (Hg.), *Lietuva ir Šventasis Sostas (1922–1938). Slaptojo Vatikano archyvo dokumentai [Litauen und der Heilige Stuhl (1922–1938): Dokumente aus dem vatikanischen Geheimarchiv]*. Vilnius 2010, 98 ff.

²¹ ARSI, LITH 1001-III, 10.

dass die Ordensleute eine jesuitische Bildung erhalten sollten, sondern auch dadurch, dass in den Augen deutscher Jesuiten die Lehre in Theologie und Philosophie in Litauen noch unzureichend war. Pater Kipp äußerte seine kritische Einstellung in dieser Sache im Zusammenhang mit der kanonischen Bestätigung der theologisch-philosophischen Fakultät an der Universität in Kaunas, die erstmals 1926 erwogen wurde. Auf Anfrage des Ordensgenerals, der eine Einschätzung über die Professoren der Fakultät erbat, antwortete er:

„Meiner Meinung nach könnte kaum ein einziger hiesiger Professor an einer anderen europäischen Universität Lehrer sein. Einer ist, meines Wissens, römischer Doktor, einer Münchener, ein paar Lövenener Doktoren, die meisten sind Freiburger (Schweiz!), eine ganze Anzahl ohne jeden gradus; über manche der Freiburger Doktoren lacht man hier in der Öffentlichkeit und in den Zeitungen.“²²

Nicht weniger hart urteilte er zwei Jahre später:

„Es hat sich gar nichts in den vergangenen zwei Jahren geändert, was irgendwie wesentlich wäre. [...] Geschrieben wurden nur einzelne populärwissenschaftliche Artikel in verschiedenen litauischen Zeitschriften, besonders viel werden aber von manchen Professoren polemische und politische Streitartikel in den Tageszeitungen geschrieben [...], während alle anderen Fakultäten tüchtige Professoren aus dem Ausland herangezogen haben, hat sich die theol. philosophische Fakultät stets dagegen gesträubt, obwohl es ihr mehrmals von der Apostolischen Internunziatur sehr nahegelegt wurde.“²³

Die Ansiedlung der Societas Jesu in Litauen erregte große Besorgnis bei freidenkerischen und linken Kreisen des Landes, weil sie in ihren Augen eine Bastion des katholischen Konservatismus darstellte. Nachdem im Frühjahr 1926 die linken Parteien zur Macht gekommen waren, gerieten die Jesuiten Litauens deshalb ins Zentrum der öffentlichen Angriffe gegen die Kirche. Ende August verlangte man bei einem freidenkerischen Kulturkongress, die Jesuiten wieder aus Litauen zu vertreiben. Im Oktober verweigerte die Regierung eine Verlängerung der Einreisegenehmigung für Pater Gerhard Südhoff, der seine Dokumente angeblich gefälscht habe. Am 5. November bezichtigte die Zeitung der sozialdemokratischen Partei „*Socialdemokratas*“ Pater Kipp, einen Jungen gegen den Willen seines Vaters für das Noviziat angeworben zu haben. Eltern wurden aufgerufen, ihre Kinder vor den Absichten der deutschen Jesuiten zu bewahren und als fünfte Kolonne in Litauen zu wirken. Es ist nicht verwunderlich, dass die Jesuiten ebenso wie die Mehrheit des katholischen Milieus angesichts dieser Atmosphäre den bewaffneten Umsturz der Regierung am 17. Dezember 1926, der ein autoritäres Regime ermächtigte, mit Erleichterung aufnahmen.

Die stufenweise Stabilisierung des politischen Klimas nach dem Umsturz schuf faktisch günstigere Bedingungen für die weitere Entfaltung der jesuitischen Seelsorge. Als deren wesentliches Instrument firmierten die jesuitischen Exerzitien. Die Niederdeutsche Provinz und ihr Zentrum Köln galten seit Mitte der 1920er Jahre als wichtigste Impulsgeber für die entstehende Exerzitienbewegung, die bald ganz Deutschland erfasste. 1926 wurde in Köln das Exerzitiensekretariat gegründet, das als Koordinierungszentrum fungierte. Jesuitische Exerzitien trafen auch in Litauen auf fruchtba-

²² ARSI, LITH 1001-IV, 2.

²³ ARSI, LITH 1001-V, 10.

ren Boden, da zuvorderst deutsche Patres als Exerzitienleiter gewünscht wurden. Das notierte auch Pater Bley, als er im Februar 1928 schon als Vizeprovinzial der neugegründeten Ostdeutschen Provinz Litauen besuchte. In seinem Bericht über die Visite, der für den Ordensgeneral zusammengefasst wurde, betonte er:

„Für die Militärs und die Gebildeten wird R. P. Kipp stets und nur er persönlich gewünscht, wie die führenden hochgestellten Leute, die das kirchliche Leben praktisch üben, auch seinen Beichtstuhl aufsuchen.“²⁴

Mit Hilfe der jesuitischen Exerzitien hoffte man, auch das geistliche Leben litauischer Priester zu erneuern. Zum Beispiel hielten im Sommer 1929 die Pater Anton Fenger²⁵ und Kipp insgesamt neun Exerzitienkurse für die Geistlichkeit aller fünf Diözesen Litauens ab. In Vilkaviškis und Telšiai nahmen die Bischöfe selbst an ihnen teil.²⁶

Das Hauptziel der Reise Bleys war aber die Erkundung von Möglichkeiten für die Errichtung eines litauischen Noviziats. Die Notwendigkeit ein solches möglichst schnell zu eröffnen wuchs, als Ende 1927 das Konkordat zwischen Litauen und dem Heiligen Stuhl ratifiziert wurde. Der zehnte Artikel des Vertrages sah vor, dass

„religiöse Kongregationen und Orden sich frei in Litauen niederlassen und wirken dürfen, wenn sie gemäß dem Kirchenrecht in der Republik eine selbstständige Provinz bilden. Wenn sie diese Bedingung nicht erfüllt haben, aber schon auf dem staatlichen Territorium etabliert sind, also die Häuser, die im Moment der Ratifizierung des Konkordates schon bestehen, werden sie vom Staat anerkannt. Sie dürfen jedoch keine neuen Häuser ohne besondere Genehmigung des Hl. Stuhls und [der Regierung] öffnen.“²⁷

Bley wollte zuerst ein Noviziat in der Stadt Šiauliai gründen, nicht nur weil es damals die zweitgrößte Stadt Litauens war und über vergleichsweise gute Verkehrsanbindungen verfügte, sondern auch, weil „die Stadt und Umgebung religiös sehr hilfsbedürftig“ sei. Seiner Vision nach sollte beim Noviziat auch ein Zentrum für Volksmissionen eingerichtet werden:

„Beide würden sich wechselseitig erbauen und ergänzen, wie wir dies auch bei unseren deutschen Noviziaten sehen. Dann würde Kaunas und Schaulen wie zwei Brennpunkte einer Ellipse auf das ganze Land religiös ausstrahlen und wirken können.“

Dabei deutete Bley an, dass litauische Patres sich besser für die Volksmission eignen, „während sie in zielbewusster und ausdauernder Schularbeit des Kollegs von den deutschen übertroffen werden“.²⁸ Seine weitreichenden Pläne konnte er nicht verwirklichen – im Sommer 1929 wurde das litauische Noviziat im Gut Pagryžuvis neben Tytuvėnai eingerichtet.

Nicht realisiert wurde auch der Plan, eine jesuitische Niederlassung in Klaipėda (Memel) zu eröffnen. Anfang 1928 hatte ein alter litauischer Priester aus den USA

²⁴ ARSI, LITH 1001-V, 2.

²⁵ Anton Fenger SJ (1892–1973) arbeitete seit 1924 in Litauen. Seit 1941 leitete er das Jesuitenhaus in Heiligelinde. 1945 wurde er von den Sowjets festgenommen und ins Lager verschleppt. Unter Vermittlung der französischen Regierung konnte er nach einigen Jahren befreit werden und in seine Heimatstadt Strasbourg zurückkehren.

²⁶ AdPr, Bd. 4: 172.

²⁷ Stasys Antanas Bačkis, Lietuvos ir Šventojo Sosto konkordatas [Das Konkordat zwischen Litauen und dem Hl. Stuhl], Vilnius 2007, 261.

²⁸ ARSI, LITH 1001-V, 8.

seine Bereitschaft geäußert, sein Haus in der Stadt für diesen Zweck zur Verfügung zu stellen. Aus einer Besprechung über das Projekt mit dem örtlichen Dekan Adalbert Dannelautzki kehrte Kipp aus Klaipėda jedoch voller Zweifel über die tatsächlichen Absichten des Wohltäters zurück. Vizeprovinzial Bley war im Prinzip nicht gegen das Projekt, meinte aber auch, dass das Haus vorläufig vermietet werden müsse, da zunächst alle Aufmerksamkeit auf den Ausbau von Kolleg und Noviziat zu richten sei. Bley erwähnte auch, dass der Bischof von Telšiai, Justinas Staugaitis sowie der Geschäftsführer der Apostolischen Nuntiatur und der Bischof von Ermland mehrmals an ihn mit der Bitte herangetreten seien, Jesuiten ins Memelland zu schicken. Sie begründeten ihren Bedarf nach jesuitischen Patres mit der Aussage, dass dort ein Zentrum des deutschen Protestantismus läge und litauische Priester noch nicht bereit seien, mit den Protestanten zu konkurrieren.²⁹

Ende der 1920er Jahre wurde die Gesellschaft Jesu in Deutschland selbst nicht nur als Hauptgegner des Protestantismus, sondern auch als bestes Heilmittel für den deutschen Katholizismus verstanden, der in den Augen Roms an vielen Mängeln litt. Als ein Zeugnis dieser Auffassung gilt der Bericht Eugenio Pacellis über die Lage der Kirche in Deutschland. Man kann also wohl behaupten, dass die deutschen Jesuiten auch in Litauen mehr als Träger des römischen Kirchenbildes als der deutschen katholischen Kultur auftraten. Ihr ‚Deutschtum‘ äußerte sich meistens nicht im Bereich der katholischen Glaubensinhalte und seelsorgerischen Tätigkeit, sondern nur auf der Ebene alltäglicher Praktiken beziehungsweise allgemeiner kultureller Denkweisen. Eine schöne Schilderung dieser kulturellen Differenzen im litauischen Kontext kann man in einem Bericht von Pater Jonas Bružikas aus dem Jahre 1929 finden. Er beschreibt die Verhältnisse im Haus Kaunas:

„Modus agendi cum externis aliquando est severus, sed hoc explicatur germanico caractere. Mea opinione, consuetudo alcoholici potus adhibendi est aliquo modo contra consuetudines regionis, nam etiam plures seculares sacerdotes hac in re strictiores sunt quam nos. Hoc fit ratione maioris festi vel magnificae occasionis.“³⁰

II. Der lange Weg zur Verselbstständigung

Die Einrichtung des Novizenhauses war der notwendige Ausgangspunkt für die weitere Emanzipation des litauischen Ordenszweiges. Kirchenrechtlich wurde der Weg zur Verselbstständigung mit dem Dekret vom 19. März 1930 geschaffen. Es kündigte die Gründung der litauischen Vizeprovinz an, auch wenn sie sich noch in Abhängigkeit von der Niederdeutschen Provinz befand.³¹ Es scheint, dass dieser Schritt unter anderem als Voraussetzung für die Gewährung eines zinsgünstigen staatlichen Darlehens von 20 000 US-Dollar dienen sollte, das die Fortsetzung der Bauarbeiten im

²⁹ ARSI, LITH 1001-V, 5. Über ethnokonfessionelle Beziehungen des Memellandes in diesem Zeitraum siehe mehr bei: Arūnas Streikus, Die Integration der Katholiken des Memellandes in die litauische Kirchenprovinz (1926–1939), in: Annaberger Annalen über Litauen und Deutsch-Litauische Beziehungen 21 (2013), 100–127.

³⁰ ARSI, LITH 1001-VII, 2.

³¹ Als am 2. Februar die selbstständige Ostdeutsche Provinz entstand, wurde ihr die Aufsicht über die litauische Vizeprovinz übergeben.

Kolleg ermöglichte. Tatsächlich klagte später Pater Andruška, der nun zum Vizeprovinzial erhobene Kipp habe dieses Geld bei einer überflüssigen Verschönerung der Zentrale verschwendet, statt es dem Bau der Kirche in Šiauliai zu widmen.³² Ende 1930 wurde Andruška nach Šiauliai verlegt, um hier eine neue jesuitische Niederlassung zu gründen und damit die Anwesenheit der Gesellschaft Jesu im ganzen Land zu besiegeln.

Anfang der 1930er Jahre schien wirklich eine günstigere Atmosphäre für die weitere Entwicklung des Ordens in Litauen zu entstehen. Die veränderte gesellschaftliche Stimmung wurde auch von Pater Johannes Drüding bemerkt, als er nach acht Jahren wieder nach Litauen kam. Während 1922 bei seinem ersten Aufenthalt in der Begleitung Bleys, noch ganz starkes Misstrauen fühlbar gewesen war, hatten die Jesuiten, seiner Meinung nach, 1930 mit ihrer unermüdlichen Arbeit schon Sympathien in breiten Schichten der litauischen Gesellschaft gewonnen. Einen guten Eindruck machten auf ihn auch die Bemühungen, eine moderne westliche Kultur in Litauen zu etablieren. Dabei beobachtete er, dass es fast keine russischen Aufschriften mehr in den Straßen gebe, die Pferdebahn durch Autos und Busse, die hölzernen Bürgersteige durch steinerne ersetzt worden seien.³³

Die guten persönlichen Beziehungen, die der Vizeprovinzial zu der Zeit zum Staatspräsidenten aufbauen konnte, wirkten sich ebenfalls positiv auf die Entfaltungsmöglichkeiten der Jesuiten aus. Kipps hohes Ansehen in den Augen Antanas Smetonas beruhte nicht nur auf dem Faktum, dass sein Sohn das jesuitische Gymnasium besuchte, sondern gründete auch auf einer gemäßigten Stellungnahme, die Pater Kipp im Konflikt zwischen der Regierung und dem katholischen Milieu über die Frage der Jugendorganisationen eingenommen hatte.³⁴ Sogar der damalige apostolische Nuntius in Litauen, Bischof Riccardo Bartoloni, war diesem Kampf zum Opfer gefallen; wie es scheint, ist es nur dank der abgewogenen Handlungsweise des Vizeprovinzials, der eine Vermittlerrolle übernahm, nicht zum vollständigen Abbruch der diplomatischen Beziehungen gekommen. Eine einflussreiche Persönlichkeit der führenden Partei, Priester Vladas Mironas, hatte am Höhepunkt des Konflikts Pater Kipp mitgeteilt, dass „der Präsident die Ratschläge keines anderen wie Ihre befolgt. Nach der Besprechung mit Ihnen war er ein anderer Mensch geworden.“³⁵

Die neutrale Haltung der deutschen Jesuiten wurde in Rom nicht nur gebilligt, sondern auch eindeutig als die beste Handlungsweise empfohlen. Eine klare Bestätigung dieser Behauptung bietet ein Missverständnis, das kurzfristig in der Korrespondenz zwischen Kipp und der Generalkurie entstanden war. So bemerkte der General im Brief von 13. November 1932:

„Errat R.V. dicendo: ‚Via media, neutralis, apolitica in Lithuania nemini fere placet‘ Hanc ... posset.“

³² ARSI, LITH 1001-XIX, 5.

³³ AdPr, Bd. 4: 262 f.

³⁴ Ein harter Kampf brach aus, nachdem im August 1930 die Regierung beschlossen hatte, die Tätigkeit aller Jugendorganisationen mit ideologischem Charakter in Schulen zu verbieten. Am schwersten hatte darunter der katholische Verein „*Ateitis*“ gelitten, der zu jener Zeit als bedeutendste Jugendorganisation galt.

³⁵ Tagebuch Pater Kipp, s. v. Eintrag vom 26. Januar 1931, in: ADPJS, Abt. 47/730, 61.

In seiner Antwort darauf beschwor der Vizeprovinzial, eben diesen Weg gemeinsam mit Erzbischof Juozapas Skvireckas und dem Vertreter des Heiligen Stuhles, Antonino Arata³⁶ zu gehen:

„Und gerade weil wir uns bemühen, die ‚via media, n., ap.‘ gehen, darum ‚gefallen‘ wir manchen Kreisen, die sehr erfolgreich im Lande sind, nicht und werden von ihnen hinter den Kulissen geschmäht, verleumdet, bekämpft. Auf diese Folge (non placet) der ‚via m. n. ap.‘, zu der wir uns bekennen, hinzuweisen, war der einzige Zweck dieses Satzes“.³⁷

Diese stark vom Kulturkampftrauma beeinflusste Haltung lieferte einen zuverlässigen Schutzschirm im wechselhaften Klima der Außen- und Innenpolitik des jungen Staates. Doch diskreditierte die vorsichtige Haltung die deutschen Jesuiten in den Augen des aktiv gegen die Regierungsmaßnahmen kämpfenden Teils des katholischen Milieus immer mehr. Besonders schwer fiel es den litauischen Patres, auf die wachsende Entfremdung zwischen der Gesellschaft Jesu und dem litauisch-katholischen Milieu zu reagieren. Der Konsultor des Hauses, Pater Jonas Paukštys beschrieb Anfang 1933 die Lage als äußerst bedrohlich:

„obiectiones contra nostram Societatem in Lithuania et praesertim contra nostrum Superiorem R. P. Kipp sunt nunc tam divulgatae, ut ubicumque audiuntur; si autem iuvenes confratres audiunt, quomodo duces actionis Cath. dicant jesuitas esse omnino ignorandos et ab omnibus repellendos, ubi sine illis agere possent, vel quomodo duces politici e fractione catholica apertissime declarant jesuitas omnes e Lithuania expellendos esse propter eorum politicam et germanizationem, vel ad minimum eorum superiorem, – si candidati nostri ab ipsis magistris religionis in gymnasiis vel studentibus catholicis a Societate nostra deterrentur et in alias congregationes vel ad PP. Dominicanos, nuper in Lithuaniam reuersos diriguntur, ita ut hoc anno iam nullus candidatus in noviciatu nostro remansit“.³⁸

Das Unverständnis war zum Teil auch durch die verschiedenen Spielarten der katholischen Kultur bedingt. Die jüngere Generation der katholischen Laienaktivisten in Litauen, die stark von den zeitgenössischen Strömungen im westlichen Katholizismus beeinflusst war, legte besonderen Wert auf eine katholische Jugendbewegung der neuen Art. Der Verein „*Ateitis*“ [Zukunft] mit seinem bürgerlichen Aktivismus, mit seiner Betonung der Laieninitiative und dem Streben nach Selbstverwaltung sowie mit seiner prioritären Ausrichtung auf das Kulturleben und den Subjektivismus im religiösen Leben, ist eher mit dem deutschen „*Quickborn*“ als mit dem von Jesuiten gegründeten Bund „*Neudeutschland*“³⁹ oder ihren Marianischen Kongregationen vergleichbar. Der Heilige Stuhl bevorzugte jedoch zu der Zeit offensichtlich das jesuitische Modell der Jugendorganisation und versuchte Anfang der 1930er das deutsche Vereinswesen, das eine der wichtigsten Eigenarten des deutschen Katholizismus darstellte, in den engen Rahmen der Katholischen Aktion, verstanden als „Teilnahme von Laien am hierarchischen Apostolat“, zu integrieren.⁴⁰

³⁶ Im Rang eines ‚*Charge d’Affaires a. i.*‘ kam er Ende 1931 nach Kaunas und versuchte die Beziehungen zur litauischen Regierung, die durch die Ausweisung von Bartoloni stark gefährdet waren, wieder herzustellen.

³⁷ ARSI, LITH 1001-XII, 9.

³⁸ ARSI, LITH 1001-XVII, 3.

³⁹ Obwohl die organisatorische Struktur und der Leitsatz von „*Ateitis*“ (Alles in Christus zu erneuern) sehr an „*Neudeutschland*“ erinnern.

⁴⁰ Pacelli, Die Lage der Kirche (wie Anm. 7), 86.

Der Gegensatz zwischen den unterschiedlichen Formen des Laienapostolats und die dadurch bedingten Spannungen spiegeln sich besonders klar in den Beobachtungen von Pater Bley wider. In einem Brief vom 1. Mai 1933, in dem der Provinzial der Ostdeutschen Provinz dem General die Eindrücke seiner letzten Reise nach Litauen mitteilt, beendet er die Beschreibung der Auseinandersetzungen um „*Ateitis*“ mit der Bemerkung:

„Hinzu kommt, dass unsere litauischen Mitbrüder früher größtenteils Mitglieder der regierungsseitig verbotenen Jugendorganisation waren und die deutschen Patres und Fratres diesbezüglich die Verfemung nicht so empfinden und fragen, was diese Organisation Gutes geleistet hat. So entwickelt sich ein gewisser Gegensatz, der durch übergroße und manchmal unberechtigte, ja kindische Angst vor der litauischen Kritik verstärkt wird.“⁴¹

Einen Tag später beschwert er sich in einer Schilderung der erfolgreichen Entfaltung des Gebetsapostolats in Litauen nochmals:

„Seit dem vorigen Jahre ist als besonderer Zweig des Gebetsapostolates nach deutschem Vorbild für die Männer das Männerapostolat eingeführt. [...] So ist in Litauen Neuland glücklich erobert. Schade, dass der Streit um die Jugendorganisationen das Einführen von Kongregationen so sehr erschwert; denn anstatt diese als eine politisch neutrale Organisation von beiden Seiten zu begrüßen, wie ich vorgeschlagen und auf meinen Rat Patres mit beiderseits führenden Leuten besprochen haben, erklären die Gegner, das sei ein geschickter Schachzug der Jesuiten, um aus dem Streit Nutzen zu ziehen und ihre Sache durchzusetzen, jedes Aufgeben der bisherigen Organisation sei Verrat an der Vergangenheit und dem eigenen Standpunkt. Harte Köpfe!“⁴²

Mittlerweile ist es sehr schwer, andere Differenzen in der katholischen Kultur Litauens zu entdecken, die durch die Unvereinbarkeit des jesuitischen Apostolatsmodells mit der vorherrschenden Richtung im litauischen Katholizismus zu erklären wären. In den Quellen sind nur vereinzelt unmittelbare Andeutungen darüber zu finden. So verweist der Pater Andruška in seinem Bericht vom 24. Januar 1935 an den General auf die seiner Meinung nach falsche Ansicht, die unter litauischen Katholiken verbreitet sei:

„Ac si pietas christiana non esset necessaria. Etiam principium aperte auditor: orationem nos relinquimus feminis et religiosis; laborandum est, quid prodest orare? oratione non convertes, sed creando conditiones externas faventes fidei. Jesuitae volunt solum orationem propagare, vitam autem practicam quotidianam hominum non cognoscunt, – sunt enim remoti ab ea.“⁴³

Die von den Jesuiten seit 1926 herausgegebene Monatsschrift „*Žvaigždė*“ [Stern] zeichnete sich im Kontext der litauischen katholischen Presse auch durch eine eher konservative Orientierung aus. Als Sprachrohr des Gebetsapostolats wandte sie sich zuallererst an einfache Leute aus dem Volk, der größte Teil ihres Inhaltes wurde solchen thematischen Punkten wie der Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu, der Gottesmutter, der Eucharistie usw. gewidmet. Obwohl „*Žvaigždė*“ von den Vertretern des Hl. Stuhls mehrmals gelobt wurde und über eine umfangreiche Abonnentenzahl verfügte, wurde sie im katholischen Milieu Litauens nie für eine führende Zeitschrift gehalten. Inhaltlich stand die jesuitische „*Žvaigždė*“ in besonders starkem Kon-

⁴¹ ARSI, LITH 1001-XV, 2.

⁴² ARSI, LITH 1001-XV, 3.

⁴³ ARSI, LITH 1001-XXI, 3.

trast zum Wochenblatt „*Naujoji Romuva*“ oder der Monatsschrift „*Židinys*“, die als führende Verbreitungsmittel einer gehobenen katholischen Kultur angesehen wurden. „*Židinys*“ zum Beispiel referierte häufig Artikel aus der deutschen Zeitschrift „*Hochland*“, die nach Meinung des apostolischen Nuntius in Deutschland, Pacelli, zu oft als Tribüne für gefährliche modernistische Strömungen diente.⁴⁴

In ihrer apostolischen Tätigkeit legten die Jesuiten damals immer noch großen Wert auf eine visuell-szenische Vermittlung von Glaubensinhalten. Theateraufführungen im jesuitischen Gymnasium, wo Schüler, Lehrer und Mitglieder der Societas Jesu selbst spielten, sowie Filmvorstellungen im jesuitischen Kinosaal oder die Illuminierung der Jesuitenkirche bei Feierlichkeiten übten große Anziehungskraft auf das Publikum der provisorischen Hauptstadt aus. Jesuiten arbeiteten auch recht erfolgreich unter den gebildeten Frauen der Hauptstadt,⁴⁵ fühlten aber zur selben Zeit ihren Abstand zum örtlichen intellektuellen Leben. So trug Kipp in sein Tagebuch am 28. Februar 1933 folgende Bemerkung ein:

„Tag der ‚Wissenschaftlichen Vereinigung‘⁴⁶ im Priesterseminar, wo wirklich die ganze katholische, besonders auch politisch-katholische Intelligenz vertreten war. Recht erhebende Eindrücke. Unsere Patres hatten sich bei solchen Gelegenheiten zu wenig an der ‚Front‘ gezeigt.“⁴⁷

Gerade die jungen katholischen Intellektuellen Litauens, die seit Mitte der 1930er Jahre danach strebten, ihre katholische Haltung im öffentlichen Raum zu behaupten, konnten nicht verstehen, warum die Verwaltung der litauischen Provinz weiterhin deutschen Jesuiten anvertraut bleiben sollte. Im September 1935 veröffentlichte „*Židinys*“ einen Aufsatz ihres Redakteurs Ignas Skrupskelis, der erst drei Jahre zuvor sein Doktordiplom in Germanistik an der Universität Wien erlangt hatte. In seinem Artikel unter dem Titel „Die Klöster und die Erwartungen der litauischen Katholiken“ machte er den deutschen Jesuiten den schwerwiegenden Vorwurf, sie seien nicht gewillt, sich den litauischen Verhältnissen anzupassen. Aufschlussreich ist die Bemerkung des Verfassers, wonach „mehrere Jahre unseres unabhängigen Lebens schon viele Beispiele dafür geliefert haben, dass man ohne Rücksichtnahme auf die Eigenarten des litauischen Charakters und unsere nationalen Erwartungen weder für das Wohl der Religion noch für das Wohl der religiösen Orden selbst etwas erwarten kann“.⁴⁸ Skrupskelis brachte auch den Wunsch der litauischen katholischen Gemeinschaft zum Ausdruck, dass deutsche Jesuiten künftig nur als Gäste, nicht aber als Wirte im Land bleiben sollten.

Der Aufsatz von Skrupskelis erschien vor dem Hintergrund einer andauernden antideutschen Kampagne. Öffentliche Angriffe gegen die deutschen Jesuiten häuften

⁴⁴ Pacelli, Die Lage der Kirche (wie Anm. 7), 72 u. 141.

⁴⁵ Auf Initiative von Pater Kipp wurden besondere Tagungen für Studentinnen und Mütter von Schülern des Gymnasiums veranstaltet. Die einzige litauische Zeitschrift, mit der Kipp zusammenarbeitete, war auch die Monatsschrift für intellektuelle Frauen „*Naujoji Vaidilutė*“, wo seit 1939 seine katechetischen Texte gedruckt wurden.

⁴⁶ Damit ist der erste Kongress der Litauischen Akademie für Katholische Wissenschaft, die schon 1922 gegründet wurde, gemeint.

⁴⁷ ADPJS, Abt. 47/730, 79.

⁴⁸ Vienuolynai ir lietuvių katalikų aspiracijos [Klöster und die Erwartungen litauischer Katholiken], in: *Židinys* 8/9 (1935), 213.

sich verstärkt ab 1934, als sich die Beziehungen zwischen Deutschland und Litauen wegen der Maßnahmen der litauischen Regierung gegen nazistische Verbände im Memelgebiet spürbar verschlechterten. Regimetreue und radikal eingestellte Zeitungen druckten regelmäßig Artikel über die Bedrohungen, die von deutschen Ordensleuten für die Staatssicherheit und die litauische Kultur ausgehen würden. Die Geheimpolizei bemühte sich verstärkt, einiges an Material zu finden, um die angeblich staatsgefährdende Tätigkeit der deutschen Patres zu beweisen. Eine Zeitschrift veröffentlichte sogar ein Foto von Pater Kipp in der Uniform der deutschen Armee, auf dem das Kennzeichen des Feldkaplans an der Mütze beseitigt worden war.⁴⁹

Es ist natürlich kaum anzunehmen, dass diese öffentliche Kampagne irgendwelchen Einfluss auf die Entscheidung des Generals hatte, im Herbst 1935 den niederländischen Pater Carlo van de Vorst mit der Visitation der litauischen Vizeprovinz zu betrauen. Ein unvoreingenommener Blick kam aber sehr zur rechten Zeit, um die wachsende Spannung zu verringern. Die Hauptaufgabe des Visitators war eindeutig die allseitige Erforschung der Lage vor Ort, um die Antwort auf die Frage zu erleichtern, ob die völlige Selbstständigkeit des litauischen Ordenszweiges schon anzuerkennen sei. Obwohl van de Vorst sehr bald die Haltlosigkeit der oben erwähnten Anklagen herausfand, war ihm wie auch der Ordensleitung in Rom doch ganz klar, dass eine weitere Verschiebung der grundsätzlichen Lituanisierung der Leitung und die fortdauernde Abhängigkeit der litauischen Provinz von Deutschland die Haupthindernisse für die erfolgreiche Entfaltung der Gesellschaft in Litauen darstellten.

Denn trotz der wenig wohlwollenden Umgebung war der Fortschritt der Vizeprovinz bemerkenswert. 1936 hatte sie bereits rund 100 Mitglieder, darunter 19 Patres, 60 Fratres (darunter 29 Fratres Coadiutores) und 21 Novizen. Nur 12 von ihnen waren Deutsche, alle anderen – Litauer, 88 der Mitglieder waren nicht älter als 35 Jahre. Dazu hatte man in diesem Jahr noch 22 Kandidaten.⁵⁰ In der ersten Hälfte der 1930er Jahre wurde die Vizeprovinz auch finanziell wesentlich gestärkt. Dies verdankte sie vor allem dem erheblichen Beitrag von Pater Bružikas, der seit 1931 Missionen unter litauischen Emigranten in den Vereinigten Staaten von Amerika durchführte. Allein in den drei Jahren von 1932 bis 1934 hatte er 560 000 Litas an Spenden gesammelt und nach Litauen geschickt. Dieses Geld ermöglichte es, das Wohnhaus in Pagryžuvis instand zu setzen und gut auszustatten, das staatliche Darlehen zu bezahlen und eine reichliche Summe für das Studium der litauischen Scholastiker am Kolleg in Valkenburg zu überweisen.⁵¹

Unter Berücksichtigung der oben erwähnten Bedingungen erklärte der General daher am 25. März 1936 die völlige Selbstständigkeit der litauischen Vizeprovinz und ernannte Pater Andruška zu ihrem Leiter (Superior Provincialis). Nach seinem langen Schattendasein unter Kipp versuchte der neue Provinzial nun den deutschen Einfluss noch weiter einzuschränken. Zunächst richtete er seinen Blick auf das Noviziat in Pagryžuvis, das seit seiner Eröffnung von den deutschen Patres Paul Boeg-

⁴⁹ Laukaitytė, Lietuvos vienuolijos (wie Anm. 3), 99.

⁵⁰ Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri provinciae ecclesiasticae Lituaniae pro anno Domini (1936), 210–214. Fünf Patres und 17 Fratres studierten zu dieser Zeit an ausländischen Lehranstalten der Gesellschaft: 16 in Valkenburg, fünf in Pullach bei München und einer in Leuven.

⁵¹ ARSI, LITH 1001-XXI, 1.

ner⁵² und Alfred Fritzen geleitet wurde. Bereits zwei Wochen nach seiner Amtsübernahme suchte Pater Andruška nach einer Möglichkeit, die Leiter des Noviziates zu ersetzen, und schrieb in seinem Bericht an die Generalkurie:

„In Pagryžuvis P. Boegner et P. Fritzen sunt veri filii Societatis, sed ex animo sunt Germani, quod quidem illis ullo crimini non vertitur. Tamen etiam eorum omnino rectus germanismus offendit animos lituanorum. Etiam P. Masionis, homo omnino dedictus vitae spirituali ac asceti, nuper mihi conquestus est, quam difficile sit inter spiritualem quandam dualismum navigare: vellet ille Pater se totum subicere Superiori, sed in hoc Superiore apparet variis modis spiritus germanisticus, qui hanc animi unionem cum Superiore difficilem reddit.“⁵³

Diese Argumente reichten aber nur aus, um Pater Fritzen im Amt des Sozius durch einen litauischen Pater zu ersetzen. Man kann als sicher annehmen, dass die erste Stufe der Nachwuchsausbildung in den Augen der Ordensleitung eine zu verantwortungsvolle Aufgabe darstellte, als dass man in dieser Sache nationalen Erwägungen den Vorrang vor Kompetenz und Erfahrung einräumen wollte.

Diese erste Niederlage brachte den neuen Provinzial nicht von seinem Ziel ab. Sein größter Traum war gewiss, den ewigen Konkurrenten Pater Kipp loszuwerden. Deswegen vergaß Andruška nie, dem vorigen Provinzial fast in jedem Brief an die Generalkurie etwas vorzuwerfen. Dabei bediente er sich am liebsten der Taktik, diese Vorwürfe im Namen der ganzen litauischen katholischen Gemeinde vorzubringen und sie zugleich als einen großen Schaden für den Orden selbst darzustellen. So schreibt er in dem schon erwähnten Brief:

„Gravis objectio contra RP Kipp (cosequenter etiam contra Societatem) frequenter auditur: Societatem esse omnino noxiam religioni catholicae in Lithuania: nam modus procedendi politicus Nuntiaturae Apostolicae est idem, quam proponit ei RP Kipp. Hic autem totam rem ecclesiastico-politicam concipit sub specie propria, etiam germanica, vel sub aspectu nocivo religioni catholicae.“⁵⁴

Die beiden Jahre nach dem Amtsantritt Andruškas trugen zu einer Verbesserung der Beziehungen zwischen den beiden Patres nichts Wesentliches bei. Als Pater Konstantin Kolfshoten die litauische Vizeprovinz Anfang Dezember 1938 besuchte, spürte er immer noch die große Feindseligkeit des Vizeprovinzials gegenüber den Vorgesetzten des Hauses in Kaunas, da Andruška seinen Vorgänger schrecklicher Dinge anklagte:

„est maximum raptor, corruptor egregius iuventates, qui perdidit centenas vocationes religiosas, qui destruxit sanitatem fere omnium Patrum etc. etc.“

Den Beschwerdeführer selbst beschrieb der Visitor als „homo bonus et vere religiosus, sed valde restrictus in visione rerum, nimis parcimoniosus, quaerelans, fortiter impulsivus“.⁵⁵ Dass die Anklagen gegen Kipp meistens persönlicher Natur waren, bestätigt auch der schon erwähnte Aufsatz von Prof. Šalkauskis,⁵⁶ in dem die 15 Jahre

⁵² Paul Boegner (1893–1957) arbeitete in Litauen seit 1928. Nachdem er 1940 Litauen verlassen musste, wurde er Superior des Hauses in Breslau und leitete von 1948 bis 1954 die Ostdeutsche Provinz.

⁵³ ARSI, LITH 1001-XXII, 12.

⁵⁴ ARSI, LITH 1001-XXII, 12.

⁵⁵ ARSI, LITH 1001-XXXIV, 2.

⁵⁶ Šalkauskis, Vienos sukakties parašėse (wie Anm. 17).

andauernde Tätigkeit des deutschen Jesuiten in Litauen in sehr günstigen Farben dargestellt wurde. Gegen Ende der 1930er Jahre wurden die deutschen Jesuiten im katholischen Milieu Litauens immer mehr als ‚*unsere*‘ betrachtet. Eine Reihe von Umständen trug dazu bei. Einerseits sprachen damals schon alle deutschen Ordensmitglieder fast fließend Litauisch und hatten mehrmals ihre Treue gegenüber der litauischen Kultur sowie den litauischen Erinnerungsorten bekundet.⁵⁷ Das jesuitische Gymnasium in Kaunas gedachte mit einem Schauspiel oder einer anderen Veranstaltung jedes staatlichen Hochfestes oder historisch bedeutenden Jahrestages, sogar solcher, die für die litauisch-deutschen Beziehungen schmerzhaft erscheinen konnten. So fand zum Beispiel im Herbst 1933 eine Gedenkfeier zum unvollendeten transatlantischen Flug von Darius und Girėnas statt,⁵⁸ und der Tag der Befreiung des Memelgebietes wurde am 15. Januar 1938 mit einer langen Vorlesung von Professor Kazys Pakštas begangen.

Andererseits konnte man nach der Verselbstständigung der litauischen Vizeprovinz immer mehr Anzeichen für die Bestrebung erkennen, sich von der deutschen Fürsorge abzusondern. Das empfindlichste Problem dabei war die Frage nach den Orten für die höhere Bildung der litauischen Scholastiker. Diese Frage wurde bereits während der ersten Beratung der Konsultoren der litauischen Provinz, die am 3. Januar 1934 stattfand, erörtert. Alle Teilnehmer an der Beratung (Kipp, Andruška, Boegner und Fenger) waren sich einig, dass das Kolleg in Valkenburg für Litauer nicht geeignet wäre und dass die Litauer Philosophie in ihrer Muttersprache besser verstehen könnten. Doch sahen sie zu jener Zeit wegen des Mangels an Lehrkräften noch keine Möglichkeit, in nächster Zukunft ein eigenes Seminar für Philosophie zu errichten.⁵⁹ Fünf Jahre später griff Andruška die Frage wieder auf, indem er behauptete, es sei schon genug Lehrpersonal für ein eventuelles philosophisches Seminar herangewachsen. Andruška fügte noch ein weiteres Argument hinzu: Es würde immer schwieriger für ihn, von der Regierung die Erlaubnis zur Überweisung großer Geldsummen für den Unterhalt litauischer Scholastiker an ausländischen Lehranstalten zu erhalten.⁶⁰

Die immer stärker werdende Verfolgung der katholischen Kirche und insbesondere von Jesuiten im nazistischen Deutschland blieb auch für die litauische Gesellschaft kein Geheimnis. In diesem Kontext war es kaum glaubhaft, die deutschen Jesuiten in Litauen als die fünfte Kolonne des nazistischen Regimes darzustellen. Dieser Umstand trug vielleicht dazu bei, dass seit 1936 in der litauischen Presse keine Ausfälle mehr gegen die deutschen Jesuiten zu finden sind. Ihre Unvoreingenommenheit bekräftigten diese auch im Fall der Auseinandersetzungen zwischen den deutsch-

⁵⁷ Pater Kipp hatte 1933 sogar die litauische Staatsangehörigkeit angenommen. Über das Selbstverständnis von Pater Boegner sagt auch die Tatsache viel aus, dass ein Teil seines geistlichen Tagebuchs „*Vocatio Regis aeternalis*“ in litauischer Sprache geschrieben ist.

⁵⁸ Am 17. Juli 1933 war ihr Flugzeug nach zweitägigem Flug bei Soldin in Deutschland abgestürzt. Obwohl die wirklichen Ursachen des Unfalls lange ungeklärt blieben, fanden Gerüchte über einen angeblichen Anteil der deutschen Luftwaffe an diesem Unglück in der damaligen litauischen Gesellschaft große Verbreitung.

⁵⁹ ARSI, LITH 1001-XIX, 4.

⁶⁰ ARSI, LITH 1001-XXXIV, 1.

und litauischsprachigen Gemeinden im Memelgebiet. Pater Karol Fulst erinnerte sich später daran, dass er und andere Patres während der Sommerferien sehr oft dortige Priester vertraten. Arata hatte ihn einmal sogar mit der Untersuchung einer Beschwerde der deutschsprachigen Gläubigen der Gemeinde Robkojai gegen ihren Pfarrer Ruibys beauftragt, und er habe diese Beschwerde für völlig unbegründet befunden. Ende 1938, einige Monate vor dem Anschluss des Memelgebietes an Deutschland, wurde seine Kandidatur für das Amt des Prälaten auch als die des am besten Geeigneten eingestuft.⁶¹

Die deutsche Herkunft der Paters hinderte auch Kriegsflüchtlinge aus Polen, die nach dem Ausbruch des deutsch-polnischen Krieges in Kaunas und anderen Städten Litauens vorübergehend Unterkunft gefunden hatten, nicht daran, Jesuiten als Beichtväter zu wählen. Pater Kipp wurde durch den tiefen inneren Glaubensgeist des polnischen Volkes stark erschüttert, wenn er die langen Schlangen der Flüchtlinge vor seinem Beichtstuhl sah, „obwohl sie wussten, dass ich dem Volke angehörte, das im Grunde Anlass zu dieser furchtbaren Tragödie war, und sie die Beichte und Besprechung bei mir nur auf deutsch erledigen konnten“.⁶² Als Kipp diese Worte in sein Tagebuch schrieb, wusste er noch nicht, dass er selbst nur ein Jahr später das Land, in dem er 17 Jahre verbracht und sich verwurzelt hatte, verlassen musste.⁶³ Mit seinem Exil kam auch die litauische Mission der deutschen Jesuiten an ihr Ende.

III. Schlussfolgerungen

Der Anteil der deutschen Jesuiten am Wiederaufbau des Ordenslebens in Litauen bezeugt sehr deutlich den externen Einfluss bei der Gestaltung des modernen Katholizismus in Litauen. Dabei brachten die Jesuiten weniger die kennzeichnenden Züge der zeitgleichen katholischen Kultur in Deutschland mit als die Uniformität beziehungsweise den Konservatismus der römischen Ekklesiologie. Daraus ergab sich später die greifbare Uneinigkeit mit der vorherrschenden Richtung des katholischen Milieus in Litauen, welche immer stärker von einer jüngeren Generation katholischer Intellektueller bestimmt wurde. Die Differenz zeigte sich besonders deutlich in Ausrichtung und Form katholischer Jugendorganisationen, sie trat aber auch bei der Distanz der jesuitischen Presse zu den Leitorganen katholischer Zeitschriften zu Tage, ebenso wie beim Abstand der Jesuiten zum allgemeinen intellektuellen Leben des Landes.

⁶¹ ADPJS, Abt. 45, B-27/565. Die freie Prälatur Memel wurde 1926 als Teil der litauischen Kirchenprovinz gebildet. Sie verband katholische Gemeinden im Memelgebiet, die früher zum Bistum Ermeland gehört hatten. Mit der Verwaltung der Prälatur wurde der Bischof von Telsiai beauftragt.

⁶² Tagebuch Pater Kipp, in: ADPJS, Abt. 47/730, 1V04.

⁶³ Als Litauen im Juni 1940 von den Sowjets besetzt wurde, übersiedelten die deutschen Patres nach Deutschland, aber einige von ihnen, darunter Kipp, kamen nach Ausbruch des Krieges zwischen der Sowjetunion und Nazi-Deutschland wieder zurück. P. Kipp verließ Litauen endgültig im Herbst 1944, als das Land zum zweiten Mal von der sowjetischen Armee besetzt und später annektiert wurde. Von da an bis zu seinem Tod im Jahr 1958 arbeitete Kipp an der jesuitischen St. Clemens Kirche in Berlin.

Die anhaltende Abhängigkeit der litauischen Provinz von der Fürsorge des deutschen Ordenszweiges und die immer wieder auftauchende Unfähigkeit der deutschen Patres, ihre kulturelle Überlegenheit zu verbergen, ließ auch eine andere Spaltung – diesmal innerhalb der Gesellschaft Jesu selbst – unbewältigt. Die starke Spannung zwischen den leitenden deutschen und den litauischen Patres blieb bis zur sowjetischen Okkupation, die die Entfaltung der jesuitischen Tätigkeit in Litauen beendete, erhalten. Sie beruhte neben den Auseinandersetzungen persönlicher Natur auch auf der Unvereinbarkeit unterschiedlicher Handlungsgewohnheiten und Vorgehensweisen. Während die deutschen Jesuiten pragmatische Beziehungen zu den politischen Machthabern schätzten, die ihnen ein Wirkungsminimum sicherten, war die Mehrheit der litauischen Ordensmitglieder noch von der Erfahrung eines Katholizismus, der eine führende Rolle in der Gesellschaft gespielt hatte, geprägt.

Dennoch lässt sich konstatieren, dass die Kluft, die sich nach der Ankunft deutscher Jesuiten in Litauen zunächst auftat, überwunden werden konnte. Das allgemeine Misstrauen gegen die deutschen Jesuiten, das zu Beginn ihrer Tätigkeit in der litauischen Gesellschaft zu spüren war und seinen Höhepunkt während der außenpolitischen Krisen erreichte, verminderte sich wesentlich während der letzten Jahre der ersten Republik. Die erfolgreiche Integration der deutschen Patres in die litauische Kultur, die Jesuitenverfolgung in Nazi-Deutschland und die schrittweise Lösung der litauischen Provinz aus der Fürsorge deutscher Patres haben dazu entscheidend beigetragen.

Abstract

Basing on new archival material the article investigates the input of German Jesuits by the development of modern Catholicism in Lithuania. During the first Lithuanian Republic (1918–1940) activities of the Society of Jesus were renewed with the establishment of the Lower Germany province's branch. In this process German Jesuits have brought the uniformity and conservatism of the Roman ecclesiology rather than features of the contemporary Catholic culture in Germany. It has caused later clashes with the prevailing stream of the Catholic society in Lithuania, which was shaped strong enough by the young generation of Catholic intellectuals. Different habits and modes of action led also to the persistent tensions between German and Lithuanian fathers. General distrust to German Jesuits, which was evident in Lithuanian society from the very beginning and reached its peak during the crises of foreign policy, came down just in the last years of the first Republic with German fathers taking gradually roots in the Lithuanian culture and with the detachment of the Lithuanian province from the German tutelage.

Vorschau auf den Aufsatzteil von Heft 2/2014:

Brigide Schwarz, Leon Battista Alberti im Haushalt (*familia*) des Regens der päpstlichen Kanzlei Blasius de Molino

Bernd Michael, Von der Liebe zur Lehrrichtung. Johannes Buridan, der ‚Buridanismus‘ und die spätmittelalterliche Schulphilosophie

Steven Vanderputten, Debating Reform in 10th and early 11th-century monasticism

„Streich diese Predigt durch, wie alle, die ich bis heute gehalten!“¹

Neu erschlossene Texte von und über Walther Nithack-Stahn
(1866–1942)

Andreas Meier*



Abb. 1: Bild des 1899 frisch getrauten Ehepaars Walther und Elisabeth Nithack-Stahn, geborene Becker, in Schauspielerkostüm.²

Der breite kirchliche und gesellschaftliche Wirkungskreis im Pfarramt und in der Schriftstellerei sicherte dem „Grenzgänger“ Walther Nithack-Stahn einen gewichtigen Platz im polyphonen Chor der Kunst- und Kulturwelt der Vorweltkriegszeit im größ-

* Dieser Beitrag ist in dankbarer Erinnerung und Hochachtung meinem Berliner exegetischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Lothar Perliitt (1930–2012) gewidmet.

¹ Dies sagt Dompfarrer Gisbert zu seiner sich über die in der allgemeinen Not Aufruhr stiftenden „Gottesfeinde“ ereifernden Frau in Nithack-Stahns Drama „Dies illa“. Walther Nithack-Stahn, *Dies illa. Eine Geschichte von den letzten Dingen*, Berlin 1923, 129.

² Ehemals im Besitz der Enkelin Nithack-Stahns, Frau Babara Treskatis, jetzt LAB E Rep. 300-66 Nr. 162.

ten Reichsland Preußen. Wegen seiner engen Zusammenarbeit mit programmatischen liberalen protestantischen Zeitschriften wie der „Christliche[n] Welt“ und dem „Protestantenblatt“ und aufgrund des Mutes, als Pfarrer an der vom Kaiserhaus zur Erinnerung an Kaiser Wilhelm I. bestimmten Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin vor 1914 der kirchlich und gesellschaftlich dominanten kriegerischen Grundstimmung zu widersprechen, verdient Walther Nithack-Stahn theologie- und politikgeschichtliche Aufmerksamkeit.³

Diese Miszelle erschließt einen privaten Nachlass im Berliner Landesarchiv (LAB) und gibt damit einem bislang in der kirchengeschichtlichen Literatur nur flüchtig als Wortführer der Deutschen Friedensbewegung vor und während des ersten Weltkriegs erwähnten Berliner Pfarrer authentische Gesichtszüge.⁴ Nithack-Stahns Nachlass enthält Privatkorrespondenz, Privatbilder, sehr viele Artikel aus Zeitungen und Zeitschriften von und über Nithack-Stahn und dessen Bücher. Amtliche Dokumente sind rar. Exemplarisch werden im Folgenden Dokumente aus dem Nachlass vorgestellt, in denen Nithack-Stahns Denken und Handeln, insbesondere seine Auffassung zur Kriegsfrage erkennbar werden.

Zur Erläuterung seines theologischen und politischen Profils wird auf korrespondierende Arbeiten des Pfarrers verwiesen. Ergänzt wird das biographisch-berufliche Datengerüst durch die im Evangelischen Landesarchiv Berlin (ELAB) aufbewahrten Akten⁵ über Nithack-Stahn und die Analyse von 13 Briefen und Karten, die er von 1910 bis 1935 an die Redaktion der „Christlichen Welt“ und deren Herausgeber Martin Rade richtete.⁶ Auf Texte von und über Nithack-Stahn im Archiv der Akademie der Künste wird verwiesen, ausgewertet werden die einschlägigen Mitteilungen in dem jüngst erschienen „Lesebuch“ Karlheinz Lipps über „Berliner Friedenspfarrer“.⁷ Innerhalb der Korrespondenz kommt Gerhard Jacobi (1891–1971) eine herausgehobene Stellung zu. Nithack-Stahn wollte Jacobi als Nachfolger für seine 1929 verfügte Pfarrstelle gewinnen.⁸ Als weiterer Zeitzeuge berichtete über Nithack-Stahn engagiert und kundig im „Berliner Tageblatt“ und der „Nationalzeitung“ der rührige Theologe und Literaturwissenschaftler Theodor Kappstein (1870–1960).

³ Nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist die Schreibweise des Vornamens von Nithack-Stahn. In Buchtiteln und Briefen ist er sowohl Walther als auch Walter genannt. Da seine Frau Elisabeth ihren Eltern am 2. Juni 1899 ihre glückliche Beziehung mit Walther beschreibt, spricht viel für diese Schreibweise, die sich im ungestörten Schriftwandel, der damals etwa in Nithack-Stahns Schrift aus „That“ „Tat“ machte, geändert haben kann. Vgl. den Brief Elisabeth Beckers vom 2. Juni 1899 aus Görlitz an „Meine lieben Eltern“ (E Rep. 300-66 Nr. 74).

⁴ Der Nachlass findet sich im LAB unter der Signatur: E Rep. 600-66.

⁵ ELAB 14/23.776 Personalakte Ulrich Carl Anton Walther Nithack-Stahn in zwei (!) Ordnern; die Akte 105/603 enthält Unterlagen über die Witwe des 1942 verstorbenen Pfarrers. Die Texte in beiden Ordnern der Personalakte sind nicht paginiert.

⁶ Die Universitätsbibliothek Marburg bewahrt die „Korrespondenz Nithack-Stahn“ im „Nachlass Martin Rade (Ms. 839)“ auf. Briefe Rades an Nithack-Stahn fehlen dort. Der Brief Rades an Nithack-Stahn vom 16. September 1916 liegt in E Rep. 300-66 Nr. 23.

⁷ Karlheinz Lipp, *Berliner Friedenspfarrer und der Erste Weltkrieg. Ein Lesebuch*, Freiburg i. Br. 2013.

⁸ Sowohl dem Evangelischen Zentralarchiv Berlin wie dem Archiv der evangelisch-lutherischen Kirche Oldenburgs und dem Bundesarchiv Koblenz ist nicht bekannt, ob es einen Nachlass des Oldenburger Bischofs mit dieser Korrespondenz gibt.

Er war Synodaler in der Kreissynode Friedrichswerder II, zu der Nithack-Stahns Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (KWG) gehörte.⁹ Wahrscheinlich standen beide in persönlichem Kontakt. Keine Auskunft gibt die häufig erwähnte Autobiographie Kappsteins „Mitten aus dem Leben. Erinnerungen und Symbole“. Alles spricht für die Behauptung des Nietzscheforschers Richard Frank Krummel, über dieses Buch gebe es „keinen Nachweis, [es sei] möglicherweise nie erschienen“.¹⁰

Einen Schwerpunkt innerhalb der Tätigkeit Nithack-Stahns bildete sein literarisches und künstlerisches Engagement. Dies dokumentiert sich auch in seinem Nachlass, in dem sich Berichte über Aufführungen seiner Theaterstücke – häufig Belegexemplare – befinden. Auf einem Blatt sind mit Schreibmaschine drei Rezensionen seines Buches „Dies illa“ abgeschrieben – wohl von ihm selbst.¹¹ Dem Schriftsteller war das Echo auf seine Werke wichtig. Das bunte Nebeneinander der Papiere im Nachlass wirkt fast wie Helmut Gollwitzers privater Nachlass,¹² der etwa alle Butons der Friedensbewegung der 1980er Jahre aufbewahrte. Nithack-Stahns nicht auf das Pfarramt beschränkte Aktivität machte ihn zum Rezensenten von Theaterstücken in kirchlichen Zeitschriften und veranlasste das „Börsenblatt für den deutschen Buchhandel“ ihn um einen Beitrag über „Kino und Buchhandel“ zu bitten.¹³ Nach dem Programmzettel „Gesellschaftsabend zum Besten deutscher Kulturaufgaben in Ostasien am 15. November“ 1915 wurde „Der erste Akt von ‚Die Heilige Mutter von China‘. Schauspiel in vier Akten aus dem China unserer Tage von Walter Nithack-Stahn“ gespielt.¹⁴

Diese Miscelle kann nur andeuten, dass der Spross märkischer Pfarrergeschlechter „ganz Kind seiner Zeit“¹⁵ war, den seine liberalen Überzeugungen und seine Sympathie für die damalige „religiöse Erregung“¹⁶ auszeichneten. Nach einer biogra-

⁹ Die Vossische Zeitung berichtete über Kappsteins Beiträge auf einer Tagung der Kreissynode Friedrichswerder II, auf der Nithack-Stahn über „Kirche und Vaterland“ referierte. Vgl. Vossische Zeitung Nr. 265 (27. Mai 1914) (E Rep. 600-33 Nr. 1).

¹⁰ Richard Frank Krummel, unter Mitw. von Evelyn S. Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum, Bd. 1: Bis zum Todesjahr: ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1867–1900, Berlin u. a. 1998, XVIII steht im Abschnitt „Nocheinzusehendes“ (ab XVII): „Kappstein, Theodor: ‚Mitten aus dem Leben. Erinnerungen und Symbole‘, 1952 (Kein Nachweis, möglicherweise nie erschienen).“

¹¹ Abgeschrieben sind die Rezensionen aus dem „Berliner Tageblatt“ (13. Dezember 1923), dem „8 Uhr Abendblatt/Nationalzeitung“ (5. Juni 1924) und dem „Berliner Lokalanzeiger“ (10. August 1924). Vgl. E Rep. 300-66 Nr. 60.

¹² Heinz Gollwitzer hob u. a. alle Buttons der Friedensbewegung der 1980er Jahre auf, die das Deutsche Historische Museum in der Ausstellung Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses zeigte (Katalog Nr. 511 A. 169).

¹³ Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 80.128 (6. Juni 1913), 6031 f.

¹⁴ Dieses Theaterstück ist bibliographisch nicht nachweisbar. Vgl. Programmzettel zum Gesellschaftsabend im Landwehr-Kasino, Hardenbergstr. 30b in E Rep. 600-33 Nr. 15 Die Deutsche Nationalbibliothek (DNB) nennt den Titel nicht unter den 32 Werken Nithack-Stahns.

¹⁵ So lautet die einleitende Charakterisierung von Pfarrer Jacobi am 30. Dezember 1942 in seiner Grabrede auf Walther Nithack-Stahn (E Rep. 300-66 Nr. 8, 2f.): „Nithack-Stahn galt und gilt nun einmal als der typische und hervorragende Vertreter des kirchlichen Liberalismus [...] ganz Kind seiner Zeit. Hinter seinem Liberalismus lebte ein fester Glaube.“

¹⁶ Vgl. Christoph Ribbat, Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M. 1996.

phischen Einführung ist zu analysieren, wie Nithack-Stahn zeitgenössische „Innovationspotentiale“¹⁷ aufgriff und auf den „fundamentalen Modernisierungsschub“¹⁸ seiner Lebens- und Arbeitswelt reagierte. Um einen Eindruck von Nithack-Stahns Vielseitigkeit zu erhalten, werden aus dem Nachlass Überlegungen über „Den modernen Menschen. Ein Beitrag zu seiner Psychologie“ herangezogen, die handschriftlich auf „September/1910“ datiert sind und in einer ungenannten Zeitschrift erschienen.¹⁹ Abschließend ist die Rolle Nithack-Stahns in der Friedensbewegung der Vorkriegszeit zu würdigen.

I. Ein optimistischer Literat und Berliner Pfarrer (1906–1929)

Geboren wurde Ulrich Carl Anton Walter Nithack, so die Taufurkunde, am 23. Oktober 1866 in Berlin als Sohn des Pfarrers Eduard Nithack und dessen Frau Claudia, einer Tochter des Oberkonsistorialrats Carl Stahn (1808–1891). Am königlichen Gymnasium in Eisleben legte er 1884 die Reifeprüfung ab, studierte dann Theologie und klassische Philologie an der Universität in Berlin, danach in Leipzig, Tübingen, Greifswald und in Halle. Hier legte er 1888 das erste theologische Examen mit der Benotung „fast gut“ ab, am 3. Juni 1890 das zweite in Magdeburg mit derselben Note. 1892 absolvierte er erfolgreich die philologische Prüfung als Oberlehrer. Nach der Ordination in Magdeburg wurde er 1893 Provinzialvikar in Friedeburg an der Saale und Halberstadt. Vom 10. Juli 1893 bis Ende 1896 arbeitete er dank seiner Doppelqualifikation als Oberlehrer und Hilfsprediger im Militär-Waisenhaus in Potsdam. 1893 ergaben seine Recherchen in Burg, wo er „sämtliche Küster, Bürgermeister, Philister etc. in Bewegung gebracht“ habe, dass das Geschlecht Nithack französischen Predigern der reformierten Kolonistengemeinde entstamme.²⁰ Die Erinnerungsstücke aus dem Leben seiner mütterlichen Vorfahren im Nachlass dokumentieren – wie sein von der Kirchenverwaltung erst nach ausführlicher Begründung akzeptierter Doppelname²¹ – seine Verbundenheit mit dem traditionsreichen preußischen Pfarrergeschlecht Stahn.²²

Die beiden autobiographischen Lebensläufe Nithack-Stahns, wohl vor 1914 verfasst, und ein nach 1929 verfasster Bogen ohne Überschrift, erwähnen sein Pfarramt lediglich am Rande und seine Mitarbeit in der deutschen Friedensgesellschaft über-

¹⁷ Frank-Lothar Kroll, *Geburt der Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur vor dem Ersten Weltkrieg*, Berlin 2013, 8. Kroll gelingt eine überzeugende „Neubewertung des wilhelminischen Deutschlands [...], (das) [er] auf sein europäisches Normalmaß zurückführt“ und historiographische Denunziationen des Preußenstaates zurückweist. Vgl. ebd. 9, 71, 129 u. 143.

¹⁸ Kroll, *Geburt der Moderne* (wie Anm. 17), 140.

¹⁹ Nithack-Stahn, *Der moderne Mensch*, in: ungenannte Zeitschrift, 753–756 (E Rep. 600-33 Nr. 100).

²⁰ Vgl. Walther Nithack-Stahn, *Mitteilung an Verwandte vom 9. November 1893* (E Rep. 300-66 Nr. 34).

²¹ Der einschlägige Briefwechsel vom Sommer 1908 befindet sich in der Personalakte ELAB 14/23776 Lit N01.

²² Daten und Examensnoten sind der Personalakte ELAB 14/23.776 entnommen. Auf die Doppelfunktion am Militär-Waisenhaus weist Ewald Mertens hin. Vgl. Ewald Mertens (Hg.), *Die Militärschule zu Potsdam. Gedenkbuch*, Berlin 1977, 101 f.

haupt nicht. Er hat die Texte wohl Journalisten und Theatern zur Verfügung gestellt. Über seine beruflichen Pläne schrieb er in seinen autobiographischen Überlegungen, dass er nach den Examina „eine Zeitlang zwischen Schule und geistlichem Amt geschwankt“ habe.²³

Am 1. Januar 1897 wurde er in Görlitz Pfarrer an der Christuskirche.²⁴ Als im Sommer 1906 an der Kaiser Wilhelm Gedächtnis-Kirche (KWG) in Berlin am Augusta-Victoria-Platz durch den Abgang Pfarrer Paul Graues, der als Oberhofprediger nach Meiningen wechselte,²⁵ die vierte Pfarrstelle zu besetzen war, lud der Kirchgemeinderat im Juni drei Pfarrer zu „Gastpredigten“²⁶ ein: Artur Friedrich Leon Brausewetter (1864–1946), Pfarrer in St. Marien (Danzig) und Autor zum Teil unter den Synonyma Arthur Sewett und Friedrich Leonie verfasster Romane, sowie Gottlieb Otto Baltzer (1863–1934), Pfarrer in Guben, sowie Nithack-Stahn. Dieser predigte nach den beiden anderen am 24. Juni über Lukas 14,16–21,²⁷ die Gleichniserzählung vom Großen Abendmahl. Die Gemeinde fand Gefallen an seiner traditionskritischen Argumentation, die unter anderem „Künstler unserer Tage (als) Zeichendeuter jeglicher Zeit“ nannte. Auf ihn entfielen an der 54. Sitzung der „vereinigten Körperschaf-

²³ Vgl. die beiden undatierten Selbstzeugnisse von Walther Nithack-Stahn, *Autobiographisches* (E Rep. 300-66 Nr. 64).

²⁴ Drei Görlitzer Predigten Nithack-Stahns nahm Martin Schian in seine Sammlung auf. Vgl. Martin Schian (Hg.), *Im Notwendigen Einheit: Predigten gehalten von Görlitzer Pastoren*, Halle a. d. S. 1906, darunter „Warum“ (Karfreitag), 46–52, „Das Gebäude der christlichen Kirche“ (Pfingsten), 81–88 und „Vom Steinewerfen“ (über Joh. 8,7), 167–174.

²⁵ Paul Graue und sein Bruder Dietrich Graue (1866–1936) waren in Berlin Wortführer liberaler Überzeugungen. Von 1909 bis 1936 war Dietrich Graue Pfarrer an der Marienkirche und von 1913 bis 1918 für die Fortschrittliche Volkspartei Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses. Dietrich Graue besprach 1912 anerkennend Nithack-Stahns „Christus-Drama“. Vgl. Dietrich Graue, in: *Christliche Welt* 26.18 (1912), 599 ff. Im *Protestantenblatt* hatte er berichtet, dass Friedrich Kayßler in der Singakademie am Ostermontag (8. April) Nithack-Stahns Christusdrama „in verkürzter Form vorgelesen hat“. Vgl. *Protestantenblatt* 45.18 (1. Mai 1912), 500. Im Nachlass finden sich beide Kritiken Graues und ein Ankündigungszettel (E Rep. 300-66 Nr. 16).

²⁶ Gemeint sind damit Vorstellungspredigten, wie Julius Hecker, der zwei Jahrhunderte vor Nithack-Stahn am Militärwaisenhaus in Potsdam arbeitete, 1738 „am 19. Sonntag nach Trinitatis [...] zu Königswusterhausen in hoher Gegenwart des Königlichen Hauses eine Gastpredigt halten“ musste, um lutherischer Pfarrer an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin zu werden. Vgl. *Kurzgefaßte Geschichte der Dreifaltigkeits-Kirche zu Berlin im achtzehnten Jahrhundert*, Berlin 1801, 7. Im „Reichsboten“ findet sich unter der Überschrift „Gottesdienste in Berlin und Vororten“ eine Ankündigung für die „Probepredigt Nithack-Stahns für den kommenden Sonntag in der KWG um 10 Uhr“, die „gefolgt [werde] um 12 Uhr von der ‚Katechisation‘ von Hilfsprediger Prenzlau.“ Vgl. *Reichsbote* 16.144 (22. Juni 1906), zweites Beiblatt.

²⁷ Das Protokollbuch des Kirchgemeinderates der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche von 1896 bis 1906 erwähnt die Gastpredigt Nithack-Stahns am 24. Juni 1906 um 10 Uhr. Vgl. Abschrift 53. Sitzung der vereinigten Gemeindekörperschaften am 7. Juni 1906 abends ½ 8 Uhr, in: *Protokollbuch des Gemeindekirchenrats der KWG 1896–1906*, 470. Das Manuskript der „Gastpredigt an Kaiser-W-Gedächtnis-Kirche“ (E Rep. 300-66 Nr. 20) ist ein doppelseitig auf je in der Mitte gefalteten Papierbogen DIN A4, ohne jeden Absatz mit kleiner Handschrift geschriebener Text. Er kann nur zum Memorieren gedacht gewesen sein, keinesfalls zum Vortrag oder zur Weitergabe. Der Prediger folgte der Gepflogenheit seines Vaters, der nach gewissenhafter Arbeit an der Predigt diese „im Zimmer auf- und abschreitend mit lauter Stimme memorierte.“ Vgl. Nithack-Stahn, *Aus meinem Lebensbuch*, in: *Protestantenblatt* 73.8 (20. Februar 1938), 122. Zitiert wird aus der Gastpredigt (E Rep. 300-66 Nr. 20), 8.

ten“ der Gemeinde am 29. Juni vierzig der 44 Stimmzettel, vier Stimmzettel blieben leer.²⁸

Am 1. Oktober 1906 übernahm er die Pfarrstelle an der KWG, die, vom evangelischen Kirchenbauverein gegründet, im Kirchenkreis Friedrichswerder II die erste Kirchengemeinde war. Im Westen Berlins habe damals der Kirche „die heimliche Gefahr [...] des Ästhetizismus“ gedroht. Für diese Einschätzung in Hans Schlemmers kirchengeschichtlicher Dissertation spricht die Einladung zweier belletristisch ausgewiesener Kandidaten zu Gastpredigten in der KWG. Schlemmer meinte, dass die im Ästhetizismus ruhende Gefahr größer war als die des „philosophisch verbrämten Materialismus“ in anderen Teilen der Kaisermetropole. Jedenfalls sei es Nithack-Stahn als Pfarrer unter seinen Kollegen „am meisten“ gelungen, „höchste ästhetische Bildung“ mit „fest gegründeter Überzeugung, daß der Friede Gottes höher ist als alle Vernunft“ (Phil. 4,7), zu verbinden.²⁹

Diese Leistung trotzte Nithack-Stahn seinem kranken Körper ab: Seit 1910 nennen ärztliche Zeugnisse seiner Personalakte die „erhebliche Nervenschwäche“ des Pfarrers. Aus Krankheitsgründen schied er schon am 1. Oktober 1929 aus dem Amt. Er starb in Berlin am 22. Dezember 1942. Gerhard Jacobi, den er als Nachfolger gewonnen hatte, sprach zu seiner Beerdigung.

II. Didaktische Praxis: Konfirmation, Jugendweihe und Science-Fiction

Einblicke in das Denken und Verhalten Nithack-Stahns vor allem in den Berufsalltag eröffnet ein ausführlicher Brief einer ehemaligen Konfirmandin aus England.³⁰ Am 13. Oktober 1941 wendete sich die am 24. Mai 1903 in Kiel geborene, mit jüdischem Ehemann und Kind nach England geflohene Pianistin Annekäthe Rellstab an ihren Konfirmationspfarrer, um ihm dankbar Erinnerungen an den Unterricht und die vermittelten „bleibenden Dinge“ wachzurufen. Sie zeigen nicht nur den Umgang Nithack-Stahns mit Konfirmanden sondern auch seine Distanz zum Bekenntniszwang. Gelassen scheint er den Spielraum genutzt haben, den Kirchenordnungen ließen:

„Sie haben mir vor vielen Jahren im Konfirmandenunterricht große bleibende Dinge gegeben: erstens eine Zuneigung und Verehrung für den Charakter und das Schicksal Christi – so wie er als Mensch aus dem Gewirr von Erzählungen und Legenden hervortritt. Und als zweites einen kritischen Blick und eine gewisse Freiheit von zu starrer Tradition. Die zweite Gabe ist

²⁸ Vgl. das Protokollbuch des Gemeindegemeinderats der KWG (1896–1906), hier die 54. Sitzung vom 29. Juni 1906, 471.

²⁹ Hans Schlemmer, Kirchengeschichte Berlins 1871–1937, o. O. 1943, 177.

³⁰ Der Brief Rellstabs ist auf quergelegten gefalteten DIN A 4 Seiten mit der Hand geschrieben (E Rep. 300-66 Nr. 22). Er schließt ohne Schlussgruß, Absenderadresse und Unterschrift. Das im Archiv der KWG eingesehene „Verzeichnis der Konfirmierten in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche zu Berlin“ nennt unter „Höheren Schülerinnen“ im Jahr 1919 (Ostern) unter Nr. 23 Annekäthe Rellstab, geboren und getauft am 19. August 1903. Konfirmiert wurde sie am 10. März 1919. Wann der Brief Nithack-Stahns Adresse, seit 1929 erst in Berlin-Lichterfelde, Finckensteinallee 130 und dann in Berlin-Friedenau, Stiergasse 11, erreichte, ist unbekannt. Vgl. zur Adresse den Brief Nithack-Stahns vom 27. Oktober 1932 mit dieser Absenderadresse (E Rep. 600-33 Nr. 31).

mir manchmal zu einer [dogmatischen, A.M.] Schwierigkeit geworden [...] Sie haben mir einmal in solchen Schwierigkeiten den Rat gegeben: Wenn Du Dich nicht hindurch finden kannst durch diese Probleme, so lege sie einmal für einige Zeit beiseite, und so wird sich Dir später von selber ein Weltbild aufbauen! Das hat mir geholfen, denn es stellte sich mir später heraus, daß die Dogmen nicht das sind, worauf es ankommt, sondern die Persönlichkeit Jesu und was er uns zu sagen und durch sein Beispiel zu lehren hat [...] (In England habe sie) beglückend erlebt, wie etwas von seinem Geist, der Geist der Liebe und Hilfsbereitschaft (das Leben bestimme) [...].“

Historisch-kritische Arbeit mit dem Bibeltext in den Konfirmandenunterricht einzu- beziehen und die biblische Überlieferung über Jesus als „Gewirr von Erzählungen und Legenden“ zu bezeichnen, war Neuland in der damaligen Gemeindefrömmigkeit. Unvergessen war lange, wie glaubensfeste Christen im sogenannten „Bibel-Babel-Streit“ gegen die archäologisch begründete Behauptung der Abhängigkeit der israelitischen Kultur von der babylonischen protestiert hatten.³¹ Zur intellektuell angeregten Gestaltung des Unterrichts wird Nithack-Stahn auch seine Verärgerung über die eigene Konfirmation geführt haben:

„Die Evangelische Kirche hat das Ziel dieser Feier zu hoch gesteckt, indem sie vom jungen Christen – ich war erst 14 Jahre alt – ein ‚Bekennnis‘ zu persönlichem Glauben und ein ‚Gelübde‘ für Lebensdauer verlangte. Man sollte der unreifen Jugend allzugroße Verantwortung ersparen und, dem Beispiele außerkirchlicher Gemeinschaften folgend, die Feier mit dem schweren deutschen Wort ‚Jugendweihe‘ benennen.“³²

Innerkirchlich unmöglich, ja unvorstellbar war diese Überlegung Nithack-Stahns noch in den 1870er und 1880er Jahren, als erbittert gegen die freidenkerische/freireligiöse Jugendweihe als Ersatz der kirchlichen Konfirmation gekämpft wurde.³³ Schon 1910 bedauerte Nithack-Stahn, dass noch fehle, was Konfirmanden Not täte:

„Ein praktisch klarer, unverbrämter Wegweiser für ein junges Glied der evangelischen Kirche.“³⁴

Nithack-Stahn teilte als Kind seiner Zeit die nach Beobachtung Martin Rades noch 1911 die „zum wenigsten in den Städten (von) Männern und Frauen aller Richtun-

³¹ Vgl. Andreas Meier, S.M. waren nicht amüsiert. Vor hundert Jahren kulminierte der Babel-Bibel-Streit um das Alte Testament, in: *Zeitzeichen* 2 (2003), 41 ff.

³² In E Rep 300-66 Nr. 153 liegen die neun Teile (Sonderdrucke?) dieses 1938 unter dem Titel „Aus meinem Lebensbuch“ erschienen „Lebensberichts“. Vgl. *Protestantenblatt* 71.4 (1938), 58 ff., 71.5 (1938), 75 ff., 71.6 (1938), 90 ff., 71.7 (1938), 107 f., 71.8 (1938), 120–123, 71.9 (1938), 136 ff., 71.11 (1938), 170–173, 71.14 (1938), 218 f., 71.16 (1938), 249 f., hier 71.8 (1938), 122 f. Das Verzeichnis der Veröffentlichungen Nithack-Stahns von Wolfes ist auch um diese Texte zu ergänzen. Vgl. Matthias Wolfes, Art. Nithack-Stahn, Walther, in: *BBKL* 20 (2002), 1119–1125, hier 1123.

³³ Zu Entstehung, Geschichte und Konzept der Jugendweihen in außer- und gegenkirchlichen Gruppen vgl. Andreas Meier, *Jugendweihe – JugendFEIER*. Ein deutsches nostalgisches Fest vor und nach 1990, München 1998, 96–142, bes. 143–159. Hier werden Erklärungen zum Aufkommen der Jugendweihe als freireligiöses bürgerliches Fest in der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben und mit der proletarischen Jugendweihe verglichen.

³⁴ Nithack-Stahn warnt vor klassischen „Konfirmandenbüchlein“ als „Gaben zur Konfirmation“, „weil ein gesunder Mensch dieses Alters keine Gebets- und Andachtsbücher verträgt.“ Vgl. Ders., in: *Christliche Welt* 24.10 (1910), 234. Nithack-Stahn erwähnte die Jugendweihe 1938 im Rückblick. Ob und wie er sie wem gegenüber als Bezeichnung für die kirchliche Konfirmation vorschlug, ist nicht überliefert.

gen, die mit Ernst Christen sein wollen“, unterstützte Hoffnung, dass die Konfirmanden vom Bekenntniszwang entlastet werden.³⁵ Und ein „Professor Schultze“ aus Brandenburg rief 1913 in einem Beitrag „Zum Kampf wider die religiöse Verbildung unserer Jugend“ auf, weil „die Macht der Orthodoxie nicht zu brechen ist, solange die Herrschaft des abstrakten Katechismusunterrichts währt.“³⁶

Nithack-Stahn war hingegen keine Kämpfernatur;³⁷ er betrieb keine Änderung von Kirchenordnungen, wie der Vergleich mit dem genannten Theodor Kappstein zeigt, der im „Berliner Tageblatt“ zustimmend über Nithack-Stahn berichtet hatte. Dieser erwähnte eine Kontrolle des Konfirmandenunterrichts auf Rechtgläubigkeit in den Gemeinden im Kirchenkreis Friedrichswerder II,³⁸ wo er – zumindest 1914 – Synodaler war.³⁹ Folgen für Nithack-Stahn sind unbekannt. In dem Artikel „Bedürfen wir des Pfarrers noch? Ergebnis einer Umfrage“ setzte Kappstein 1906 provokant seinen Kampfgeist in Szene.⁴⁰

Nithack-Stahn wird religiös den Grund dafür gelegt haben, dass sich Rellstab für die in England erlebte interkonfessionelle Toleranz begeisterte:

„Ich erinnere mich deutlich, daß Sie uns damals im Unterricht von den Quakern erzählt haben, wie viel Gutes sie tun, und ich kann jetzt bestätigen, daß diese Menschen ihre Weltberühmtheit vollauf verdienen. [...] Eine weitere erfreuliche Beobachtung [...] ist die Toleranz der verschiedenen Bekenntnisse gegeneinander[...] Bei sozialen Aufgaben gehen sie einmütig an die Arbeit [...] In manchen Kirchen predigt gelegentlich ein Geistlicher eines anderen Bekenntnisses als Gast. Sogar der Ober-Rabbiner von Birmingham [...] bei den Methodisten [...] Sie können sich gar nicht vorstellen, wie befreiend es ist, sich unter Menschen zu finden, die den ganzen verkrampten Völkerhass, der sonst herrscht, einfach nicht mitmachen. Und nicht anerkennen. Sie wissen, dass die Quaker Pazifisten sind [...].“

Als Pfarrer seine Konfirmanden Sympathie für die als Sektierer verschrieenen Quäker im Unterricht spüren zu lassen, grenzte an einen Lehrverstoß. Belege für Nithack-Stahns besondere didaktische Fertigkeiten wie auch für seine Toleranz gegenüber religiösen Bewegungen finden sich mehrfach. Jacobi berichtet, dass seine Art ein

³⁵ Martin Rade verweist unter der Überschrift „Verschiedenes“ auch auf ein Beiblatt zum Thema „Konfirmation“, das dem vierten Heft der „Christlichen Freiheit“ beigelegt war. Vgl. Martin Rade, in: Christliche Welt 25.4/26.1 (1911), 91 ff., hier 93.

³⁶ Prof. Dr. Schultze, Brandenburg, Zum Kampf wider die religiöse Verbildung unserer Jugend, in: Protestantenblatt 50 (1913), 1270–1273, hier 1270.

³⁷ Diese Charakterisierung findet sich auch in der Grabrede Gerhard Jacobis auf Nithack-Stahn (wie Anm. 15), 2f.: „In seinem ganzen Wesen war er eine idealistische Natur. [...] Immer wieder begegnete ihm, daß er falsch verstanden und sein letztes, sein innerstes Streben mißverstanden wurde. Dann war er innerlich erregt und niedergedrückt. [...] Ganz und gar war er keine Kampfnatur, wenn auch gerade ihn das Leben immer von neuem in sehr schwere geistige und kirchliche Auseinandersetzungen hineintrug, und oft gerade von denen, die scheinbar auf seiner Seite standen, in unerfreuliche Kämpfe hinein gezogen.“

³⁸ Kappstein nennt Nithack-Stahn nicht als Opfer dieser konsistorialen Lehrkontrolle. Vgl. Theodor Kappstein, Der Morgengruß des Superintendenten, in: Ders., Auf die Schanzen! Lichter und Losungen, Berlin 1911, 118–121.

³⁹ Zur Tätigkeit als Synodaler vgl. Anm. 9. Auf der Kreissynode im Mai 1914 verwahrte er sich nach der „Vossischen Zeitung“ vom 27. Mai 1914 dagegen, dass ein Synodalfarrer Kappsteins Buch „Bibel und Sage“ einen „Treppenwitz der Weltgeschichte“ genannt hatte.

⁴⁰ Theodor Kappstein, Bedürfen wir des Pfarrers noch? Ergebnis einer Umfrage, Berlin–Leipzig 1906.

Publikum ansprach, das der Religion nicht nahestand und „das Gespräch mit anders Denkenden“ suchte.⁴¹ Im Juni 1917 bekannte Nithack-Stahn in einem universitären Gremium:

„Wahrhaft duldsam ist nur der Religiöse, der aus Erfahrung weiß, was bekennen heißt, dem es darum drängt, andere zu gewinnen, aber Halt macht vor dem Heiligume fremder Überzeugung, weil er sich in sie hineindenkt, Verwandtes spürt und das Unverständliche ‚duldet‘. Nur diese positive Duldsamkeit einigen die Konfessionen nach dem Grundsatz: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.“⁴²

Dieser „Grundsatz“ stammt aus der von seiner Konfirmandin bewunderten toleranten britischen Kirchenwelt; mit ihm überschrieb das „Protestantenblatt“, dessen Autor Nithack-Stahn war, 1938 etwa die „Ausgewählten Stücke aus dem Ausschußberichte über die Lehre in der Kirche von England – ausgewählt und übertragen von Adolf Wendt“.⁴³ Wendt (1870–1941) war ein Kollege Nithack-Stahns am Potsdamer Waisenhaus und gestaltete im April 1916 eine Lesung des „Christus-Weihespiels“ Nithack-Stahns in Frankfurt an der Oder. Im Konfirmandenunterricht dürfte Nithack-Stahn auch die Beitragsserie seines Dortmunder Amtskollegen Hermann Goetz von 1913 „Kirche und Religion in England“ beeinflusst haben.⁴⁴

1920, ein Jahr nach Rellstabs Konfirmation, veröffentlichte der ehemalige Potsdamer Pfarrer Johannes Lepsius (1858–1926) das Drama „Jesus at the peace conference“, in dem die Staatschefs Clemenceau, Wilson und Lloyd George bei den Friedensgesprächen telegraphisch erfahren, dass nach einer Meldung der „New York Times“ der unerwartet erschienene Jesus eine „world conference of theologians“ einberufen wolle, um „the principles chapters St. John’s Revelation“ zu interpretieren. Bezeichnenderweise fordert der von Lloyd George telefonisch befragte Bishop of Lon-

⁴¹ Vgl. Jacobi, Grabrede (wie Anm. 15), 2 f.: „In seiner Predigt und in seinem Unterricht war es sein besonderes Anliegen, den modernen Menschen die erkannte Wahrheit lebensnahe zu verkündigen. So kam es denn, daß eine Menge eigenartiger Persönlichkeiten sich um ihn scharte und viele sich von ihm einsegnen ließen, die sich sonst überhaupt nicht hätten einsegnen lassen. Sie fühlten sich von ihm verstanden. Es war eine große Hörerschar, die seinen Worten von der Kanzel lauschte. [...] Noch oft sagten mir Gemeindeglieder, wie viel sie von seinem Unterricht gehabt haben“.

⁴² Walther Nithack-Stahn, Was einigt die Konfessionen? Vorträge von Walter Nithack-Stahn und Professor Dr. Hermann Cohen, Berlin 1917, 4–12, hier 7 u. 10. Die „Vossische Zeitung“ berichtete über die „zahlreich besuchte Versammlung [...] am Sonnabend.“ Streit der Bekenntnisse könne nach der Auffassung Nithack-Stahns nur deshalb entstehen, weil die Konfession „als selbstinnerlicher Ausdruck einer Persönlichkeit auch von anderen ergriffen und mithin ihres subjektiven Charakters entkleidet werde.“ Vgl. Vossische Zeitung, Morgen-Ausgabe Nr. 292 (11. Juni 1917).

⁴³ „In necessariis unitas, in dubiis libertas“, in: Protestantenblatt 71.12 (1938), 182–185, 71.14 (1938), 217 f., 71.17 (1938), 259–263, 71.19 (1938), 294–297, 71.21 (1938), 325 ff., 71.23 (1938), 350–353 und 71.25 (1938), 384 ff. Adolf Wendt war 1893 Erzieher am Waisenhaus in Potsdam, von 1897 bis 1903 Missionspfarrer in Tokyo. Von 1903 bis 1917 bekleidete er das Amt des Pfarrers in Frankfurt an der Oder, von 1917 bis 1921 in Weißig und dann bis zu seiner Emeritierung 1934 in Netzen. Über die Lesung in der Nikolaikirche in Frankfurt an der Oder berichtete die „Frankfurter Oder-Zeitung“ am 15. April 1916.

⁴⁴ Hermann Goetz, Kirche und Religion in England, in: Protestantenblatt 46.3 (1913), 56–61 (I), 46.6 (1913), 133–138 (II), 46.8 (1913), 191–196 (III), 46.11 (1913), 290–296 (IV). Der „Protestantische Schriftenvertrieb“ edierte 1913 diese Beiträge als 42seitige Broschüre in Berlin-Schöneberg.

don Jesus auf, „to kindly receive no dissenters, least of all the Quakers.“⁴⁵ Nithack-Stahn wird als Waisenhausmitarbeiter Lepsius kennengelernt haben, der in Potsdam bis 1897 Pfarrer war. Beide legten im selben Jahr einen Science-Fiction Roman mit zeit- und religionskritischen Pointen vor. Nithack-Stahns „Dies illa. Eine Geschichte von den letzten Dingen“ erzählt, wie apokalyptische biblische Ankündigungen des Weltendes dessen erlebter Gegenwart nicht entsprechen: „Streich diese Predigt durch, wie alle, die ich bis heute gehalten!“ Diese Forderung des Dompredigers im Roman bilanziert das Versagen kirchlicher Arbeit.⁴⁶ Philander, ein Gedemütigter, verkündet im Weltende das „Paradies“ und „Freiheit“; die begeisterten Menschen rotten sich zusammen:

„Inmitten der Unendlichkeit gibt es keine Maßstäbe des Bedeutenden und Unbedeutenden.“ (Am Schluss erkennen die Wissenschaftler ihren Irrtum, und alles bleibt beim Alten); „in den Kirchen ist ununterbrochener Dankgottesdienst.“⁴⁷

III. Nithack-Stahn – Pfarrer „einer Menge eigenartiger Persönlichkeiten“

Gerhard Jacobi (1891–1971), Nachfolger Nithack-Stahns an der Gedächtniskirche und später Bischof in Oldenburg, stellte in seiner Ansprache an dessen Grab im Dezember 1942 dank enger Kenntnis des Verstorbenen pointiert dessen Eigenarten heraus, soweit Verbote des nationalsozialistischen Regimes dies erlaubten.⁴⁸ Neben seiner Toleranz und seinen didaktischen Fähigkeiten würdigte Jacobi seine „Künstlernatur“:

„Fast zwei Jahrzehnte hindurch wurde er aus ganz Deutschland zu Vorträgen aufgefordert, und zwar über die verschiedensten literarischen und wissenschaftlichen Themen. [...] Beneidenswert vielseitig war sein Wissen und seine Interessengebiete [...]. Walther Nithack-Stahn war eine Künstlernatur. Seine dichterischen Werke wurden viel, viel gelesen. In meiner Studentenzeit [...] gab es kaum einen Theologen, der den „Mittler“ nicht gelesen hätte. [...] Dazu war er ungemein musikalisch, spielte Orgel, Geige, Flöte, und er liebte die Natur, vor allem die höchsten Berge. ‚Schreiben und wandern‘, hat er einmal gesagt, ‚vermisse er besonders‘, als die Krankheit nach im griff.“⁴⁹

⁴⁵ Johannes Lepsius, *Jesus at the Peace Conference. Minutes of a Meeting of the Council of Three*, „publisher The Hague, Nassau-Zullensteinstr. 3, Price f 0.40“, s. d, 4 f; F.W. Graf, *Art. Lepsius, Johann*, in: RGG⁴ 5 (2002), 274 ff. übergeht auffälligerweise „Jesus at the Peace conference“ und dessen kultur- und zeitkritische Pointen. H. Meltzer erörtert „Die Behandlung des Pietismus, Methodismus und Quäkertums in höheren Schulen.“ Abschließend schlägt er Lehrern vor, Schüler folgende Frage beantworten zu lassen: „Was konnte die Kirche aus dem Pietismus, dem Methodismus und Quäkertum lernen und was hat sie gelernt?“ (323) Nithack-Stahn kannte die Zeitschrift, da sie 1891 eine Rezension des *can. min. et phil. W. Nithack-Stahn* veröffentlicht hatte. Vgl. zur Rezension, 281 f., die Erörterungen von H. Meltzer, in: *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* 15 (1903/04), 227–243, 320–324, hier 323.

⁴⁶ Walther Nithack-Stahn, *Dies illa* (wie Anm. 1), 129. Der Titel sei einem „gewaltigen Hymnus ‚dies irae, dies illa‘ des Mönches Thomas von Celano“, entlehnt, schreibt Nithack-Stahn. Vgl. ebd., 2. Nach Oktavian Schmuki wird der Hymnus Franziskus, der ungefähr von 1185 bis 1260 lebte, nun „eher abgesprachen“ Vgl. Oktavian Schmuki, *Art. Thomas von Celano*, in: RGG⁴ 8 (2005), 376.

⁴⁷ Nithack-Stahn, *Dies illa* (wie Anm. 1), 66, 123, 209.

⁴⁸ Die Ansprache Pfarrer Jacobis am 30. Dezember 1942 (E Rep. 300-66 Nr. 8).

⁴⁹ Jacobi, *Grabrede* (wie Anm. 15), 3 f.

Hans Hermann Wilhelm Schlemmer, 1885 in Rügen geborener Philologe und Theologe, der regelmäßig Beiträge im „Protestantenblatt“ verfasste und seit 1930 Oberschulrat in Berlin war,⁵⁰ beschrieb die Arbeit Nithack-Stahns 1936:

„In regelmäßigen Abständen fanden in seinem Hause evangelische Menschen (sich) zusammen, die mitten im flutenden Leben der damaligen Zeit standen [...] Die jeweiligen Strömungen der Dichtung und Kunst, die neuesten Probleme der Philosophie und Psychologie – alles das wurde an diesem Abenden unter das Licht eines weltoffenen, aber nicht weltunterworfenen evangelischen Christentums gestellt, und der Hausherr vermochte infolge seiner überlegenen Geistigkeit, seiner umfassenden Bildung und seiner sprachlichen Gestaltungskraft stets der noch so erregten Debatte Inhalt, Richtung und Ziel zu geben. Was Nithack-Stahn leistete, war Volksmission im edelsten und besten Sinne des Wortes, geleistet dem Teil des Volkes, der allen Bildungsbestrebungen der Zeit offen ist.“⁵¹

Im Nachlass wird dies durch Nithack-Stahns achtseitiges Manuskript „Gottesdienst und Priestertum im täglichen Leben“ illustriert. Es erläutert einleitend, dass

„durch den Gottesdienst eine Veränderung in der menschlichen Seele entsteht, wo das Kama-Manasprinzip durch die hereinströmenden Kräfte in höhere Schwingungen gebracht [...] wird [...] Nach dem Gesagten glaube ich dem Thema der heutigen Besprechung näher treten zu können.“⁵²

Das Bild am Beginn dieser Miszelle – Nithack-Stahn und seine (erste) Frau Elisabeth, geb. Becker (1879–1915), nach der Trauung 1899 in Schauspielerkleidung – zeigt mehr von dieser vielfältigen Persönlichkeit als Aufnahmen im Talar.⁵³ Die Naturverbundenheit seiner Künstlernatur ist im Nachlass vielfach bezeugt. Sein „Lebensbuch“ von 1938 setzt mit einem Lob des Landlebens ein und beschränkt sich auf Erlebnisse, „die mir die Jugendjahre in Eisleben erfüllten. Obwohl geborener Berliner, viel gereist und an vielen Orten zuhause, ist mir bis heute die kleine Stadt am Harzrande die einzige Stätte geblieben, die ich als Heimat empfinde“.⁵⁴ In einem der zur Veröffentlichung verfassten undatierten Manuskripte, „Flucht aus der Stadt“, erwähnt er die „verhängnisvolle Selbsttäuschung des aufgeklärten Stadtmenschen, dessen naturfremdes, ja naturwidriges Leben Spott herausfordert.“

Unter der Überschrift „Etwas vom Wetter“⁵⁵ weist er zum Beispiel die Wetterbeobachtung „naturfremder Städter“ zurück:

„Welcher noch so gerechte Wettermacher sollte es gleichzeitig den Wiesenbauern und den Winzern [...] recht machen. [...] Niemals werden wir Bewohner eines kleinen Planeten die

⁵⁰ Zu biographischen Angaben über den 1958 in Potsdam verstorbenen liberalen Pädagogen vgl. Dirk Menzel, Art. Schlemmer, Hans, in: BBKL 23 (2003), 1220–1236; Ders., *Liberaler Religionspädagogik und freier Protestantismus: Das Beispiel Hans Schlemmer (1885–1953)*, München 2001. Dirk Menzel ordnet Schlemmer theologiegeschichtlich ein.

⁵¹ Hans Schlemmer, Walther Nithack-Stahn, in: *Protestantenblatt* 69.42 (1936), 656.

⁵² Walther Nithack-Stahn, *Gottesdienst und Priestertum im täglichen Leben* (E Rep. 300–66 Nr. 55). Im achtseitigen undatierten Manuskript findet sich das hier verwendete Zitat auf der dritten Seite.

⁵³ Die Enkelin Nithack-Stahns, Babara Treskatis, stellte uns diese Aufnahme freundlicherweise zur Verfügung, die nun wie andere in E Rep. 300–66 Nr. 162 („Photographien II“) liegt. Vgl. zur Naturverbundenheit von Nithack-Stahn seine Ausführungen in „Flucht aus der Stadt“ (E Rep. 300–66 Nr. 141) und sein Manuskript „Die Natur und wir“ (E Rep. 300–66 Nr. 98).

⁵⁴ Vgl. *Protestantenblatt* vom 71.16 (1938), 250.

⁵⁵ Walther Nithack-Stahn, *Etwas vom Wetter* (E Rep. 300–66 Nr. 96) ist eines der Manuskripte im Nachlass, die zur Veröffentlichung in nicht-wissenschaftlichen Zeitschriften erstellt waren.

Kräfte regieren, die aus dem Weltall über uns kommen [...]. Und immer wieder stehen wir vor dem unergründlichen Grossen, das uns zum ehrfürchtigen Schweigen der Betrachtung zwingt.“

Zu den „eigenartige Persönlichkeiten“ im Umkreis von Nithack-Stahn gehörten auch Juden. Das Taufregister der Kaiser-Wilhelm Gedächtniskirche für die Jahre 1896–1951 führt unter 16963 Täuflingen 736 auf, die vom Judentum zum Christentum konvertierten. Mit 175 Taufen solcher Konvertiten steht Nithack-Stahn an der Spitze vor seinen Amtskollegen Max Mauff (1896–1929) mit 89 vor Immanuel Heyn (1912–1919) mit 68 Taufen.⁵⁶ Nithack-Stahns Enkelin, die den Nachlass dem Landesarchiv überließ, berichtete dem Verfasser im Sommer 2013, von ihrer Mutter und ihren Tanten, also von Nithack-Stahns drei Töchtern, gehört zu haben, die Anwesenheit der Leute „mit Hüten“ in den väterlichen Gottesdiensten sei in der Gemeinde unwillig registriert worden.

Nithack-Stahns „Dramatisches Gedicht Ahasver“ (1910) ist frei von antijudaistischen Pointen.⁵⁷ Sein langjähriger Amtsbruder Hans Franke (1864–1939)⁵⁸ an der Heilig-Kreuz-Kirche in Schöneberg und in Görlitz (1897–1904) urteilte über das Werk:

„ein knappes, 2 Akte umspannendes Bändchen, das Großes verspricht. (...) Nithack-Stahn begegnet uns hier auf einem Boden, der seine eigentliche Begabung voll zur Entfaltung zu bringen scheint, auf dem Boden der Problemdichtung.“⁵⁹

1917 referierte Nithack-Stahn mit dem emeritierten jüdischen Philosophieprofessor und Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918) vor der Freien wissenschaftlichen Vereinigung an der Universität Berlin über die Frage „Was einigt die Konfessionen?“⁶⁰ Für ihn hatte „jede Religionsgemeinschaft [...] ihren Wahrheitsgehalt.“ Seine Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in der Religion entstammt den Argumentationsgängen der Theologie des „Kulturprotestantismus.“ Sie sei zwischen allen Religionen „ein Schritt zur Einigung“.⁶¹ Er folgte:

„Die beklagenswerte Tatsache, daß die Lebensführung so oft dem Bekenntnis nicht entspricht, trifft gleichzeitig alle Konfessionen. Mögen die Wege zur Menschheitsvollendung, die die Sonderbekenntnisse weisen, verschieden sein: [...] Die Konfessionen haben einen Einwilligungsgrund [...] in dem Glauben selbst.“⁶²

⁵⁶ Die statistischen Angaben der Auswertung der Taufbücher durch Gerhard und Ingeborg Limpack stammen aus Hildegard Frising u. a. (Hg.), *Evangelisch getauft – als Juden verfolgt. Spurensuche Berliner Kirchengemeinden*, Berlin 2008, 199 ff.

⁵⁷ Jörg-Ulrich Fechner, Art. Ahasver, in: RGG 1 (41998), 223 gibt auch einschlägige Literatur vom Beginn des 20. Jahrhunderts an.

⁵⁸ Zu Franke vgl. Karlheinz Lipp, *Friedenspfarrer* (wie Anm. 7), 7 u. passim.

⁵⁹ Rezension Frankes, in: *Protestantenblatt* 44.8 (1911), 188 f.

⁶⁰ Nithack-Stahn, *Was einigt die Konfessionen?* (wie Anm. 42).

⁶¹ Nithack-Stahn, *Was einigt die Konfessionen?* (wie Anm. 42), 12. Nithack-Stahns Kollege am Potsdamer Waisenhaus, der Harnack-Schüler Adolf Wendt führte während der Missionsarbeit in Japan die Unterscheidung zwischen „Wichtige[m] und Unwichtige[m] in der Bibel (was Luther schon anbahnte, aber faktisch nicht immer durchführte)“ ein, weil sie „den notwendigen Ausgangspunkt zur notwendigen Einheit (nicht nur im zersplitterten Christentum) finden läßt.“ Vgl. Adolf Wendt, *Über das Kennzeichen des Christlichen*, in: *Die Wahrheit. Die erste deutsche Zeitschrift in Japan* 2.8 (1911), 162–169, hier 166.

⁶² Nithack-Stahn, *Was einigt die Konfessionen?* (wie Anm. 42), 9.

Damit präsentierte sich Nithack-Stahn als Liberaler im kirchlichen Parteienkampf. Die „Positiven“ fielen hingegen dadurch auf, dass in ihren „Versammlungen Juden als Menschen zweiter Güte beiseite geworfen werden“, polemisierte der Lehrer Nossin im Mai 1914 als „liberaler“ Synodaler auf der Kreissynode Friedrichswerder II.⁶³

Nithack-Stahn begründete seine Affinität für religiöse Aussagen unterschiedlicher Provenienz als „Prediger“, wie er Pfarrer oft nannte, theologisch:

„Indem die Predigt ihren Stoff aus der nichtkirchlichen Literatur nimmt, läßt sie in der Kirche auch die Fülle frei wachsender Religiosität zu Worte kommen, gegen die sie sich wahrlich nicht verschließen darf. [...] Es handelt sich um neue Vorstellungen, [...] die der begnadete Meister des Wortes in Stunden künstlerischer Offenbarung zu gestalten vermochte. Es handelt sich um neue Forderungen der Sittlichkeit, [...] im Einklang mit der großen geschichtlichen Geisteswelt des Christentums.“⁶⁴

Er war offen für religiöse Kooperation auch mit Okkultismus⁶⁵ und Animismus.⁶⁶ „Zwischen dem, was man Aberglaube und Glaube nennt, sind nur Grad-, keine Art-unterschiede“, stellte er 1924 in der Zeitschrift „Christliche Welt“ fest, um später in seinem Manuskript „Erntedank“ Gemeinsamkeiten mit dem Animismus explizit in einem „Chor des Menschheitsdankes“⁶⁷ zu behaupten. Kirchen ordnete er als „personalisierte Religion“ in diese ein⁶⁸ und widersprach in einer Philippika gegen die Dogmenorientierung der Kirche“ 1931 „stracks der neuesten Lehre, die wieder einmal zwischen Gott und Mensch den ungeheuren Abgrund aufreißt und den Menschen in seines Nichts durchbohrendem Gefühle der Allwirksamkeit Gottes überantwortet.“⁶⁹

IV. Der Dichter als Kanzelredner und Theatermann

Als gefragter Redner und Referent verkehrte Nithack-Stahn in unterschiedlichen Kreisen der Berliner Öffentlichkeit. Die dichterische Qualität der Kanzelreden Nithack-Stahns betonte Theodor Kappstein. Der neue Pfarrer sei ein

⁶³ Zitiert nach Vossische Zeitung Nr. 265 (27. Mai 1914), erste Beilage.

⁶⁴ Walther Nithack-Stahn, Weltliche Literatur als Predigtstoff, in: Das literarische Echo. Halbmonatsschrift für Literaturfreunde, 16.24 (1914), 1664 ff., hier 1666 (E Rep. 600-33 Nr. 118).

⁶⁵ Über die Beziehungen zwischen „Wundern Jesu und dem Okkultismus“ sprach er am 22. Mai 1914 im „Bund für Naturerkennen auf christlicher Grundlage“. Die Abendausgabe der Vossischen Zeitung berichtete ausführlich über den Vortrag. Vgl. Vossische Zeitung, Abendausgabe Nr. 256 (23. Mai 1914): „Darum mag der Okkultismus das Berechtigte haben, daß er nach dem forscht, was außer dem Bekannten vorhanden sein mag. Diese Erkenntnis ist der Religion wesensverwandt.“

⁶⁶ Hans Freimark hatte Passagen aus Nithack-Stahns „Mittler“ als Beleg dafür zitiert, dass Geistliche ihre okkulte Funktion „zwischen dem Diesseits und Jenseits der Empfindungen“ zu vermitteln, als Mangel empfinden. Vgl. Hans Freimark, Okkultismus u. Sexualität. Beiträge zur Kulturgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1909, 23.

⁶⁷ Walther Nithack-Stahn, Die Vermenschlichung Gottes, in: Christliche Welt 38.9/10 (1924), 131 und im Nachlass das wohl unveröffentlichte Manuskript „Erntedank“ (E Rep. 300-66 Nr. 123).

⁶⁸ Walther Nithack-Stahn, Kirche und Vaterland, Referat gehalten auf der Kreissynode Friedrichswerder II am 26. Mai 1914, gedruckt in Berlin-Schöneberg s.d. (E Rep. 300-66 Nr. 1).

⁶⁹ Walther Nithack-Stahn, Aphorismen zur heutigen Theologie 3: „Mehr Ethik“ in: Christliche Welt 45.6 (1931), 245 ff., hier 247. Das bibliographische Verzeichnis der Werke Nithack-Stahns unterschlägt dessen „Aphorismen“ aus der Christlichen Welt, die auch Lipp unbekannt sind. Vgl. Lipp, Berliner Friedenspfarrer (wie Anm. 7); Wolfes, Art. Nithack-Stahn (wie Anm. 32), 1123 f.

„Dichter unter Berliner Predigern [...]. Aus Görlitzer Luft stammt Nithack-Stahns Begeisterung für Jakob Böhme, von dem er in der Berliner Antrittspredigt das tapfere Wort sagte, er dürfe sich ruhig in eine Reihe stellen mit Jesaja und Paulus. Es gab noch mehr Ketzereien in seiner ersten Berliner Rede, die er mit schönem dichterischen Accent vortrug [...].“⁷⁰

Am 26. Oktober 1915 sprach er auf einer öffentlichen Versammlung des „Kirchlich-liberalen Vereins“ von Berlin-Schöneberg in der Schlossbrauerei über den einzigen Punkt der Tagesordnung „Erleidet unsere Vorstellung von Gott infolge des Weltkrieges eine Änderung?“⁷¹ Am 23. Dezember 1915 hielt er auf der Weihnachtsfeier des „Ausschusses der aus Frankreich vertriebenen Reichsdeutschen und des Altenheims Bellevuestr. 6a“ die Festrede.⁷² Am 26. März 1917 sollten Prof. Dr. Friedrich Mahling, Nithack-Stahn und der Licenciat Rittelmeyer „freundlichst in Aussicht gestellte Teilnehmer an einer Versammlung des Evangelischen Laienbundes sein, dessen Aussprache über ‚Bevölkerungspolitik und Kirche‘“ der Redakteur Schindowsky eröffnen sollte.⁷³ Der Dank Friedrich Mahlings auf einer Postkarte vom 19. August 1929 an Nithack-Stahn „für Ihr freundliches Angebot, eine Reihe von Büchern dem praktisch theologischen Seminar zur Verfügung zu stellen“, stammt aus der Zeit, als der Pfarrer das Verlassen seiner Dienstwohnung wegen seiner Emeritierung vorbereitete.⁷⁴ Auf Einladung des „Vereins für Frauenstimmrecht Groß-Berlin“ sprach er am 23. April 1917 im Zahnärztehaus über „Die gleiche Moral für Mann und Frau“.⁷⁵ Hans Vaihinger, Gründer der Kant-Gesellschaft, lobte am 30. Oktober 1917 brieflich Nithack-Stahns „Äußerungen in der Kulturschau der Illustrierten Zeit[ung] über die Notwendigkeit der Steigerung des sozialen Empfindens.“⁷⁶

1919 hat Nithack-Stahn den von Rudolf Steiner unter dem Titel „Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft“ vorgelegten Aufruf „An das deutsche Volk und die Kulturwelt“ unterschrieben.⁷⁷ Zu Nithack-Stahns vorsichtigen Versuchen, die politische Meinungsbildung in der Weimarer Republik zu beeinflussen, gehören seine Veröffentlichungen von 1922, „Auferstehung!“ und „Moral auf Abwegen“ für den „Bund der Erneuerung wirtschaftlicher Sitte und Verantwortung“.⁷⁸ Walter Rathenau war dessen bekanntestes Mitglied.

⁷⁰ Theodor Kappstein, Ein Dichter unter Berliner Predigern, in: National Zeitung (7. Dezember 1906), wissenschaftliche Beilage (ELAB 14/23.76 Lit N01).

⁷¹ Einladungszettel DIN A 5 (E Rep 300-66 Nr. 25).

⁷² Einladungszettel DIN A 5 (E Rep 300-66 Nr. 57).

⁷³ Einladungszettel DIN A 5 (E Rep 300-66 Nr. 25). Es wird Kurt Schindowski gewesen sein, der bei der „Deutsch-Evangelischen Korrespondenz“ des Evangelischen Bundes gearbeitet hatte.

⁷⁴ Vgl. E Rep. 300-66 Nr. 25. Nithack-Stahn störte sich nicht an den von Kappstein gerügten wissenschaftlichen Mängeln Mahlings bei der Pfarrerausbildung. Vgl. Theodor Kappstein, An der Wissenschaft vorbei, in: Ders., Auf die Schanzen! (wie Anm. 38), 94–97.

⁷⁵ E Rep. 300-66 Nr. 25.

⁷⁶ E Rep. 300-66 Nr. 17.

⁷⁷ Rudolf Steiner, Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft, hg. von der Treuhand-Gesellschaft des Goetheanum Dornach, m.b.H., Stuttgart 1919, App. 115 ff. Zu den unterzeichnenden Theologen gehören unter anderem Pastor Frädrich (Bremen), Christian Geyer (Hauptprediger Nürnberg), Pfarrer Hermann Heisler (Tübingen), Dr. theol. Martin Rade (Marburg), Pfarrer Dr. Karl Ritter (Berlin), Pfarrer Dr. Friedrich Rittelmeyer (Berlin), Pastor Steudel (Bremen), Sigmund Schulze, Direktor des städtischen Jugendamtes (Berlin).

⁷⁸ Walter Nithack-Stahn, Auferstehung! (Sonderdruck aus Reclams Universum für den Bund der Erneuerung wirtschaftlicher Sitte und Verantwortung, 12), o.O. 1922 (E Rep. 300-66 Nr. 111). Er nennt

In ein Schulheft ordnete Nithack-Stahn Unterlagen über die Aufführung seines 1910 verfassten „Christus Drama“ am königlichen kroatischen Nationaltheater in Zagreb im April 1914 ein. Der literarische Sekretär des Theaters, Vladimir Siffer, schrieb nach der Aufführung:

„Trotz der allzu katholischen Agitation, der wir ein leeres Haus verdanken, herrschte insbesondere in literarischen Kreisen eine wahre Premierenstimmung.“⁷⁹

Wie die Verbindung mit Zagreb zu Stande kam, ist ungeklärt. 1911 war interessanterweise im „Bukarester Tageblatt. Unabhängig-Freisinniges Organ“ der Beitrag Nithack-Stahns über „Das religiöse Leben in Amerika“ erschienen. In der zustimmenden Besprechung des gleichnamigen Buches von Wilhelm Müller, einem Schuldirektor in Heppenheim an der Bergstraße, der lange in den Vereinigten Staaten gearbeitet hatte, verweist er auf den „Zug zum praktischen Christentum als echtsten Ausdruck angelsächsischer Religion“,⁸⁰ von dem später seine Konfirmandin Rellstab berichten sollte.

Als international bekannter Schriftsteller und Theologe ordnete Nithack-Stahn seine dramatischen Werke in einem Brief an Martin Rade in die damalige Entwicklung des Theaters ein. Indem er moderne Theater Techniken aufgriff und statt der traditionellen Guckkastenbühnen Massenregie mit mehreren hundert Akteuren und Raumbühnen einsetzte, hoffte er, die Zuschauer stärker in das Geschehen einzubeziehen und einen größeren Effekt zu erzielen:

„das Christus-Drama [wird] aufgeführt – natürlich [...] als Volksspiel [...] von denkbar besten Künstlern gespielt. Das Ganze sei der letzte Schritt auf dem Wege, den ‚Freiluff‘ Theater und neuerdings der ‚Ödipus‘ im Amphitheater des Zirkus gegangen sind. [...] Meine jüngst erschienene dramatische Dichtung ‚Ahasver‘ [...] ist der Versuch eines ‚Antichristusdramas.‘“⁸¹

Der Pfarrer in der Theaterstadt Berlin konnte sich auf Max Reinhardts epochemachende Inszenierung von „König Oidipus“ 1910 in einer „Zirkus- und Arenabühne außerhalb des traditionellen Theaterbaus“ beziehen.⁸² Dass Nithack-Stahn auch in der Öffentlichkeit als Dichter ein hohes Ansehen besaß, zeigt der Artikel von Georg Julius Leopold Engel (1866–1931) zum fünfzigsten Geburtstag des Pfarrers:

„Unter den Linden 72 Berlin NW 7“ als Sitz der Reichsleitung; ferner „Moral auf Abwegen“ in: „Die Woche“ (24.8.1922) (E Rep. 300-66 Nr. 105). Der Bund präsentierte am 1. Juli 1920 einen vierblättrigen „Aufruf!“ Walter Rathenau stellt ihn im pluralis majestatis werbend vor. Vgl. Ders., in: Deutsche Politik 5.30 (1920), 124 f. Dort ist Berlin W Schöneberger Ufer 36a als Sitz der Geschäftsstelle genannt. Vgl. zur Entstehung des Bundes Joan Campbell, Der deutsche Werkbund 1907–1934, München 1989, 158.

⁷⁹ Dieser Brief vom 5. April 1914 ist wie andere Briefe und Zeitungsbesprechungen im Heft zusammengepackt (E Rep. 300-66 Nr. 58).

⁸⁰ Walter Nithack-Stahn, Das religiöse Leben in Amerika im „Bukarester Tageblatt“ vom 12. Dezember 1911 (E Rep. 300-66 Nr. 122). Das besprochene Buch war 1911 in Jena erschienen.

⁸¹ Vgl. Universitätsbibliothek Marburg, Nachlass Martin Rade (Ms. 839, Korrespondenz Nithack-Stahn, 18. Februar 1911).

⁸² Detlev Baur, Der Chor im Theater des 20. Jahrhunderts. Typologie des theatralen Mittels Chor, Tübingen 1999, 75. Die Theaterwissenschaftlerin Erica Fischer-Lichte berichtet, dass der Wunsch Reinhardts, „Zuschauer und Schauspieler ‚so dicht gedrängt wie nur möglich‘ zusammenzubringen, diesen nach dem Ersten Weltkrieg ‚den Zirkus Schumann vom Architekten Poelzig in ein ‚Volkstheater‘ mit Arena-Bühne (habe) umbauen lassen.“ Vgl. Erica Fischer-Lichte, Kurze Geschichte des deutschen Theaters, Stuttgart 1999, 266.

„[Vor 1914] glaubten viele Förderer der Kunst für das geistliche Drama ‚Christus‘ Nithack-Stahns den Volks-Schiller-Preis fordern zu dürfen. Er ist ihm nicht geworden. Aber dieses Versagen entsprang gewiß nur der äußeren Fatalität. Weil die Bibeldramen noch immer nicht die Bühnen Preußens beschreiten dürfen.“⁸³

Für „Christus im Drama“ machte sich Nithack-Stahn in der „Danziger Zeitung“ poetischeologisch stark:

„Ein Theologe, wenn auch nicht im Fachsinne, muß (der Autor) sein, der sich an diesen Stoff heranwagt [...] Die Kraft des Künstlers muß [...] die Christusgestalt transparent erscheinen lassen, das heißt, durch innere Größe zu überzeugen, so daß wir glauben, ohne zu sehen: Hier ist die Reinheit und Wahrheit.“⁸⁴

Im Archiv der Akademie der Künste Berlin berichtet eine Sammlung „Meine Theaterstücke 13.8.1907–3.7.1909 W.J.R.“ von der am 12. März 1908 im „Neuen Königlichen Operntheater“ besuchten Aufführung des „Schauspiels in fünf Akten ‚Die Christen‘ Walter Nithack-Stahns“ in einer der sogenannten billigen Volksaufführungen. Es wurde dargestellt von:

„300 Mitgliedern des Vereins zur Förderung Deutscher evangelischer Volksschauspieler unter Leitung von Fräulein Mathilde Lippert. Das Stück steht an litterarischem Werte hinter dem ‚Gustav Adolf‘ von Dr. Otto Devrient sehr zurück, ist aber voll natürlicher Kraft und scharfer Charakterisierung der Personen. Es behandelt die Christen zur Zeit des Kaisers Trajan 100 nach Chr(isti) G(eburt).“⁸⁵

In welcher Beziehung Nithack-Stahn zum „Verein zur Förderung Deutscher evangelischer Volksschauspieler“ stand, ist noch zu klären.⁸⁶

Zur Aufführung von Nithack-Stahns Schauspiel „Mutter“ am 8. September 1927 informierte das mecklenburgische Theater in Schwerin im Programmheft über den Autor, der „seit 20 Jahren Geistlicher an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin ist. Daneben hat er sich als Schriftsteller einen Namen von gutem Klang zu

⁸³ Georg Julius Leopold Engel, in: Berliner Tageblatt Nr. 42 (23.10.1916), zweites Beiblatt.

⁸⁴ Walther Nithack-Stahn, Christus im Drama, in: Danziger Zeitung, s.d. (E Rep. 300-66 Nr. 16). Überschriften ist der Beitrag: „Zur Einführung für die am Freitag, den 4. April, im ‚Danziger Hof‘ erfolgende Vorlesung.“ Der 4. April fiel in den Jahren 1911, 1917 und 1924 auf einen Freitag. In einem davon erschien der Text also Anfang April.

⁸⁵ Vgl. zur Inszenierung von „Gustav Adolf“ die Akte aus dem Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt Nr. C 20 I, Ib Nr. 3849 zum Verein zur Förderung deutsch-evangelischer Volksschauspieler in Berlin, 1905–1906. Die Akte enthält Material zur Vorbereitung der Aufführung des Festspiels „Gustav Adolf“ von Dr. Otto Devrient in Magdeburg. Zu den Materialien Nithack-Stahns vgl. AdK Slg Theatralia 65: „Meine Theaterstücke 13.8.1907–3.7.1909 W.J.R.“ Nach Auskunft Stephan Dörschels, Abteilungsleiter im Archiv für Darstellende Kunst (AdK), ist die Provenienz der Sammlung unbekannt: „Wir haben das Buch 2002 antiquarisch erworben. Wer sich hinter dem Kürzel W.J.R. verbirgt, wissen wir nicht“ (E-Mail vom 10. Oktober 2013). Ich danke Herrn Dörschel für die Erschließung des Textes durch Transkriptionshilfe. Er teilte am 10. Oktober mit, dass in dem „Statistischen Rückblick auf die künstlerische Tätigkeit und die Personalverhältnisse der vormaligen Königlichen, jetzt Preussischen Staatstheater zu Berlin während der Zeit vom 1. Januar 1886 bis 31. Dezember 1935“ diese Aufführung gar nicht erwähnt werde. Bemerkenswert sei aber, dass im N.O.Th. (Neuen Operntheater) „sogen. Billige[n] Volksvorstellungen“ und dort auch zahlreiche Gastspiele stattfanden.

⁸⁶ In einem anderen Stück wirkten „117 Personen aus der Berliner Gesellschaft mit, Damen und Herren der Beamtenschaft, der Universität usw.“ Vgl. Fritz Lienhard, Deutsch-evangelische Volksschauspieler, Leipzig 1901, 18.

schaffen gewusst. Hierbei sind es vor allem die großen Probleme der Zeit, die ihn beschäftigen [...]“

Nach dieser kurzen biographischen Einordnung werden seine zahlreichen dichterischen Werke aufgelistet. Das Programmheft liefert dabei einen guten Überblick über Nithack-Stahns dramatische Produktivität:

„Schauspiel ‚Brutus‘, das ‚Neue Reich‘, zuerst ‚Die Christen‘ genannt, [...] ‚Jakob Böhme‘ [...], [das] Napoleondrama ‚Der Weltherr‘, [das] dramatische Gedicht ‚Ahasver‘. Auf Veranlassung von Axel Delmer verfaßte der Dichter 1901 ‚Das Christudrama‘. Es ist bisher nur in Agram in kroatischer Sprache aufgeführt. [...] Leider stellten sich weiteren Aufführungen unüberwindliche Hemmnisse entgegen, da es schwer anhängig ist, die Gestalt Christi auf die Bühne zu bringen. Das große ‚Lutherfestspiel‘ kam 1921 [...] in Breslau zur Darstellung, [...] ‚Der Mittler‘, ‚Zwei Frauen‘ behandeln ein modernes Eheproblem. Aus Kriegserlebnissen erwuchs ‚Jahrbuch einer Seele“.⁸⁷

Schließlich verweist das Programmheft auch auf die internationale Akzeptanz des Autors, nämlich auf die spanische Übersetzung von „Dies illa“. Ebenso werden sein Stück „Florentins Bruder“ und die zahlreichen nichtdramatischen Werke aufgelistet:

„Neben den Predigten an ‚Feiertagen‘ gab er Predigtbücher ‚Über das Leben nach dem Tode‘ und ‚Das apostolische Glaubensbekenntnis‘ heraus“.⁸⁸

Das Theaterstück „Die Mutter“ liegt im Nachlass als Manuskript von vierzig Seiten vor.⁸⁹ „Das Recht zur Aufführung“ werde „einschließlich der Film- und Radiorechte von Oesterheld & Co Abt. Bühnenverlag in der Lietzenburgerstraße 48“ erteilt. Das NS-Regime liquidierte diesen Bühnenvertrieb, weil er Texte jüdischer Autoren verlegte.⁹⁰ Das verweist auf Desiderate in Frank-Lothar Krolls wichtiger Studie „Geburt der Moderne“.⁹¹ Konzentriert auf das politische Geschehen streift sie die Theaterarbeit, überspringt dabei die Berliner Bühnen und den Regisseur Max Reinhardt (1873–1943). Kroll thematisiert auch nicht „die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II.“, also das vom Kaiser gepflegte religionspolitische Anreizsystem im wil-

⁸⁷ Das Schauspiel „Jahrbuch einer Seele“ ähnelt als Fiktion „Dies illa“. Der Verfasser Nithack-Stahn präsentiert sich als Herausgeber des Tagebuchs der Frau eines im Krieg gefallenen Professors. Vgl. Walter Nithack-Stahn, *Jahrbuch einer Seele*, Halle a. d. S. 1917. Der Vater eines Konfirmanden Nithack-Stahns dankte diesem am 13. Juni 1918 in einem Brief mit unentzifferbarer Unterschrift für das Jahrbuch: „Ich habe mich bemüht, auf dem knappen Raum, der mir im Kladderatsch für solche Zwecke zur Verfügung steht, das Werk zu besprechen und meiner [...] Überzeugung entsprechend auch wärmstens zu empfehlen.“ (E Rep. 300-66 Nr. 29) Am 12. Mai 1918 berichtete der „Kladderatsch“ in seiner Rubrik „Briefkasten“: „Die ergreifende Lebens-, Liebes- und Leidensgeschichte einer deutschen Frau in Tagebuchblättern dargeboten von einem tiefen Menschenkenner und starken Dichter.“ Vgl. *Kladderatsch* 71.19 (1918), Beiblatt Berlin, 3.

⁸⁸ Vgl. das Programmheft vom 8. September 1927 im Mecklenburgischen Theater in Schwerin (E 300-66 Nr. 14). Die spanische Übersetzung von „Dies illa“ erschien 1925 unter dem Titel „El Juicio final, Ed. internac.“

⁸⁹ Walther Nithack-Stahn, *Die Mutter*. Schauspiel in drei Akten. Als Manuskript vervielfältigt, Berlin 1928 (E 300-66 Nr. 164).

⁹⁰ Vgl. Hans-Joachim Weitz (Hg.), *Drei jüdische Dramen: Mit Dokumenten zur Rezeption*, Göttingen 1995. Walther Nithack-Stahn teilte in einer Selbstanzeige mit, dass sein „Ahasver“ erstmals im Stadttheater Altona aufgeführt wurde. Es gebe dafür „keine Agentur. Das Aufführungsrecht ist von mir als Autor zu erwerben (Berlin W 50, Achenbachstr. 18).“ Vgl. Ders., *Die deutsche Bühne*, Heft 42 (13. Oktober 1919), 493.

⁹¹ Kroll, *Die Geburt der Moderne* (wie Anm. 17).

helminischen Vorkriegsdeutschland. Er übergeht, dass Kaiser Wilhelm II. selber Gottesdienste hielt – etwa 1906 „an Bord der ‚Hamburg‘ und er begab sich später auf die Jacht ‚Meteor‘ zur Teilnahme an der heutigen Wettfahrt des Norddeutschen Regattaver eins.“⁹² Konsequenterweise bleiben bei Kroll theatralische Aktivitäten der Kirchen außer Betracht.⁹³ Die Texte des Pfarrers Nithack-Stahn, etwa „Der moderne Mensch“ von 1910, gewähren einen Einblick in kirchliches Engagement und informieren über Kunst, Gesellschaft und Religion des wilhelminischen Zeitalters.⁹⁴

V. Liberales „keckliches Spiel mit dem Heiligen“ und Plädoyer für Euthanasie als „menschliche Rechtsprechung“

Wenn Nithack-Stahn in die Ahnenreihe der Christen neben alttestamentliche Propheten, Paulus, Luther den freikirchlichen Schuster Jakob Böhme stellt, weist ihn das theologisch in den Worten Jacobis erneut als Vertreter des kirchlichen Liberalismus aus. In seinem Drama „Jakob Böhme. Schauspiel in zwei Teilen“⁹⁵ aus dem Jahre 1898 stößt der Schuster bei seiner theosophischen „Erforschung des göttlichen Wesens in der Natur“,⁹⁶ auf den erbitterten Widerstand derer, die sich im Konfessionshader an ihr Verständnis der „Schrift“ klammern. In Görlitz, wo Nithack-Stahn selbst amtierte, inszeniert er ein städtisches Gerichtsverfahren, in dem Nichttheologen für den angeklagten Böhme Partei nehmen. Bezeichnenderweise weiß der Richter „kaum, worin Calvinisten und Lutheraner Glaubensverwandte“ seien.⁹⁷ Der Angeklagte lehnt jedes Bekenntnis ab, da

⁹² Nach dem Bericht der Vossischen Zeitung (25. Juni 1906.). Die kurze Meldung vom Erscheinungstag der Abendausgabe nennt die Teilnehmer an der Abendtafel auf der Jacht „Meteor“.

⁹³ Das Verzeichnis dramatischer Spiele von 1913 nennt 274 Stücke. Vgl. H[ermann] Hüttenrauch (Bearb.), Das Verzeichnis dramatischer Spiele, die sich zu Aufführungen für das evangelische Volk eignen, Berlin 1913. Darüber hinaus sind wichtig für das religionspolitische Anreizsystem die Bände von Thomas Brenner, Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund seiner Orientreise 1898, Marburg 2001 und Christoph Ribbat, Religiöse Erregung (wie Anm. 16). Vor allem Brenners Analyse der offenkundigen religionspolitischen Anreizstrukturen in der summeepiskopalen wilhelminischen Reichsordnung und des konfliktreichen Nebeneinanders der Glaubensgemeinschaften und der Staatseinrichtungen hat für die Jahre die Unwissenheit verringert, auf die Karsten Fischer in seiner Studie hinwies, dass nämlich „das reziproke Verhältnis zwischen politischen Anreizstrukturen und religiösen Dispositionen“ unerforscht sei. Vgl. Karsten Fischer, Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralem Verfassungsstaat: Eine Problemskizze, in: Andreas Voßkuhle/Christian Bumke/Florian Meinel (Hgg.), Verabschiedung und Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplinen, Berlin 2013, 125–153, hier 132. In Krolls Studie finden sich keine Hinweise auf diese Analysen. Da auf seinen 163 Textseiten „Politik, Gesellschaft und Kultur vor dem ersten Weltkrieg“ nicht umfassend und präzise zu beschreiben sind, könnte er in der zweiten Auflage seines Buches den Titel ändern oder die Darstellung abrunden. Zu korrigieren wäre auch die 21. Seite des Buches. Eine der beigegebenen Abbildungen zeigt „Kaiser Wilhelm II. und seine sechs Söhne“ zu Fuß eine Brücke überquerend. Das kann unmöglich der „Weg vom Schloß zum Berliner Dom“ sein, wie die Bildunterschrift behauptet, da beide Gebäude auf einer Insel liegen.

⁹⁴ Vgl. E Rep. 300-66 Nr. 110.

⁹⁵ Walther Nithack-Stahn, Jakob Böhme. Schauspiel in zwei Teilen, Halle a. d. S. (E Rep. 300-66 Nr. 2).

⁹⁶ Nithack-Stahn, Jakob Böhme (wie Anm. 95), 24.

⁹⁷ Nithack-Stahn, Jakob Böhme (wie Anm. 95), 52.

„das nur ein Geschichtenglauben wäre. Das ist der schöne Christenmantel, womit viele sich behängen [...] und darunter doch den bösen Schalk behalten. In meiner armen Seele muß der Herr geboren werden und auferstehen. So hab ich Gott und seinen Himmel in mir.“⁹⁸

Im Nachlass liegen einige undatierte Predigtmanuskripte. In Görlitz hielt er eine Predigt über Mk. 15,34, „den Schmerzensschrei des sterbenden Meisters“.⁹⁹ Auch in seinen Kanzelreden spiegelt sich sein historisch-kritisches Bibelverständnis wider. „Jesu Andeutungen“ – Nithack-Stahn spricht nicht von ‚Jesus Christus‘ – seien „später [zu] kunstvollen Gewebe christlicher Glaubenslehre“ gesponnen worden. Die Böhme in den Mund gelegten Zweifel an unkritischem Dogmenglauben teilt Nithack-Stahn und gibt zu bedenken, dass „nachdenkliche Christen mehr zu wissen geglaubt [haben], als Jesus selbst gesagt hat.“

Charakteristisch für Nithack-Stahns Predigtstätigkeit ist die am 21. Sonntag nach Trinitatis gehaltene Kanzelrede über 1. Kor 13,1–8.¹⁰⁰ Der Prediger berichtet, das Volk habe Jesu Kreuzigung verlangt („sein Blut komme über uns“) und fährt fort: „Jesus aber gab diese Juden (Menschen) nicht verloren.“ Jesus sei beerdigt worden, aber „nach wenigen Tagen flammte plötzlich in den Herzen der kleinen Jüngerschar ein Feuer auf, entzündet von dem Himmelsfunken jener Liebe und ergriff am Pfingsttage viel tausende mit Sturmgewalt: Der Gekreuzigte lebt.“

In einigen Nachlasstexten Nithack-Stahns wird von Euthanasie positiv gesprochen. Exemplarisch für seine Beschäftigung mit diesem Themenfeld sei der Ausspruch des Kanzlers aus dem Science-Fiction Roman „Dies illa“ angeführt. Vor dem Kabinett erörtert jener, dass der „kosmische[n] Zufall, dessen Opfer wir sind, [...] uns verpflichtet, der uns anvertrauten Menschengemeinschaft zu dem zu verhelfen, was die Griechen Euthanasie nannten, ein würdiges Sterben.“¹⁰¹

Nithack-Stahns Theaterstücke „Die Mutter“ und die biblischen Bühnenwerke, das „Christusdrama“ und „Ahasver“ ebenso wie seine zahlreichen zumeist unveröffentlichten Gedichte sind voller theopoetischer Versuche,¹⁰² die unterschiedlichen Zwecken dienen. Soweit der Verfasser weiß, kam Nithack-Stahn nur poetisch und in keiner theologischen Arbeit auf Sterbehilfe zu sprechen. Ob es kirchliche Kritik daran gab, ist unklar, jedenfalls hob Nithack-Stahn keine Nachricht darüber auf.

Freilich liegt im Nachlass ein Artikel vom Dezember 1912 über das Verbot des Berliner Konsistoriums, sein „Christusdrama“ in der „Neuen Kirche“ öffentlich zu verlesen. Angeblich schrieb er es auf Anregung Axel Delmers.¹⁰³ Im Drama koll-

⁹⁸ Nithack-Stahn, Jakob Böhme (wie Anm. 95), 77.

⁹⁹ Nithack-Stahn, Warum? (wie Anm. 24), 51 f. Unbekannt ist, wann die Predigt gehalten wurde.

¹⁰⁰ Walther Nithack-Stahn, Achtseitiges Manuskript einer Predigt über 1. Cor. 13,1–8 (E Rep. 300-66 Nr. 48). Dass der Text zum Memorieren verfasst ist, zeigen die Hinweise auf im Vortrag gewünschte Umstellung von Zeilen im Manuskript.

¹⁰¹ Nithack-Stahn, Dies illa (wie Anm. 1), 101.

¹⁰² In „Die Mutter“ wird der Freispruch einer als „Heilige“ verehrten frommen Mutter, die ihr todkrankes erwachsenes Kind namens Cornelia sterben lässt, von ihrem Anwalt der „Beginn einer wahrhaft menschlichen Rechtsprechung“ genannt. Und der Verlobte der schwer kranken Cornelia im Stück stellt die Frage, ob es nicht „eine Frage der Zeit [sei], daß es dem Arzte erlaubt sein [werde], einem hoffnungslos Leidenden die Qualen zu verkürzen?“ Vgl. Walther Nithack-Stahn, Die Mutter (wie Anm. 89), 33 f.

¹⁰³ Vgl. Programmheft aus Schwerin (wie Anm. 88).

idiert der Volkswunsch, nach Jahrhunderten eine Beschreibung Jesu zu erhalten, mit dem Einspruch des „Propheten“, man begnüge sich mit den Altären, also mit kirchlicher Überlieferung. Der Dichter, die Theopoesie, beugt sich nicht dem prophetisch-amtlichen Votum. Gemäß dem Wunsch der „vox populi“, den Christus der Vergangenheit „zu schauen[...], damit wir ihn erleben“,¹⁰⁴ wird das Drama gestaltet. Es verwundert nicht, dass die offiziöse „Allgemeine evangelisch lutherische Kirchenzeitung“ (AELKZ) das aufsässige Stück im Juli 1912 verurteilte.¹⁰⁵ In der Weimarer Republik kam der Beifall für das Stück von potentiell unkirchlichen Sozialdemokraten. Die sozialdemokratische Zeitung „Frankfurter Volksfreund“ berichtete über die Aufführung in Frankfurt an der Oder vom 14. Dezember 1926: „Die Mutter“, Schauspiel von Walther Nithack-Stahn, ein tiefernstes Problemstück auf der Bühne unseres Stadttheaters.“¹⁰⁶

Die Theopoesie Nithack-Stahns ist nicht nur ein Mittel der Dogmenkritik; viele der zumeist handschriftlichen Gedichte im Nachlass reihen vergewissernd in aller Freiheit Eindrücke, Erwartungen, Sorgen aneinander. Eine Art Poesiealbum „Von ihr und an sie“ enthält persönliche Gedichte unterschiedlichen Inhalts aus den Jahren 1915 bis 1929 – voller theologischer Bezüge. Nithack Stahns Theopoesie spielt darin im „heil'gen Spiel kecklich mit dem Heiligen.“¹⁰⁷

VI. Pazifistische Kriegslyrik:

„Wie soll ich mit meinen Kindern vom Kriege reden?“

Von besonderer Aktualität ist angesichts der gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Memorialarbeit zum Centenarium des Ersten Weltkriegs das kühne Engagement Nithack-Stahns für den Frieden. Denn Dokumente im Nachlass zwingen dazu, endlich Äußerungen von ihm in teilweise seit Jahrzehnten zugänglichen Publikationen zu beachten, welche Vorstellungen sogenannter „Friedensforscher“ von „Friedenspfarrern“ widersprechen. Nithack-Stahn gehört zum Meinungskonzert der Vorkriegsjahre, das größer war, als Christopher Clark in seiner meisterhaften Unter-

¹⁰⁴ Walther Nithack-Stahn, Das Christusdrama, Berlin o. J., 12. Die Kritik findet sich in: AELKZ Nr. 28 (12. Juli 1912), 685 f. Der Bericht über das Verbot, das „Christusdrama“ vorzulesen, aus dem „Protestantenblatt“ 45.50 (11. Dezember 1912), 1427, ist ebenfalls im Nachlass zu finden (E Rep. 300-66 Nr. 16).

¹⁰⁵ Vgl. o. A., Kritik, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung Nr. 28 (12. Juli 1912), 685 f.

¹⁰⁶ Nach dem Stadtarchiv Frankfurt a. d. O stammt der Beitrag aus „Frankfurter Volksfreund“ vom 14. Dezember 1926.

¹⁰⁷ Vgl. E Rep. 300-66 Nr. 160, das insgesamt 60 Seiten umfasst. Zum 23. Oktober 1915 kommentiert er: „Wenn Tote auferstünden – kämst Du heute/Leis durch verschlossn'e Türen, strichst/Mir über's Haar und sprächest meinen Namen/So wie nur Du ihn einzig sprechen konntest./Wenn Tote auferstünden – wär der Tag/Mein Ostern nach der Kreuzzeit dieses Jahrs,/Ich legte meine Hand an Deine Seite/Dort, wo Dein Herz lebend'ge Liebe schlägt/und aller Zweifel schmölze mir in Glauben.“ Als Separatum liegt diese Seite E Rep. 300-66 Nr. 76 bei. Der Dichter im „Christusdrama“ möchte das „Heilige Spiel mit dem Heil'gen führen.“ Vgl. Nithack-Stahn, Christusdrama (wie Anm. 104), 11.

suchung über die „Schlafwandler“ darzustellen vermag, da religiöse Voten in seiner Analyse fehlen.¹⁰⁸

Dass Nithack-Stahn auch im Ausland als einer der Friedenspfarrer wahrgenommen wurde, dokumentiert eine der wenigen ausländischen Artikel im Nachlass, ein Belegexemplar der Zeitung „Christian Commonwealth. The organ of the progressive Movement and Social ethics“ vom 11. Dezember 1912. Es stellt eine Gruppe von Personen vor, die als „Voices of Progress. [for] The Spirit of Goodwill Towards Freedom and Unity all over the World“ einstünden. Unter ihnen ist als einer von drei Deutschen „Walter Nithack-Stahn, minister of Kaiser Wilhelm’s Memorial Church, Berlin“ zu finden. Auch inhaltliche Forderungen Nithack-Stahns referiert der Artikel:

„The Christian Church is faced with three decisive questions in the twentieth century. (1) What is the quintessence of the Christian religion? What do all churches who call themselves Christian need in order to withstand a conception of the universe which makes no difference between Spirit and Matter, God and the world? (2) How can the churches and all religious communities, without giving up their fundamental convictions, accommodate themselves to the new order of human society? (3) What can and must the Church do to establish a Peace of Nations, an ideal towards which the world is longing?“¹⁰⁹

Die weit verstreuten pazifistischen Äußerungen des Pfarrers zu systematisieren und zu vergleichen, erleichtert Bernhard Lipps Buch über die „Berliner Friedenspfarrer und der erste Weltkrieg“. ¹¹⁰ Lipps Auswahl ist aber – nicht nur durch den Nachlass – noch zu ergänzen, wie auch das ambivalente Profil Nithack-Stahns zu würdigen ist.

Wichtig ist die Kooperation zwischen Nithack-Stahn und dem Stuttgarter Pfarrer Otto Umfried. Die enge Zusammenarbeit ist vor allem 1913 bei der Formulierung der Friedensdeklaration der evangelischen Theologen nachweisbar. Umfrieds Beitrag aus dem Jahre 1909 „Warum wir keine Antimilitaristen sind“ zeigt die Eigenart der damaligen Friedensbewegung. Die Vernetzung der Menschheit als „weltumspannende Organisation“ vollziehe sich „mit Naturnotwendigkeit“. Geleitet werden die Aussagen Umfrieds von der Überzeugung, dass ohne allgemeinen Erkenntnisgewinn Frieden und der Zustand der Kriegslosigkeit unerreichbar seien.

Nithack-Stahn weist seinerseits auf einen weiteren notwendigen Aspekt für die Stabilisierung des Friedens hin:

„Die Gesamtheit (eines Volkes) wird zur Selbsthilfe schreiten müssen, solange kein Völkergericht besteht.“¹¹¹

¹⁰⁸ Vgl. dazu Christopher Clark, *Die Schlafwandler*, München 2013. Grundsätzlich ist zu klären, ob Clark „das Feld religiöser Fragestellungen [verkürzt], die sich in allen Bereichen der Politik, der Gesellschaft und Kultur stellen. Was an diesen ‚religiös‘ ist, darf nicht einfach nur als vorgegeben hingegenommen [...] werden“. Vgl. Lucian Hölscher, *Der Raum des Religiösen im 19. Jahrhundert. Semantische Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert – eine problemgeschichtliche Skizze*, in Hartmut Lehmann (Hg.), *Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert*, Göttingen 2006, 109–123, hier 123.

¹⁰⁹ Vgl. *Christian Commonwealth*, 11. Dezember 1912, 206 (E Rep. 300-66 Nr. 5). Der nonkonformistische Reverend R.J. Campbell, der 1907 „The new theology“ vorlegte, war als Leiter der „Progressive League“ ihr Herausgeber. Er wird Nithack-Stahn 1910 auf dem Weltkongress der Religionen in Berlin kennengelernt haben.

¹¹⁰ Lipp, *Berliner Friedenspfarrer* (wie Anm. 7).

¹¹¹ Walther Nithack-Stahn, *Das Evangelium und der Krieg*, Teil V, in: *Christliche Welt* 24.33 (1910), 776f. Hier werden beide Spalten zitiert.

Welche Form der „Selbsthilfe“ er meinte, blieb offen. Er kommentiert Bertha von Suttners Schrift „Die Waffen nieder“, die er als „Notschrei einer durch den Krieg tödlich verwundeten Frau“ einordnet. Er schränkt die Geltungskraft Suttners allerdings ein, da sie „nicht unparteiisch nur die Greuel des Krieges [schildere] und [sich] der sittlichen Werte des Krieges, die sich in ihm offenbaren, nicht bewußt [werde].“ Für die von ihm bejahte „Kriegspflicht“ führte er 1913 Schillers „Jungfrau von Orléans“ an und folgerte:

„Was ist unschuldig heilig, menschlich gut,/Wenn es der Kampf nicht ist fürs Vaterland? [...]
Es wäre eine unerlaubte Trägheit, wollten wir die Sorge über eine Kriegspflicht für das Vaterland den Obrigkeiten allein zuwälzen. Als Christen und als Bürger der Neuzeit fühlen wir uns mitverantwortlich für alles, was in unserem Volke und mit ihm geschieht.“¹¹²

Dass sich in dieser Weise Zeitdiagnose, Erwartungen und Hoffnungen bei Nithack-Stahn verschmelzen, überrascht nicht und findet sich in weiteren Stellungnahmen von Pfarrern wieder. Kriegsgefahr kann ihre Gesprächsfähigkeit einschränken, verhindert aber ihre politisch-gesellschaftliche Wirksamkeit nicht.

Zum Sedanstag 1911 in der zu Ehren „Wilhelms des Großen“ errichteten Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche rief Nithack-Stahn zur Völkerversöhnung auf. Die Predigt wurde 2013 digitalisiert mitsamt dem Brief des Pfarrers an August Bebel (SPD), der offenbar blind für Nithack-Stahns Predigt, gegen kriegstreiberische Kirchen polemisiert hatte.¹¹³

Die Untersuchung der „Kriegsandenken“ und Predigten Nithack-Stahns aus dem Krieg steht noch weitgehend aus. So predigte er beispielsweise am ersten Advent 1914 über Mt. 21,5:

„Siehe dein König kommt zu dir, sanftmütig: Gerade unsereiner, der den Krieg nicht als etwas Wünschenswertes, sondern als bares Unheil ansieht, sieht auch, daß er Charaktere bildet [...]. Dem Volke aber, das die Prüfung auf Tod und Leben bestanden, naht Gott als Tröster. Freilich, es ist kein Prophet unter uns, der uns und allen Krieg führenden Staaten den Willen des Ewigen unfehlbar deutete. Dennoch wagen wir, nach unserem Wissen und Gewissen zu hoffen.“¹¹⁴

¹¹² Walther Nithack-Stahn, *Der Christ und der Völkerfriede*. Predigt von WNS, Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin, Stuttgart 1913, 10. Dort Zitat aus dem zehntem Auftritt des zweiten Aktes der „Jungfrau von Orleans“. Nithack-Stahn war ein guter Kenner Schillers. In E Rep. 300-66 Nr. 38 liegen undatierte handschriftliche Manuskripte „Friedrich Schiller, Erster Teil: Jugend und Drangzeit deutscher Jugend erzählt von Walther Nithack-Stahn“ (24 Seiten) und eine Fortsetzung betitelt mit „[...] Zweiter Teil: Mannesalter bis zum Tode deutscher Jugend“ (22 Seiten). Da gemeinhin Schiller-Zitate gegen die Mitwirkung in der Friedensbewegung angeführt wurden, stellt der redaktionelle Beitrag Schillerzitate, 117 f., hier 118, in *Friedens-Blätter* 7.10 (1910) klar: „Ein Hauch von Schillers wahrem Geist“ halte davon ab, Freund des Kriegs zu sein.

¹¹³ Vgl. *Christliche Welt* 27.35 (1913), 833 f. zum „Briefwechsel“ Nithack-Stahns mit Bebel. Das Protestantenblatt veröffentlichte die von Bebel unbeachtete Predigt Nithack-Stahns „Völkerfriede“ vom 2. September 1911. Vgl. *Das Protestantenblatt* 44.41 (1911), 1165 f. Beide Texte in Antiquaschrift: http://gedaechtniskirche-berlin.de/KWVG/pdf/Predigt_02_09_1911_Pfarrer_Walter_Nithack-Stahn.pdf (zuletzt aufgerufen am 6.2.2014). Der Pfarrer nahm im ersten Brief Bezug auf eine Meldung über Bebels Worte auf dem Parteitag in Jena. Vgl. Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der SPD. Abgehalten in Jena vom 10.–16. September 1911, Berlin 1911, 382.

¹¹⁴ Walther Nithack-Stahn, Predigt vom 29. November, erster Advent 1914, in: Ders., *Kriegsandenken*. Aus Predigten II., Halle a. d. S. 1915, 11.

Durch die Erschließung der publizierten Zeitungsartikel Nithack-Stahns aus dem Nachlass lässt sich eine weitere Differenzierung der Stellungnahmen zu Friedens- und Kriegsfragen vornehmen. Aus dem Jahre 1914 findet sich in den „Monatsblättern für den Religionsunterricht“ ein Artikel, in dem Nithack-Stahn die delikate Frage aufwarf: „Wie soll ich mit meinen Kindern vom Kriege reden?“¹¹⁵ Auch wenn „unsere Kleinen weiter in einem Kinderland [leben]. Punkt, Punkt. In ihrer Wunderwelt“, könne „man nicht früh genug anfangen, die Kinder zu deutschen Menschen, auch zu Staatsbürgern zu erziehen.“¹¹⁶ Der Pfarrer formulierte dann „allgemeine Richtlinien“ für eine gelungene staatsbürgerliche Erziehung:

„Erstens erzählen wir unseren Kindern, daß unser Vaterland von starken Feinden angegriffen worden ist, bisher 9 gegen 1. Das Ziffernverhältnis kann schon ein kleines Kind verstehen.“ Zweitens „erzählen wir ihnen, daß unser Kaiser (damit sei gerade bei Kindern auch unsere Regierung gemeint) den Frieden gewollt hat.“¹¹⁷

Der letzte Ratschlag klingt anders: „Wir müssen unseren Kindern unter allen Umständen den Glauben an die Menschheit erhalten.“ Keinesfalls dürfe unsere Erzählung unterstellen, „als ob alle Belgier Bluthunde und alle Franzosen schlechte Menschen wären.“ Nahm Nithack-Stahn so seine ersten Deutungen zurück? Oder vertrat er alle Forderungen mit gleichem Ernst?

Im Nachlass dokumentieren die Marginalien des Pfarrers im Sonderdruck zu dem Aufsatz „Das Evangelium und der Krieg“ aus der Feder des Divisionspfarrers Otto Großmann (1867–1934) die friedensfreundlichen Argumente Nithack-Stahns. Er kannte den Divisionspfarrer aus der gemeinsamen Zeit in Potsdam.¹¹⁸ Mit einem „Also!“ begrüßt eine Marginalie Großmanns Satz, dass die Arbeit der Friedensbewegung für eine internationale Rechtsordnung „auf dem Boden des Evangeliums erwachsen“ sei. Großmanns Behauptung, „spezifisch-christlich“ könne der Krieg im Sinne des Evangeliums nur dadurch bekämpft werden, dass Christen, „die natürliche Selbstsucht in sich überwinden [...]“ stößt hingegen auf Skepsis. Nur als „unsichtbare Friedensbewegung“ tätig zu sein, weist Nithack-Stahn vehement zurück: „Dieses Christentum verfährt zum Quietismus gegenüber der Welt.“

Um Nithack-Stahns „Friedensprofil“ zu vervollständigen, sind die während des Krieges geschriebenen Beiträge aus dem Nachlass ebenfalls auszuwerten. Für die in Berlin 1915 erschienene „Wochenschrift für Volkswirtschaft, Frauenbewegung und Kultur. Frauenkapital“ benannte er unter der Überschrift „Unsere Verluste“ die sozialen und wirtschaftlichen Voraussetzungen des Krieges und erklärte seine unausweichliche Notwendigkeit. Erstmals:

¹¹⁵ Walther Nithack-Stahn, Wie soll ich mit meinen Kindern vom Kriege reden?, in: Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht. Zeitschrift für Ausbau und Vertiefung des Religionsunterrichts und der religiösen Erziehung in Schule, Kirche und Haus 7.12 (1914), 355–367.

¹¹⁶ Nithack-Stahn, Wie soll ich mit meinen Kindern vom Kriege reden? (wie Anm. 115), 355 f.

¹¹⁷ Nithack-Stahn, Wie soll ich mit meinen Kindern vom Kriege reden? (wie Anm. 115), 359.

¹¹⁸ Otto Großmann, Das Evangelium und der Krieg, in: Deutsch-evangelisch. Monatsblätter für den gesamten deutschen Protestantismus 1.12 (1910), 705–718. Im Nachlass liegt ein Nithack-Stahn gewidmeter Fahnenabdruck des Aufsatzes (E Rep. 300-66 Nr. 144, paginiert 1–14). Hier sind die Marginalien Nithack-Stahns nach dem Fahnenabdruck und der Druckausgabe zitiert (6/710). Biographisch nachweisbar ist Großmann als Pfarrer an der Schule in Potsdam für die Jahre 1896 bis 1900. Vgl. Ewald Mertins (Hg.), Die Militärschule zu Potsdam. Gedenkbuch, Berlin 1972, 101.

„in der Weltgeschichte trifft der Krieg ein Kulturvolk, das Millionen erwerbstätiger, den Männern ebenbürtiger Frauen zählt. [Wir Deutsche] stellen uns vor die heilige Weltordnung, die uns im Gewissen widerhallt, an die wir glauben!“¹¹⁹

Für die Behauptung Philippe Alexandres, der Pfarrer sei „membre de la société allemande de la paix et d'un groupe de pasteurs berlinois [gewesen], qui font régulièrement l'objet de plaintes adressées par leur paroissiens aux instances de l'église“,¹²⁰ finden sich weder in den Konsistorialakten im Geheimen Staatsarchiv noch in den Personalakten des Evangelischen Landesarchivs oder im Nachlass Nachweise.¹²¹

Vor Schwierigkeiten ganz eigener Art stellt den Forscher ein Leserbrief Nithack-Stahns, der nicht frei von nationalistischen Untertönen ist. Er steht auf einem Zeitungsausschnitt ohne Verweis auf Veröffentlichungsdatum oder Publikationsort. Unter der Überschrift „Moltke über das französische Volk“ berichtet Nithack-Stahn über das enge Verhältnis seines Großvaters, D. Carl Stahn zum „Schlachtendenker“ Helmut von Moltke:

„Der große Freiherr betrachtete diesen [...] bis zu seinem Tode, als Seelsorger und persönlichen Freund, seitdem er ihn in den Gottesdiensten des Berliner Kadettenhauses, dem Stahn vordem als Geistlicher und Religionslehrer angehört hatte, zu schätzen gelernt hatte. Oft stieg Moltke in dem bescheidenen Pfarrhause der Oberwallstraße die gewundenen Treppen hinauf, bisweilen von den Enkelkindern (darunter der Leserbriefschreiber) empfangen, die ihm mit dem Freudenrufe ‚Moltke kommt!‘ entgegengesprungen waren und ihn an den Händen faßten, ihn zu geleiten.“¹²²

Zum vertrauten persönlichen Umgang zwischen Stahn senior und Moltke gehörte der Briefverkehr, aus dem Nithack-Stahn einen Brief des Chefs des Generalstabs im deutsch-französischen Krieg (1870/1871) an seinen Großvater, den Oberkonsistorialrat zitiert:

¹¹⁹ Walther Nithack-Stahn, Unsere Verluste (aus „Frauenkapitel“ nach Abdruck), in: Deutsche Zweitdruck-Ztr., 1 f. (E Rep. 600-33 Nr. 150). Wie er hingegen am 19. April 1915 in der Mitgliederversammlung der Ortsgruppe Berlin der Deutschen Friedensgesellschaft im Café Austria auf die Frage: „Wie wirkt der Krieg auf die Anhänger der Friedensbewegung?“ geantwortet hat, ist nicht überliefert, da im Nachlass nur der Einladungsbogen erhalten geblieben ist (E Rep. 600-33 Nr. 150).

¹²⁰ Philippe Alexandre, Liberté du chrétien et progrès de la civilisation, in: Michel Grunewald/ Uwe Puschner (Hgg.), Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), Bern u. a. 2008, 213 f. Alexandre verweist in seiner Behauptung ohne Seitenangabe auf Walter Bredendieks, Die Friedensappelle deutscher Theologen von 1907/08 und 1913, in: Hefte aus Burscheidungen 97 (1963).

¹²¹ Im Bestand Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GStPK) I HA. Rep 89: Geheimes Zivilkabinett jüngere Periode (Acta: betr. Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche III 1907 – 1917 Nr. 23295) ist Nithack-Stahn im Unterschied zu manchen Amtskollegen nie genannt. In der Personalakte im ELAB ist eine einzige Beschwerde gegen ihn dokumentiert. Am 15. August 1911 beschwerte sich Arthur Hemke, ein „ernster Christ“ aus Wilmersdorf, über eine „rhetorisch sehr schöne“ Predigt Nithack-Stahns, „die in einem Kreise weltlicher Art [...] weit über die Grenzen Berlins Aufsehen erreicht hätte [...]. Hoch geschätztes Konsistorium, ‚Gott ist groß! – ‚Allah ist sein Prophet!‘, ‚Gott lebt in uns!‘ Das und ähnliches kündigt Pastor Nithack-Stahn von der Kanzel.“ Das Konsistorium nahm die Beschwerde am 15. Juni 1912 zu den Akten, weil nach Erinnerung eines Konsistorialrats, der den Gottesdienst besucht hatte, „die Äußerungen in der angegebenen Form nicht gefallen sind.“ (ELAB 14/23776, Beschwerde vom 15.8.1911, 1–4, die Vermerke vom 15.6.1912 sind unpaginiert).

¹²² Walther Nithack-Stahn, Leserbrief: Moltke über das französische Volk (E Rep. 300-66 Nr. 104). Die Rückseite des Leserbriefs enthält keine datierte Meldung, sondern Teile einer Erzählung aus einem Krieg, sodass Erscheinungsort und -datum nicht identifizierbar sind.

„Unter den Briefen, die Moltke an seinen Beichtvater gerichtet – denn so faßte er (nach altlutherischem Brauche dieses Verhältnis auf –, hat der nachfolgende für die Gegenwart besonderen Wert. Es ist die Antwort auf ein Glückwunschsreiben meines Großvaters zu Moltkes siebenzigsten Geburtstag [...]: ‚Herzlichen Dank, verehrtester Herr Oberkonsistorialrat, für Ihre freundliche Zuschrift. Auch wir bitten Gott, daß er uns einen baldigen ehrlichen Frieden verleihen möge. Aber das offizielle Lügen-System der französischen Regierung bestärkt diese leichtgläubige und hochmütige Nation in der unglaublichsten Verblendung über ihre wirkliche Lage. Alle Friedensverhandlungen haben sich zerschlagen und wir dürfen in den nächsten Tagen noch ernstesten Kämpfen entgegensetzen, in denen wir mit Gottes Hilfe, wie bisher, siegreich bestehen werden, aber nicht ohne blutige Opfer. Mit aufrichtigster Verehrung v. Moltke, Versailles, d. 8. Nov. 70.“

Nithack-Stahn stimmt abschließend dem Urteil Moltkes über das französische Wesen grundsätzlich zu:

„Man wird sagen dürfen, daß diese Kennzeichnung des französischen Volkscharakters sich leider auch heute bewahrheitet, ebenso wie der Schlußsatz des Briefes dem im Moltkeschen Geiste geführten deutschen Heere den kriegerischen und moralischen Erfolg mit Prophetentou ver kündet. W. Nithack-Stahn.“

Wie die insgesamt ambivalenten Äußerungen Nithack-Stahns entstanden, die dem Zwiespalt vieler Theologen gegenüber dem Weltkrieg entsprechen, ist biographisch zu klären. Das Urteil, dass ein Pazifist sich in Widersprüche verwickelt, wenn er der Überzeugung ist, dass Krieg charakterbildend sei, und es eine „Religion des Krieges“ gäbe, „die sich unter den Eindrücken des Krieges formt und seinen Erschütterungen standhält“¹²³ könnte die Position Nithack-Stahns verfehlen. Es ist zu fragen: Beflügelte ihn und die Front seiner nicht nur religionspolitischen Mitstreiter einerseits der Glaube an die Naturnotwendigkeit einer pazifistischen Weltordnung und andererseits der Erfolg ihres Kampfes um die Einführung einer Schiedsgerichtsordnung durch die beiden großen Haager Konferenzen so, dass diese globale Gesinnungsgemeinschaft sich mit Berufsverbänden verglich, ohne auf ordinäre parteipolitische Organisation ihrer Arbeit zu drängen?¹²⁴

Wenn Nithack-Stahn, der vor dem Krieg in polemischer Abkehr von der verbreiteten Unart, Waffenstillstände Frieden zu nennen, für eine weltweite Rechts- und Friedensordnung gekämpft hatte, während des Ersten Weltkrieges der Tatsache Rechnung trug, dass seine Nation in einen Krieg verwickelt war, und verständnisvoll die deutsche Kriegsführung schilderte, verhielt er sich wie die SPD, die nach ihrer Polemik gegen Rüstungspolitik am 4. August 1914 im Reichstag loyal die Kriegskredite billigte. Ob der Kriegsausbruch durch eine politische Zusammenarbeit der SPD mit Nithack-Stahns zumeist bürgerlichen „Friedensfreunden“ verhindert worden wäre? Seitens der SPD hatte ideologische Scheu vor „Klassenkompromissen“ dieser außerparlamentarischen Koalition im Wege gestanden.

Die Forschung muss neben diesen Grundsatzfragen zu Nithack-Stahns Jahren vor und im Ersten Weltkrieg ihre Aufmerksamkeit auf seine theologischen, poetischen und feuilletonistischen Arbeiten nach 1918 richten. Es gibt Kontinuitäten. Der Nachlass bietet aus dieser Zeit vermehrt feuilletonistische Arbeiten „des geistliche[n] Dich-

¹²³ Walther Nithack-Stahn, Was einigt die Konfessionen? (wie Anm. 42), 11.

¹²⁴ Vgl. programmatisch o. A., Was wollen die Friedensgesellschaften?, in: Friedens-Blätter 7.8 (1906), 85 ff.

ter[s]“. Seine Beiträge gingen im Sog der Meinungs- und Unterhaltungsindustrie der Weimarer Republik nicht unter. So tauchte er 1930 an hochrangiger Stelle neben Otto Dibelius, dem „Führer des Berliner Protestantismus“ als einziger Theologe unter den 16 zeitgenössischen Repräsentanten auf, die aufgefordert worden waren, zur Rundfrage „Krieg und Frieden im Spiegel großer Geister“ Stellung zu nehmen. Zu dieser Auszeichnung des Pfarrers vor einer großen Zahl renommierter Theologen in der Reichshauptstadt kam es, weil er als Autor meist sittlicher Problemgedichten unvoreingenommen auf die ethische Lebenswirklichkeit vieler Menschen, nicht nur der Kirchgänger einging. Als Feind jedes Fanatismus blieb Nithack-Stahn „weltoffen, aber nicht weltunterlegen“, wie Schlemmer ihn nach seinen Beobachtungen beschrieb.¹²⁵ Wie seine abschließende Stellungnahme zur Rundfrage bezeugt, blieb er ein Optimist:

„Immerhin ist der Krieg im letzten Menschenalter für Millionen ein Problem geworden, während er bis dahin als unverbrüchliches Naturgesetz galt. Nachdem aber einmal die Fragwürdigkeit des Krieges entstanden ist, kann sie niemals wieder verschwinden. An ihr wird der Krieg früher oder später sterben. Man wird nicht mehr an ihn glauben. Wenn wir soweit gekommen sind, können wir anfangen, ohne bitteres Schamgefühl Weihnachten zu feiern.“¹²⁶

Die Dokumente aus den drei Archiven werfen Fragen auf, die künftige (kirchen-)historische Arbeiten aufgreifen sollten, um den Schleier des Vergessens über den vielseitig engagierten liberalen Denker Walther Nithack-Stahn aus dem Kreis der Mitarbeiter der „Christlichen Welt“ und des „Protestantenblattes“ zu lüften. Dieser Schleier kam amtskirchlichen Vorbehalten zupass, weil Nithack-Stahn Theologie den Künsten und Wissenschaften nicht vorordnete, sondern alle drei als Offenbarungsempfänger würdigte. Keine Stellungnahme der EKD über Euthanasie erwähnt Nithack-Stahns einschlägige poetische Überlegungen. Im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts nutzten viele Geistliche den theologischen Freiraum poetischer Arbeiten. Auch Nithack-Stahn gehörte zu ihnen, um in seinen Werken, dogmatisch Anstößiges theopoetisch zu erörtern. Seine latent individualistische Distanz gegenüber kirchlichen Institutionen ist nicht nur in „Dies illa“ explizit. Dennoch besaß er „keine Kämpfernatur“. Nach Beginn des Krieges 1914, vor dem er leidenschaftlich gewarnt hatte, akzeptierte er die vom Krieg geschaffenen Lebensbedingungen, würdigte gar Früchte des Krieges. Fremd war ihm der Fanatismus, den Krieg zu verteufeln. Motiviert dürfte diese Zurückhaltung von der Überzeugung gewesen sein, dass dies weder dem Krieg ein Ende gesetzt, noch jemandem geholfen hätte. Dass Nithack-Stahn jedoch eine vernehmbare Stimme im polyphonen Chor der pazifistisch gesinnten Theologen besaß, zeigt seine Unterstützung konkreter, zum Teil katholischer Friedensvorschläge 1917 gegen die kaisertreue protestantische Kirchenleitung.

Abstract

Diese Miszelle erschließt und wertet erstmals den privaten Nachlass Walther Nithack-Stahns aus dem Archivbestand der Akademie der Künste in Berlin auf Dokumente von und über ihn sowie seine Korrespondenz mit der Redaktion der „Christlichen Welt“ und des „Protestantenblattes“

¹²⁵ Vgl. Schlemmers Bericht im Protestantenblatt (wie Anm. 51).

¹²⁶ Vgl. Beilage zu Neue Zeit 60.355 (25. Dezember 1930) im Nachlass E 300-66.Nr. 5.

aus. Nithack-Stahn, der zwischen 1909 und 1929 Pfarrer an der vom Kaiserhaus geschaffenen Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche in Berlin war und als Autor von gut zwei Dutzend verbreiteter Romane und Theaterstücke europaweite Bekanntheit besaß, verdient im Centenarium des Ersten Weltkrieges besondere Aufmerksamkeit. Die ambivalente Vielseitigkeit des theologisch-gesellschaftlichen Grenzgängers steht pars pro toto für das Engagement und die Handlungsmöglichkeiten der Kunst- und Kulturwelt im Vorkriegsdeutschland.

KRITISCHE MISZELLE

„Theologia nostra.“¹

Die Disputation des Bartholomäus Bernhardi von 1516 und
Luthers Römerbriefvorlesung. Eigenständige Fortentwicklung oder
unkritische Reproduktion?²

Matthias Baral

Am 26. September 1516 disputierte Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch an der Universität zu Wittenberg und wurde dadurch zum Sententiar seiner Fakultät promoviert. Die Grundlage seiner Promotionsdisputation bildete eine Thesenreihe, die er aufgrund Luthers Römerbriefvorlesung 1515/1516 entwickelt hatte. Diese Thesen, veröffentlicht als „*disputatio de viribus et voluntate hominis sine gratia*“, sind in der Forschung in ihrer Bedeutung stets hervorgehoben worden, jedoch selten Gegenstand einer umfassenden Untersuchung gewesen. Die Gründe hierfür sind wohl darin zu suchen, dass die Disputation Bernhardis inhaltlich auf Luther zurückzuführen ist und somit keine neueren Erkenntnisse gegenüber dessen zu Recht vielbeachteter Römerbriefvorlesung von 1515/1516 zu haben scheint. Dem von Lewis William Spitz geprägten Begriff eines „reform team[s]“,³ wird von der jüngeren Forschung verstärkt Beachtung geschenkt. Mit diesem Terminus wird die Reformation als Bewegung zu beschreiben versucht, deren zentrale Figur Luther war, der sich aber von einem Kreis umgeben wusste, dessen Mitglieder jeweils eigenständige Beiträge zur Herausbildung einer reformatorischen Theologie leisteten.⁴ Als Teil eines solchen ‚teams‘ kann Bartholomäus Bernhardi gesehen werden, dessen Disputation für die Reformbewegungen in Wittenberg eine exponierte Position besitzt. Er initiierte den internen wissenschaftlichen Diskurs an der Universität.⁵ Der neue theologische Ansatz, den Luther

¹ Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel (WA.B), Bd. 1, Weimar 1930, 99, 8 [Nr. 41].

² Herzlich danken möchte ich meinem Lehrer Herrn Prof. Dr. V. Leppin, auf dessen Initiative hin diese Miscelle entstanden ist. Er hat ihre Entstehung mit Interesse und profunden Anregungen begleitet.

³ Lewis William Spitz, *Headwaters of the Reformation*. *Studia Humanitatis*, Luther Senior, et Initia Reformationis, in: Heiko A. Obermann (Hg.), *Luther and the Dawn of the Modern Era*. *Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, Leiden 1974, 89–116.

⁴ Die jüngste, umfassende Darstellung findet sich bei Jens-Martin Kruse, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002.

⁵ Vgl. Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)*, Leiden 1975, bes. 115.

in seiner Römerbriefvorlesung vor seinen Studenten entfaltet, wird durch Bartholomäus Bernhardi erstmals der universitären Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt, weshalb ihn Luther rückblickend als seinen „einzigsten Schüler“⁶ bezeichnete. Die Initiative, die eigene Promotionsdisputation dahingehend zu verwenden, einen theologischen Neuanfang zur Diskussion zu stellen, kam nach Selbstaussagen Luthers von dem Mann aus Feldkirch selbst und regt somit zu tieferem Fragen nach einer Eigenleistung Bernhardis an. Die folgende Untersuchung richtet ihre Aufmerksamkeit zunächst auf das Disputationsverfahren Bernhardis, um dann einen inhaltlichen Vergleich zwischen der Disputation und der ihr vorausgehenden Römerbriefvorlesung Luthers von 1515/1516 vorzunehmen. Dieser Vergleich strebt ein Urteil darüber an, das Maß der Eigenleistung Bernhardis bestimmen zu können, um schließlich die Frage der Autorschaft der Disputationsthese zu klären.

I. Die Disputation Bartholomäus Bernhardis

Wie es an allen mittelalterlichen Fakultäten *usus* war, so wurden auch von der theologischen Fakultät in Wittenberg drei akademische Grade verliehen: das Baccalaureat, die Lizentiatur und das Doktorat.⁷ Die jeweiligen theologischen Examina wurden in eigens dafür begangenen Promotionsdisputationen abgelegt, sogenannten „*disputationes examinatariae*“. Das mittelalterliche Lehrsystem sah vor, dass Studierende zugleich Lernende und Lehrende waren. Ein Baccalaureus biblicus war berechtigt über die biblischen Bücher zu lesen. Mit der Promotion zum Sententiar wurde der Kandidat autorisiert, das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus zu kommentieren. Ein Werk, das seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert zu einem Standardlehrbuch des mittelalterlichen Theologiestudiums avancierte, dessen Inhalt eine Kompilation patristischer Sentenzen darstellte, die zu erläutern waren.⁸ Die Disputationen wurden mit einer *quaestio* eröffnet, die vom präsidierenden Magister gestellt wurde. Daran schloss ein Disput zwischen zwei Parteien an: der *respondens* trug seinen Lösungsansatz vor, der von einem *opponens* (oder mehreren) angegriffen wurde. Die Auseinandersetzung wurde schließlich vom Präsidenten zu Gunsten einer Partei entschieden.⁹ Die Statuten der Wittenberger Universität von 1508 sehen für die Promotionen zum Baccalaureus biblicus und Sententiarus *keine* Prüfungsdisputation vor. Dennoch sind solche Promotionen urkundlich erwähnt und müssen daher an der theologischen Fakultät durchgeführt worden sein.¹⁰ Wie diese Promotionsdisputationen en détail abliefen, kann aus den Statuten nicht erschlossen werden, denn nur für die Doktor-

⁶ Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden (WA.TR), Bd. 5, Weimar 1919, 76, 10 ff. [Nr. 5346].

⁷ Vgl. Paul Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers. In den Jahren 1535–1545 an der Universität Wittenberg gehalten, Göttingen 1895, VIII.

⁸ Vgl. Jürgen Miethke, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: HZ 251 (1990), 1–44, hier 10 f.

⁹ Vgl. Miethke, Universitäten (wie Anm. 8), 27 f.

¹⁰ Vgl. Carl Eduard Förstemann, Liber Decanorum. Facultatis Theologicae. Academiae Vitebergensis, Leipzig 1841, 4 ff.

promotion sind minutiöse Angaben bezüglich des Ablaufes erwähnt;¹¹ dennoch dürfen sie wohl nach dem zuvor geschilderten Schema durchgeführt worden sein. Die Dekanatsakten der theologischen Fakultät Wittenbergs vermerken für den 25. September 1516 drei Promotionen: Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch wurde zum Sententiar, Simon Heins und Simon Behem wurden zum Baccalaureus biblicus promoviert. Im Anschluss daran ist ein Nachtrag vermerkt: die Magister Martin Luther und Johannes Hergoth einigten sich im Einvernehmen mit Dekan Andreas Karlstadt, den Promotionen nacheinander zu präsidieren, ohne dies näher zu begründen.¹² Die Statuten sahen eigentlich vor, dass Magister Johannes Hergoth bei allen drei Disputationen vorsah, da er an der Reihe war. Dennoch drängt Luther darauf, der Promotion Bernhardis außerplanmäßig selbst vorzustehen. Dies wird durch das Präskript der Disputationsthese¹³ und einem flüchtigen Hinweis in einem Brief Luthers an Johannes Lang zusätzlich belegt.¹⁴ Der Grund für die Intervention Luthers ist vornehmlich dadurch zu erklären, dass er und Bernhardi durch die Promotionsdisputation den Diskussionen entgegneten wollten, die die Römerbriefvorlesung Luthers entfacht hatte.¹⁵ Als präsidierender Magister hatte der Universitätsprofessor das Privileg den Disput zu leiten, um so – wenigstens ansatzweise – seinen Schüler Bernhardi unterstützen zu können. Auch wenn im Dekanatsbuch der Universität Wittenberg der 25. September 1516 als Promotionstag von Bartholomäus Bernhardi angegeben ist,¹⁶ muss dieses Datum um einen Tag auf den 26. September 1516 korrigiert werden. Denn vergleicht man das Datum mit dem Wochentag desselben Jahres, so kommt man zu dem Ergebnis, dass der 25. September 1516 ein Donnerstag war.¹⁷ Laut dem Selbstzeugnis der Disputation, das sich dem Präskript entnehmen lässt, fand diese aber an einem Freitag um 7:00 Uhr statt.¹⁸ Da das Präskript der „*disputatio de viribus et voluntate hominis sine gratia*“ neben der Themenvorstellung zugleich eine öffentliche Einladung an die Fakultätsmitglieder darstellt,¹⁹ die im Vorfeld über die *quaestio disputata* und den Veranstaltungszeitpunkt unterrichtet wurden, kann eine Verwechslung des Wochentages im Präskript ausgeschlossen werden, denn sonst wäre die Disputation nicht besucht gewesen und hätte wohl auch nicht die Wirkung entfaltet, die von ihr ausging. Vielmehr ist das „*deinceps presidere*“²⁰ der Dekanatsakten konkret

¹¹ Vgl. Förstemann, Liber Decanorum (wie Anm. 10), 141 ff.

¹² Vgl. Förstemann, Liber Decanorum (wie Anm. 10), 19: „*In fine eiusdem decanatus magistri nostri eximij Iohannes Hergoth et Martinus Luder [...] conuenerunt inter se, quod deinceps presidere*“.

¹³ Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar 1883 ff., I, 145, 1 ff.

¹⁴ WA.B 1 (wie Anm. 1), 65, 22 [Nr. 26]: „*praeter ordinem me praesidente*“.

¹⁵ WA.B 1 (wie Anm. 1), 65, 20 ff. [Nr. 26]: „*Itaque fecit (sc. Bernhardi), ut etiam [...] publice haec discuterentur ad obstruendum ora garrigentium, vel ad audiendum iudicium aliorum*“.

¹⁶ Vgl. Förstemann, Liber Decanorum (wie Anm. 10), 19. So auch WA 1 (wie Anm. 13), 142; Kruse, Universitätstheologie (wie Anm. 4), 78; Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2010, 97; Martin Brecht, Martin Luther, 3 Bde., hier Bd. I.: Sein Weg zur Reformation, Stuttgart 1981, 165; Thomas Kaufmann, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, 178 mit Anm. 50.

¹⁷ Vgl. Hermann Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des Mittelalters und der Neuzeit, Hannover ¹⁴ 2007, 130 ff.

¹⁸ WA 1 (wie Anm. 13), 145, 3: „*die Veneris hora Septima*“.

¹⁹ WA 1 (wie Anm. 13), 145, 1 ff.

²⁰ Förstemann, Liber Decanorum (wie Anm. 10), 19.

dahingehend zu verstehen, dass die Disputation Bernhardis einen Tag später stattfand. Damit bezöge sich der Eintrag in den Statuten der Wittenberger Universität, der vom 25. September als Promotionstag ausgeht, auf die Promotion des Simon Heins und Simon Behem, während sich der Nachtrag im Zusammenhang mit dem Präskript der Disputation auf den 26. September 1516 beziehen würde, auf den Freitag, an dem Bartholomäus Bernhardi unter außerplanmäßigem Vorsitz Martin Luthers seine Thesen verteidigte.

II. Ein Vergleich: Luthers Römerbriefvorlesung und Bernhardis Disputationsthesen

Bernhardis „*quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia*“ präsentiert sich als eine Thesen-Disputation, die darauf abhebt, eine den Ausführungen vorausgehende *quaestio* zu beantworten und ihre Wahrheit gegenüber eventuell vorzubringenden Einwänden zu manifestieren. Bernhardi entwickelt für die Beantwortung dieser Frage drei *conclusiones*, denen wiederum jeweils drei sogenannte *corollaria* folgen, um die *quaestio* schließlich mit dem Stilmittel einer Ellipse explizit mit einem entschiedenen ‚*non*‘ zu beantworten. Mit seiner ersten These und den folgenden Erläuterungen konzidiert Bernhardi dem Menschen, allein auf seine natürlichen Kräfte gestellt, keine Möglichkeit irgendetwas zu seiner Begnadigung beitragen zu können. Obwohl der „*vetus homo*“ der Seele nach als Gottes Ebenbild geschaffen und so generell fähig zur Gnade sei, sucht er gemäß seinen natürlichen Kräften nur das Seine und unterwirft jede Kreatur der Eitelkeit („*vanitas*“).²¹ Der alte Mensch ist in dieser Radikalität von Gott getrennt, da er nicht aus dem Geist wiedergeboren ist.²² Aus diesem Nicht-Wiedergeborensen folgt dann alles weitere Übel: Der Mensch wird von seinen fleischlichen Begierden geleitet und die Motivation seiner Taten – auch und gerade die seiner vermeintlich guten – ist seiner Eitelkeit unterworfen. Seinem Wesen nach hat der „*vetus homo*“ daher eine negative Auswirkung auf die Schöpfung, worin seine Feindschaft gegenüber Gott und seine Unmöglichkeit, ihm in irgendeiner Weise gefallen zu können, begründet ist, selbst wenn er die Gebote äußerlich einhalten würde. Damit aber, so Bernhardi weiter in der zweiten These, steht der Mensch außerhalb der Gnade Gottes („*gratia exclusa*“) und kann nichts in seiner Macht stehende tun, um diesen Zustand zu verändern.²³ Im Folgenden postuliert Bernhardi, dass selbst der Wille des Menschen unfrei und folglich alles Tun des Menschen Sünde sei.²⁴ Schließlich hebt Bernhardi im dritten Zusatz der zweiten These auf die Gerechtigkeit der Glaubenden ab, die allein aus Gottes Zurechnung kommt („*imputatione Dei*“).²⁵ In der abschließenden dritten These wirbt er dafür, von dieser Gnade in jeder Situation Gebrauch zu machen.²⁶ In Abgren-

²¹ WA 1 (wie Anm. 13), 145, 10 ff.

²² WA 1 (wie Anm. 13), 146, 14 ff.

²³ WA 1 (wie Anm. 13), 147, 10 ff.

²⁴ WA 1 (wie Anm. 13), 147, 38 f.; 148, 14 f.

²⁵ WA 1 (wie Anm. 13), 149, 1.

²⁶ WA 1 (wie Anm. 13), 149, 20 ff.

zung gegenüber der Heiligenverehrung entwickelt er im Ansatz eine Art „*solus Christus*“-Postulat.²⁷ Das Bemerkenswerte an dieser Argumentation ist der Entwurf eines neuen anthropologischen Ansatzes, dem eine „Radikalisierung des Sündenverständnisses“²⁸ zu Grunde liegt, welchem der Feldkirchner augenscheinlich große Aufmerksamkeit zukommen lässt.²⁹ Bemerkenswert ist weiter die von Bernhardi getroffene Auswahl, um nicht zu sagen Reduktion der Autoritäten, respektive die Konzentration auf eine Autorität, durch die er diese neue Anthropologie gestützt weiß. Neben einer Vielzahl an Schriftstellen tritt ausschließlich Augustinus als kirchliche Autorität. Dies ist umso erstaunlicher, als hier weder die präferierte Autorität der Scholastik, der „*philosophus*“ – gemeint ist Aristoteles –, noch eine andere Autorität der Tradition, wie etwa Thomas von Aquin, zur Sprache kommt. Dass ausschließlich Augustinus und die Schrift für diesen anthropologischen Neuanfang angeführt werden, impliziert die schon von Grane festgestellte „Behauptung, die Schultheologie habe die Schrift und Augustin nicht recht verstanden.“³⁰ Aufgrund der inhaltlichen Nähe der Thesen zur Römerbriefvorlesung, die „sogar wörtliche Zitate nachweisen“,³¹ bezeichnet Sieghard Mühlmann Luther als „eigentliche[n] Urheber der Thesen und Erläuterungen“.³² Es kann gezeigt werden, dass sich die These Mühlmanns nicht halten lässt.

Mit Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/1516 findet man eine vorzüglich durch Quellen bezeugte Vorlesung vor, da nicht nur sein Manuskript, sondern auch fünf Nachschriften erhalten geblieben sind,³³ was einen inhaltlichen Vergleich begünstigt. Zudem ist die Autorschaft der Disputationsthese Thema im Briefverkehr Luthers. Die Korrespondenz mit Johann Lang Mitte Oktober 1516 lässt durchaus die Schlussfolgerung zu, Luther sei der geistige Urheber, auf den der anthropologische Neuanfang zurückzuführen ist, da er zugesteht, Bernhardi hätte derartige theologische Ansätze

²⁷ WA 1 (wie Anm. 13), 149, 33 f.: „*Christus [...] solus*“; vgl. auch Leppin, Luther (wie Anm. 16), 99.

²⁸ Vgl. Bernd Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: ZThK 83 (1986), 1–38, hier 15.

²⁹ Circa zwei Drittel seiner Thesen-Disputation verwendet Bernhardi dafür, jede potenziell mögliche Eventualität zu widerlegen, die dem Menschen auch nur ansatzweise eine Mitwirkung an seinem Heil zukommen lassen würde. Damit wendet er sich gegen das Rechtfertigungsverständnis der Scholastik, die Rechtfertigung als Gerechtmachung begrift, die es dem Menschen ermöglicht, für seine Sünden „Genugtuung (*satisfactio*) [...] und andererseits Verdienste (*merita*)“ zu erwerben. „Die Person des Menschen gewinnt sich vor Gott als handelndes Subjekt und nur so gewinnt sie das ewige Leben. Das Wirken Gottes als unbedingte Erstursache eröffnet dem Menschen durch die Gnadeneingießung und eine eventuell hinzutretende aktuelle Gnadenhilfe die Möglichkeit der Mitwirkung (*cooperatio*) zum Heil.“ So verstanden ist die Rechtfertigung nur die Eröffnung einer Möglichkeit sein Heil aus sich selbst heraus ergreifen zu können, indem man sich durch Taten der Liebe „*satisfactio et merita*“ erwirbt, die wiederum die Voraussetzung, respektive die Bedingung für die Teilhabe am Heil ist. Vgl. Hamm, Rechtfertigungslehre (wie Anm. 28), 7, 9, 11.

³⁰ Grane, Modus (wie Anm. 5), 115.

³¹ Sieghard Mühlmann, *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* (1516), in: Hans-Ulrich Delius (Hg.), Martin Luther. Studienausgabe, Berlin 1979, Bd. 1, 153–162, hier 153.

³² Mühlmann, Luther (wie Anm. 31), 153.

³³ Diese Vorlesung sei „rein quantitativ das bestbezeugte Kolleg aus der Frühzeit des Reformators.“ Vgl. Gabriele Schmidt-Lauber, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften, Weimar 1999, 11.

von ihm gehört.³⁴ Dennoch konzidiert der Professor seinem Schüler die Thesen, ja sogar die *quaestio* selbst verfasst zu haben.³⁵ Aufgrund dieses Briefes kommt Martin Brecht zu der Auffassung, Bernhardi hätte die Thesen selbst verfasst.³⁶ Durch einen zweiten Brief Luthers, den er am 31. Dezember 1516, an den Hofsekretär Spalatin versandte, wird die Frage der Autorschaft ambivalent beantwortet. Der Wittenberger Universitätsprofessor muss sich gegenüber seinem Landesherren erklären, da der Vorwurf gegen ihn erhoben wurde, in der Disputation sei die Heiligenverehrung als Aberglauben bezeichnet worden. Mit dieser Anschuldigung sah sich Luther der Gefahr ausgesetzt als Häretiker bezichtigt zu werden, wie die böhmischen Pikarden.³⁷ Luther bezeichnet in diesem Brief sich als denjenigen, der die Thesen vertreten hat, wohl auch weil Spalatin dies annahm.³⁸ Später spricht Luther jedoch in der ersten Person Plural von einem nicht näher bestimmten ‚wir‘, welches keinesfalls die Heiligenverehrung durch Furcht vor Übel fördern würde.³⁹ Diese vordergründig konträren Aussagen widersprechen sich meines Erachtens nicht. Denn in Spalatin korrespondiert er mit dem Hofsekretär, der sich bezüglich der rechten Lehre der Fakultät erkundigte. Infolgedessen übernahm er auch Verantwortung für seinen Schüler und seine Fakultät, indem er zunächst die Thesen inhaltlich auf sich zurückführte, um dann später von einem Konsens in der Fakultät, hinsichtlich dieser Meinung zu sprechen, woraus sich die erste Person Plural erklärt. Zudem kann Luther von ‚seinen Thesen‘ reden, weil Bernhardi die Thesen aufgrund seiner Vorlesung entwickelt hatte. In dem Adressaten Lang begegnet ihm ein langjähriger Weggefährte, der die gleichen theologischen Gegner hatte und daher ein Mitstreiter in derselben Sache ist. Diesem teilt er folglich auch freimütig mit, dass die *„theologia nostra“* voranschreitet. Die inhaltliche Nähe zur Römerbriefvorlesung kann nicht bestritten werden, ist es doch Konzeption und Intention der Disputation, die kontroversen Gespräche, die aufgrund der Römerbriefvorlesung geführt wurden, zu befrieden oder wenigstens den universitätsinternen Diskurs zu suchen.⁴⁰ Entscheidend für einen inhaltlichen Vergleich ist der Tertium Comparationis. So banal diese Feststellung vordergründig erscheinen mag, so verwunderlich ist es, dass dieser in der Vergangenheit zu häufig falsch gewählt wurde. Mühlmanns Urteil über die inhaltliche Nähe der Disputationsthesen gründet auf einem Vergleich der Thesen mit dem Manuskript Luthers aus WA 56, nicht aber aus dem Text der Nachschriften.⁴¹ Doch da „es keinen Beleg dafür gibt,

³⁴ WA.B 1 (wie Anm. 1), 66, 55 ff. [Nr. 26]: *„Haec sunt portenta, quae movebant M. Bartholomaeum, quod ex me talia audierat.“*

³⁵ WA.B 1 (wie Anm. 1), 65, 20 f. [Nr. 26]: *„positio ipsa ex me non est facta, sed M. Bartholomaeus eam sic conflavit.“*

³⁶ Vgl. Brecht, Luther (wie Anm. 16), 165.

³⁷ WA.B 1 (wie Anm. 1), 82, 6 ff. [Nr. 31]: *„Mi Spalatine, non fuit mens mea unquam, venerationem sanctorum esse superstitiosam, [...] Hoc enim sapiunt haeretici illi vicini nostri Pighardi in Bohemia.“*

³⁸ WA.B 1 (wie Anm. 1), 82, 4 ff. [Nr. 31]: *„Petis ex me, optime Spalatine, quidnam mihi visum fuerit, ut in positionibus quibusdam venerationem sanctorum pro corporalibus necessitatibus velut superstitionem iudicaverim.“*

³⁹ WA.B 1 (wie Anm. 1), 83, 40 ff. [Nr. 31]: *„Igitur error est, quod sanctorum culturam promovemus per timores malorum et cupiditates bonorum temporalium.“*

⁴⁰ Vgl. dazu Anm. 15.

⁴¹ Vgl. Mühlmann, Studienausgabe (wie Anm. 31), 155–162.

daß Bernhardi Luthers Manuskript eingesehen hat, müssen für den Vergleich mit den Thesen die studentischen Nachschriften von Luthers Kolleg (WA 57) herangezogen werden. Diese bilden die Grundlage für Bernhardis Rezeption von Luthers Theologie.⁴² Aufgrund des breiten Textcorpus, das im Kontext der Römerbriefvorlesung entstanden ist, ist der folgende Vergleich exemplarisch.

Luther beginnt seine Vorlesung, indem er die grundlegende Intention des Apostels zusammenfasst: alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches zu zerstören, auszuroten, zu vernichten und die Sünde einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen.⁴³ Zu Kap. 1,17 referiert Luther vor den Studenten seine Gedanken über die Gerechtigkeit Gottes. Unmissverständlich zeigt Luther durch die pointierte Gegenüberstellung beider Termini, „operare“ und „credere“ auf, was vor Gott gerecht macht: nicht die Werke, sondern der Glaube.⁴⁴ Weiter identifiziert Luther in Vers 21 den Menschen als in vollem Maße eitel („vanus“). Mit *vanitas* ist der Blick auf sich selbst gemeint, welcher blind macht, respektive, durch den der Mensch ohne Gott dem Willen des Teufels gänzlich ausgeliefert ist.⁴⁵ In seiner Exegese zu Röm. 4,7 diktiert Luther seine „*simul iustus et peccator*“-Formel.⁴⁶ Die Heiligen sind von innen immer Sünder, darum werden sie von außen her immer gerechtfertigt. Zugleich sind die Heuchler inwendig gerecht, auch wenn sie äußerlich betrachtet Sünder sind.⁴⁷ Die innere Betrachtung ist die Perspektive, aus der sich ein Mensch selbst wahrnimmt, die äußere, wie er von Gott gesehen wird und damit wie er tatsächlich ist. Der Heuchler, der sich selbst für gerecht hält, ist im Urteil Gottes ein Sünder; das Heiligsein der Heiligen ist in ihrem inwendigen Sündersein begründet, aufgrund dessen sie von Gott als Gerechte angesehen werden. Damit formuliert Luther das Nebeneinander von Sünde und Gerechtigkeit, die in dieser Ambivalenz von *einem* Menschen ausgesagt werden kann. Die These gipfelt in einem triadisch-antithetischen Parallelismus vom zugleich gerechten und ungerechten Menschen.⁴⁸ Luthers Sündenverständnis ist radikal, da es für ihn Sünde nicht nur in Tat, Wort und Gedanken, sondern auch die Sünde des Zunders („*fomes*“) gibt.⁴⁹ „Damit definiert Luther [...] bereits den auch nach der Taufe verbleibenden sündhaften Funken als Sünde und geht mit dieser Definition über die Tradition hinaus, die nicht den „*fomes*“ selbst, sondern nur die etwa aus ihm entspringenden Tatsünden für schuldhaft erklärt.“⁵⁰ Die bislang die Theologie bestimmende Annahme einer Trennung von Tat- und Erbsünde weist Luther so vehe-

⁴² Vgl. Kruse, Universität (wie Anm. 4), 79 mit Anm. 129.

⁴³ WA 57 I (wie Anm. 13), 5, 8 f.: „*Summa et intencio Apostoli in ista epistola est omnem iusticiam et sapienciam propriam destruere et peccata atque insipenciam*“.

⁴⁴ WA 57 I (wie Anm. 13), 14, 6 f.: „*non quia operatur, sed quia credit*“.

⁴⁵ WA 57 I (wie Anm. 13), 136, 21 ff. Tatsächlich interpretiert Luther die „*concupiscentia*“ nicht als sexuelles Verlangen, sondern als ichbezogene „*vanitas*“. Vgl. Leppin, Luther (wie Anm. 16), 75.

⁴⁶ WA 57 I (wie Anm. 13), 165, 12: „*simul iustus et simul peccator*“.

⁴⁷ WA 57 I (wie Anm. 13), 163, 15 ff.

⁴⁸ WA 57 I (wie Anm. 13), 164, 13 ff.: „*re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti, ac per hoc scienter iniusti, ignoranter iusti, peccatores secundum rem et iusti secundum spem*“.

⁴⁹ WA 57 I (wie Anm. 13), 164, 21 f.: „*Non tantum loquitur de peccatis in opere, verbo et cogitatione, sed et de peccato fomitis*“.

⁵⁰ Schmidt-Lauber, Vergleich (wie Anm. 33), 102 (Hervorhebung im Original).

ment zurück und postuliert, das „*peccatum actuale*“ sei gerade begründet in dem „*peccatum originale*“.⁵¹

III. Ein ‚Mehr‘ bei Bernhardi?

Beachtet man die angeführten Stellen, so lassen sich zwischen Luther und Bernhardi sowohl Parallelen als auch Unterschiede beobachten. Ist nach Luther das Grundanliegen des Apostel Paulus im Römerbrief, jede menschliche Weisheit zu zerstören und auf die in Christus liegende Gerechtigkeit hinzuweisen, so folgt Bernhardi dieser Intention mit seiner Disputation in dem formalen Aufbau der Gliederung, denn er verwendet zwei Drittel der Thesen-Disputation, um jede denkbare Möglichkeit einer „*cooperatio*“ zum Heil auszuschließen. Wie sein Lehrer sieht auch Bernhardi die Ursache der Unvollkommenheit in der radikalen Eitelkeit („*vanitas*“) des Menschen begründet. Doch im Gegensatz zu seinem Lehrer postuliert Bernhardi mit einer Stringenz und Vehemenz die Unfreiheit des menschlichen Willens ohne die Gnade, wie sie aus Luthers Vorlesungstätigkeit nicht erhoben werden kann.⁵² Luthers theologische Reflexion, die er in der Römerbriefvorlesung seinen Studenten präsentiert und die auch Ansätze einer neuen Anthropologie enthält, kommt zu keinem unmissverständlichen Urteil darüber, ob auch der Wille des Menschen gänzlich korrumpiert ist. Luther legt sich in seiner Vorlesung noch nicht fest. Es lassen sich sowohl Aussagen anführen, die die Freiheit des Willens ohne die Gnade explizit oder implizit bestreiten,⁵³ aber es finden sich auch Stellen, die diese Aussagen in ihrem Gehalt relativieren: In der Glosse zu Röm. 10,1 behauptet er, nicht der Wille von allen sei verurteilt worden,⁵⁴ obwohl er zuvor die These vertrat, dass nur der neue, vom Geist Gottes getriebene Mensch, auch den Willen Gottes tun kann.⁵⁵ Noch deutlicher beziehungsweise konträrer zu seinen bisherigen Exegetica wird Luther in den Scholien zu Röm. 3,20. Hier bejaht er ein (pseudo-)Augustinuszitat, nach dem ein großer Teil der Gerechtigkeit darin bestehe, gerecht sein zu wollen.⁵⁶ Dies ist signifikant. Denn in seiner Vorbereitung auf die Vorlesung von 1515/1516 protestierte er noch gegen eben jenes Augustinuszitat und urteilte es als schlafwandlerische Sicherheit hervorbringende Ansicht ab.⁵⁷ Doch in seinem Vortrag ge-

⁵¹ WA 57 I (wie Anm. 13), 165, 1 f.

⁵² Schon die *quaestio* zeigt dies auf (WA 1 [wie Anm. 13], 145, 5 ff.). Noch deutlicher im Text: „*Voluntas hominis sine gratia non est libera*“ Vgl. WA 1 (wie Anm. 13), 147, 38.

⁵³ WA 57 I (wie Anm. 13), 30,1 ff.; 31, 8 ff.; 187, 6 ff.; 188, 1 ff. 12 ff.; 193, 1 ff.; 203, 12 ff.; 218, 7 ff.; 219 1 ff.

⁵⁴ WA 57 I (wie Anm. 13), 88, 12 ff.: „*ne putetis omnes desperate reprobatos Voluntas*“ (Hervorhebung im Original).

⁵⁵ WA 57 I (wie Anm. 13), 188, 10: „*Spiritu Dei agi est libere et prompte idem velle, quod Deus vult*“.

⁵⁶ WA 57 I (wie Anm. 13), 158, 18 f.: „*cum velle esse iustum sit magna pars iusticie secundum Beatum Augustinum*“.

⁵⁷ WA 56 (wie Anm. 13), 280, 10 ff.: „*Vnde et illius Verbi fiducia multi se in torporem et securitatem tradunt, Quod b. Augustinus dixisse fertur: ‚Magna pars Iustitie, Velle esse Iustum.‘ Itaque hoc Velle ponunt actum elicium minutissimum, ceterum mox relabentem et nihil incipientem, quo tamen securissime eunt stertentes*“.

steht er mit jenem Augustinuszitat ein, es sei möglich, sich auf die Gnade vorzubereiten, eben durch jenen Willen und die Buße. Damit aber beantwortet Luther die Bernhardi gestellte *quaestio* gerade konträr zu diesem. Zwar ist zu konzedieren, dass Luther über die ganze Vorlesung hinweg keine homogene Position bezüglich des menschlichen Willens vertritt, aber keine andere Stelle in der Vorlesung kommt inhaltlich so sehr an den Aussagegehalt von Bernhardis Disputation, wie die Stelle, an der Luther Augustinus zitiert. Und gerade hier, wo Luther explizit werden kann, vertritt er die Meinung der Scholastik⁵⁸ und damit auch das Gegenteil von dem, was Bernhardi sagen wird. Luthers Schüler geht, wenige Wochen nach der Vorlesung⁵⁹ – ebenso wie Luther in seinem Manuskript –, so weit, auch den Willen des Menschen als verderbt zu verurteilen. Schließt man jedwede Kommunikation zwischen Student und Professor aus, die über die Vorlesung hinausgeht, so müsste man konstatieren, Bernhardi hätte in eigenständiger Reflexion die Radikalisierung des Sündenverständnisses auf den Willen des Menschen ausgeweitet, respektive Luthers Vorlesung, die in dieser Frage uneindeutig bleibt, zur Explikation gebracht. Zudem hätte er dort, wo Luther eine eindeutige Aussage bezüglich der Vorbereitung zur Gnade getroffen hat, ihm widersprochen und in der Disputation genau die entgegengesetzte These vertreten wie sein Lehrer in der Vorlesung. Dass Bernhardi, indem er die Korruption der „*voluntas*“ postuliert, eine These vertritt, die sich schon in Luthers Manuskript findet, lässt vielmehr auf Gespräche schließen, die über die Vorlesung hinausgehen; ohnehin sorgte die Römerbriefvorlesung Luthers für Diskussionsbedarf.⁶⁰

Nach den Ausführungen bezüglich der Entmachtung des Menschen, welche stark an Luther angelehnt sind, kommt Bernhardi auf die Begnadigung des Menschen vor Gott zu sprechen. Sie kann nicht aus Eigenleistung geschehen, sondern nur durch die Zurechnung Gottes.⁶¹ Die „*imputatio*“, so die dritte These, geschieht einzig und allein durch Christus. Dieser ist es, den Bernhardi im Anschluss an Luthers Ausführungen zu Röm. 1,16 mit der Gotteskraft identifiziert; Christus allein ist es, der die Verdienste der Menschen kennt und richtet.⁶² Jesus Christus ist einziger Mittler zwischen Gott und Menschen und als solcher gegenüber anderen Heiligen zu favorisieren.⁶³ Die Relation des richtenden Christus und des Gotteszuspruchs leitet Bernhardi von Luther ab. Hatte sein Lehrer durch die „*simul*“-Formulierung und der Explikation derselben verdeutlicht, dass nur derjenige, der sich als Sünder sähe, vor Gott gerecht sein würde, so findet sich die gleiche Argumentation im dritten *corollarium* der zweiten These Bernhardis.⁶⁴ Seine Ausführungen finden

⁵⁸ Vgl. Schmidt-Lauber, Vergleich (wie Anm. 33), 108.

⁵⁹ Spätestens am 9. September 1516 muss die Römerbriefvorlesung zu ihrem Abschluss gekommen sein. Dazu WA 56 (wie Anm. 13), XIII; WA.B 1 (wie Anm. 1), 56, 8 f. (Nr. 21).

⁶⁰ Vgl. dazu Anm. 15.

⁶¹ WA 1 (wie Anm. 13), 149,1: „*quia iustitia fidelium est ex sola imputatione Dei*“.

⁶² WA 1 (wie Anm. 13), 149, 33 f.: „*Christus Iesus, virtus nostra, iusticia nostra, cordium et renum scrutator, solus est cognitor meritum nostrorum ac iudex*“.

⁶³ WA 1 (wie Anm. 13), 150, 4 f.: „*Cum credenti omnia sint autore Christo possibilia, Superstitiosum est humano arbitrio aliis Sanctis alia deputari auxilia*“.

⁶⁴ WA 1 (wie Anm. 13), 148, 35 ff.: „*Cum iusticia fidelium sit in Deo abscondita, peccatum vero eorum manifestum in seipsis, Verum est, non nisi iustos damnari atque peccatores et meretrices salvari*“.

ihren rhetorischen Höhepunkt in einem triadisch gestalteten antithetischen Parallelismus,⁶⁵ den auch Luther in der Vorlesung diktiert hatte.⁶⁶ Da diese Trias bei beiden vorkommt, kann sie auch am besten verglichen und damit eine Interpretation sowohl der Abhängigkeit als auch der Eigenleistung Bernhards exemplarisch plausibilisiert werden. Es zeigt sich sowohl ein Unterschied im Satzaufbau als auch in der Wortwahl. Bernhards verwendet das Wort „*imputatio*“, wogegen Luther im Kolleg das Wort „*reputatio*“ verwendet hatte. Zudem stellt der Schüler den Satzteil mit seinem Reim „*peccator secundum rem, iustus secundum spem*“ in das Zentrum des Parallelismus, während dieser bei Luther am Ende des Satzes vorkommt. Dies mag marginal erscheinen, vor allem vor dem Hintergrund dessen, dass Luther selbst in späteren Thesen-Disputationen die Begriffe „*reputatio*“ und „*imputatio*“ synonym verwendet hat.⁶⁷ Doch der Unterschied zu Luther in Wortstellung und Wortwahl bleibt bestehen.⁶⁸ Und warum sollte Bernhards eine rhetorisch pointierte Formulierung nicht übernehmen, wenn er nicht der Meinung wäre, er könnte es treffender sagen?

Die Abhängigkeit zwischen den Gedanken des Lehrers und des Schülers besteht meines Erachtens darin, dass Bernhards die Ausführungen Luthers im Grundgerüst übernimmt. Jedoch lässt der Mann aus Feldkirch diese Passage nicht unreflektiert, weshalb es zu der modifizierten Wiedergabe der Trias kommt. Am Ende der Formulierung Bernhards steht somit: „*peccator revera, iustus vero per imputationem Dei miserentis*“. Damit legt er sein Gewicht auf die von ihm selbständig eingefügte Vokabel „*imputare*“. Er ‚kopiert‘ nicht nur seinen Lehrer, sondern er denkt ihn kritisch weiter.⁶⁹

⁶⁵ WA 1 (wie Anm. 13), 149, 8 ff.: „*Ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter vero iustus, peccator secundum rem, iustus secundum spem peccator revera, iustus vero per imputationem Dei miserentis.*“

⁶⁶ WA 57 I (wie Anm. 13), 164, 13 ff.: „*re vera peccatores, sed reputacione miserentis Dei iusti, ac per hoc scienter iniusti, ignoranter iusti, peccatores secundum rem et iusti secundum spem.*“

⁶⁷ WA 39 I (wie Anm. 13), 83, 35 ff. Weshalb Lohse und Althaus eine synonyme Verwendung der Begriffe annehmen. Vgl. Bernd Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 87; Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, 197.

⁶⁸ Tatsächlich erhärtet eine Sichtung des textkritischen Apparates der Vorlesung nicht den Verdacht, hier handle es sich um ein Überlieferungsproblem. Die Verben *imputare* und *reputare* kommen ca. 60 mal in der Vorlesung vor, die Nachschriften weichen in nur drei Fällen davon ab und verwenden statt *re-imputare* oder umgekehrt. Vgl. WA 57 I (wie Anm. 13), 31, 5; 43, 18 f.; 46, 4. Hinzu kommt, dass die von Luthers Diktat abweichenden Nachschriften keine gewichtigen sind. Die sogenannten direkten Mitschriften D, Z und S, stimmen ohne Ausnahme mit Luthers Vortrag im Kolleg überein, während weniger gewichtige Handschriften, G und P an insgesamt drei Stellen von Luthers Diktat abweichen. Zu den Handschriften. Vgl. WA 57 I (wie Anm. 13), LIV–LXXI.

⁶⁹ Unterschiede zwischen beiden sind wohl auch darum so marginal, da Bernhards seine Thesen zeitnah an Luthers Römerbriefvorlesung und im Gespräch mit ihm entwickelt. Anders verhält es sich bei Karlstadt, weshalb diesem schon in seinem theologischen Neuansatz eine Differenz zu Luther nachweisen lässt. Vgl. Volker Leppin, *Mystisches Erbe auf getrennten Wegen: Überlegungen zu Karlstadt und Luther*, in: Christoph Bultmann u. a. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, 153–169.

IV. Autorschaft

Die Frage der Autorschaft scheint, an diesem Punkt der Ausführungen angelangt, vornehmlich eine rhetorische zu sein. Schon die Korrespondenz Luthers mit Lang und Spalatin wiesen Bartholomäus Bernhardi als Verfasser der Thesen-Disputation aus.⁷⁰ Auch bei einem inhaltlichen Vergleich erwies sich Bernhardi als kritischer Geist, der Luthers ohnehin verschärftes Sündenverständnis radikalisiert, indem er postuliert, auch der Wille des Menschen sei korrumpiert. Diese *conclusio* geht theologisch über das von Luther in der Vorlesung gehörte hinaus und legt eine Kommunikationskontinuität zwischen Schüler und Lehrer nahe. Die theologischen Gespräche zwischen Luther und Bernhardi führten den Professor wieder zu einer Position, die in dessen Manuskript bereits vorhanden ist. Den Schüler weisen sie damit als für den Lehrer produktiven Gesprächspartner aus, der, von Luther inspiriert, diesen kritisch reflektiert. Bernhardi kann somit als Mitglied eines ‚reform teams‘ angesehen werden und gleichzeitig als eigenständiger Autor seiner Disputationsthesen.⁷¹ Überraschen konnte Bernhardi Luther mit seinen Thesen nicht, denn schließlich waren sie im Gespräch.

V. Relevanz

Für die Reformationsforschung wird ersichtlich, worauf schon im Anschluss an Johannes Ficker Gabriele Schmidt-Lauber in ihrer profunden Untersuchung nachdrücklich hingewiesen hat: Beide Textfassungen, WA 56 und WA 57, weisen Differenzen auf, welche nicht vernachlässigt werden können.⁷² Der theologische Gehalt des Vortrags ist divergent zu dem der Vorbereitung. Konkret könnte dies für die Konsolidierung einer Transformationstheorie fruchtbar gemacht werden.⁷³ Denn hier wird in kurzem chronologischen Abstand ein reflektierender Luther erkennbar, der sich in einem Klärungsprozess – im Hin und Her zwischen „Kontinuität und Neuformierung“⁷⁴ befindet. Dass Luther nicht negligente neue Thesen vertrat, sondern einen kommunikativen Wahrheitsfindungsprozess durchschritt, bei dem er sich von eigenständig reflektierten „*commilitonibus*“ begleitet wissen konnte, macht seine Theologie zu einem Teil der „*theologia nostra*“.

Abstract

Shortly after Luther's lectures on Romans of 1515/1516 his student Bartholomäus Bernhardi from Feldkirch disputed „de viribus et voluntate hominis sine gratia.“ The relevance of this disputation

⁷⁰ Vgl. dazu Anm. 33, 34 und 39.

⁷¹ Es war zudem gängige Praxis, dass der Disputant die Thesen selbst ausformulierte, auch wenn er sie inhaltlich mit dem präsidierenden Magister absprach. Vgl. Miethke, Universitäten (wie Anm. 8), 27 f.

⁷² Vgl. Schmidt-Lauber, Vergleich (wie Anm. 33), 158.

⁷³ Vgl. Volker Leppin, Religiöse Transformation im alten Europa. Zum historischen Ort der Reformation, in: Christian Jaser u. a. (Hg.), Alteuropa – Vormoderne – Neue Zeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200–1800). Festschrift Heinz Schilling, Berlin 2012, 125–137.

⁷⁴ Vgl. Leppin, Transformation (wie Anm. 73), 137.

for reformation studies has always been emphasized, however, it rarely became a subject of a comprehensive investigation. This article outlines the process of the disputation and corrects its date. Furthermore, it compares the content of Luther's lectures on Romans of 1515/1516 with Bernhardi's disputation. What's more it considers the differences between the various versions of the lecture series, which exists both as a prepared manuscript (WA 56) and as a postscript by the students (WA 57), which is the actually delivered one. In his disputation, Bernhardi states theses which go beyond the content of the postscript but appear in Luther's manuscript. This shows a continuity of communication between student and teacher which is prolific for both theologians and identifies Bernhardi as an independent theologian who is more than a mere voice of his teacher.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. em. Hans Eberhard Mayer
Kirchensteig 3
24222 Schwentinental (Klausdorf)

PD Dr. Arūnas Streikus
University of Vilnius
Faculty of History
Universiteto g. 7
Vilnius (LT)
Litauen

Matthias Baral
Schloßbergstr. 21
72070 Tübingen

Dr. Andreas Meier
Pestalozzistr. 16
10625 Berlin

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Claudio Moreschini, *Hermes Christianus. The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*, Translated by Patrick Baker. *cursor mundi* 8, Brepols: Turnhout 2011. xii & 306pp. ISBN-13: 978-2503529608.

Hermetismus stellt eine bedeutende Neben- bzw. Unterströmung nicht nur in der Philosophie- und Theologiegeschichte des Abendlandes dar, sondern ist auch in der arabischsprachigen Welt präsent.¹ Tradiert wurden die überwiegend griechischen Traktate in Byzanz, wo sie Michael Psellos im 11. Jahrhundert studierte; auf der Basis griechischer Handschriften gewannen hermetische Auffassungen seit den 60er Jahren des 15. Jahrhunderts eine erhebliche Bedeutung im Sinne der Vorbereitung, Bestätigung, Ergänzung oder Alternative der christlichen Lehre in der lateinischen Welt. Hermetismus wurzelt in Ägypten und ist dort an die seit alter Zeit verehrte Gottheit Thot geknüpft, zugeordnet der Schrift und der Weisheit. In ihm erkannten die Griechen Züge ihres Hermes wieder, eines Gottes, der tendenziell weniger weise denn eher klug, gewandt, beredt, schließlich auch verschlagen war. Aus der Synthese beider entstand die Figur des „dreimal-größten“, d. h. des allerweisesten, Hermes, auf dessen Unterweisung ein schwer zu konturierendes, selbst „synkretistisches“ Schrifttum zurückgeführt wird, auf dem unter anderem der philosophische Hermetismus basiert. Den ägyptischen Ursprung dieser schriftlich fixierten Lehren, die sich nicht auf philosophische und religiöse Themen beschränkten, sondern auch im weiteren Sinne astronomisches, medizinisches und botanisches Wissen umfassten, haben die Arbeiten von Jean-Pierre Mahé, Garth Fowden und unlängst Sydney Aufrère² sowohl gegenüber

Richard Reitzenstein als auch André Jean Festugière unterstrichen.

Claudio Moreschini, ausgewiesener Kenner der spätantiken Philosophie- und Theologiegeschichte, hat mit „Hermes Christianus“ ein profundes Werk vorgelegt, dessen Gegenstand der *abendländische* Hermetismus philosophischer Prägung ist. Rein chronologisch reicht er von der Entstehung des „corpus Hermeticum“ im 2.–3. Jahrhundert p. Chr. bis zu der Destruktion der Annahme, dieses corpus enthalte altägyptische, bis in die Zeit des Mose zurückreichende Texte, am Beginn des 17. Jahrhunderts durch Isaac Casaubon. Nicht zuletzt der so abgesteckte chronologische Rahmen signalisiert, dass Moreschini nicht eine Geschichte des hermetischen Diskurses zu schreiben beabsichtigt, sondern, wie auch der Untertitel zum Ausdruck bringt, Formen der Verbindung christlicher und hermetischer Auffassungen untersucht, wobei deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass in letzteren eine zwar divergente, gleichwohl mit grundlegenden Ansichten des Christentums vereinbare Tradition gesehen wird. Eine Tradition, die ebenso alt wie diejenige sein soll, aus der sich das Christentum selbst herschreibt und als dessen Erfüllung versteht. Genau gegen diese Approximation biblischen und hermetisch-paganen Vorscheins der christlichen Wahrheit wird sich Casaubon in seiner Kritik an Baronius „*Annales ecclesiastici*“ wenden, die hermetischen Schriften historisch in der Zeit nach Entstehung des Christentums situieren und ihnen als Fälschungen die Funktion absprechen, eine unabhängige Quelle geoffenbarter Einsichten zu sein.

Nach einer Einleitung, die einen Überblick über Diskussionsfelder und Forschungsstand zur Entstehungsgeschichte gibt und die hermetischen Offenbarungslehren in ihren Grundzügen charakterisiert (1–26), thematisiert Moreschini deren Rezeption bei antiken christlichen Autoren lateinischer Sprache (27–89). An Hand von Lactantius und Augustinus wird gezeigt, dass sich das Verhältnis vor und nach Etablierung des Christentums zu außer- und vorchristlichen Offenbarungsquellen grundlegend veränderte. Dienten für Lactantius hermetische Gedan-

¹ Dazu Kevin van Bladel: *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford 2009.

² Sydney H. Aufrère: *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris 2011; siehe auch Florian Ebeling: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*. Mit einem Vorwort von Jan Assmann, München ²2009.

ken als Beleg der Anschlussfähigkeit des Christentums an monotheistische Strömungen der paganen Religiosität, so überwiegt beim Bischof von Hippo die Kritik: Das mittlerweile weitgehend etablierte Christentum bedurfte des Aufweises von konvergen-ten Vorstellungen innerhalb des Heidentums nicht mehr, so dass eher das Unterscheidende zu den hermetischen Vorstellungen denn gewisse Gemeinsamkeiten ins Blickfeld traten: ihre Nähe zu Idolatrie und Magie. Beide Positionen lassen sich, wie dies bereits Frances Yates andeutungsweise getan hat,³ als Leitmotive verstehen, die eine mehr als tausendjährige Geschichte durchziehen. Trotz der großen Bedeutung, die Augustinus für die mittelalterliche Theologie besaß, ist seine tendenziell reservierte Haltung für diese nicht konstitutiv geworden. Das Mittelalter sei vielmehr, wie Moreschini programmatisch formuliert, „the true golden age of Hermetic literature“ gewesen (92). Insofern habe sich in der Renaissance in gewisser Weise gerade die seit dem 12. Jahrhundert verbreitete Einstellung fortgesetzt, wenngleich sich die Textbasis grundlegend unterschied. Waren es im Mittelalter vor allem die Übersetzung des Λόγος τέλειος, die als „Asclepius“ unter den Werken des Apuleius umlief, die Aphorismensammlung des „Liber XXIV philosophorum“ und der „Liber de VI rerum principiis“, auf die sich die Adaption hermetischer Gedanken stützte bzw. in denen sich ihre Transformation in einen festen Bestandteil der eigenen philosophischen Tradition vollzog,⁴ so standen seit der Übersetzung des „Poimandres“ durch Ficino mehr authentische Quellen zur Verfügung. Auf den „mittelalterlichen“ Hermetismus, wobei dessen Anfang auf das 12. Jahrhundert zu legen ist, bspw. die platonisch orientierten Schule von Chartres, geht Moreschini eher summarisch ein (91–131). Das heißt, dass allgemein bekannte Autoren wie Alain de Lille, Albertus Magnus, Eckhart, Thomas Bradwardine, Nicolaus Cusanus, aber auch weniger bekannte wie der

Franziskaner Thomas Eboracensis⁵ genannt werden, um so die breite Präsenz spätantiker oder jüngerer Hermetica zu verdeutlichen, ohne freilich deren Bedeutung für das jeweilige Werk interpretativ zu erschließen.

Moreschini's Forschungsinteresse liegt erkennbar auf der Hermetik der Renaissance, die sich seiner Darstellung zufolge sehr genau datieren lässt: Sie setzt ein mit der Übersetzung der ersten 14 Traktate des griechischen corpus Hermeticum durch Ficino im Jahre 1463 (133–160), und sie endet 1615 mit der Publikation Casaubons „De rebus sacris et ecclesiasticis“, deren 10. Abhandlung die vermeintlich alten paganen Weissagungen als Fälschungen erweist (273–285). Damit die Geschichte der christlichen Hermetik enden zu lassen, ist freilich eine *Entscheidung*, die jener den Charakter einer Illusion verleiht, die schließlich durchschaut und deren Suggestivkraft gebrochen wurde. Allerdings verläuft die Geschichte nicht derart pointensicher. Bereits Yates sah sich der Tatsache konfrontiert, dass die Überzeugung auch nach 1615 nicht obsolet erschien, in den hermetischen Schriften über einen Zugang zu einer *prisca philosophia* zu verfügen, die, ohne als Weissagungen künftiger Ereignisse zu fungieren, mit Annahmen der christlichen Theologie vereinbar war. Aus Yates' Perspektive handelte es sich um einen reaktionären Hermetismus – eine Etikettierung, deren Fragwürdigkeit bspw. Martin Mulsow hervorgehoben hat.⁶ Immerhin kamen aber Robert Fludd, Ralph Cudworth und der für die Erschließung außereuropäischer Philosophien bis ins 19. Jahrhundert einflussreiche Athanasius Kircher bei Yates, anders als bei Moreschini, noch vor. Die spannungsvolle Beziehung zwischen hermetischer Frömmigkeit und christlichem Denken ist mit 1615 keineswegs beendet, sondern wird durch die späte Datierung jenes corpus, die bereits zuvor in Betracht gezogen worden war, lediglich verändert.

³ Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964, 8 f.; 58–60.

⁴ Inwieweit der „Liber XXIV philosophorum“ als ein spätantiker, evtl. auf Marius Victorinus zurückgehender Text oder ein Produkt des 12. Jahrhunderts anzusehen ist, ist zwischen François Hudry und Paolo Lucentini kontrovers diskutiert worden; dazu Moreschini S. 110. Betrachtet man den Dissens unter einem transformationstheoretischen Blickwinkel, so ließe er sich in dem Sinne lösen, dass dem 4. Jahrhundert angehörige Einsichten dem 12. appropriiert werden.

⁵ Vgl. David Porrecta: *Hermes Trismegistus in Thomas of York: A 13th-Century Witness to the Prominence of an Ancient Sage*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 72 (2005), 147–275. Eine Edition des „Sapientiale“ wird derzeit vorbereitet von Fiorella Retucci.

⁶ Yates (wie FN 3), 403–431; Martin Mulsow, *Reaktionärer Hermetismus vor 1600? Zum Kontext der venezianischen Debatte über die Datierung von Hermes Trismegistos*, in: *Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance*, hg. v. M. Mulsow, Tübingen 2002, 161–185.

Von besonderem Interesse dürften in den Kapiteln, die der frühneuzeitlichen Hermetik gewidmet sind und neben Ficino bspw. Agostino Steuco's epochalen Entwurf einer *philosophia perennis* (245–252) oder Francesco Patrizis (252–271) Rekonstruktionen nicht-aristotelischer und vorplatonischer Quellen philosophischen Denkens thematisieren, die Behandlung Ludovico Lazzarellis und des François de Foix-Candale sein, eines mittlerweile weitgehend in Vergessenheit geratenen Zeitgenossen Montaignes (160–244). Bei dem Kapitel, das dessen monumentalen Kommentar nach inhaltlich bedeutsamen Aspekten erschließt, dürfte es sich um das Herzstück der gesamten Monographie handeln. Es zeigt unter anderem, mit welcher philologischer Sorgfalt de Foix die Übersetzung Ficinos an Hand der Edition des griechischen Textes kritisierte, inhaltliche Unterschiede zwischen dem lateinischen Asclepius und dem griechischen „Pimander“ markierte, schließlich die sprachliche Form des ägyptischen Originals mit Hilfe des Syrischen und Hebräischen zu bestimmen suchte, um bestimmte Partien sachgemäß zu interpretieren. Häufig sind es gerade solche Stellen, die wenig später das griechische Original der Kaiserzeit verrieten.

Zweifellos handelt es sich um ein facettenreiches und lesenswertes Buch, das die Bedeutung jenes hermetischen Gedankenstroms innerhalb der lateinischen Christenheit während eines Zeitraums von gut einem Jahrtausend vor Augen führt. Freilich lässt dieser Überblick nicht nur Wünsche, sondern auch eine Reihe von Erwartungen offen. Strebt die erste Hälfte des Buches offensichtlich eher eine Bestandsaufnahme an, die den Leser informiert und ihm den Weg zu detaillierten Studien, Forschungsfeldern und aktuellen Diskussionen eröffnet, gestaltet sich die zweite, die der Renaissance gewidmet ist, als Serie von Einzelstudien, die ein Gesamtbild von der Hermetik des 15. und 16. Jahrhunderts nicht entstehen lassen. Auf Giordano Bruno einzugehen mag sich auf Grund der allbekanntesten – und wiederholt kritisierten – Studie von Yates vielleicht erübrigen, schwerlich aber leuchtet ein, weshalb bspw. Guillaume Postel und Philippe de Mornay gänzlich oder Annibale Rossellini bis auf die Nennung des Namens fehlen, handelt es sich bei letzterem doch um den Verfasser des wohl umfangreichsten Kommentars zu „Pymander“ und „Asclepius“, der je verfasst wurde. Aber nicht nur das: In vermutlich keinem anderen Werk wird die Engführung zwischen christlicher Dogmatik und Hermetik so weit getrieben wie in dessen vielbändigem Kommentar, der sich nach Anlage und Zielsetzung grundlegend von dem stärker philologi-

schen des François de Foix unterscheidet.⁷ Derartige Fehlstellen erklären sich daraus, dass Aufsätze mit je speziellen Problemstellungen kombiniert wurden, die die Erwartungen an eine zusammenhängende Darstellung analog zum ersten Teil gar nicht erfüllen können. Die jeweils besprochenen Texte werden generell nur in recht geringem Maße in ihre jeweiligen philosophischen Kontexte einbettet und auf dem Hintergrund je aktueller Debatten gedeutet, wozu bspw. solche über Autorität und Interpretationsweisen des Aristoteles im 16. Jahrhundert gehören. Von der Suche nach Konvergenzen zwischen hermetischen, chaldäischen und kabbalistischen Gedanken und der Attraktivität der alten, außerbiblichen Quellen einer christlichen Philosophie auf Grund des ihnen beigemessenen irenischen Potenzials und dem Verhältnis zu neueren naturphilosophischen Einsichten erfährt der Leser deshalb vergleichsweise wenig.

Berlin

Michael Weichenhan

Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Bd. 1: Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Altertum und Frühmittelalter*, Paderborn u. a.: Schöningh 2011, 421 S., 47 Abb., 12 Tafeln. ISBN 978-3-506-72020-7.

Elf Jahre nach dem zweiten Band dieses Handbuchs folgt nun der erste Band zu Altertum und frühem Mittelalter, der den Zeitraum bis zur salischen Epoche umfasst. Der Hauptteil über das frühe Mittelalter, unter dem hier die Zeit von den Karolingern bis zu den frühen Saliern verstanden wird, ist eingeraht einerseits durch Abschnitte über die Kelten von Holger Sonnabend, die Germanen von Bernhard Maier sowie Völkerwanderung und Merowinger von Werner Heinz (S. 13–79), andererseits über die Religiosität der heidnischen Slaven und deren erste Kontakte mit dem Christentum in der Nachbarschaft von Deutschen und Slaven von Leszek Moczynski sowie über die Juden von Johannes Heil (S. 269–304). Die Ausführungen sind, was den frühmittelalterlichen – und mit fast 200 Seiten größten – Teil im engeren Sinne betrifft, denselben Prinzipien verpflichtet wie der zweite Band; für diese Grundregeln steht Peter Dinzelsbacher als Autor des zweiten,

⁷ Maria Muccillo, *Der 'scholastische' Hermetismus des Annibale Rosselli und die Trinitätslehre*, in: *Das Ende des Hermetismus* (wie FN 6), 61–99.

Hoch- und Spätmittelalter umfassenden Bandes wie als Verfasser des frühmittelalterlichen Teils über die karolingische bis frühsalische Epoche im ersten Band. Dinzeltbächer ist für das Frühmittelalter als Autor eingesprungen, damit das Erscheinen des ersten Bandes nicht weiter verzögert wurde.

Für die Religionsgeschichte der Kelten und der Germanen bestehen gravierende Quellenprobleme, da die jeweilige Binnensicht mangels Schriftlichkeit unbekannt bleibt und die vorhandenen Quellaussagen, vor allem Ausführungen Caesars und des Tacitus, von römischen Interessen geprägt sind. Im Vergleich dazu bereitet die Deutung archäologischer Zeugnisse noch größere Schwierigkeiten. Dennoch ist für religionsgeschichtliche Aussagen zu den Kelten die Auswertung einschlägiger archäologischer Zeugnisse unter Heranziehung der Schriftquellen das methodisch adäquate Verfahren. Daher lässt sich, wie Sonnabend bekennt, zur Spiritualität der Kelten kaum etwas sagen, nicht zuletzt, weil der Glaube von den Druiden „als herrschaftssichernde Geheimlehre instrumentalisiert“ (S. 32) wurde. Für keltische Frömmigkeit gibt es mit den Hinweisen auf Menschenopfer und mit der Gestaltung von Kultplätzen nur Hinweise. Ergiebiger sind mit der Verehrung von Naturobjekten und dem Verhältnis zu Verstorbenen die Zeugnisse für die keltische Volksreligion. Allerdings erscheint es weit hergeholt, das besondere Verhältnis der Kelten zum Rhein unter anderem damit zu belegen, dass der Keltenfürst Viridomarus (nicht Virdomanus, so S. 28) seine Abstammung auf den Rheingott zurückgeführt habe, eine Aussage, die auf eine wahrscheinlich falsche Lesung von Prop. IV 10,41 zurückgeht.

Ähnliches wie für die Kelten gilt mutatis mutandis für die Germanen. Hinzu kommt hier die Außenperspektive mittelalterlich-christlicher Quellen und der nordgermanischen Überlieferung, deren Sichtweisen nicht ohne weiteres zeitlich und räumlich auf die Germanen des später deutschsprachigen Raumes übertragen werden können, ganz abgesehen von den Problemen, die mit dem Germanenbegriff und Kontinuitätsvorstellungen der älteren Forschung verbunden sind. Insofern mahnt methodische Sorgfalt zu Vorsicht vor allzu weitreichenden Schlussfolgerungen.

Das ähnlich kurze Kapitel zu Völkerwanderung und Merowingern fungiert als Überleitung zum frühmittelalterlichen Hauptteil und umfasst neben einem historisch-religionsgeschichtlichen Überblick Ausführungen zu den mit der Christianisierung verbundenen Missionsbemühungen sowie knappe Er-

läuterungen über – ein anfangs von synkretistischen Elementen stark beeinflusstes – kirchliches Leben und religiöse Praxis. Die Thematik hätte allerdings im Interesse ihres Gewichts im Verhältnis zum Hauptteil eine intensivere Behandlung verdient, auch wenn der Ertrag religionsphänomenologisch nach wie vor bescheiden geblieben wäre. Dabei hätten dann einige Akzente auch anders gesetzt werden können. So kommt etwa dem – nicht erwähnten – Galerius-Edikt von 311 für die Toleranz dem Christentum gegenüber gewiss höhere Bedeutung zu als der Mailänder Vereinbarung zwischen Konstantin und Licinius von 313. Die Interpretation des Theodosius-Edikts *Cunctos populos* von 380 als Erklärung des Christentums zur Staatsreligion hätte vorsichtiger formuliert werden sollen. Ob sich Julian bereits 351 vom Christentum lossagte, ist umstritten, dass sich Theodosius erst auf dem Totenbett taufen ließ, falsch. Die – gerade auch politische – Bedeutung der katholischen Taufe Chlodwigs hätte angesichts des ansonsten arianischen – letztlich auf bestimmte Konstellationen im Osten des Römischen Reiches nach Konstantins Tod zurückgehenden – Bekenntnisses germanischer Völkerwanderungsverbände eine genauere Behandlung verdient. Strittig ist auch die Restauration des *Imperium Romanum* als „Hauptziel“ (S. 69) Justinians.

Die Bemerkungen zum Hauptteil des ersten Bandes können knapp ausfallen, da sich die Behandlung der Religionsgeschichte des Zeitraums von den Karolingern bis zu den frühen Saliern formal am zweiten Band orientiert. Dem religionswissenschaftlichen Anliegen wird Dinzeltbächer im Aufbau gerecht: Einem knappen historischen Teil (u. a. über bestimmte Missionsaspekte, Frömmigkeitsformen, die Art der Gottesbeziehung) steht ein ausführlich beschreibender phänomenologischer Teil mit Kapiteln zu Medien der Glaubensvermittlung, zu der religiösen Vorstellungswelt, der Heiligung des Raumes und der Zeit, heiligem Handeln, heiligem Wort und der Heiligkeit des Menschen gegenüber. Im Mittelpunkt stehen dabei die diversen Aspekte der gelebten Religion in ihrer Kontinuität ebenso wie in ihrer Dynamik. Sie werden an aussagekräftigen schriftlichen und archäologischen Quellenbeispielen exemplifiziert. Das Anliegen des Handbuchs, zu dem Vertreter unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen beitragen, ist also mentalitätsgeschichtlich und keinesfalls kirchengeschichtlich bestimmt, wie Dinzeltbächer nochmals unterstreicht.

Im Anschluss an den Hauptteil folgen knappe Ausführungen zur Religiosität der

heidnischen Slaven. Dieses Kapitel ist motiviert durch die Kontakte der Slaven mit dem Christentum auf dem Gebiet, wo Deutsche und Slaven aufeinander Einfluss nahmen, so im Bereich der Wilzen, Obodriten, Lausitzer Sorben und Karantanen. Bedeutsamer erscheint das Schlusskapitel über Judentum und jüdisch-christliche Beziehungen, auch wenn es für das Frühmittelalter schwierig ist, einzelnen Nachrichten verallgemeinerungsfähige Aussagen zu entnehmen.

Bedauerlicherweise sind die Anmerkungen des Handbuchs im Anhang beigegeben. Seine Handhabbarkeit wäre um vieles leichter, wenn sie als Fußnoten unter dem Text erschienen. Es handelt sich in der Regel um ganz knappe Belege und Verweise; nur Johannes Heils Anmerkungen zum Kapitel über das Judentum fallen ausführlicher aus, was auch dem Gesamtwerk sicher nicht geschadet hätte. Positiv wären auch Einheitlichkeit in der Rechtschreibung und geringere Druckfehlerhäufigkeit gewesen. Unabhängig davon haben Herausgeber und Autoren mit dem ersten Band dieser Religionsgeschichte ein Werk vorgelegt, dessen Gegenstand aufgrund der Schwierigkeiten, die das Quellenmaterial für diesen Zeitraum bereitet, nicht leicht in den Griff zu bekommen ist. Gerade angesichts der Heterogenität der Thematik im Altertum und im Frühmittelalter bieten die Ergebnisse vielfältige Informationen, die zum Vergleich der Phänomene im Spannungsfeld von Kontinuitäten und Veränderungen herausfordern.

Koblenz

Ulrich Lambrecht

Werner Freitag (Hg.): *Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2011 (Städteforschung Reihe A: Darstellungen 82), 287 S., ISBN 978-3-412-20715-1.

Die Pfarrei als „Institut von langer Dauer“ (Wolfgang Petke) wird in diesem von Werner Freitag, einem Kenner der Pfarreigeschichte, herausgegebenen Band thematisiert. Im Gegensatz zu zahlreichen jüngeren Publikationen zur Geschichte der Pfarrei, die sich überwiegend dem mittelalterlichen Zeitschnitt widmen, hat der Band „Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum“ eher die (frühe) Neuzeit sowie die Zeitgeschichte im Blick. Auch die Frage der Konfessionen spielt in den einzelnen Betrachtungen eine herausragende Rolle. Der Aufbau neuer Sakrallandschaften im Zuge der Konfessionalisierung und die Veränderungen des frühen 19. Jahrhunderts stehen

im Fokus der Betrachtungen. Nach der Einleitung von Werner Freitag, „Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum. Einleitung“ (S. XI–XVII), die die Fragestellung des Bandes darlegt, widmet sich Manfred Balzer in seinem Beitrag „Frühe Stadtbildung in Westfalen. Die Rolle von Kirchen“ (S. 1–62) dem Einfluss der Pfarreien auf die Entwicklung von beispielhaft ausgewählten Städten im mittelalterlichen Westfalen. Die Bemühungen der Frankfurter Bürger und des dortigen Rates um neue Pfarreien im Spätmittelalter – unabhängig von der alten Frankfurter Stadtkirche St. Bartholomäus – und die verschlungenen Wege, die der Rat dabei einschlug, zeigt Felicitas Schmieder in ihrem Beitrag „Wider die Geistlichen Freiheiten“ – Für die Herrschaft des Rates. Das Ringen um die Kontrolle der Pfarrseelsorge in Frankfurt am Main im 15. Jahrhundert“ (S. 63–75). Die Rolle der religiösen Rituale – vor allem Feste und Prozessionen – auf dem Weg zu der Einheitsstadt Braunschweig untersucht Franz-Josef Arlinghaus (Einheit der Stadt? Religion und Performanz im spätmittelalterlichen Braunschweig [S. 77–96]). Renate Dürr betrachtet „Die Dreiständelehre als Moment einer politischen Kultur in lutherischen Gemeinden des 16. und 17. Jahrhunderts“ (S. 97–109) am Beispiel der Stadt Hildesheim. Die Kombination eines lutherischen Stadtrates, katholischen Landesherrn (Bischof) und benachbarter Fürsten verschiedener Konfessionen führte zu einer komplizierten und durchaus konfliktreichen Entwicklung der Konsistorialordnung und der Entwicklung des Pfarreiwahlrechts an den städtischen Kirchen. Die lutherische Dreiständelehre bildete bei der Ausbildung der politischen Kultur in Hildesheim eine zentrale Rolle. Die grundlegenden Veränderungen und Reformen Kaiser Josephs II. verdeutlicht Christine Schneider am Beispiel der Stadt Wien (Die Wiener Stadt- und Vorstadtpfarreien im Spannungsfeld der Josephinischen Kirchenreformen [S. 111–130]). Vor allem die Pfarrregulierung des Kaisers – 20 neue Pfarreien wurden in der Stadt eingerichtet – und die damit verbundenen personellen und finanziellen Probleme werden musterhaft aufgezeigt. Weg von rein historischen Texten und hin zu den städtebaulichen Entwicklungen führen die folgenden Untersuchungen. Eva-Maria Seng thematisiert in ihrem Beitrag „Stadterweiterungen, Kirchenneubau und Pfarrgründungen im 19. Jahrhundert“ (S. 131–174) die im Zusammenhang mit den Stadterweiterungen stehenden Neugründungen von evangelischen Pfarreien und den damit verbundenen kirchlichen Neubauten am Beispiel der Städte Halle an

der Saale und Stuttgart. In diesem Zusammenhang gehört die Neuordnung der bis ins 19. Jahrhundert noch häufig auf dem spätmittelalterlichen bzw. reformationszeitlichen Stand gebliebenen Pfarrorganisation in den Städten. Antonius Liedhegener betrachtet die Änderungen in den beiden großen Kirchen, die sich durch die Urbanisierung und Industrialisierung im 19. Jahrhundert ergaben (Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven [S. 175–210]). Aufbau neuer Pfarreien, Zunahme der gemischt konfessionellen Städte, Abnahme der Religiosität bzw. zumindest des aktiven Kirchenbesuchs, neue „Sekten“ bzw. andere soziale Gruppierungen, die in die Rolle der kirchlichen Gemeinden traten, sind Entwicklungen des 19. Jahrhunderts, die er anhand eines Forschungsberichtes darlegt. Die kirchliche Entwicklung in der ehemaligen preußischen Provinz Westfalen zeigt Hans-Walter Schmuhl am Beispiel des evangelischen Kirchenkreises (1817–1922 „Diözese“) Bielefeld (Urbanisierung und Gemeindeausbau. Der Kirchenkreis Bielefeld im 19./20. Jahrhundert [S. 211–244]). Die Ausbildung der Verwaltungsstrukturen in dem zum Teil gemischt-konfessionellen Kirchenkreis spielt hierbei ebenso eine Rolle wie die Herausforderungen der neuen Zeit von Bevölkerungswachstum, Urbanisierung, sozialen und regionalen Mobilität, aber auch der Zustrom von Flüchtlingen und Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg sowie die rückläufigen Gemeindezahlen und der Sparzwang des späten 20. Jahrhunderts. Dabei musste die Verwaltungsstruktur stets den neuen Erfordernissen und Zeitentwicklungen angepasst werden, was sich auch in den verschiedenen Zuschnitten des Kirchenkreises im Laufe der knapp 200 Jahre widerspiegelt. Einen Ausblick in die mögliche (schwierige?) Zukunft der Pfarrei vor allem am Beispiel der katholischen Kirche bietet schließlich Reinhard Feiter in seinem Beitrag „Von der Pfarrei zur Pfarrgemeinde zum „Größeren pastoralen Raum“. Pastoraltheologische Überlegungen zur Zukunft der Pfarrei in der Stadt“ (S. 245–263).

Abgeschlossen wird der Band durch ein Personen- und Ortsregister. Zahlreichen Beiträgen sind Abbildungen, Karten und Tabellen zur Verdeutlichung der Aussagen beigefügt. Insgesamt zeigt der Band die große Bandbreite der Bedeutung der Pfarrei vom Mittelalter bis in die Jetztzeit. Und gerade die Texte zur (frühen) Neuzeit verdeutlichen an ihren verschiedenen regionalen Beispielen verwandte Entwicklungsstrukturen, die

weiter zu verfolgen ein wichtiger Beitrag zur Kirchengeschichte in Deutschland wäre.

Göttingen

Nathalie Kruppa

Katharina Kunter: 500 Jahre Protestantismus.

Eine Reise von dem Anfängen bis in die Gegenwart, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011, 240 S., zahlr. Abb., ISBN 978-3-579-08097-0.

Alle Verlage produzieren schon emsig im Hinblick auf das Reformationsjubiläum 2017. Der von Katharina Kunter, Historikerin in Bochum, vorgelegte Band schließt eine Lücke, indem er nicht nur Informationen, sondern etwas zum Sehen und Schmecken vorlegt und, alle Engführungen vermeidend, ein Epochen, Kontinente und Konfessionen übergreifendes Gesamtbild des Protestantismus zeichnet.

Natürlich muss jeder, und so auch Kunter, mit Luther beginnen. Martin Luther zielt das Titelbild, Martin Luther füllt die Seite gegenüber der Titelseite (S. 2), Martin Luther steht zwischen dem Vorwort und dem ersten Kapitel (S. 9). Doch so lutherlastig ist nur der Beginn. Das Gesamtwerk zeichnet sich gerade dadurch aus, dass mit Reformation und Protestantismus nicht nur Luther und Luthertum gemeint sind. Besser als in die von der EKD ausgerufenen „Luther Dekade“ passt das in Gütersloh erschienene Buch also zum Netzwerk „Refo500“, an dem sich das Gütersloher Verlagshaus, anders als andere Verlage, bislang noch nicht beteiligt.

In sechs Kapiteln durchschreitet die Verfasserin die 500 Jahre. Zunächst blickt sie auf die Hintergründe der Reformationsepoche. Das zweite Kapitel wendet sich der Reformation in Deutschland zu, das dritte den „Reformationen“ in Europa. Das 17. sowie das 18. Jahrhundert werden in einem weiteren Kapitel behandelt. Dem 19. und 20. Jahrhundert ist jeweils ein Kapitel gewidmet. Das alles wird mit rund 200 farbigen, teilweise ganzseitigen Bildern und Karten reich illustriert.

Die „Reise“ führt nicht nur „von den Anfängen bis in die Gegenwart“, sondern unternimmt auch Abstecher in viele Nischen und Sackgassen, beschreitet auch die Nebenpfade der 500-jährigen Protestantismusgeschichte. Der Protestantismus wird wirklich als Weltkirche präsentiert und von allen deutschen oder europäischen Engführungen befreit. Lobenswert ist ferner die intensive Einbeziehung kultur- und kunstgeschichtlicher Perspektiven. Dem Thema Frauen in der Kirche wird die ihm gebührende Beachtung geschenkt. Viel liest man

über Strömungen des Protestantismus, die allgemein wenig Beachtung finden, wie die Täufer- und die Freikirchen. Mehrfach und zu Recht, so bei Václav Havel (222), weist die Autorin auch auf den protestantischen Hintergrund von einflussreichen Persönlichkeiten hin, die man nicht ohne Weiteres dem Protestantismus zurechnen würde. Doch der Protestantismus entfaltete seine Wirkungen auch außerhalb der protestantischen Kirchen. Eindrücklich wird ferner die Rolle der evangelischen Kirche bei der friedlichen Wende 1989 geschildert. Und nicht zuletzt ist zu loben, dass die Autorin ohne antikatholische Affekte oder Spitzen auskommt.

Ganz am Schluss geht die Autorin auf die neuesten Entwicklungen ein wie den extrem konservativen Protestantismus Amerikas oder die in der englischsprachigen Welt erstarkenden Network Churches. Nun bezieht die Autorin auch explizit Stellung. Mit Blick auf Europa äußert sie sich skeptisch über die Zukunft des Protestantismus. Positiver urteilt sie mit Blick auf die „neuen Zentren“ in Asien, Afrika und Lateinamerika (231) und schildert in diesem Zusammenhang mit spürbarer Sympathie den Frömmigkeitsstil schwarzer Pfingstgemeinden. Den amerikanischen Megakirchen prophezeit sie jedoch ihren baldigen Zusammenbruch. Die Zukunft des Protestantismus – so Kunter – sei „offen“, aber „nicht hoffnungslos“ (233).

Kunters „Reise“ ist kein Lehr-, sondern ein Lesebuch. Es eignet sich auch zum bloßen Blättern und Betrachten. Obwohl für ein breites Publikum geschrieben, findet auch der Fachmann die eine oder andere neue Information und Anregung und kann nicht zuletzt von den exzellenten Karten profitieren, die das in den gängigen geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Atlanten Gebotene weit übertreffen.

Das Buch ist für jeden gut verständlich und schwungvoll geschrieben. Die Bildreproduktionen sind hervorragend und das Layout äußerst ansprechend. Dadurch wird das Werk zu einem geradezu idealen Geschenkband bei kirchlichen Anlässen aller Art oder bei privaten Anlässen kirchlich engagierter oder interessierter Menschen, seien es Theologen oder Nichttheologen. Der Verkaufspreis ist angemessen.

Natürlich finden sich in einem informations- und faktenreichen, 500 Jahre überspannenden Werk auch Fehler, sie halten sich aber in Grenzen. Bei der Reformation wird die Theologie etwas vernachlässigt, und beim Pietismus wird das soziale Engagement übermäßig stark betont. Rousseau war kein Fran-

zose, sondern Genfer. Der ekklesiologische Kerngedanke des Pietismus lautete nicht „Kirche“ in der Kirche, sondern „Kirchlein“ in der Kirche. Schwächen im theologischen Bereich gibt es gleich mehrfach. Der Ablass gewährte nicht „Anteil an Gottes Heil“ (28), sondern minderte oder erließ die Fegfeuerstrafen. Luthers Abendmahlsverständnis wird dem unkundigen Leser sicher nicht deutlich, wenn die Autorin schreibt, dass für Luther „Christus bei der Einnahme von Brot und Wein real und anwesend“ war (45). Die Täufer wurden nicht als „Ketzer“, sondern als Aufrührer verfolgt (131). Ungeschickt und missverständlich ist es, mit Blick auf das 16. Jahrhundert von einem Kirchenaustritt zu sprechen („trat aus der katholischen Kirche aus“, 69).

Das Wormser Edikt datiert nicht vom 18. April, sondern vom 8. (Vorlage) und 26. (Annahme und Publikation) Mai 1521. Nicht den „Bannbrief“, sondern die Bannandrohungsbulle hat Luther am 10. Dezember 1520 verbrannt (33). Von Melanchthons Geburtshaus und „Wohnort“ in Bretten hat sich leider gar nichts erhalten (33); das heutige Brettener Melanchthonhaus ist eine vor hundert Jahren erbaute Gedenkstätte. Die Wittenberger Schlosskirche war nicht Luthers Predigtkirche (44). Das Wittenberger Schloss war auch nicht der Ort, wo Luther mit den Kurfürsten zusammen traf (44). Er reiste dazu nach Torgau. Außerdem befindet sich im Wittenberger Schloss heute keine Jugendherberge, sondern ein naturkundliches Museum. Die Jugendherberge ist im ehemaligen Kanzleigebäude.

Problematisch ist der konfessionskundliche Stammbaum „Die Entstehung der christlichen Konfessionen“ (177). Hier fehlt der Ast der orientalischen Nationalkirchen. Unge-rechtfertigt klein geraten ist der Ast der Katholiken. Die Waldenser erst nach Luthers Auftreten als Seitenast von den Katholiken abzweigen zu lassen, ist nicht korrekt. Die Baptist General Conference gehört auch nicht zum Ast der Lutheraner. Und statt „Heiligkeitsbewegung“ sollte Heiligkeitsbewegung und/oder Heilungsbewegung stehen. Valdes hieß mit Vornamen nicht Petrus (77). George H. Bush war nicht Baptist (wie richtig Carter und Clinton), sondern Episkopalist (217).

Das Buch ist im Anhang mit einem „Zeitstrahl“ ausgestattet, der auf wenigen Seiten einen gerafften Überblick über die Epoche bietet. Außerdem findet sich ein an die sechs Teile des Buches angelegntes Literaturverzeichnis und Bildnachweise. Auf Anmerkungen und Register wurde verzichtet.

Osnabrück

Martin H. Jung

Alte Kirche

Tatianos: Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen, hg. und neu übers. von J. Trelenberg, BHT 165, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, X, 308 S., ISBN 978-3-16-150939-1.

Für die wichtigsten christlichen apologetischen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts war bis vor kurzem die Editionsfrage trotz oder gerade wegen der neuen kritischen Ausgaben aus der Feder von Miroslav Marcovich unisono als derart unbefriedigend angesehen worden, dass die Forschung entweder auf ältere Editionen zurückgriff oder sich der Mühe unterzog, schon kurz nach dem Erscheinen der Marcovich-Ausgaben abermals neue Editionen zu erstellen. So sind mittlerweile z. B. die Texte Justins (Dialog, Bobichon; Apologien, Minns/Parvis) wieder in neuen, zuverlässigen Editionen samt Übersetzungen in moderne Sprachen erhältlich. Jörg Trelenberg, Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Münster und bisher durch Arbeiten zu Augustin (*De ordine*) hervorgetreten, hat nun die *Oratio ad Graecos* Tatians in einer neuen Ausgabe vorgelegt, dazu eine deutsche Übersetzung angefertigt, eine Einleitung geschrieben und einige Spezialprobleme der Schrift in Exkursen, die dem kritischen Text angehängt sind, diskutiert.

Das wichtigste Resultat des Buches ist der kritische Text selbst. Im Gegensatz zu Marcovich, der einen gut lesbaren griechischen Text vorgelegt hatte, freilich um den Preis zahlloser stilistischer Glättungen und ästhetisierender Ergänzungen, Änderungen und Umstellungen gegenüber den Manuskripten, erstellt Trelenberg eine in gutem Sinne konservative Edition, die den Lesarten der Handschriften, wo immer möglich, den Vorzug vor der Spekulation gibt (21). Ziel ist es, den antiken Verfasser vor jeder Bevormundung durch Eingriff in seinen Text zu schützen (VIII). Viele der Marcovichschen Konjekturen sind nunmehr in den Apparat hinabgewandert, vor der *lectio difficilior* wird nicht zurückgeschaut, die Konjektur findet nur im Falle eindeutig verderbter Stellen Anwendung. Im Zentrum steht die innere Textkritik, was sich nahelegt, da die erhaltenen Handschriften qualitativ durchaus wertvoll sind, wie ein Vergleich mit der indirekten Überlieferung bei Euseb oder Clemens zeigt. Entstanden ist auf diese Weise eine Edition, die genau das leistet, was eine Textausgabe leisten soll: Sie bietet für Übersetzungen und für die Forschung eine zuverlässige Grundlage.

Die deutsche Übersetzung fügt sich gut in die reiche Übersetzungstradition der *Oratio* ein, wobei sie v. a. die im deutschen Sprachraum gebräuchlichste, aber nunmehr 99 Jahre alte und nur noch bedingt brauchbare Übersetzung von Kukulla (BKV) klar überbietet und für die Zukunft ablösen wird. In die Übersetzung eingegangen sind Anregungen aus allen Vorgängerübersetzungen, in besonderem Maße aus den Versionen von Harnack (1884, deutsch), Puech (1903, französisch), Whittaker (1982, englisch) und di Cristina (1991, italienisch). Trelenbergs Übersetzung vereint aber nicht nur „das Beste aus der Übersetzungs- und Interpretationsarbeit der letzten (fast) 500 Jahre“ (24), sondern folgt einer klaren Marschroute, die zum Ziel hat, den goldenen Mittelweg zwischen Texttreue gegenüber der Ausgangssprache und guter Lesbarkeit in der Zielsprache zu finden. In Konfliktfällen werden, dem „konservativen“ Charakter des Unternehmens entsprechend, eher Härten im deutschen Ausdruck in Kauf genommen, was auch bedeutet, dass die Härten Tatians im griechischen Ausdruck adäquat abgebildet werden.

Die griechisch-deutsche Textausgabe ist mit zahlreichen erläuternden Anmerkungen versehen. Dies ist erforderlich, weil Tatians Rede voller Anspielungen auf mythologische, philosophische, religiös-kulturelle und kulturelle Sachverhalte ist, mit denen der Verfasser der *Oratio* seine Bildung unter Beweis stellen will, die sich in ihrer Fülle aber schon zu seiner Zeit nicht allen Lesern gleichermaßen erschlossen haben dürften und zumal in unserer Zeit alles andere als verständlich sind. Die Erläuterungen Trelenbergs sind qualitativ hochwertig, angemessen knapp und stets stärker quellen- als literaturorientiert. Besonders überzeugen die Verweise auf paralleles Gedankengut in den zeitgenössischen christlichen apologetischen Texten, die helfen, den literarischen Ort von Tatians Werk besser zu verstehen. Hier konnte übrigens auch auf die vielen Verweise in Marcovichs Ausgabe zurückgegriffen werden (21).

Die der Edition vorangestellte 80 Seiten starke Einleitung bietet verständlicherweise wenig Neues. Zu sehr sind die Einleitungsfragen zu Tatian in der Forschung der letzten Jahrhunderte immer wieder hin- und hergewendet worden, als dass sich hier noch neue Aspekte finden ließen. Trelenberg versteht es, die vorliegenden Forschungsergebnisse vernünftig zu bündeln und einen orientierenden Überblick zu schreiben, der das Grund-

gende aus Geschichte und Gegenwart der Tatianforschung gut zusammenfasst. Diese Leistung ist wertvoll, weil Vieles über die Oratio aus versprengten Publikationen in Aufsätzen, Artikeln und Miszellen mühsam zusammengesucht werden musste.

Die an Edition und Übersetzung angehängte exkursartige Behandlung von Spezialproblemen greift die fünf meist verhandelten Fragen (195–240) zu Tatian auf. Die Frage nach der Justinschülerschaft Tatians wird auf Basis synoptischer Gegenüberstellungen positiv beantwortet; die Parallelen sind so deutlich, dass sie nicht allein aus der Verwendung allgemeiner apologetischer Argumentationsmuster erklärt werden können, sondern auf wortwörtlicher Verwendung Justins durch Tatian beruhen. Dieser Befund gibt der schon bei Irenäus vorfindlichen Behauptung, Tatian sei Justinschüler gewesen, Recht und versieht sie mit einem klaren Profil, so dass manche eher defensive Äußerung in der Forschung vergangener Tage hierzu nun als etwas übervorsichtig erscheinen muss. Die Frage, ob Tatian Gnostiker war, wird differenziert beantwortet, allerdings kann man hier fragen, ob man diesen Abschnitt so dezidiert in die Häresie-Orthodoxie-Alternative hätte einzeichnen sollen, die zwar von Irenäus eröffnet wird und große Wirkkraft in der christlichen Häresieographie entfaltet hat, die aber für das zweite Jahrhundert doch einigermaßen anachronistisch wirkt. Das alte Problem, warum der Name Christi in der Oratio vermieden wird, wird hellsichtig mit Verweis auf das Interesse der Apologeten an einem strengen und zugleich die Prämissen der mittelplatonischen negativen Theologie berücksichtigenden Monotheismus beantwortet; man muss sich immer wieder klar machen, dass Justin mit seiner expliziten Christologie an dieser Stelle eine echte Ausnahme darstellt! Zur Frage nach den Adressaten wird umsichtig auf den differenzierten HelLENENBegriff bei Tatian verwiesen. Zum in letzter Zeit (auch bei den anderen Apologeten) viel verhandelten Problem der Gattung trägt Trelenberg für die Oratio Beobachtungen zusammen, die die Waage letztlich Richtung „Apologetik“ ausschlagen lassen, wobei zugleich deren unbestreitbare rhetorische, protreptische und lehrhafte Aspekte stark gemacht werden.

Aus den nützlichen Indizes am Ende des Bandes ragt das griechische Wortregister (268–288) hervor, das (abgesehen von Kurzwörtern, Partikeln etc.) auf nicht weniger als auf Vollständigkeit hin angelegt ist und zur Arbeit am Text geradezu einlädt. Das Stellenregister (291–305) erschließt primär die Ein-

bettung der Rede Tatians in den Kontext der frühchristlichen Apologetik. Das kurze, aber aussagekräftige deutsche Sachregister (306–308) ermöglicht einen systematischen Zugriff auf philosophische und theologische Fragen.

Insgesamt handelt es sich um einen Band, der in Arbeit befindliche Kommentierungen (KfA) und zukünftige Forschungen zur Oratio Tatians und zur frühchristlichen Apologetik insgesamt nicht nur befruchtet, sondern ihnen eine neue Basis verschafft.

Halle an der Saale

Jörg Ulrich

Volker Henning Drecoll/Mirjam Kudella: *Augustin und der Manichäismus.*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, fadengeheftete Broschur, x + 292 S., ISBN 978-3-16-150841-7.

This book makes a significant contribution to ongoing discussions examining the relationship between Augustine of Hippo and Manichaeism, the religion which he deserted in favour of a nascent Catholic orthodoxy towards the end of the fourth century AD. As Drecoll and Kudella's study demonstrates, Augustine's involvement and subsequent separation from the Manichaeans was neither uncomplicated nor indeed forgotten by him, his contemporaries, and subsequent generations. Modern research in this field is flourishing, with D. and K.'s study arriving soon after the first volume of Jason BeDuhn's proposed trilogy examining the impact of Manichaean Christianity on Augustine's intellectual formation, his theology, and literary output (*Augustine's Manichaean Dilemma I: Conversion and Apostasy, 373-388 CE* (2009)). However, the nature of D. and K.'s analysis is arguably more conventional than BeDuhn's attempts to grapple with the cultural semantics of religious conversion in Late Antiquity, with D. and K.'s study offering a tightly focused examination of a number of acknowledged areas of investigation in the field.

The book is arranged into three principal parts. In the first section of Part A, the authors consider the regional context for Augustine's involvement with the religion, by offering an interpretation of Manichaeism as experienced by Augustine in its North African setting. This part of the study sensibly does not stray too far away from the image of Manichaeism as presented in the Latin sources for the religion, and discusses *inter alia* the famous myth ascribed to Mani, the practice (*i. e.* ethics) of the religion, and Manichaean biblical exegesis. It closes with some valuable observations on the relationship be-

tween Manichaeism and ancient gnosis. The second section of Part A considers Augustine's involvement in the Manichaean church as an *auditor*, and proceeds by discussing the appeal of the religion to Augustine according to his own testimony about, e. g. its attractive piety, its philosophical engagement with theological questions *etc.* It then moves on to consider briefly the evidence for his subsequent departure from the Manichaean church. Part B surveys the concerns of Augustine in his post-Manichaean guise as a 'poacher turned gamekeeper', by analysing the contents of his writings against Manichaeism. D. and K. have wisely arranged their analysis of these writings largely in line with those areas where Augustine himself grew unconvinced with Manichaean theology. Therefore, we find valuable discussions relating to ontology and biblical hermeneutics, including the search for a viable exegesis of the book of Genesis, and the Catholic reappropriation of Paul from Manichaean hands. The middle half of Part B looks in detail at Augustine's accusations against Manichaean theology, including his derision of Manichaean materialism, the duality of the soul, and the exonerating of personal responsibility for sinful behaviour (*i. e.* the latter as a consequence of the previous two accusations). Part B also considers Augustine's summaries of Manichaean teachings in later works, e. g. *haer.* 49 and *ep.* 236. The final section of Part B engages with the issue of the political capital which Augustine's opponents, e. g. Pelagius and Julian of Eclanum, obtained from his time with the Manichaean church. Part C offers a somewhat brief outline of areas of possible influence of Manichaean teachings on the formulation of Augustine's post-Manichaean theology, e. g. in relation to his ideas of God, the soul, free-will *etc.* The study contains detailed footnotes, and a full (and useful) bibliography of primary sources, and scholarly studies.

In its precise and detailed examination of the sources and scholarly literature, D. and K.'s study offers a systematic treatment of Augustine's relationship with the religious teachings of Mani (d. ca. AD 276). While it covers a broad range of topics and material, the work does not speculate excessively, and in certain areas (e. g. Part C) makes it clear that conclusions have yet to be finalised. It will likely introduce new students to the study of Manichaeism, and indeed to the study of that tradition's most famous apostate. As a result, therefore, experts in Augustine and Manichaeism, together with non-experts, will find D. and K.'s book enormously useful.

Cardiff

Nicholas J. Baker-Brian

Jakob Engberg/Uffe Holmsgaard Eriksen/Anders Klostergaard Petersen (Hg.): *Contextualising Early Christian Martyrdom*, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2011 (Early Christianity in the Context of Antiquity 8), 275 S., geb., ISBN 978-3-631-59513-8.

Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen größtenteils zurück auf zwei Seminare einer Forschergruppe der Theologischen Fakultät der Universität Aarhus in Dänemark, die es sich vor allem zum Ziel gesetzt hat, die antike christliche Apologetik zu untersuchen; in diesem Zusammenhang hat man sich auch im Besonderen mit der frühen christlichen Literatur zum Martyrium beschäftigt (vgl. die Einleitung des ersten und dritten Herausgebers 8).

Die beiden ersten Studien behandeln neutestamentliche Themen zu den Passionsgeschichten der synoptischen Evangelien und zum Stephanusmartyrium von Apg 6–8 (Niels Willert: *Martyrology in the Passion Narratives of the Synoptic Gospels*, 15–43; Stefan Krauter: *The Martyrdom of Stephen*, 45–74). Willert fasst die Ergebnisse seiner Erörterungen schließlich in folgender Weise zusammen: Die Passionsgeschichten enthalten zwar zahlreiche martyrologische Motive, doch könne man sie deshalb nicht als Martyriumsberichte definieren. Trotz anderslautender Stimmen der Forschungsgeschichte gelte die Feststellung auch für das Lukasevangelium, in dem es ebenfalls neben den martyrologischen Motiven viele andere Traditionen gebe (42 f.). Das Urteil überrascht nicht, da ja die Evangelien am Ende längerer Reflexionsprozesse stehen. Die Frage bleibt, ob nicht gerade Themen, die man als martyrologisch bezeichnen kann, einen frühen Anstoß für weitere christologische und soteriologische Interpretationen im ältesten Christentum geboten haben. Spätestens bei der Lektüre des zweiten exegetischen Beitrags von Stefan Krauter fragt sich der ältere patristische Rezensent, nach welchen Kriterien heutige Neutestamentler Forschungsliteratur (nicht) rezipieren. Wenn man Probleme der Terminologie und der Definition des Martyriums bespricht, müsste man m. E. auf das substantielle Werk von Norbert Brox, Zeuge und Märtyrer, München 1961, und die Weiterführung etwa durch den Autor dieser Zeilen zurückgreifen; auch sonst müssten patristische Forschungen berücksichtigt werden. Das gilt z. B. auch von dem frömmigkeitsgeschichtlichen Ereignis der Entdeckung des vermuteten Stephanusgrabes im Jahr 415 bei Jerusalem; erst danach hat Augustinus in Nordafrika den Kult gefördert (vgl. 45). Im Fortgang analysiert Krauter die Struktur der Stephanusgeschichte der Apg, die er sodann

mit der Lukaspassion vergleicht, um schließlich für beide lukanischen Texte die jüdischen, griechisch-römischen und frühchristlichen Parallelen zum Vergleich hinzuzuziehen (vgl. 47 f.). Das Gebet des sterbenden Stephanus zum „Kyrios Jesus“ (Apg 7,59) wurde sehr bedeutsam für die Frömmigkeit der altchristlichen Märtyrer, auch wenn Stephanus nicht immer *expressis verbis* genannt wird. Wenn man die Geschichte des Martyriums vor der allgemeinen christlichen Rezeption der martyrologisch verstandenen Zeugnisternologie Ende des 2. Jh.s studiert, muss er unbedingt von Anfang an dazugerechnet werden. Das christliche Märtyrerbild prägen eben nicht nur die sogenannten Makkabäer-Märtyrer.

Der dritte Beitrag von Jesper Carlsen: *Exemplary Deaths in the Arena: Gladiatorial Fights and the Execution of Criminals (75–91)* behandelt kurzgefasst die Geschichte und Funktion der Spiele sowie die Akteure, ohne dass die Hinrichtung von Christen eigens thematisiert würde. Jakob Engberg, *Martyrdom and Persecution – Pagan Perspectives on the Prosecution and Execution of Christians c. 110–210 AD (93–117)*, will in seinem Artikel heidnische Reaktionen auf die Verfolgung und Hinrichtung sowie auf Verhalten und Martyriumsverständnis von Christen in solchen Situationen untersuchen (vgl. 95), wobei natürlich zwischen christlichen Quellen, die über paganes Empfinden berichten, und nicht-christlichen Quellen unterschieden werden muss. Im längeren Abschnitt über die *Passio Perpetuae et Felicitatis* hätte es eigentlich nahe gelegen, die schon klassische Arbeit von Åke Fridh: *Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, Göteborg 1968, zu konsultieren. Auch vermisste ich eine Berücksichtigung von Christel Butterweck: *„Martyriumssucht“ in der Alten Kirche?* Tübingen 1995, die auf die literarische Bedingtheit der Beurteilung des Martyriums hingewiesen hat. Insgesamt sind die Interpretationen des Autors, der auch die apologetische Literatur berücksichtigt, jedoch ganz plausibel.

Jesper Hyldahl: *Gnostic Critique of Martyrdom (119–138)*, hält einleitend ohne Begründungen eine Datierung des Polykarpmartyriums vor 180 n. Chr. für zu optimistisch und sieht deshalb in Irenäus den ersten Autor, der sicher die martyrologische Bedeutung der Zeugnisternologie bezeuge. Dann muss er aber auch, worauf er nicht eingeht, den Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon bei Eusebius, *Kirchengeschichte* V,1–4, über die Christenverfolgung dort spät datieren. Doch ist es immer noch plausibler, im Polykarpmartyrium aus Smyrna um 160 und früher in Kleinasien den Ausgangspunkt der

neuen terminologischen Ausbreitungsgeschichte zu sehen (vgl. Th. Baumeister: *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern u. a. 1991, XIX–XXIII u. ö.). Im Bemühen, das gnostische Martyriumsverständnis durch Erkenntnis und das Zeugnis entsprechender Lebensgestaltung verständlich zu machen, geht der Verf. wohl zu weit, der Gegenseite eine fanatische Martyrologie zuzuschreiben. Allerdings gab es die Polemik, dass die Großkirche den Gnostikern Feigheit und die Gnostiker der Großkirche Selbstmord vorwarfen. Der heutige Historiker muss natürlich bemüht sein, hinter der Polemik die historische Wahrheit zu suchen. – Die Kritik des Martyriums als Selbstmord erklärt den folgenden Beitrag von Nils Arne Pedersen: *„A Prohibition So Divine“ – The Origins of the Christian Ban on Suicide (139–203)*, vor allem eine überzeugende Auseinandersetzung mit dem Buch von A.J. Droge und J.D. Tabor: *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco 1992. Martyrium und Selbstmord sind zu unterscheiden, da das Martyrium vor allem Standhaftigkeit in der religiösen Überzeugung ist, die den Tod nicht sucht, sondern eher in Kauf nimmt. Selbstmord wurde nicht erst durch und seit Augustinus abgelehnt, sondern war auch schon vorher im Christentum geächtet. Judith Lieu: *The Audience of Apologetics: the Problem of the Martyr Acts (205–223)*, beginnt mit der Beobachtung, dass Apologien und Märtyrerakten sich offensichtlich unterscheiden, doch bei näherem Zusehen mehr Gemeinsamkeiten aufweisen, als man vermuten sollte. Im Folgenden bespricht die Autorin apologetische Züge in Märtyrerakten und die Thematik des Martyriums in Apologien. Natürlich normierten die Märtyrerakten auch christliches Verhalten und waren so bedeutsam für die Stärkung der christlichen Identität. Im folgenden Beitrag Anders Klostergaard Petersen: *Gender-bending in Early Jewish and Christian Martyr Texts (225–256)*, geht der Autor von häufigen Aussagen über männliches Verhalten von Märtyrerinnen aus. Als These formuliert er, „that a number of early Jewish and Christian martyr texts reveal a perception of gender according to which man- and womanliness are cultural rather than natural categories“ (229). Der letzte Beitrag Dayna S. Kalleres: *Imagining Martyrdom During Theodosian Peace. John Chrysostom and the Problem of Judaizers (257–275)*, bespricht Fragen des Märtyrerbildes des 4. Jh.s, des antiochenischen Märtyrerkultes der Zeit und entsprechender Predigten des Johannes Chrysostomus zu ihren Aktualisierungen. Störend sind die fal-

sche Schreibweise des *dies natalis* und einige Ungenauigkeiten zum Märtyrerkult zur Zeit Konstantins d. Gr.

Der Titel des Werkes gibt, wie die Einleitung hervorhebt, die Zielrichtung des Sammelbandes an. Es geht um die besondere Berücksichtigung des Kontextes, in dem das frühe christliche Martyrium steht. Man beansprucht also nicht, zentrale Elemente der Martyriumsvorstellungen, eine systematische Interpretation der entsprechenden Texte oder eine Untersuchung des Phänomens selbst zu präsentieren (vgl. 7). Die notgedrungen knappe Skizze hat hoffentlich gezeigt, dass eine Reihe interessanter Studien entstanden ist, die in ihrer aufeinander abgestimmten Thematik die Forschung bereichern.

Mainz

Theofried Baumeister

Vasiliki M. Limberis: *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford: University Press 2011, xviii + 232 pp. ISBN 978-0-19973-088-9.

Ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts lassen die Quellenzeugnisse es zu, das Phänomen der Heiligenverehrung in seiner sich noch immer weiter entfaltenden Komplexität und Entwicklung zu verstehen. Mit der vorliegenden Monographie versucht Limberis einen Beitrag zu diesem Themenkomplex zu liefern, indem sie den Einfluss der Kappadokischen Väter („the architects of piety“) auf den Märtyrerkult in ihrer Region untersucht. Sie tut dies in vier Kapiteln. Kapitel I gibt eine Übersicht über den Stellenwert des Märtyrerkultes innerhalb der religiösen Strukturen Kappadokiens; es werden die panëguris und die Aussagen über den Märtyrerkult in den Predigten der Kappadokier beschrieben. Ferner enthält das Kapitel einen Überblick über die loca sanctorum, die Orte, an denen die Märtyrer verehrt wurden. Kapitel II beschreibt die Architektur dieser loca sanctorum in doppelter Hinsicht: als literarische Repräsentation durch ekphrasis und als Bauwerke, die von den Kappadokiern errichtet wurden. Zudem enthält dieses Kapitel archäologische Rekonstruktionen des möglichen Aussehens dieser Bauwerke sowie eine ausführliche Interpretation des Briefes 25 des Gregor von Nyssa. Das dritte Kapitel erörtert die – tatsächliche oder literarisch konstruierte – Beziehung zwischen den Kappadokischen Vätern und einzelnen Märtyrern. Kapitel IV schließlich betrachtet den Märtyrerkult in Kappadokien aus der Perspektive der gender studies. Eine kurze allgemeine Schlussbetrachtung, gefolgt von einer

Bibliographie und einem Index bilden den Abschluss der Arbeit.

Bislang lag keine systematische Untersuchung zum vielschichtigen Verhältnis der Kappadokischen Väter zum Märtyrerkult vor. L.' Monographie verspricht daher eine Forschungslücke zu schließen. Die thematische Schwerpunktsetzung ist interessant, da sie aufzuweisen vermag, auf welchen unterschiedlichen Ebenen diese Elite einen Beitrag zur Ausgestaltung der religiösen Landschaft geliefert hat: als Pastor-Liturgien, Bauherren und Homileten waren die Kappadozier die Architekten des liturgischen Jahres, von Ritualen, Gebäuden, aber auch des Diskurses und des Gedankengutes, mit dem diese Realität interpretiert wurde. *Architects of Piety* liefert besonders im dritten und vierten Kapitel interessante Textinterpretationen. Insgesamt erreicht die vorliegende Arbeit aber nicht die Qualität, die man von einem – gleichwohl dringend notwendigen – Standardwerk erwarten muss. Erstens unterliegt die Untersuchung einer etwas eingeschränkten Perspektive: L. versäumt es, ihre Ergebnisse in den größeren Rahmen des spätantiken Märtyrerkultes einzuordnen. Außerdem differenziert sie nicht in ausreichendem Maße zwischen Märtyrerkult und Heiligenverehrung. Gerade in Kappadokien lässt sich die Entwicklung eines Kalenders, der unterschiedlichste Arten von Heiligen umfasste, sehr gut belegen. Zweitens scheint L. die Bedeutung des Märtyrerkultes überzubewerten. Man liest fortwährend von der zentralen Bedeutung, die dieser Kult innehatte (e. g. „rudimentary framework of Christianity in the fourth century“ [10]; „... how central martyr piety was for Christians at the time“ [14]). Die Autorin vernachlässigt hier womöglich die bereits existierenden Feiertage wie Weihnachten und Ostern, übersieht aber vor allem den stark lokalen Charakter des Märtyrerkultes. Drittens bleibt auch die geographische Eingrenzung der Untersuchung zuweilen unklar bzw. problematisch; L. hätte den Pontus besser systematisch statt nur in Einzelfällen in das Untersuchungsgebiet einbezogen. Methodologisch befremdet es, dass die Autorin sich häufig auf veraltete Editionen oder Übersetzungen stützt. Viertens ist die Untersuchung nicht immer sorgfältig durchgeführt worden und an mehreren Stellen auch nur oberflächlich. Der Überblick über die auf Kappadokischem Boden verehrten Märtyrer (41–50) ist hierfür ein gutes Beispiel. Die Liste ist unvollständig: für Caesarea z. B. fehlen u. a. Dius, Polyeuctus und Veronicianus. Diese Mängel rühren möglicherweise daher, dass die Autorin die martyrologischen Quellen (z. B. Syriacum, Hieronymianum) außer Acht lässt. Dies würde gleichzeitig die Be-

stimmtheit erklären, mit der die Feiertage der Märtyrer in der Übersicht angegeben werden, obwohl diese Zuordnungen durchaus nicht eindeutig sind. Auch andere hagiographische Quellen werden nicht genügend herangezogen, obwohl eine Analyse der Passio der Vierzig Märtyrer von Sebaste oder der Passio Theodori einen interessanten Vergleich zur Art und Weise, in der die Kappadokier das gleiche hagiographische Traditionsgut verwenden, bieten könnte. Schließlich weist leider auch die Umsetzung des Manuskriptes in Buchform einige Mängel auf (S. 18, Fußnote 43; S. 70, 2. Absatz, Zeile 5; S. 42, unten: ‚the first three were originally Pontian‘; S. 120, Fußnote 81: ‚Gregory of Nyssa was not yet bishop of Sasima‘). Kurz: die Arbeit bringt eine interessante Problematik auf die Tagesordnung, bietet interessante Textinterpretationen und Betrachtungsweisen, arbeitet diese jedoch leider zu oft zu oberflächlich aus.

Leuven

Johan Leemans

Rade Kisić: Patria Caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 61), XIV, 293 S., ISBN 978-3-16-150600-0.

Die vorliegende Publikation stellt eine leicht überarbeitete Fassung der Dissertation des Autors dar, die er im Sommersemester 2010 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster vorgelegt hat. Der Autor ist ein serbisch-Orthodoxer Theologe, der sich während der Arbeit an seiner Promotion vielfältiger Unterstützung durch serbische und westliche Institutionen und Bildungseinrichtungen erfreute.

Nach einer bündigen Einleitung, in der das Arbeitsziel benannt und die Arbeitsmethode innerhalb der Forschungspositionen bestimmt werden, werden im ersten Kapitel die politische Zeitgeschichte und die Sozialgeschichte behandelt; die sozialen Aktivitäten Gregors des Großen werden beschrieben. Der Autor legt dar, dass man die Zeitemstände berücksichtigen muss, um das Werk Gregors angemessen zu verstehen. Anschließend wird vor dem Hintergrund der Ausarbeitungen zu den zeitgeschichtlichen Entwicklungen Gregors eschatologisches Denken umfassend und detailliert dargestellt. Dies bildet den inhaltlichen Schwerpunkt der Arbeit. Die Darstellung erfolgt anhand mehrerer Themen. Die Kapitel, in denen die Themen jeweils behandelt werden, tragen folgende Titel: „*Senectus mundi*“, „Loslösung von der Diesseitsorientierung“, „*Caeleste de-*

siderium“, „Die Annäherung an die *patria caelestis*“ und „*Patria caelestis*“. Auf den Hauptteil folgt eine Zusammenfassung der Arbeitsergebnisse. Bibliographie und Register schließen das Buch ab.

Die veröffentlichte Dissertation über einen prominenten Kirchenlehrer und -politiker der Westkirche entstammt der Feder eines ostkirchlichen Theologen. Aber der Leser würde in diesem Buch polemische Abgrenzungen gegen westliche Kirchen oder eine Kritik des Westens vergeblich suchen. Der Autor will sich das Denken des Papstes in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschung erschließen. In einer eingehenden Analyse arbeitet er die eschatologische Dimension der Theologie Gregors heraus. Seine Argumentation ist sachlich; Textbetrachtungen und Begriffsanalysen sind tiefgehend und detailliert, die Sprache präzise.

Ich habe aus diesem Buch ein eingehendes Verständnis der Theologie Gregors gewonnen und viel dazu gelernt. Da sich jedoch der Autor auf eine „streng theologisch-spirituelle“ (S. 2) Betrachtung keinesfalls begrenzen, sondern sich historisch-kritisch um ein umfassendes Verständnis des Denkens Gregors bemühen will, verwundert es mich, dass er den geistesgeschichtlichen Hintergrund kaum berücksichtigt. Auch wenn der Papst Gregor – wie der Autor zu recht beobachtet – die philosophische Weisheit heilsgeschichtlich relativierte und in der außerkirchlichen Wissenschaft nur ein Hilfsinstrument zur Darlegung der christlichen Wahrheit erblickte (S. 226–230), lebte er doch in einer vom antiken Denken geprägten Welt. In dieser Welt hat der Patrizier seine Bildung erhalten; in ihrem Kontext hat er seine Gedanken gefasst und formuliert. Gregor wird sicherlich mit den verfallsgeschichtlichen Ansichten eines Hesiod und den körperkritischen Lehren eines Plato vertraut gewesen sein, um nur zwei thematische Parallelen zu seinen Schriften zu nennen. Ich bin der Ansicht, dass eine um ein umfassendes Verständnis des Denkens Gregors bemühte Analyse aus einer geistesgeschichtlichen Betrachtung hätte nur Gewinn ziehen können.

Dieses Monitum mindert jedoch nicht den inhaltlich-theologischen Ertrag der Arbeit, in der ein bedeutender Beitrag zur Erforschung des Gedankenguts Gregors des Großen geleistet wird. Darüber hinaus ist die vorliegende Publikation ein Beispiel einer gelungenen akademisch vermittelten Kooperation nicht nur zwischen Kirchen in Ost und West, sondern auch zwischen serbischen und deutschen Institutionen. Insofern ist die Dissertation nicht nur eine wissenschaftliche Lei-

tung, sondern stellt einen ökumenischen Erfolg dar, dessen Zustandekommen den Mühen des Autors und der Menschen in Serbien und Deutschland, die ihn unterstützt haben, zu verdanken ist.

Hamburg

Igor Pochoshajew

Wolfram Kinzig/Ulrich Volp/Jochen Schmidt (Hg.): *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche*. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, Leuven: Peeters 2011 (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), VIII, 238 S. ISBN 978-90-429-2461-1.

Die Dokumentation der Tagung der (evangelischen) Patristischen Arbeitsgemeinschaft im Jänner 2009 vereinigt thematisch eng gefasste Detailstudien mit grundsätzlicheren Ausführungen von großer Tragweite. „Der inhaltliche Schwerpunkt auf der Liturgie des vierten und fünften Jahrhunderts ergab sich ohne vorherige Absprache. Dies zeigt, dass hier Forschungsbedarf besteht.“ (Vorwort der Herausgeber, VII) In der Tat konvergieren die als *Allgemeines* im ersten Teil präsentierten Beiträge in einer erneuerten Bewertung der fundamentalen liturgiegeschichtlichen Diskontinuität zwischen den ersten christlichen Jahrhunderten und der nachkonstantinischen Zeit. Von größter Bedeutung ist die einleitende materialreiche Darstellung über *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres* von Wolfram Kinzig (3–41), die ein plausibles Erklärungsmodell für die geradezu explosionsartige „Ausbildung der Herrenfeste ... gegen Ende des 4. Jh.s“ bietet: Diese sei „kein historischer Zufall, aber auch nicht Ergebnis eines gewissermaßen organischen Wachstumsprozesses, sondern ... ein von den kirchlichen Autoritäten bewusst genutztes Mittel zur Durchsetzung der Normativität des christlichen Glaubens und somit zur Ausbildung eines *Corpus Christianum*.“ (3) Ausgesprochen wertvoll ist der *Anhang: Älteste Belege für die großen Herrenfeste*, der in bislang unerreicht umfassender und differenzierter Weise die verfügbaren – im Detail natürlich gelegentlich weiter zu diskutierenden – Quellen aus Spanien, Gallien, Italien, Rom und Nordafrika, Kleinasien, Konstantinopel, Westsyrien/Antiochien, Palästina/Jerusalem, Ostsyrien, Ägypten und Sonstige präsentiert und durch weitere Übersichten über *Älteste Bekenntnisauslegungen*, *Früheste Belege für traditio/reddidio symboli*, *Älteste Listen von Herrenfesten* sowie *Taufdaten im 4./5. Jahrhundert* komplementiert (für Palästina wäre das Zeugnis des Sozomenus, h. e. 2, 26, 4 für die Feier der Ini-

tiation auch an Kirchweih zu ergänzen). Der folgende Beitrag von Ulrich Volp über *Ritus und Ethik: Die Konstituierung des Ethos nachkonstantinischer Gemeinden* (43–68) versucht auf innovative Weise die moderne „institutionelle Trennung der wissenschaftlichen Fachgebiete, die sich mit Ethik und mit Ritualen beschäftigen“ (43), zu hintergehen, und ergänzt auf diese Weise den vorausgehenden Beitrag über den Zusammenhang von Liturgie und Bekenntnis: Ethische Weisung finde schon durch den liturgischen Ort der Predigt im Gottesdienst statt (49–53); ergiebig sind selbstverständlich auch die Riten von Buße, Taufe und Abendmahl (53–59). Überraschender ist der Ertrag des Bekenntnisses zum Schöpfer für die Fragestellung (59–64). Insofern die Verbindung von Ritus und Ethik das Christentum von anderen antiken Kulturen unterscheidet, stelle sich abschließend die Frage nach der Bedeutung des christlichen Ritus im Zusammenhang der „Schlüsselrolle christlicher Ethik für den Erfolg des Christentums in der Antike“ (66). Sehr bedenkenswert sind auch die Ausführungen von Martin Wallraff über *Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike* (69–97), der nach Reflexionen über Geschichte und Anliegen liturgiehistorischer Forschung im 20. Jahrhundert argumentiert, „dass die christlichen Liturgien der Spätantike gerade nicht primär als Entfaltung, Fortsetzung und Weiterführung urchristlicher Rituale zu verstehen sind, sondern als historische Innovation.“ (84) Als Beispiele für die „historisierende Tendenz“ (85) nennt er die Einfügung der *verba testamenti* in die Eucharistiefeier, den Bezug der Taufe auf Röm 6 und die Entfaltung des Osterfestkreises; wichtig sei freilich auch die gegenläufige Tendenz der Überwindung der Distanz „zwischen der kommementierten Vergangenheit und der feiernden Gegenwart ... in der kulturellen Repräsentation“ etwa durch die rhetorische Figur des „liturgischen Heute“ (87, mit einer Reihe von Belegen). Als weitere Tendenzen werden „individuelle Erlösung“, „Neue Sinnlichkeit“ und „Öffentlichkeitscharakter“ der Liturgie benannt, wobei sich letzterer auch an der Begriffsbeschiebung des Wortes „Liturgie“ illustrieren lässt (94–96). Sehr harmonisch fügt sich daran die im besten Sinne kritische Betrachtung der Liturgie im Jahrhundert nach der „Konstantinischen Wende“ durch Paul F. Bradshaw, *The Fourth Century: A Golden Age for Liturgy?* (99–115) Als „Gold“ seien zwar Quantität und Qualität der verfügbaren Information zu bezeichnen; die solcherart bezeugte Liturgie selbst sei freilich „Adulterated Gold“: So sei die nicht selten doktrinär motivierte Standardi-

sierung genauso ambivalent zu beurteilen wie die neue Größe („grandeur“; 104) und der Funktionswandel des christlichen Gottesdienstes zum *cultus publicus* und die „adulteration of Christianity by pagan culture“ (107). „Dross“ schließlich seien die tatsächliche liturgische Praxis etwa der Initiationsfeiern mit einer offenbar nicht mehr funktionierenden Katechumenatserfahrung (108–112), aber auch von Art und Frequenz der Teilnahme der Getauften an der Eucharistie. So kann abschließend das 4. Jahrhundert auch nicht weiter als Beispiel für gegenwärtige liturgische Erneuerung empfohlen werden (115).

Die anschließenden, bloß unter den weiten Kategorien *Westen* und *Osten* zusammengefassten Beiträge konzentrieren sich auf enger definierte Quellen und Fragen: Wolfgang Wünsch erörtert aus explizit existentieller Betroffenheit „*Neues Leben in Christus*“ bei Ambrosius von Mailand im Rahmen der *katechetischen Tradition der Kirche* (119–126); Brownen Neil, *Pagan Ritual and Christian Liturgy: Leo the Great's Preaching on Sun-Worship* (127–140) unterzieht die berühmte Homilie 27 einem detaillierten und sensiblen Vergleich mit den weniger bekannten Homilien 22A und B. Als *Besonderheiten in der sakramentalen Praxis der Melitaner* diskutiert Matthias Westerhoff die Vorwürfe des Athanasius über wiederholte Eucharistiefiern und die Nachricht des äthiopischen Synaxars über Kommunion mit einem Kelch vor der eigentlichen Eucharistiefier in Rückgriff auf den lukanischen Abendmahlsbericht. „Sollte der Becher ... den eschatologischen Charakter des Herrenmahls rituell zur Geltung gebracht haben? War diese Eigenheit der liturgischen Praxis mit ‚eschatologischer Imagination‘ verbunden?“ (143–152, mit *Übersetzungen koptischer Texte* im Anhang; Zitat 150.) Neugierig auf die vollständige Edition macht Ute Possekel, *Thomas von Edessa über das Epiphaniest: Erste Anmerkungen zu einer unveröffentlichten Handschrift* (153–176) mit einer detaillierten Vorschau, gründlichen Einordnung und bemerkenswerten Hinweisen nicht nur auf den Festinhalt der Taufe Jesu, sondern auch auf die Taufpraxis durch vollständige Immersion noch im 6. Jahrhundert. Nestor Kavvadas sammelt *Beobachtungen zum Verhältnis zwischen ostsyrischem Eremitentum und kirchlicher Liturgie am Beispiel Isaaks von Ninive* (177–186). Bereits ins Mittelalter gehört die von Anahig Avagyan analysierte *Visio Athanasii – Die Darstellung der Transsubstantiation in einer armenischen Vision* (187–194): Die älteste Handschrift ist 1196 datiert, und „spiegelt die Athanasius-Anaphora wieder, wie sie unter diesem Na-

men spätestens seit dem 12. Jahrhundert gehalten wurde.“ (194)

Ein letzter Abschnitt ist der *Wissenschaftsgeschichte* gewidmet: Michael Meyer-Blanck verfolgt in großen Zügen, aber gut dokumentiert *Von der liturgischen Bewegung zur kulturellen Ästhetik: Evangelische Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert* im wissenschafts-, kirchen- und liturgiegeschichtlichen Kontext (197–216). Stärker konzentriert ist dagegen wiederum der abschließende Aufsatz von Bernhard Maier über *Ritus und Mythos bei William Robertson Smith: Theologische Voraussetzungen einer religionswissenschaftlichen Theorie* (217–231). Bei aller Heterogenität seiner Beiträge markiert der substantielle, durch Namenindices erschlossene Band einen echten Fortschritt liturgiehistorischer Forschung.
Regensburg Harald Buchinger

Robin M. Jensen, *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, SVigChr 105, Leiden: Brill 2011, xxiv, 305 S., ISBN 978-9-00418-898-3.

Es handelt sich um die Druckfassung einer im Jahre 1991 unter dem Titel „Living Water: Images, Setting, and Symbols of Early Christian Baptism in the West“ an der Columbia University, New York, angenommenen PhD-Dissertation. Vf.in ist heute Professor of the History of Christian Art and Worship an der Divinity School der Vanderbilt University in Nashville/ Tennessee.

Geliefert werden soll ein Beitrag zur Liturgie und rituellen Praxis der Taufe in der Alten Kirche. Dabei werden in dezidierter Unterscheidung von einem traditionellen textorientierten Zugriff (1) zunächst in vier Kapiteln die ikonographischen und archäologischen Quellen gesichtet, ehe danach liturgische Texte und schließlich der Symbolgehalt und das Bildprogramm frühchristlicher Baptisterien analysiert werden.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der Taufikonographie der Katakombenmalereien in Rom (5–41). Es handelt sich um die frühesten erhaltenen Bildrepräsentationen der Taufe, die natürlich in der Forschung viel diskutiert sind. Sie zeigen Taufszene, in den meisten Fällen wohl die Taufe Jesu durch Johannes, wiewohl dies nicht immer sicher zu identifizieren ist (Diskussion der verschiedenen Katakomben 12–26). Vf.in zeigt gegenüber einer auf allzu statische Alternativen beruhenden Interpretation, dass die narrative Deutung der Szenen einerseits und ihre sakramentale Deutung andererseits sich keineswegs widersprechen dürften (40). Eine

wirkliche Weiterführung der Forschung zu einzelnen Katakomben und ihrer Bildprogrammatische bietet das Kapitel nicht, aber gleichwohl handelt es sich um eine gelungene kurze Präsentation des Materials im Zusammenhang des Oberthemas der Arbeit. Mit einem Ausblick auf die nun folgenden Kapitel verweist Vf.in mit Recht darauf, dass sich in den späteren ikonographischen Quellen zur Taufe nicht nur ein sich Zug um Zug wandelndes Taufverständnis, sondern genau damit auch ein sich wandelndes Selbstverständnis und -bewusstsein der christlichen Kirche insgesamt äußert.

Das zweite Kapitel befasst sich mit der Taufikonographie auf Sarkophagen und Grabreliefs (43–83). Untersucht werden Sarkophage aus Rom, Arles, Aire, Ancona, Aquileia und Madrid. Die Interpretation der Bildprogramme der einzelnen Sarkophage geht auch hier an keiner Stelle über den gegenwärtigen Stand der Forschung (diskussion) hinaus; was das Kapitel aber leistet, ist eine Klassifizierung der dargestellten Taufthemen in verschiedenen sachlichen Rubriken: Vf.in identifiziert eine „philosophische Gruppe“ mit Darstellungen Johannes des Täufers gemeinsam mit griechischen Philosophen und anderen Personen wie Fischern und Schäfern; eine eher narrativ ausgerichtete „Leben-Jesu-Gruppe“, die Szenen aus dem Leben Jesu präsentieren; eine „Passions-“ und „traditio-legis“-Gruppe, die die Verbindung von Jesu Tod und Auferstehung mit der Taufe betonen. In der Ikonographie der Sarkophage spiegeln sich mithin musterhaft unterschiedliche Aspekte des einen komplexen Geschehens Taufe. Die identifizierbaren Darstellungsmuster können zudem relativ gut bestimmten Entstehungszeiten vom Ende des dritten Jahrhunderts bis in die theodosianische Zeit und danach zugeordnet werden. Allerdings finden sich auch einzigartige Stücke, die sich durch ihr ungewöhnliches Programm einer Einordnung entziehen (Aire, Aquileia).

Das dritte Kapitel behandelt Taufdarstellungen auf Elfenbeinarbeiten (z. B. Diptychen) und auf Mosaiken (85–126). Besonders in den Focus kommen die Mosaiken der beiden berühmten Baptisterien in Ravenna. Die alte Debatte, inwiefern das „arianische“ Baptisterium im Unterschied zum „orthodoxen“ ein spezifisch „arianisch“-christologisches Bildprogramm bietet, wird auch von Vf.in aufgegriffen, jedoch mit Hinweis auf den angeblichen Adoptianismus der „Arianer“ bzw. Homöer etwas zu plakativ beantwortet. Hier hätte eine vertiefte Auseinandersetzung mit gegenwärtigen theologischen Deutungsversuchen „arianischer“ (homöischer) Gotteslehre und Christologie gut ge-

tan, selbst wenn sich das Rätsel der beiden Baptisterien von Ravenna auch damit nicht wirklich hätte lösen lassen.

Das vierte Kapitel wendet sich dann den frühen liturgischen Dokumenten zu (127–178). Die Hinweise auf die liturgischen Vollzüge in den frühchristlichen Gemeinden sind aus den Quellen sorgsam zusammengetragen. Der Vergleich zwischen diesen Belegen und dem in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten Material ergibt, dass die Schnittmengen nicht übermäßig groß sind. Vf.in erklärt sich dies wohl zu Recht damit, dass die materialen Quellen anders als die literarisch-liturgischen nicht die Intention hatten, aktuelle Praktiken des Taufvollzugs darzustellen, sondern sich eher auf den Ursprung des Rituals, seine Intention oder seine Bedeutung kaprizierten (177).

Das Kapitel fünf widmet sich der Anlage und Dekoration frühchristlicher Baptisterien (179–232). Die berühmte Hauskirche von Dura Europos zeigt ja, dass spätestens ab der Mitte des dritten Jahrhunderts die Taufen in gesonderten und eigens dafür erbauten oder hergerichteten Räumen stattfinden konnten. Vf.in diskutiert die Anlagen in Dura Europos, San Giovanni in Fonte (Rom), San Stefano in Mailand, San Giovanni an Sta. Thekla (Mailand) sowie das „orthodoxe“ und das „arianische“ Baptisterium in Ravenna und zudem gallische und nordafrikanische Bauten (bei einem Schwerpunkt im heutigen Tunesien). Es zeigt sich, dass zwar einige Bau- und Dekonzepte Verwandtschaft aufweisen, dass aber andererseits doch eher die Varietät und Vielfalt der Gebäude erstaunen und beredtes Zeugnis von der Breite der Ausdrucksformen frühchristlicher Taufarchitektur geben.

Das sechste Kapitel mit den Symboldarstellungen in Design und Dekor der Baptisterien (233–281) und diskutiert deren wichtigste Motive wie z. B. den zum Wasser kommenden Hirsch (252–254) oder den Hirten mit Schafherde (254–258). Auch dem Fisch und verschiedenen Pflanzen- und Vogelmotiven wird gebührende Aufmerksamkeit zuteil. An solcherlei Dekoration der Baptisterien werden Aspekte des Verständnisses des Taufrituals sinnenfälliger deutlich; sie sind eindrucksvolles Zeugnis komplexer theologischer Deutung der Taufe und stehen in einem wechsel- und spannungsvollen Verhältnis zu deren Interpretation in Predigten, Traktaten oder Katechesen (280 f.).

Eine eigentliche Zusammenfassung bietet Vf.in nicht. Das ist eine folgerichtige Konsequenz daraus, dass die sechs Kapitel kohärent, aber nicht übermäßig eng verbunden nebeneinander stehen und je für sich gelesen

werden können. Das Buch ist insgesamt eher eine gelungene Zusammenstellung von nach den genannten Rubriken geordnetem Material als eine in sich geschlossene Monographie. Es enthält auch keine eigentlich These, außer der unzweifelhaft richtigen, aber auch kaum bestrittenen Forderung, dass die ikonographischen und materialen Quellen unbedingt hinzuzuziehen sind, wenn man sich von dem Phänomen Taufe in der frühen Christenheit ein einigermaßen sinnvolles Bild machen will.

Die Bibliographie (283–297) enthält nur Sekundärliteratur, keine Quellenangaben. Auch aus den Verweisen auf literarische Quellen in den Fußnoten ergibt sich nur unregelmäßig (am ehesten in Kapitel vier), welche Ausgaben (Editionen oder Übersetzungen?) benutzt worden sind. Das ist durchaus ein Mangel, denn selbst bei einer Arbeit, die ganz bewusst und durchaus sympathisch ein Gegengewicht gegen die mitunter zu textlastigen Analysen traditioneller Historiographie zu setzen sucht, hätte man sich etwas mehr Sensibilität gegenüber den literarischen Zeugnissen gewünscht, wenigstens da, wo ausdrücklich auf sie verwiesen wird.

Vf.in und ihre Leser zahlen ferner einen gewissen Preis für den bedauerlichen Umstand, dass die Druckfassung nicht weniger als zwei Jahrzehnte nach dem Abschluss der Dissertation erschienen ist. Das Literaturverzeichnis ist mit einigem Eifer mit seit 1991 neu erschienenem vervollständigt worden, jedoch ohne dass die neuen Arbeiten wirklich diskutiert würden. Hierfür nur ein Beispiel: Das monumentale Werk von Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge/Mass. 2009, findet sich sehr wohl im Literaturverzeichnis; in der Darstellung niedergeschlagen hat es sich indes nicht.

Zu begrüßen ist das Buch insofern, als es dem interessierten Leser einen schnellen ersten Einblick über das westliche ikonographische und archäologische Material zur Taufe in der frühen Christenheit verschafft und dieses Material nach sinnvollen Gesichtspunkten kategorisiert. Das ist keine geringe Leistung. Eine besondere Attraktion des Bandes sind die vielen, überwiegend von Vf.in selbst aufgenommenen Fotografien der besprochenen Denkmäler.

Für eine wünschenswerte große, interdisziplinäre, literarische und materiale Quellen wirklich integrativ zusammenführende Darstellung ist eine Dissertation nicht das geeignete Format; man kann Vf.in mithin nicht anlasten, dass sie dies weder intendiert noch geleistet hat. Ihr Buch dürfte aber für ein solches größeres Unternehmen, sollte es eines

Tages in Angriff genommen werden, eine willkommene Teilvoraussetzung bieten.

Halle an der Saale

Jörg Ulrich

Doris Meyer (Hg.): *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2011 (Collegium Beatus Rhenanus 3), 352 S., ISBN 978-3-515-09696-6.

Der vorliegende Sammelband der Tagung „Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive“ (Straßburg, 15.–18. Juni 2006) enthält 18 Aufsätze, 10 in französischer, 6 in deutscher und 2 in italienischer Sprache. In ihrer Einleitung (9–18) bietet D. Meyer einen hilfreichen Kurzabriss der Beiträge (12–16). Diese werden vier Themenbereichen zugeordnet: Philostorgios und die profanen Quellen (19–92), Philostorgios und die christlichen Quellen (93–141), Philostorgios und die Geschichte des spätrömischen Reiches (143–261) sowie Philostorgios und die Kirchengeschichte (263–328). Der Band schließt mit einem Abkürzungsverzeichnis und drei wertvollen Indices.

D. Meyer (21–40) zeigt auf, wie Philostorgios seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse gekonnt in sein Werk einfließen lässt, bis hin zu seiner feinen Anspielung auf den christologischen Streit des 4. Jh. in seiner Beschreibung des Jordan (h. e. VII, 3 b). A. Baldini (41–64) spricht sich für Photios als Verfasser der *Epitome* aus und weist dessen Verantwortung in bezug auf die Texte h. e. XI, 3, XI, 6 und XII, 1 nach. Vier Zeilen in h. e. XI, 3 könnte dieser zwischen XII, 2 (. . . κόπασθαι) und 3 (Οτι, Στελιχωνος ἀνηρημένου. . .) herausgelöst haben. M. Festy (65–77) diskutiert schwerpunktmäßig die Frage, ob die Usurpation des Nepotianos tatsächlich auf den 3. Juni 350 anzusetzen sei. Eine Datierung ins folgende Jahr scheint zumindest möglich. B. Bleckmann (79–92) bringt zwei neue Belege für eine dynastische Bedeutung der Konstantina bei. Beim *Itinerar* Julians führt er die Schilderung in der *Artemii Passio* auf eine ausführlichere Fassung bei Philostorgios zurück und macht in h. e. VII, 4 c eine Änderung von ἦλθεν ἐπὶ τὰς πόλεις τῆς Κιλικίας in ἦλθεν ἐπὶ τὰς πόλεις τῆς Κιλικίας wahrscheinlich. Ein Vergleich der Berichte über die Usurpation des Prokopios trägt schließlich noch dazu bei, das gängige Vertrauen in die Schilderungen des Ammianos zu erschüttern.

J.-M. Prieur (95–104) stellt die Schriften aus eunomianischer Überlieferung zusammen, die von Philostorgios erwähnt und

(mutmaßlich) verwendet worden sind. Allerdings ist die Aussage gegen die Aëtianer in h. e. IX, 3 Eudoxios zuzuschreiben (nicht: Euzoios; 97), findet sich der Beschluss gegen Aëtios in h. e. VII, 2 (nicht: VI, 2; 97) und ist beim Werk „Gegen Porphyrios“ als Stellenangabe h. e. X, 10 zu ergänzen (98). Der zweite Teil des Aufsatzes illustriert, wie Philostorgios sowohl Tyrus (335) und Antiochien (338/339) vermischt als auch die Sirmischen Synoden (357, 358 und 359). Das Fazit beurteilt die Frage nach der Verwendung von Dokumenten durch Philostorgios vorsichtig positiv. H. Ch. Brennecke (105–117) zeichnet die (Wieder-) Entdeckung des anonymen homöischen Historikers nach – der inzwischen auch als eine Quelle des Ammianus Marcellinus und erster Fortsetzer des Eusebios angesprochen werden darf –, ehe die Stücke, die Philostorgios dieser Quelle entliehen hat, aufgelistet und z. T. kurz andiskutiert werden. Besonders wertvoll ist zudem die dezidierte Unterscheidung von Homöern und Anhomöern. G. Sabbah (119–141) vergleicht die Schilderung des Doppelkonzils Rimini-Seleukia bei Philostorgios (h. e. IV, 8–12) mit derjenigen bei Sozomenos (h. e. IV, 15–19, 22–24). Ein Anhang bietet den Bericht des Philostorgios in Übersetzung.

Ph. Bruggisser (145–168) erörtert ausgehend von h. e. II, 9 das Lanzen-Motiv und dessen Verschwinden aus der textlichen und bildlichen Überlieferung, die δυνάμεισι τὸν ἀναίματον Konstantins Stilisierung zum neuen Romulus. M. Matter (169–183) unterscheidet drei Arten der Erwähnung Antiochias: A. im Kontext der Ereignisse um Aëtios und Eumomios sowie des dortigen Episkopats und Klerus allgemein; A. im Verhältnis zu Alexandria und Konstantinopel; A. als Ort mit christlichem Gepräge. Auf letzteres legt Matter dann im folgenden sein Hauptaugenmerk. H. Leppin (185–202) zeigt aus traditionsgeschichtlicher Warte Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Gallus-Bild auf. Dabei lassen sich folgende Komponenten herausheben: G., der Tyrann; G., der Verräter; G., das Opfer; G., der Bruder eines Heiden; G., der siegreiche Feldherr und tapfere Krieger; G., der Häretiker; G., der gute Christ. P.-L. Malosse (203–222) behandelt Berührungspunkte der h. e. des Philostorgios mit den Autoren Libanios und Julian. Drei Gegenargumente zu seiner These, dass in Julians ep. 46 ursprünglich ἔνεκα τῆς τοῦ Γάλλου ἀπονοίας statt ἔνεκα τῆς τῶν Γαλιλαίων ἀπονοίας gestanden habe, tritt er in einem Anhang entgegen. G. Zecchini (223–228) behandelt die vier Vorkommen der Hunnen in der h. e. des Philostorgios. Den Eintritt der Hunnen Basich und Kursich in römische Dienste

datiert er auf 405/407 und kehrt somit zu seinem Vorschlag von 1983 zurück. E. Wirbelauer (229–245) möchte die ganze zweite Hälfte von h. e. XII, 1 als eine Glosse erachten, hebt die geographischen Kenntnisse des (photianischen) Philostorgios hervor und bietet eine Chronologie der Eroberungen Roms durch Alarich. Allerdings scheint mir h. e. XII, 3 bzgl. der Begriffe σπονδᾶς (meint Verträge, die gerade im Kontext der Freundschaft wohl über einen „Waffenstillstand“ hinausgehen) und τὸν δίκας ὀφείλοντα τῶν τοληθηέντων („um Gnade bitte[n]“?) missverstanden (240 f.). T. Stickler (247–261) zeigt zunächst allgemein die Bedeutung der Heermeister im Westen und Osten des Reiches für den Zeitraum 385–425 auf. Philostorgios' Schilderung der Ereignisse um Arbogast und den Tod Valentinians II. möchte er zwei Überlieferungssträngen zuweisen, die Arbogast in unterschiedlichem Maße beschuldigen. Ob Philostorgios auch Sulpicius Alexanders Werk benutzte, wie Stickler vorsichtig postuliert, wird weitere Forschung zeigen müssen.

G. Marasco (265–274) zeigt auf, dass Philostorgios dem Kaiser eine persönlichere Verantwortung für die Mission zumisst als die orthodoxen Historiographen (Konstantin und Konstantios II. unterstützen den gotischen Gesandten Wulfila bzw. die dibenische Geisel (nicht: Gesandter; 267) Theophilus Indos). Die Haltung des Philostorgios hinsichtlich der Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem Kaiser ist jedoch aufgrund der gutgeheißenen politischen Vernetzung eines Theophilus Indos, Aëtios oder Eumomios nicht ganz widerspruchsfrei. A. Martin (275–288) ruft zunächst die Ereignisse der Jahre 357–361 in Erinnerung, ehe sie erst Athanasios und dann Philostorgios in diesem Kontext verortet. Das Schlusskapitel resümiert die Ähnlichkeit zwischen Athanasios und Philostorgios im Umgang mit der eigenen und fremden Überzeugungen. Die Bekenntnisformel ist zu ὁμοιος κατὰ τὰς γραφὰς zu ergänzen (283). A. Chauvot (289–305) schlägt vor, affectus bei Auxentius entsprechend dem griechischen διάθεσις zu verstehen, zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Wulfilas homöischer bzw. Eumomios' heterousianischer Position auf und macht eine nach Wulfilas Tod einsetzende Annäherung der Wulfila-Schüler an die Eumomianer plausibel. Anm. 35 ist Soz. IV in Socr. II zu korrigieren. P. van Nuffelen (307–328) arbeitet anhand von Bezügen zum Buch Daniel, den Makkabäerbüchern und der Apokalypse des Johannes die apokalyptische Grundstimmung der h. e. heraus, ohne die das Werk nicht adäquat

verstanden werden kann. Die Einzelergebnisse hingegen sind ambivalent: Die Verbindung von h. e. XI, 7 mit Apk 6, 8 überzeugt im Gegensatz zu den zwischen Eunuchen und Kappadokiern hergestellten Verbindungen.

Dieser Tagungsband bringt mit seinen weitgefächerten Beiträgen die breite Themenpalette der h. e. des Philostorgios sehr schön zur Geltung. Für anregende und die weitere Forschung befördernde Lektüre ist gesorgt, auch wenn sich der Leser hie und da ein wenig mehr formale Sorgfalt gewünscht hätte.

Bern

Peter Lauber

Giovanni Filoramo: *La croce e il potere: I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari: Laterza 2011 (I Robinson. Letture), XII, 441 S., ISBN 978-8-842-09713-6.

Das tausendsiebenhundertjährige Jubiläum des sogenannten „Mailänder Edikts“ (313–2013) verlangt danach innezuhalten, um über das Thema der „Konstantinischen Wende“ und die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und politischer Macht insgesamt nachzudenken. Zu diesen Themen fanden in jüngster Zeit einige Kongresse (z. B. in Perugia, April 2011; Barcelona, März 2012; Rom, April 2012) stattzudem wurden einige wichtige Werke veröffentlicht (z. B. K. M. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott: Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, De Gruyter, Berlin-New York 2010 [Millennium Studien, 27], T. D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Wiley-Blackwell, Malden MA-Oxford-Chichester West Sussex, 2011, R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge University Press, Cambridge 2011 und vor allem das Projekt Fscire-Treccani zur Kaisern Konstantin „*Flavius Valerius Constantinus Maximus Augustus*“). In diesen Rahmen fügt sich auch das vorliegende Buch ein. Das erklärt zum Teil den umgangssprachlichen Ton, den der Verfasser gewählt hat, um dem Leser einen Bezug auf die Gegenwart zu ermöglichen (S. 397). Diese neue Art der Geschichtsschreibung möchte den Schwachstellen der Studienreformen in Italien entgegenwirken, die das Lesen von Handbüchern aus den *Curricula Studiorum* entfernt. Auf Grund dieser Reformen ist es notwendig, neue Wege zu finden, den Studenten grundlegendes Fachwissen zu vermitteln. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass der Verfasser den Begriff des „Mailänder Edikts“ (vgl. dazu zuletzt Barnes 2011,

S. 90–97) nicht problematisiert (dessen Unsicherheit ihm aber wohl bewusst ist: Vgl. S. 142, hier spricht F. vom „Editto di Milano-Nicomedia“, verwendet aber mindestens zweimal den Ausdruck „Editto di Milano“, vgl. S. XI, 114). Das Gleiche gilt auch für den Ausdruck „Rivoluzione di Augusto“ (S. 8–13), den der Autor verwendet, ohne auf die Einwände Mommsens einzugehen, der die These vertrat, die römische Republik habe nicht mit Augustus sondern mit Caesar ihr Ende gefunden (vgl. T. Mommsen *Römische Geschichte*, III. *Von Sulla's Tode bis zur Schlacht von Thapsus*, Weidmann, Berlin 1904, S. 361). Diese kleinen Details dürfen aber nicht dazu führen, die Qualität dieses Werkes in Frage zu stellen. *La croce e il potere* stellt einen großen Fortschritt für den *Status Quaestionis* in der Erforschung der Spätantike dar. Die einzige umfassende Studie über den Transformationsprozess des 4. Jh., die wirklich bei den ersten Phasen der christlichen Geschichte ihren Anfang nimmt, war bisher die Monografie von Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, 1975. Dieses Werk gehört zu den Meilensteinen der Geschichtsschreibung über die altchristliche Literatur und beginnt mit den Theologien des 2. und 3. Jahrhunderts (vgl. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 11], S. 3–22). Die Analyse setzt dann mit den verschiedenen Theologien des 4. Jh. fort, bis Simonetti am Ende versucht, politische Schlüsse zu ziehen (Simonetti 1975, S. 553). Der Preis hierfür ist jedoch, dass Simonetti weder auf den Arianismus des 5. Jahrhunderts (*ebd.*, S. 553) noch auf den Donatismus eingehen kann. Außerdem blieben die sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Aspekte des 4. Jh. praktisch unerforscht (*ebd.*, S. 554–567). Seit 1975 haben die kulturgeschichtlichen Studien von Peter Brown und die Neubestimmung auf die politische Theologie eine große Rolle gespielt, so dass die Perspektive Es von neueren Analysen und Daten profitieren konnte. Sein Ansatz erweitert die Studie von Simonetti gewissermaßen diachron und geographisch, da er zum einen mit dem paulinischen Christentum anfängt und sich bis zum 5. Jh. ausdehnt und sich zum anderen auf den abendländischen und den östlichen Teil des römischen Reichs erstreckt (d. h. er behandelt sowohl den arianischen als auch den donatistischen Streit). F. gelingt dies, weil er seinen Blick über die rein theologisch-geschichtliche Perspektive von Simonetti hinaus erweitert. Dank der Veröffentlichung des Werkes des Ägyptologen Jan Assmann (seinerseits „Sprachrohr“ der Tagun-

gen, die Jakob Taubes in der 80er Jahren zu diesem Thema organisiert hatte), wurde die Debatte über die politische Theologie spätestens seit 1992 wieder neu belebt. F. hat außerdem ein wichtiges Werk über die politischen Theologien herausgegeben (d. h. P. Bettio – G. Filoramo [Hg.], *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002) und ist besonders empfänglich für eine politisch-theologische Perspektive, die die politische und die theologische Sphäre zusammenhält. Dies ist auch der Kern des vorliegenden Buches, den der Verfasser ab Kap. IV herausarbeitet. Hier unterstreicht er die Neuheit des Reiches Kaiser Konstantins: „Ammettendo il cristianesimo nella sfera pubblica [...] lo Stato era responsabile della Chiesa, ma era vero anche il contrario“ (S. 151). Dieser Satz fasst die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den beiden Teilen des römischen Reiches und der Kirche ab dem 4. Jh. zusammen. Hiervon hängt die Antwort auf die Frage ab, ob im Rahmen einer solchen Christianisierung des Staates die Kirche dem christlichen Reich oder das christliche Reich der Kirche angehören sollte (S. 152). Dem Autor ist bewusst, dass es zwei mögliche Antworten auf diese Frage gibt. Hier verläuft gewissermaßen die Demarkationslinie zwischen der abendländischen und der östlichen Kirche. Unter Kaiser Konstantin legt man die Struktur der abendländischen (katholischen/donatistischen) Kirche fest (mit Ausnahme des Bischofes Optatus von Mileve, vgl. S. 169 und 308 f.), in der das Reich der Kirche unterworfen war (vgl. insgesamt Kap. VI und VII). Im Gegensatz hierzu werden im östlichen Modell Kirche (mit Ausnahme von Chrysostomus, S. 152–153) und Staat miteinander verbunden (S. 170, diese These unterstützt F. auch in Kap. V, wo er aufzeigt, wie Kaiser Julian versucht, die Kirchenstruktur auf das Heidentum zu übertragen). Die zweite Folge der Christianisierung des Staates betrifft das römische Recht (2. Teil Kap. VII und Kap. VIII), das den *Codex Theodosianus* als Ergebnis eines Transformationsprozesses hervorbrachte, der mit der Vernetzung von Kirche und Reich begann (S. 330 f.). Im Mittelpunkt des *Codex* steht die juristische Definition der Häresie (S. 334), d. h. die Bestimmung, Schismatiker (vgl. auch S. 306–327), Juden (S. 340–348) und Heiden (vgl. auch S. 368–371) als Häretiker anzusehen. Mit dieser Definition wollte man nicht nur all diejenigen ausschließen, die das nizanische Symbol ablehnten, sondern auch diejenigen, die die „staatliche Kirche“ nicht akzeptieren wollten (S. 334 f.). Wenn man die Monografie von F. mit der von A. Momigliano verfassten *The*

Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century von 1963, einem anderen mittlerweile klassischen und paradigmatischen Werk über die Spätantike, vergleicht, kann man sofort feststellen, dass F. selbstverständlich den Heiden-Christen-Konflikt behandelt, dass dieser aber nur eine nebensächliche Rolle spielt, da es erst im letzten Kapitel aufgegriffen wird. Charakteristisch ist F.s Standpunkt zu diesem Problem: Der Konflikt zwischen Heiden und Christen drehte sich um die Definition der Grenzen des Heiligen, „Per ridisegnare i confini del potere, simbolico e politico“ (S. 368). Dies hat bedeutende Folgen, weil der Akzent nicht mehr auf den Konflikt, sondern auf die Macht gesetzt wird. Seinerseits bestätigt diese These das Ergebnis, zu dem Peter Brown 2008 bei einer Tagung in Bose kam (deren Akten teilweise in der Zeitschrift *Cristianesimo nella Storia* 30 [2009] und teilweise in einem von Rita Lizzi und Peter Brown herausgegebenen Band veröffentlicht worden sind (vgl. P. Brown – R. Lizzi [Hg.] *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue [IVth–VIth Century A.D.]*, *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose [October 2008]*, Wien u.a. 2011 [Christianity and History, 9]): „Beside paganism and Christianity, there is an elephant in the room“, sagt Brown, „this is the *saeculum*“. Peter Brown und F. sind sich über die Notwendigkeit einig, sich auf die politische Macht zu konzentrieren, um die Transformationdynamik der Spätantike zu verstehen. Außerdem stellt die Intoleranz der Christen F.s Meinung nach einen Versuch dar, die politische Macht zu ergreifen. Die Wurzel der christlichen Intoleranz liegt im Prozess von Inklusion und Exklusion (S. 357–359 und Kap. II), vermittelt dessen sich die ersten christlichen Gemeinden gründeten. Im Laufe der Konzils Geschichte ändert sich der historische Rahmen, weil es nicht um das Problem der Einbeziehung in eine – oft geheime (vgl. S. 70) – Gemeinde geht, deren *Politeuma* (= Bürgerschaft) im Himmel ist (vgl. S. 242 ff.), sondern um die Idee einer „cittadinanza paradossale“ (eine Definition, deren Quelle wahrscheinlich der Artikel von M. Rizzi, *La cittadinanza paradossale dei cristiani* [Ad Diognetum 5–6]. *Le trasformazioni cristiane di un τόπος retorico*, *Annali di Scienze Religiose* 1 [1996], S. 221–260, ist), aber die christliche Intoleranz bleibt dennoch gleich.

Am Ende des Buches veranschaulichen sieben geografische Karten die Christenverbreitung und die Lokalisierung der theologischen Zentren innerhalb des Römischen Reiches. Das Werk schließt mit einem Namenindex und einer Bibliographie, die nicht aus-

fühlich sein möchte, sondern als Hilfsmittel für die Geschichte der Spätantike dienen soll. Es liefert eine solide Deutung der Altkirche, die nur ein Meister geben kann.

Bologna

Davide Dainese

Markus Vinzent: Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament, Farnham, Surrey, England: Burlington VT: Ashgate 2011, 276 S., ISBN 978-1-40941-792-7.

Es ist immer aufregend, die Geschichte eines urchristlichen Motivs durch die uns zugängliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Ein solcher Durchgang verspricht in jedem Fall Überraschungen. Geht es gar um die Auferstehung Christi, dann ist Aufmerksamkeit garantiert, dürfte diese doch als eine Kernaussage nicht nur der gegenwärtigen Bekenntnisformulierungen, sondern auch als eine vielleicht in der Moderne in ihrem Bedeutungsgehalt strittige, aber doch präzise und wesentliche Bestimmung christlichen Glaubens wahrgenommen werden. Stelle sich im Laufe einer solchen Untersuchung aber heraus, dass in der Urchristenheit das Motiv der Auferstehung Christi gar nicht zentral gewesen sei, dass dieses vielmehr allenfalls von Paulus in die Mitte seiner Verkündigung gestellt worden und zunächst (bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts) nur am Rande rezipiert worden sei, dann müsste auch gegenwärtige christliche Theologie überprüfen, ob sie tatsächlich noch hinreichend eng mit ihren Ursprüngen verbunden wäre.

Die Leitfrage des Verfassers ist also: „What role did Christ's Resurrection play in early Christianity?“ (1) Und die Antwort folgt sogleich auf Seite 1 als Leitthese: „the Resurrection was of little importance to most early Christians“. Dass das Motiv der Auferstehung Christi dennoch im Neuen Testament prominent verankert sei, werfe ein Licht auf die Entstehung des Kanons, der in seiner endgültigen normativen Gestalt nicht vor das vierte Jahrhundert zu datieren sei (24). Hinter dieser Feststellung verbirgt sich als weitere von Vf. unterstellte grundlegende Annahme und notwendige Voraussetzung, dass die Evangelien erst in der Zeit nach Marcion entstanden seien. Marcion selbst sei der Verfasser eines scheinbar von jüdischen Vorstellungen freien Vor-Lukasevangeliums, das dann überarbeitet worden sei und dem weitere Evangelientexte folgen

sollten. Diese Voraussetzung benötigt Vf. dringend, behauptet er doch, dass der Tod des Mannes aus Nazareth für dessen Nachfolger ursprünglich keine „devestating experience“ gewesen sei (3). Vielmehr seien mit Leiden und Sterben Jesu soteriologische Vorstellungen verbunden. In der Aufnahme der Passatradition zeige sich die Verankerung wesentlicher Teile der frühen Christen in der jüdischen Tradition (29), in der Auferstehungsvorstellungen nicht breit entwickelt gewesen seien (31).

In seinem ersten Kapitel „The Beginnings of the End“ (27–76) entdeckt Vf. das Motiv der Auferstehung Christi als ein bei Paulus präsent Thema. Das überrasche nicht, sei doch Paulus sicher nicht der einzige Pharisäer gewesen, der auf einen leidenden, sterbenden und auferstehenden Messias hoffte (35). Aber schon im Umfeld des Paulus habe die Auferstehung Christi nur wenig Resonanz erzeugt. In vielen Schriften des späten ersten und des beginnenden zweiten Jahrhunderts fehle dieses Motiv oder erscheine allenfalls marginal. Dies führt zu einer rhetorischen Frage in einer Zwischenüberschrift: „Resurrection: Lost in Tradition?“ (44). Das Johannesevangelium stehe eher der samaritanischen Tradition nahe (41). Für Samaritaner habe aber gegolten: „the Resurrection was theologically impossible“ (43). Mit den ausdrücklichen Auferstehungsaussagen des Joh beschäftigt sich Vf. nicht. Auch im 1Joh sei nicht die Auferstehung zentral, vielmehr stünden Inkarnation, Offenbarung und gemeinsames Leben im Mittelpunkt (71).

Wie aber kommt es dann zur späteren Bedeutung des Motivs der Auferstehung Christi? Dieser Frage geht Vf. in seinem umfangreichsten, zweiten Kapitel nach: „Paul and the Resurrection Rediscovered“ (77–191). Marcion sei für die Entstehung des Neuen Testaments – natürlich in Absetzung vom Alten Testament – die entscheidende Figur gewesen, habe er doch die von ihm redigierten Paulustexte gemeinsam mit dem von ihm verfassten Vor-Lukasevangelium in Umlauf gesetzt. Er habe die Gattung des Evangeliums als einer Verbindung von Worten Jesu und von Geschichten erst geschaffen (88). Das später kanonisch gewordene Lukasevangelium und die anderen synoptischen Evangelien seien überhaupt als Korrekturen des ‚Neuen Testaments‘ in der Fassung Marcions aufzufassen, womit wieder jüdische Elemente aufgenommen und der von Marcion verlorene Anschluss an das Alte Testament wieder gewonnen werden sollte. Mit seiner Rezeption der Theologie des Paulus aber sei das Motiv der Auferstehung Christi

in den Fokus gerückt. Mit der Betonung der Auferstehung Christi als zentrales theologisches Motiv wollte Marcion nach Vf. die Autorität des Paulus stützen. Auch die Gegner Marcions griffen dieses Motiv in der Auseinandersetzung mit ihm auf.

Der Durchgang durch die einzelnen Schriften des zweiten Jahrhunderts bietet tatsächlich einen faszinierenden Einblick in den Umgang mit der Auferstehung Christi in dieser Zeit. Das Ergebnis von Vf. ist aber doch sehr monistisch und wirkt nach der vorangegangenen Destruktion einer durchgängigen urchristlichen Auferstehungsvorstellung eher konstruiert. Im Wesentlichen sei es nur die Beschäftigung mit Marcion gewesen, wodurch das Motiv der Auferstehung Christi ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts prominent geworden sei (178). Wer dagegen sich nicht polemisch mit Marcion auseinandergesetzt habe, lasse kaum Kenntnis oder Interesse an der Auferstehung Christi erkennen (ebd.). Zu den einzelnen Schriften wären manche historische Einzelfragen zu diskutieren. Werden die unterschiedlichen Anspielungen auf die Auferstehung Christi nur mit Blick auf eine mögliche Auseinandersetzung mit Marcion erklärt, verlieren die einzelnen Entwürfe an Eigengewicht, Marcion wird zur Ursache der Entwicklung des Motivs der Auferstehung Christi überhöht.

Im abschließenden dritten Kapitel „Celebrating Life and Death“ (193–226) versucht Vf., die Geschichte des Sonntags und seine Verbindung mit dem Motiv der Auferstehung Christi nachzuzeichnen. Auch hier sei der Befund negativ. Zum einen sei die Feier des Sonntags erst spät nachzuweisen, zum anderen lege sich eine Verbindung mit der Auferstehung Christi ursprünglich gar nicht nahe. Die frühen Christen hätten überhaupt eher im Anschluss an das Passa des Judentums soteriologische Vorstellungen mit dem rettenden Opfer verbunden (215).

Auch in seinem letzten Kapitel trennt Vf. entscheidende christologische und soteriologische Motive, die in den neutestamentlichen Schriften eng und unauf löslich sachlich miteinander verbunden sind. Aber das sind ja nach Vf. weitgehend nachmarcionitische Verknüpfungen. Das Buch ist überaus gelehrt; allerdings fehlt die hinreichende Auseinandersetzung sowohl mit den neutestamentlichen Texten wie auch die argumentative Tiefe zur Begründung seiner Anordnungen in der Entwicklung des neutestamentlichen Kanons. Die Darstellung des gebotenen Materials ist spannend, die grundlegenden Thesen von Vf. bleiben strittig.

Tübingen

Christof Landmesser

Heinz-Günther Nesselrath u. a. (Hg.): *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz*. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (SAPERE 18), 276 S., brosch., ISBN 978-3-161-51002-1.

Die Entwicklung des Christentums von einer gnadenlos verfolgten Religionsgemeinschaft hin zum privilegierten, von den Kaisern demonstrativ bevorzugten Glauben während des 4. Jahrhunderts gehört zu den spannendsten, am intensivsten diskutierten Gegenständen der aktuellen Spätantike-Forschung. Dabei ist zuletzt auch wieder die ‚Gegenseite‘ stärker in den Fokus gerückt (vgl. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011), deren Perspektive im hier anzuzeigenden Band ebenfalls im Zentrum steht, aber behutsam in einen größeren Kontext eingebettet wird. Dem mittlerweile bewährten Konzept der Reihe SAPERE folgend, wird die 30. Rede des altgläubigen antiochenischen Rhetors Libanios in Text und Übersetzung präsentiert, kommentiert und durch weiterführende Essays erschlossen und eingeordnet.

Einen umfassenden Überblick über Leben und Werk des Autors gibt zunächst Heinz-Günther Nesselrath (3–40), der mehrfach die ungeheure und lange übersehene Bedeutung des Libanios als Rhetor und Zeitzeuge hervorhebt – eine Persönlichkeit, deren Rang selbst christliche Autoren zu Stellungnahmen zwang und die in byzantinischer Zeit hohes Ansehen genoss (vgl. 24–26). Nesselraths Hinführung mündet in eine Einleitung in die Rede *Pro Templis*, für die sowohl ein Gliederungsschema als auch ein Datierungsvorschlag (im Anschluss an die Überlegungen H.-U. Wiemers) präsentiert werden (zwischen 384 und 391, möglicherweise 385–387); wichtig ist dabei der Umstand, dass die Rede sicherlich nie so gehalten wurde, wie der Autor es imaginiert (28–38).

Im Folgenden wird die Rede im griechischen Originaltext (auf Grundlage der Edition A. F. Normans, die wiederum auf der Teubner-Ausgabe R. Foersters basiert; Abweichungen davon sind S. 40 verzeichnet) und – erstmals – in deutscher Übersetzung geboten (42–75). Der anschließende, ebenfalls von Heinz-Günther Nesselrath erarbeitete Kommentar („Anmerkungen zur Übersetzung“, 76–91) stellt in seiner Verbindung philologischer und historischer Erklärungen ein nützliches Hilfsmittel für die Erschließung der Rede dar, insbesondere aufgrund der verzeichneten antiken Referenzstellen.

Fünf Essays ergänzen die Präsentation des Textes, die einführenden und die erläuternden Bemerkungen: Zunächst behandelt der Jurist

Okko Behrends „Libanios' Rede *Pro Templis* in rechtshistorischer Sicht“ (95–126). Seiner Wahrnehmung zufolge manifestiert sich in Libanios' Worten ein „beeindruckendes Maß an Realitätsverweigerung“ (103) bzw. „ein reines Wunschbild“ (96), eine These, die anhand eines Überblicks über das Verhältnis von Jurisprudenz und klassischer Bildung seit der Konstantinischen Wende erläutert wird: Seit Konstantin seien die alten, traditionellen Normen und Werten verpflichteten Eliten zunehmend zurückgedrängt worden. „Die Ersetzung des gebildeten Rhetors, dessen Kultur ihn vielfältig mit der paganen Religion verband, durch den Juristen, dessen erste Loyalität das positive Recht ist und dessen Studium den Aufstieg aus einfachen, nicht selten bereits christlichen Kreisen begünstigte, war [...] eine machtpolitisch einleuchtende Folge der Auswechslung der die Kaisermacht legitimierenden Religion“ (107). Nicht zuletzt damit seien die grundsätzlichen Vorbehalte des Libanios gegenüber der Rechtskunde erklärbar. In der Rede *Pro Templis* habe dieser – beginnend mit der angeblichen Redesituation über seine vermeintliche Stellung als Ratgeber des Kaisers bis hin zur behaupteten grundsätzlich aufgeschlossenen Haltung des Theodosius gegenüber den vorgetragenen Anliegen – eine „Gegenwelt“ (125) konstruiert, die den tatsächlichen Verhältnissen jedoch keineswegs entsprochen habe: Entgegen der Aussage des Libanios habe Theodosius sicherlich pagane Heiligtümer geschlossen und wohl kaum Wehrauchopfer erlaubt (124). Dass man sich die Situation der Altgläubigen ausgesprochen schwierig vorstellen müsse, ergebe sich bereits aus der Dynamik der von Konstantin eingeleiteten Religionspolitik (114 f.).

Behrends' pointierte Ausführungen sind erhellend für die Frage nach den Rahmenbedingungen, unter denen pagane Kulte sich in der christlichen Spätantike zu behaupten hatten. Freilich würde ich ihm nicht in allen Aspekten zustimmen, mit denen er sein generelles Bild vom spätrömischen Reich zeichnet, so etwa der Vorstellung von der Verankerung des Christentums vor allem in sozial niedrigen Milieus (107) oder auch vom spätantiken „Zwangsstaat“ (etwa 33, 105, 118, 125).

Hans-Ulrich Wiemer gibt einen gelungenen Überblick über „Kaiser und Kaisertum bei Libanios“ (127–158), indem er zunächst das Verhältnis des Rhetors zu den einzelnen Kaisern, unter denen er wirkte, nachzeichnet: Der Kontakt zum Hof des Constantius II. war anfangs gut, verschlechterte sich jedoch 360/61 massiv (132 f.); immerhin zeige der Panegyricus auf Constantius (or. 59), „wie weit Libanios bereit war, sich den Vorgaben anzupassen, die damals für das Sprechen über den

Kaiser galten“ (130). Die Herrschaft Julians schildert der Redner selbst „als den Höhepunkt seines Lebens“ (133), wohingegen er Jovian verachtete (und dennoch um seine Gunst warb, 137) und zu Valens und seiner Umgebung keinen Zugang fand (138). Theodosius hingegen behandelte den Antiochener ehrenvoll (wenngleich er ihn nicht, wie früher vermutet, als *praefectus praetorio* in die Reichselite erhob, vgl. 140–142); möglicherweise konnte er auch einige seiner Reden, doch traf er nie mit ihm zusammen (139). Komplizierter erscheint die von Libanios propagierte Konzeption des Kaisertums: Das in or. 12 (vgl. auch or. 18) am Beispiel Julians vertretene „Idealbild eines priesterlichen Kaisertums“ (145) war unter dessen christlichen Nachfolgern nicht mehr vermittelbar; umso mehr versuchte Libanios nun, das Kaisertum auf Werte und Normen zu verpflichten, die sowohl für Christen als auch für Altgläubige Gültigkeit beanspruchen konnten, und setzte sich dementsprechend für eine religiöse Neutralisierung des Kaisertums ein, denn seiner Auffassung nach konnte „ein guter Kaiser niemals Christ sein“ (146). Mit diesem Konzept eines religiös neutralen Kaisers stellte sich Libanios gegen die christliche Deutung des Kaisertums, wie sie v. a. seit Eusebios von Kaisareia geläufig war (157), und definierte die zentralen Aufgaben des Herrschers aus seiner Perspektive davon abweichend (151 f.).

Martin Wallraff plädiert in seiner Untersuchung über „Rabiater Diener Gottes? Das spätantike Mönchtum und seine Rolle bei der Zurückdrängung paganer Kulte“ (159–177) zu Recht für einen differenzierenden Blick. Während in der christlichen Historiographie (mit Blick auf Syrien und Kleinasien) Mönche nicht aktiv in Auseinandersetzungen oder Tempelzerstörungen verwickelt erscheinen (die Initiative ging zumeist von den lokalen Bischöfen aus, 164–166), treten sie in der Hagiographie häufiger als Akteure in innerchristlichen Auseinandersetzungen auf, weniger hingegen im Kampf gegen Altgläubige (166–172). Erst die pagane Polemik entwickelt das auch heute vertraute Bild von den marodierenden Mönchshorden und ihrem zerstörerischen Treiben; doch auch in diesen Texten lassen sich Unterschiede zwischen einzelnen Autoren ausmachen: „[...] mit der Zuschreibung der Hauptrolle bei Tempelzerstörungen an Mönche steht [...] Libanios weitgehend allein“ (174). Die sich daraus ergebende Notwendigkeit, beim Thema ‚Tempelzerstörungen‘ stärker zu differenzieren und Pauschalurteile – auch gegenüber einzelnen Gruppen wie den Mönchen – zu vermeiden, wird auch durch den archäologischen Befund bestätigt, den Klaus Stefan Freyber-

ger in seinem wohl dokumentierten Beitrag „Zur Nachnutzung heidnischer Heiligtümer aus Nord- und Südsyrien in spätantiker Zeit“ (179–226) vorstellt: Nicht nur, dass der christliche Umgang mit Tempelbauten sich weitaus behutsamer darstellt, als Libanios es in seiner Rede *Pro Templis* zeichnet; auch die Formen der Nachnutzung weisen erhebliche regionale Unterschiede auf: „Würde in Nordsyrien ein neues architektonisches Rahmenwerk für die Kirchenbauten konzipiert, das die Verwendung älterer Bausubstanzen aus römischer Zeit nur als Baumaterial zuließ, so behielten die südsyrischen Kirchen weitgehend die antike Formensprache bei“ (201).

Johannes Hahn befasst sich mit „Gewaltanwendung *ad maiorem dei*? Religiöse Intoleranz in der Spätantike“ (227–251). Ausgehend von der These, dass die in den Gesetzen hervorscheinende kaiserliche Rhetorik (die wiederum auf der christlichen, aus der Apologetik entwickelten antipaganen Polemik beruhe) mit zu einem Klima religiöser Intoleranz beigetragen habe („Sprache der Intoleranz“ [230], „Klima der Intoleranz“ [231]), das sich besonders im Kampf gegen ‚Häresien‘ manifestiere, zeigt der Verf. „einen fundamentalen Umbruch des religiösen Klimas im Imperium“ in den 380er Jahren auf, „der weit über die von Libanios beklagte Bedrohung der heidnischen Tempel im Umland Antiocheias hinausgeht“ (249). Damit wird ein weiterer wichtiger Aspekt des Rahmenthemas angeschnitten: Die z. T. eruptiven Gewalteskalationen und ihre möglichen Hintergründe (z. B. anlässlich der Zerstörung des Serapeums in Alexandria 392, vgl. 241 ff.).

Der Sammelband stellt eine gelungene und höchst willkommene Einführung in ein wichtiges Feld der aktuellen Spätantike-Forschung dar und verbindet dies mit der Aufarbeitung eines dafür zentralen Textdokuments. Insbesondere die unterschiedlichen Bewertungen, Gewichtungen und Perspektiven, die in den Essays deutlich werden, weisen dabei die Richtungen zukünftiger Forschungen auf.

Tübingen

Mischa Meier

Lance Jenott: *The Gospel of Judas*. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the „Betrayers Gospel“. Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 64). X, 256 S. ISBN 978-3-161-50978-0.

Lance Jenott präsentiert eine Arbeit, die auf seiner von Elaine Pagels betreuten und im Herbst 2010 an der Princeton University eingereichten Dissertation basiert. An dieser

führt schon deshalb für jeden, der sich gründlicher mit dem Judasevangelium beschäftigen möchte, kein Weg vorbei, weil der Autor umfangreiche neue Textfragmente in seine Arbeit integrierte, die in früheren Ausgaben nicht berücksichtigt wurden (Einzelheiten bei Gesine Schenke Robinson, An Update on the Gospel of Judas, ZNW 102/2011, 110–129). Allerdings liegt der Schwerpunkt des Buches nicht auf der eigentlichen Textausgabe, sondern auf der Diskussion inhaltlicher Fragen.

Da es sich hier um ein Erstlingswerk handelt, wäre der Rezensent gern geneigt gewesen, über kleinere Lapsus hinwegzusehen. Allerdings war das EvJud im letzten Jahrzehnt sehr häufig Gegenstand aufgeregter wissenschaftlicher Diskussionen. Aufgrund der sukzessiven Veröffentlichung immer neuer Fragmente in längeren Zeitabständen wird sich daran sicherlich auch in den nächsten zehn Jahren wenig ändern. Der Text wird weiterhin im Fokus des Interesses von Theologen und Religionswissenschaftlern bleiben. Darum scheint eine etwas gründlichere Auseinandersetzung auch mit Schwächen und Devisierten von J.s Buch geboten.

In der Einleitung (1–6) gibt der Autor einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte, keinen Überblick, wie man es bei einer Dissertation erwartet, sondern er weist auf einige grundsätzliche Standpunkte hin, mit denen er sich in der Folge auseinandersetzt. Außerdem fasst er den Inhalt der folgenden Kapitel zusammen und erklärt seine Vorgehensweise: „Methodologically, I analyze the Gospel of Judas as a Christian Gospel without relying on Gnosticism as a heuristic device.“ (1). Dieser Ansatz erweist sich als nicht unproblematisch, trennt J. doch in den folgenden Kapiteln die christliche (oder christianisierte) Gnosis von religiösen Anschauungen, die später orthodox werden sollten, um das EvJud hauptsächlich vor dem Hintergrund der letzteren zu analysieren. Und auch dort, wo er zu durchaus richtigen Ergebnissen kommt, bleiben zahlreiche Fragen in Bezug auf die Verbindung des Textes zu Schriften aus einer ähnlichen Gedankenwelt offen.

Im ersten Kapitel mit der Überschrift: „Jesus' Sacrifice for the Salvation of Humanity“ (7–36) diskutiert J. das EvJud unter verschiedenen christologischen Gesichtspunkten. Dabei kommt er zu überraschenden Ergebnissen: „... Jesus had two natures, divine and human, and ... the suffering of his human nature alone effected salvation“, und: „... Judas assumes that those who receive baptism in the name of Jesus can also participate in this liberating victory.“ (36)

Diese Aussage sind, zurückhaltend formuliert, überraschend, vor allen Dingen, wenn man berücksichtigt, dass an keiner Stelle des EvJud das Leiden der „menschlichen Natur“ Christi thematisiert wird. Der Text endet mit der Gefangennahme Jesu, dem Verrat und der Bezahlung des Judas (EvJud 58,12–26). Eine Leidensgeschichte gibt es nicht, ja, man kann nicht einmal Hinweise auf eine Kreuzigung finden. Zwar sollte man davon ausgehen, dass das Kreuzigungsgeschehen als bekannt vorausgesetzt wird, thematisiert wird es im EvJud jedoch an keiner Stelle. Der „himmlische Christus“ verschwindet einfach in einer Wolke (EvJud 57,16–58,6 – hier ist auch J.s Übersetzung irreführend, unter grammatischen und sachlichen Gesichtspunkten erklärt wird der Abschnitt von Uwe-Karsten Plisch, *Judasevangelium und Judasgedicht*, 395, in: Frey, Jörg / Schröter, Jens [Hg.], *Jesus in den apokryphen Evangelienüberlieferungen*, Tübingen 2010, 387–396). Und auch von einer Soteriologie für die ganze Menschheit auszugehen, wie der J. dies tut, ist sehr gewagt. Jesus sagt ausdrücklich, es sei nicht das verderbliche, sondern das „starke Geschlecht“, zu dem er gesendet worden sei (EvJud 42,11–14). Alle Bemühungen J.s, das EvJud so zu interpretieren, als sei Jesus dort als universaler Erlöser der Menschheit dargestellt, können vor einem solchen Hintergrund nicht überzeugen!

Das zweite Kapitel handelt von „The Twelve Disciples“ (37–69). Hier sieht J. richtig, dass der Autor des Judasevangeliums mit seiner massiven Kritik an den Zwölfen die er als „confused, ignorant, spiritual weak, and thoroughly immoral“ (68) darstellt, die sich herausbildende Kirche treffen möchte. Doch bleiben wichtige Fragen offen. Wo kamen die Jünger nach der Vorstellung des Autors des EvJud eigentlich her? Während es in den kanonisierten Evangelien ausführliche Berichte über ihre Erwählung gibt, fehlen diese im EvJud gänzlich. Und selbst, wenn man davon ausgeht, dass der Autor bei seinen Adressaten die Kenntnis der betreffenden Überlieferungen voraussetzte, bleibt offen, warum Jesus zwölf Leute mit derartigen Eigenschaften als Jünger erwählte. Auch die Darstellung des Judas wird unzulänglich diskutiert. Wollte der Autor des EvJud vielleicht zeigen, dass derjenige, der die umfassendste Offenbarung von Jesus erhielt, aber von diesem gleichzeitig als „dreizehnter Dämon“ (44,21) bezeichnet wird, darum zu der bösesten Tat fähig war, weil er von Natur aus nicht in der Lage war, der Erlösung teilhaftig zu werden? Doch J. stellt das „Opfer Jesu“ als eine Art universales Heilsgeschehen dar. Schon deshalb sind ihm solche Diskussionen nicht möglich.

Ein drittes Kapitel setzt sich mit „The Story of Creation“ (70–101) auseinander. J. vergleicht den Schöpfungsmythos des EvJud detailliert mit ähnlichen Mythen „sethianischer“ Schriften. Eine solche Untersuchung ist wichtig für die religionsgeschichtliche Verortung des Textes, und die Ergebnisse sind diskussionswürdig. Warum er allerdings eine Zwischenüberschrift ausgerechnet mit „Eleuth and the Apostate Angels“ (94) betiteln musste, entzieht sich dem Verständnis des Rezensenten. Der Eigenname ist ja keineswegs sicher belegt. J. liest El vac [elth] (94, 172, 210). Die Lesung El ist klar, dann folgt eine Lücke, der Rest des Wortes ist verloren. Auf hochauflösenden Fotos wirkt die Lücke auf dem Papyrus, als wäre die Tinte dort abgewischt. Spuren lassen sogar vermuten, dort könne ein Delta, ein Tschai oder ein Lambda gestanden haben. Obwohl J. mit seiner Lesung nicht allein steht, wäre an dieser Stelle etwas mehr Vorsicht angebracht gewesen.

Das vierte und abschließende Kapitel mit dem Titel „Judas in Egypt: Codex Tchacos as a Collection“ (102–129) behandelt Fragen der Kodikologie und der möglichen Herstellungskosten für den Kodex. Im letzten Punkt bleiben J.s Ergebnisse hypothetisch, da man nicht mit Bestimmtheit sagen kann, welchen Umfang Kodex Tchacos ursprünglich hatte. J. diskutiert in diesem Zusammenhang die Frage, für welche Kreise der Kodex angefertigt wurde. Dabei berücksichtigt er allerdings nur Untersuchungen, die sich direkt auf den Kodex Tchacos beziehen. Untersuchungen zu Übersetzung und Überlieferung der diesem durch Inhalt und Abfassungszeit nahe verwandten Nag Hammadi Kodizes berücksichtigt er nicht. Hätte er die wichtige Monographie von Alexandr Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7, Altenberge 1995)*, zu Rate gezogen, hätte er auch diskutieren müssen, ob ägyptische Manichäer als Übersetzer und als Träger der Überlieferung des Judasevangeliums in Frage kämen.

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse (130–132) schließt die Untersuchungen ab. Darin rückt J. das Judasevangelium noch einmal ausdrücklich in die Nähe von Denkweisen der späteren christlichen Orthodoxie, was bei seinem methodischen Vorgehen nicht überrascht.

Es folgt Appendix A mit koptischem Text und gegenübergestellter englischer Übersetzung (134–187). J. war um Sorgfalt bemüht und verzeichnete abweichende Lesungen im kritischen Apparat. Doch an einigen Stellen verbesserte er den Text auch stillschweigend. Dies mag bei einigen Assimilationen von Ny zu My vor Pi akzeptabel sein (z. B. 37,18),

wenn er aber „athanatos“ fälschlich zu „athnetos“ korrigiert (35,18–19) – der paläographische Befund ist hier bei hochauflösenden Fotos eindeutig – kommen Fragen nach der Sorgfalt der ganzen Edition auf. Es wären noch mehr Stellen zu hinterfragen, doch da es sich hier um einen Appendix handelt, lässt der Rezensent es bei dieser einen bewenden. Typographisch sehr schön sind allerdings Abkürzungen am Zeilenende dargestellt.

In Appendix B (188–221) gibt J. Erklärungen zu einzelnen Lesungen und schwierigen Formulierungen. Diese Ausführungen sind oft sehr informativ und zeigen, dass er sich wirklich intensiv um den Text bemüht hat. In vielen Punkten sind die Diskussionen hier allerdings noch nicht zum Ende gekommen. Das betrifft etwa die Deutung von „r pascha“ (33,5–6) als „leiden“ oder „zum Passaopfer werden“ (188). Auch Origenes wusste, dass Passa im Hebräischen Übergang bedeutet. Es

ist darum nicht unwahrscheinlich, dass sich diese Wendung auf den oben erwähnten Aufstieg des „himmlischen Christus“ bezieht.

Appendix C führt die „Scribal Marks in Codex Tchacos“ auf und zwar im ganzen Kodex. Hier hat J. verdienstvolle Arbeit geleistet. Was man leider völlig vermisst, sind die ausführlichen Indizes, die heute bei den meisten Editionen koptischer Texte zum Standard gehören!

Eine kurze Bibliographie (326–337), ein Index mit Stellenangaben antiker Quellen (238–247), ein Index moderner Autoren (248–250) und ein Sachindex (251–256) schließen das Buch ab. Letztere erhöhen die Benutzbarkeit wesentlich. Das gilt auch für die Lauftitel über den einzelnen Seiten. Im Anmerkungsapparat wurden Kurztitel angegeben, was die Lektüre im Vergleich zu dem heute weit verbreiteten Harvard-System erheblich erleichtert.

Berlin

Bernd Witte

Mittelalter

Almuth Klein: Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter. Heiligensprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien, Wiesbaden: Reichert 2011, 288 S. ISBN 978-3-89500-785-9.

Mit ihrer 2008 in Basel eingereichten Dissertation betritt Almuth Klein für die Untersuchung der Nutzung von Krypten weitgehend Neuland. Der Band kommt recht bescheiden daher, insbesondere bei der Qualität der Bildvorlagen, doch darf man sich vom äußeren Eindruck nicht täuschen lassen.

Der Titel des Buches lässt aufmerken, denn Studien zur liturgischen Nutzung mittelalterlicher Kirchen sind immer noch selten. Als gelungene Beispiele der Zusammenarbeit zwischen Architektur- und Liturgiehistorikern lassen sich jedoch immerhin zwei Kongresse anführen (Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Bamberg 1995; Kunst und Liturgie im Mittelalter, Rom 1997). Auch der Kunsthistoriker Clemens Kosch beschäftigt sich seit etlichen Jahren mit der Topographie der Heiligenverehrung. Merkwürdig desinteressiert an der räumlichen Disposition der Kirchen mitsamt der Lage der Gräber bleiben dagegen die Untersuchungen der Heiligenverehrung von Seiten der Kirchenhistoriker.

Umgekehrt sind die architekturhistorischen Studien zur Krypta bislang in hohem Maße formal ausgerichtet gewesen. Von der

1991 erschienenen Dissertation Ulrich Rosners über die ottonische Krypta werden nur die allgemeinsten Varianten der Bautypen behandelt. Neben dem Typenwandel beziehen die Arbeiten von Mariacloilde Magni 1979 und Samuel Rutishauser 1993 über italienische und südeuropäische Krypten dagegen auch einzelne Nutzungsaspekte ein. Von der Forschung wird seit Jahrzehnten beharrlich angenommen, die Hallenkrypta sei im Laufe des 10. Jahrhunderts durch eine immer weitere Vergrößerung der Confessio von Ringkrypten entstanden. Widerlegt wird diese Hypothese aber durch die Existenz von kleinen karolingischen Hallenkrypten. Allerdings sind typologische Aspekte in der vorliegenden Arbeit von Almuth Klein nur ein Nebenschauplatz. Deshalb genügt ihr auch eine grobe typologische Unterscheidung nach der Größe der Krypta im Vergleich zur darüberliegenden Kirche.

Da eine komplette Erfassung des Bestandes den Rahmen jeder Arbeit sprengen würde und auch gar nicht Ziel einer nutzungs geschichtlichen Untersuchung sein kann, hat die Verfasserin für ihre Studie 50 Bauten Italiens aus dem späten 10. bis 12. Jh. ausgewählt. Bei der Auswahl wurde gut erhaltenen oder gut rekonstruierbaren Krypten der Vorrang gegeben. Naturgemäß bleibt es nicht aus, dass man einige wichtige Objekte vermissen wird, so den Dom von Acqui, S. Pietro in Brema oder S. Sepolcro in Mailand. Umgekehrt irri-

tiert es, dass drei Kirchen ganz ohne Krypta nicht nur im Haupttext behandelt werden – was seine Berechtigung hat –, sondern auch eigene Katalogeinträge erhalten haben.

Welche Tücken eine repräsentativ gemeinte Auswahl in sich birgt, mag folgendes Beispiel verdeutlichen: Da von den drei doppelgeschossigen Umgangschönen des späten 10. Jhs. nur zwei berücksichtigt werden, nämlich die Dome von Ivrea und Ravenna, nicht aber S. Stefano in Verona, ergibt sich für die Dispositionen der Reliquienanordnung ein unvollständiges Bild: In Ravenna wurden sie anscheinend im Umgang aufbewahrt. In Ivrea standen sie zunächst in dem hohen, beide Geschosse umfassenden Sanktuarium und konnten vom oberen Chorumgang aus durch *umbilici*, also schräg nach unten führende Schauöffnungen, betrachtet werden. Erst in einer zweiten Phase wurde die Disposition zugunsten des Einbaus einer Krypta auch ins Sanktuarium geändert, wodurch die Nutzungen entflochten werden konnten. Trotz großer baulicher Übereinstimmungen mit Ivrea standen die Reliquien in Verona erneut im Umgang, zumindest deuten darauf die zahlreichen Nischen in der Außenwand. Man hat somit trotz der typologischen Verwandtschaft drei unterschiedliche Nutzungsmodelle vorliegen.

Bei der Bearbeitung einer Vielzahl von Objekten bleibt es nicht aus, dass hin und wieder Fehler unterlaufen. Die wichtigsten Monita seien hier aufgezählt: Trotz allen Bemühens um gute Texteditionen werden mancherorts Quellen nur aus der Sekundärliteratur benutzt. Störend fällt dies beim Dom von Ravenna auf. Auch die wichtigste Literatur ist nicht überall zuverlässig erfasst, und manche Befunde und Quellen zur Ausstattung sind übersehen worden. So konnte in der nördlichen Kryptenapsis des Doms von Aosta von Renato Perinetti ein Altar ergraben werden. Außerdem liegen in dieser Krypta noch große Teile des bauzeitlichen Steinplattenfußbodens. Der gut erhaltene Grabaltar im Scheitel der Krypta von S. Pietro e Orso in Aosta wird – wie die ganze Kirche – nicht berücksichtigt. Auch im Dom von Modena kann man noch *in situ* den 1106 geweihten Geminianusgrabaltar bewundern, was Klein entgeht; der ganze Eintrag zu Modena fällt recht summarisch aus und übergeht auch die späteren baulichen Veränderungen der Krypta. S. Felice in Pavia besaß nach Aussage der aus dem frühen 14. Jh. stammenden *Cronica de corporibus* verschiedene, namentlich genannte Heiligenleiber, und in einer Urkunde Ottos III. vom 21. November 1001 wird für dieselbe Kirche ein Kreuzpartikel bezogen. Für S. Vincenzo in Galliano macht das

auch von Klein herangezogene *Liber notitiae sanctorum Mediolani* aus der 2. H. des 13. Jhs. Angaben über Altarpatrozinien: Hll. Abdon und Sennen, Maria, Margaretha und Christophorus. Dies ist wichtig, da die beiden letzteren schon in den bauzeitlichen Wandmalereien der Oberkirche berücksichtigt sind. Mehrfach stellt die Verfasserin die Baugeschichte nur vereinfacht dar – verständlicherweise, denn es ist unmöglich, überall eigene Baubeobachtungen zu leisten. So fehlt für Abbadia San Salvatore die Auseinandersetzung mit der Annahme, die Außenmauern der Krypta der 1035 geweihten Kirche seien bereits karolingisch (so Franz J. Much 1988). Tatsächlich ist die ältere, kryptenlose Saalkirche, die man anhand dieser Mauern rekonstruieren kann, jedoch wohl nur wenig älter, und kurz darauf wurde in einer zweiten und dritten Phase die Hallenkrypta eingebaut. Auch die komplizierte und umstrittene Baugeschichte des Doms von Aquileia stellt sich für die Krypta des frühen 11. Jhs. mindestens zweiphasig dar: Zuerst war eine rechteckige Hallenkrypta geplant, bevor die halbrunde Hauptapsis eingebaut wurde und zu einer entsprechenden Modifizierung führte. Für S. Maria in Farneta übersieht die Verfasserin, dass bis 1923 der Chor der Oberkirche die gleiche Disposition wie die Krypta mit drei Trikonchen aufwies, bevor die Zwischenmauern als vermeintlich barock entfernt wurden.

All diese kleinen Mängel sind jedoch keineswegs so gravierend, dass die Gesamtergebnisse der Arbeit gefährdet wären. Als Hauptfunktion der Krypta sieht Almuth Klein völlig zu recht die Aufnahme von Gräbern, und zwar in erster Linie Heiligengräbern, aber auch Gräbern von Bischöfen, Äbten und Gründern. Erst später wurden auch andere Laien zur Bestattung zugelassen. Die Heiligenleiber waren teils *in situ* aufgefunden, teils durch Translozierungen herangeschafft worden. Bei der Disposition der Krypten achtete man fast immer darauf, das (oft als Altargrab gestaltete) Sepulcrum möglichst genau unter den Hochaltar der Oberkirche zu platzieren, um eine senkrechte Ausstrahlung der Heilswirkung zu ermöglichen. Die Verbreitung dieses Usus haben schon Kosch und andere beobachtet. Aus den häufig zu beobachtenden Seh- und Hörverbindungen mit der Oberkirche will Almuth Klein schließen, dass die Krypten meistens für Laien unzugänglich blieben und als Teil des Chores zu gelten haben. Jedoch würde eine – von Klein durchaus für möglich gehaltene – Öffnung zu besonderen Festen diese Einschätzung stark relativieren.

Ein wegen der großen Verluste im Denkmalbestand schwierig zu erschlüssendes Kapitel sind die Altäre in Krypten. Die schriftli-

che Überlieferung von Patrozinien setzt, wenn überhaupt, meist erst im 13. oder gar erst im 16. Jh. ein. Doch immerhin gelingt es Almuth Klein nachzuweisen, dass die allermeisten Krypten auch über einen Altar verfügten, manchmal sogar drei Altäre. Im Gegensatz zu einer hartnäckigen Annahme der Forschung lässt sich jedoch keine Präferenz des Marienpatroziniums feststellen.

Es bleibt noch der Befund der vereinzelt ohne Grab gebliebenen Krypten. Klein macht hier verschiedene Vorschläge: Möglicherweise konnte mit einer Krypta auch ein nicht vorhandenes Heiligengrab evoziert werden. In anderen Fällen legt ein zum Chor stark abfallendes Terrain nahe, dass man die Krypta als Substruktion für den Chor benötigte.

Die Studie bietet insgesamt einen wichtigen Beitrag zur Nutzung hochmittelalterlicher Sakralarchitektur anhand eines besonders geeigneten Teilbereichs.

Göttingen

Jens Reiche

Vita prima S. Bernardi Claraevallis Abbatis liber primus cura et studio Pauli Verdeyen SJ, accedunt libri II-V cura et studio Pauli Verdeyen SJ, Fragmenta Gaufridi edidit Christine Vande Veire, Turnhout: Brepols Publishers 2011 (Guillelmi a S. Theodorico opera omnia pars VI; Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis LXXXIX B), 342 S., 2 farbige Abb., ISBN 978-2-503-53199-1.

Angesichts der hohen Zahl auch ziemlich insignifikanter mittellateinischer Texte, die von Jahr zu Jahr in kritischen Editionen im Druck vorgelegt werden, kann man nur erstaunt darüber sein, dass die wohl in jeder Hinsicht wichtigste Vita des 12. Jahrhunderts bis jetzt nur in der alten Ausgabe der Patrologia latina zugänglich war, wenn diese auch auf der Arbeit zweier so exzellenter Gelehrter wie Horstius und Mabillon beruht. Gern hätte man diese Aufgabe einer wissenschaftlichen Neuedition in den Händen von Ferruccio Gastaldelli (Leiter der ausführlich kommentierten lateinisch-italienischen Bernhard-Ausgabe) gesehen, dem sich, was Bernhard und die über ihn berichtenden Quellen betrifft, in unserer Generation niemand an Genauigkeit der Kenntnisse vergleichen konnte (leider kam es auch nie zu der von ihm projektierten Bernhard-Biographie). Die nun endlich erschienene Edition wurde von P. Verdeyen SJ von der Ruusbroecgenotschap zu Antwerpen besorgt, der neben theologischen bis erbaulichen Publikationen über die altflämische Mystik in den Sources chrétiennes Bernhards Hohenliedpredigten betreut und

im Corpus Christianorum die Werke des Wilhelm von Saint-Thierry.

Auf den ersten Blick auffallend ist das Ungleichgewicht der Einleitungen: Für die umfangreiche Vita reichen 10 (!) Seiten aus, die knappen Fragmente erhalten dagegen 33. Verkehrte Welt! So bietet Verdeyen auch nur ein Minimum an den wichtigsten Informationen über die vier herangezogenen Handschriften des 12. Jahrhunderts (es existieren über 100) und die Verfasser der einzelnen Bücher. Während für die Fragmente etwa die Orthographie des einzigen Codex untersucht und sogar ein Stemma der Drucke vorgelegt wurde (wozu dienlich?), gibt es dergleichen nicht für die Vita. Anscheinend hielt Verdeyen dies alles schon genugsam durch die Dissertation von A. H. Bredero (1960) erhellt, die freilich kaum jedem Benutzer des CC zur Hand sein dürfte, und wenn, keineswegs alle Fragen löst. Auf diesen Amsterdamer Mediävisten wird immer wieder einseitig als Autorität verwiesen, obwohl er nicht umhinkonnte, die ihm von dem gen. Gastaldelli nachgewiesenen Fehler schließlich selbst zu bestätigen (S. 255). So schreibt Verdeyen z. B., dass laut Bredero der Brief Bernhards an Arnald von Bonneval (Ep. 310) eine Fälschung sei (S. 15) – ohne auch nur in einer Anmerkung zu erwähnen, dass diese These von drei Bernhard-Spezialisten unabhängig widerlegt wurde: Farkasfalvy, Gastaldelli und am ausführlichsten R. Smith (s. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux, 2. Aufl. 2012, S. 460). Auch fehlt in der Bibliographie vielsagender Weise die Studie von Piazzioni, Le premier biographe de Saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, in: Arabeyre, P. ed., Vies et légendes de Saint Bernard 1993, welcher der von Bredero verfochtenen Abqualifizierung der Vita Ia als historischer Quelle zu Recht widersprochen hat. Befremdlich, dass Verdeyen auch glaubte, auf die seit Vacandard ausführlichste Biographie des großen Zisterziensers verzichten zu können, nämlich Aubé, Pierre, Saint Bernard de Clairvaux, 2003 (735 S.).

Die Fragmente, eine für Bernhards Jugendzeit aussagekräftige Quelle, wurden herausgegeben von C. Vande Viere, die auf der Verlagswebseite als Academic Assistant aufscheint. Sie hat jedenfalls eine so eingehende Einleitung (einschließlich Konkordanzen zu den früheren Drucken) beigegeben, dass damit der Standard, der sonst in dieser Publikationsreihe meist erreicht wird, bestens erfüllt erscheint.

Wie sieht es nun mit den vorgelegten Texten selbst aus? Von der Vita Bernhards wurde die Fassung A veröffentlicht, d. h. die älteste, zum Teil noch zu Lebzeiten des Abtes von Clairvaux verfasste Version, wobei vier

gute und zeitnahe Überlieferungszeugen zu Grunde gelegt sind. Diese Beschränkung und der damit knappe Apparat der *variae lectiones* ist u. E. völlig gerechtfertigt. Man sieht durchgehend, wie gut die Lesungen von Horstius bzw. Mabillon waren, da sich praktisch keine Text-Differenzen zwischen PL (wo sie A wiedergibt) und CCCM finden. Es erscheint jedoch als Manko, dass die Änderungen und Plusstücke der um 1164 entstandenen Fassung B, einer Bearbeitung von A mit Hinsicht auf das Kanonisationsgesuch, nicht als Anhang zur Verfügung gestellt wurden. Damit ist man nach wie vor auf die Patrologia angewiesen, enthält diese Version ja durchaus auch historisch glaubhafte Ergänzungen und Modifikationen. Ein Beispiel: Wie Verdeyen ohnehin selbst anführt (S. 13), lässt A Bernhard irrtümlich in Châtillon geboren sein, B dagegen richtig in Fontaines, etc. Nicht abgedruckt wurden ferner, da in den herangezogenen Manuskripten fehlend, c. 26 des V. Buches, ebenso wenig Buch VI und VII, geschweige denn die *Secunda Vita*, was wieder zum Rückgriff auf Migne zwingt.

Der Text der Fragmenta war zwar schon 1932 von dem Bollandisten Lechat untadelig ediert worden, doch hat die neue Ausgabe nützlicher Weise noch einen dritten Apparat, der zeigt, welche Stellen dieser Vorarbeit zu Bernhards Lebensbeschreibung wo in die Vita eingebaut wurden. Wie im CC üblich, findet sich neben den textkritischen Apparaten auch der Nachweis von Bibelziten etc. in *calce*. Beiden Texten sind weiter noch Sachanmerkungen nachgestellt, die allerdings sehr knapp ausgefallen sind und v. a. die aufscheinenden Orts- und Personennamen identifizieren. Quellen- und Namenregister sind vorhanden.

Sinn des *Corpus Christianorum* war und ist es, die auf barocke Drucke zurückgehenden Texte der Patrologia Mignes durch kritische Neuauflagen zu ersetzen. Dazu trägt der vorliegende Band gewiss bei. Es sollte den Benutzern nur in Erinnerung bleiben, dass er den Band 185 der PL keineswegs ersetzt, sondern nur einen Teil daraus, diesen freilich in philologischer qualitativer Weise.

Werfen in Salzburg Peter Dinzelbacher

Ariane Czerwon: Predigt gegen Ketzer. Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformations 57), X, 265 S., ISBN 978-3-16-150141-8.

In ihrer Dissertation betrachtet Ariane Czerwon einen der bedeutendsten deutschen

Prediger des Spätmittelalters, Berthold von Regensburg (um 1210–1272), in einer bisher kaum diskutierten Rolle – als Prediger gegen Ketzer. Ziel der Studie ist einerseits eine Analyse ausgewählter lateinischer Predigten aus dem Doppel-Codex 117 I/II aus Freiburg in der Schweiz, andererseits die Verortung dieser Texte im Kontext der zeitgenössischen häretischen und antihäretischen Glaubensbewegungen. Im Zusammenhang hiermit geht C. der Bedeutung des Mediums Predigt generell und speziell im Kampf um den rechten Glauben nach.

Nach einer kurzen Einleitung und einem zur Fragestellung hinleitenden Forschungsüberblick widmet sich C. im zweiten Kapitel zunächst den Quellen zu Leben und Werk Bertholds, mit der Intention, Legendarisches von historisch gesicherten Fakten zu trennen. Kritisch und präzise zeichnet sie die Darstellung des Franziskaners in den Urkunden, Chroniken und Legendarien nach und hebt zu Recht das bisher wenig berücksichtigte „politische Aktionsfeld“ (S. 18) hervor. Im Zuge seiner Predigtreisen trat Berthold wiederholt als erfolgreicher Vermittler in Streitigkeiten zwischen den Fürstentümern und dem Klerus auf und erlangte seine Reputation folglich auch als Diplomat. Darüber hinaus berichten die Chronisten von Wundern, die sich während der Predigten und Aufenthalte Bertholds ereignet haben sollen. C. zeigt hieran vorbildlich, wie nicht zuletzt die Wunderbeschreibungen „seiner Person als Idealtypus eines franziskanischen Predigers“ (S. 29) unterstreichen.

Im dritten Kapitel werden die häretischen Glaubensbewegungen im Wirkungsgebiet Bertholds, d. h. Süddeutschland, Böhmen und Mären sowie Ungarn, beschrieben. Dies soll als Grundlage dafür dienen, festzustellen, inwiefern Berthold selbst mit Ketzern in Berührung gekommen sein kann bzw. welche Charakteristiken er aus häresiologischen Schriften übernommen hat. Als für Berthold potentiell wichtige Literatur führt C. insbesondere den ‚Passauer Anonymus‘ an sowie Traktate, die David von Augsburg zugeschrieben werden. Historische Quellen sind spärlich vorhanden und für die Zeit nach 1233 mangelt es völlig an Berichten über die Katharer, weswegen C. sich bei ihrer Beschreibung auf die Waldenser konzentriert. Auf Grund der schwachen Überlieferung für die Wirkungszeit Bertholds (1250–1260) muss sie zudem mehrfach Einzelberichte aus dem frühen 13., 14. und 15. Jahrhundert heranziehen. Dennoch gelingt es ihr, ein ungefähres Bild der Verhältnisse zu rekonstruieren und nachvollziehbar darzulegen, warum Waldenser zumindest „latent“ (S. 64) im Tätigkeitsgebiet Bertholds vertreten sein mussten.

Im vierten Kapitel befasst sich Ariane C. mit der mittelalterlichen Predigt und beginnt mit einer sehr guten Zusammenfassung des Diskurses zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Bei ihren nachfolgenden Ausführungen zur Aufführungssituation, den verschiedenen Typen von Verschriftlichung und zur Predigtsprache stützt sie sich stark auf die zentralen Studien von Beverly M. Kienzle und David d'Avray. Der Bezug zu ihrer Arbeit hätte an dieser Stelle, aber auch bei ihren konkreteren Ausführungen zur franziskanischen Predigt im 13. Jahrhundert, deutlicher hergestellt werden können, insbesondere hinsichtlich des individuellen Stils der untersuchten Predigten; erst im Anschluss an ihre eigene Textanalyse wird dies ansatzweise nachgeholt. In der zweiten Hälfte des Kapitels erfolgt eine kulturhistorische Studie zu den Waldensern und, in geringerem Umfang, zu den Katharern. C. beschreibt anschaulich, wie Waldenser auf Grund des ungewöhnlichen Lehr- und Lernverhaltens (nächtlicher Unterricht, „Lehre ohne Bücher“) und des äußeren Erscheinungsbildes Misstrauen erregten. In den Passagen zur Predigt gegen Ketzer ist angesichts der Quellenlage ein Vergleich mit Antonius von Padua (gest. 1232) besonders gelungen. Dieser wurde vor allem durch Viten als „Hammer der Häretiker“ (S. 113) bekannt, obwohl von ihm keine einzige Predigt gegen Ketzer überliefert ist.

Das fünfte Kapitel befasst sich schließlich mit dem Bild des Ungläubigen in den lateinischen Predigten Bertholds. C. bemerkt selbst zu Beginn, dass Berthold von Regensburg in den historischen Quellen als Prediger und Seelsorger bekannt ist, nicht jedoch als Inquisitor (S. 119) und „*keinerlei Zeugnis, welches auf eine aktive, genuin gegen Irrlehren und Irrlehrer gerichtete Tätigkeit Bertholds hinweist, [existiert]*“ (S. 120). Ein weiteres Problem liegt darin, dass unbekannt ist, ob Berthold tatsächlich Zugang zu der vorgestellten häresiologischen Literatur hatte. Da die Freiburger Predigten selbst nur wenig konkrete Angaben zu Ketzern machen, die einen Vergleich zuließen, ist C. kontinuierlich zu Spekulationen über die verwendeten Quellenvorlagen gezwungen („*Es läßt sich vermuten, daß er auf der Basis der ihm wahrscheinlich bekannten Quellen ...*“ S. 128) und muss letztlich auch anhand des von ihr gesichteten Predigtmaterials jeglichen direkten Kontakt zwischen Berthold und Ketzern ausschließen (S. 138). Es überrascht an dieser Stelle, wie wenige Bezugspunkte zu den umfangreichen Beschreibungen der vorausgehenden Kapitel vorhanden sind. Wohl aus diesem Grund erweitert C. in diesem Kapitel ihren Fokus und wendet sich ebenso aus-

föhrlich den Darstellungen der anderen Ungläubigen zu, den Heiden und Juden, welche bisher kaum Erwähnung gefunden hatten.

Kritisch ist auch die Quelle an sich zu betrachten. Lediglich die Freiburger Handschrift 117 enthält eine größere Anzahl an Predigten gegen Ketzer und wurde daher auch von anderen Forschern zu Berthold als Bekämpfer der Häresie herangezogen. In einer umfassenden Studie legt jedoch Laurentius Casutt (ZSKG 56 (1962), S. 73–112, 215–261), einer der wenigen Kenner des gesamten lateinischen Werks, detailliert dar, dass es sich bei dieser Handschrift häufig um Bearbeitungen der Musterpredigten Bertholds sowie um Predigten anonymer Herkunft handelt. In den Vorbemerkungen zu ihrer Edition erkennt C. zwar ausführlich die Sonderstellung der Freiburger Predigten an (S. 174–177) und stellt fest, dass „*der Codex gravierende strukturelle und inhaltliche Unterschiede aufweist*“ (S. 174). Sie ignoriert aber die Tatsache, dass zwei der drei Predigten (Sermo 24 und 28), welche sie vorrangig für ihre Analyse nutzt, nach Casutts Analyse in keiner Relation zum autorisierten Predigtwerk Bertholds stehen und auch die dritte Predigt (Sermo 29) Hinzufügungen und Auslassungen enthält. Aus dem von Berthold selbst redigierten Werk kann C. nur Auszüge aus zwei Sonntagspredigten als Quellen heranziehen (S. 158–159). Angesichts eines solchen Korpus und der von ihr selbst vorgeführten Quellenlage erscheint es bedenkenswert, ob man überhaupt generelle Aussagen über Berthold als Prediger gegen Ketzer zu treffen vermag. C. ist sich über dieses Faktum zwar bewusst (S. 4, 172 und 176), vollzieht aber trotzdem bei ihrer Predigtanalyse keinerlei Trennung zwischen dem literarischen Ich und der Figur Bertholds.

Dies wäre nicht nötig gewesen, da gerade in ihrem Negativbefund der Verdienst der von Ariane C. vorgelegten Arbeit liegt. Sie unterstreicht in der nicht vorhandenen Verbindung zwischen der historischen Figur Bertholds, der häresiologischen Literatur und den Predigten der Freiburger Handschrift die Sonderstellung und die Bedeutung der untersuchten Texte. Besonders lobenswert ist daher auch die beigelegte Edition, zu welcher auch eine Kommentierung erfolgt (leider keine Übersetzung, wie in der Einleitung auf S. 4 angekündigt). Nicht zuletzt ist die kritische Beurteilung der Darstellungen des Predigers in den lateinischen Urkunden und Anekdoten ein wichtiger Beitrag zur Bertholdforschung, welche sich in den vergangenen Jahrzehnten vermehrt auf die volkssprachige Überlieferung konzentriert hat.

Oxford

Johannes M. Depnering

Matthias M. Tischler/Alexander Fidora (Hg.): *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster: Aschendorff 2011 (Erudiri Sapientia 7), 789 S, ISBN 978-3-402-10427-9.

Der vorliegende Band ist aus einer Fachtagung hervorgegangen, die vom 20. bis 23. Juni 2007 in Frankfurt am Main stattfand. Die Tagung zeichnete sich durch eine hohe Internationalität aus. Auf ihr waren über Spanien arbeitende Mediävisten verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen zahlreich vertreten. Das Werk hat einen Umfang von 789 Seiten und ist im Aschendorff Verlag Münster innerhalb der Reihe „Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte“ des Hugo von Sankt Viktor-Instituts Frankfurt am Main erschienen.

Nach dem Vorwort und einer von den Bandherausgebern verfassten thematisch-methodischen Annäherung steht die Einführung in das Generalthema der Tagung. Die nachfolgenden spanisch-, englisch-, französisch- und deutschsprachigen Tagungsbeiträge sind den sechs thematischen Abschnitten zugeordnet: Im ersten Abschnitt wird die Mobilität von Texten und künstlerischen Ausdrucksformen betrachtet. Im zweiten Teil werden christliche Techniken der Kommentierung muslimischer Texte vorgestellt und im Kontext der christlich-muslimischen Begegnungsgeschichte diskutiert. Im nachfolgenden Abschnitt werden Beispiele einer reflexiven Lektüre und Widerlegung des Islam durch christliche Autoren dargestellt. Im Abschnitt „Limitität und Fragilität der Akteure“ wird deren Grenzsituation im Spannungsfeld von Zusammenleben und Konfrontation unter besonderer Berücksichtigung der Fragilität der Juden in den Blick genommen. Der nächste Abschnitt hat die Bemühungen von Christen zum Gegenstand, ihre Eigenart durch Texte und Institutionen zu entfalten und gegenüber Fremdem abzugrenzen. Im letzten Teil werden christliche Konzepte der Mission und des Dialogs behandelt. Auf die thematisch gegliederten Abschnitte folgt ein Ausblick auf die frühnezeitlichen Entwicklungen in Spanien. Die anschließende Bibliographie der Quellen und Studien umfasst 173 Seiten; ein detailliertes Register rundet das Werk ab.

Der Tagungsband enthält eine beachtliche Breite historischen Materials, das von zahlreichen Vertretern verschiedener nationaler und schulischer Traditionen wissenschaftlich aufbereitet wird. Die Suche nach historischen Beispielen für die Begegnung von Kulturen

und Religionen hat die akademische Aufmerksamkeit seit einiger Zeit auf das mittelalterliche Spanien gelenkt, ohne dass man natürlich von den Ergebnissen der Fachtagung eine Anleitung zur Handhabung gegenwärtiger Problemlagen erwarten dürfte, wie die Herausgeber in ihrem Vorwort zurecht feststellen (S. 5). Die Bedeutung der vorgelegten Arbeitsergebnisse wird vielmehr in der Förderung des thematisch-methodisch relevanten Wissenschaftsdiskurses, der Schärfung des Problembewusstseins und der Vermittlung eines historisch fundierten sozial-kulturellen Orientierungsvermögens liegen.

Lange Zeit waren Betrachtungen der Geschichte der Iberischen Halbinsel von vornehmlich spanisch-nationalen und kirchlich-konfessionellen Perspektiven geprägt, der wissenschaftliche Diskurs war von den in ihrem Blickfeld und ihren Deutungskategorien entstandenen Themen bestimmt. Zum Teil wurde auch versucht, religiöse Pluralität in der spanischen Geschichte im Sinne einer interreligiösen und interkulturellen Eintracht zu stilisieren. Die Herausgeber wollen demgegenüber das mittelalterliche Spanien als Raum kultureller und religiöser Übergänge verstanden wissen und sehen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von „Transfer- und Transformationsprozessen“ sowie von „Integration und Desintegration“ neue Perspektiven und Deutungsmöglichkeiten. Als topographischer Wahrnehmungsrahmen mit möglicher Gegenwartsrelevanz hinsichtlich eines christlichen Europas (Norden) und eines muslimischen Nordafrikas (Süden) wird für verschiedene Geltungsansprüche und reale Entwicklungen das Modell „Christlicher Norden – Muslimischer Süden“ vorgeschlagen (S. 28 f).

Der gewählte Ansatz ist in vielerlei Hinsicht erkenntnisfördernd. Die kulturwissenschaftlichen Konzepte schärfen den Blick für das breite Spektrum des geschichtlichen Materials und wirken somit einer perspektivenbedingten Ausblendung historischer Gegenstände entgegen. Hierbei wird nicht einfach einem erkenntnisleitenden Interesse, geschichtliche Kontinuitäten herauszuarbeiten, gefolgt. Folgerichtig werden weder die einen Phänomene zu Stabilisierungsfaktoren inhaltlich ausgebaut noch werden die anderen nicht integrierbaren Phänomene abqualifiziert oder als geschichtliche Verwerfungen dargestellt. Des weiteren ist der Erkenntnisfortschritt zu beachten, den die vorliegende Publikation im Vergleich zu den bereits erfolgten akademischen Kooperationen über mittelalterliches Spanien beinhaltet. War noch die Suche nach neuen unkonventionellen Zugängen zu der Geschichte von al-Andalus ein zentrales Anliegen

gen der Tagung in Bonn im Mai 2000 (s. Martina Müller-Wiener/Christiane Kothe/Karl-Heinz Golzio/Joachim Gierlichs [Hg.], *Al-Andalus und Europa. Zwischen Orient und Okzident*, Petersberg 2004) und wollten die Organisatoren des Kolloquiums in Rabat die Beispiele von Kooperation zwischen den Religionen im mittelalterlichen Spanien erforschen und herausarbeiten (Mohammed Hammam [Hg.], *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat 1995 [Colloques et séminaires; 48]), so liegt der Frankfurter Tagung bereits ein methodischer Ansatz zugrunde, der auf der Grundlage der Einsichten in die vielfältigen Dynamiken der interreligiösen Entwicklungen im mittelalterlichen Spanien und in deren Deutung entwickelt wurde. Ferner ist der zu erwartende konstruktive Beitrag zu den aktuellen Diskursen über Identität und gesellschaftlich-demographische Normativitäten zu nennen: Im Unterschied zu den an verschiedenen Kulturbegriffen orientierten Bemühungen zur Sicherung des gesellschaftlichen Besitzstandes dürften kulturwissenschaftlich vermittelte Arbeitsergebnisse über die interreligiöse Geschichte Europas neue Perspektiven und Deutungshorizonte eröffnen.

Die kulturwissenschaftlichen Konzepte werden von den Tagungsorganisations für das Generalthema vorgeschlagen. Dieses methodische Hauptanliegen kommt in den thematischen Einzelbeiträgen unterschiedlich stark zum Tragen. Dabei schwingt in den vorgelegten Geschichtsdeutungen ein nicht geringes Maß an persönlichem Einsatz und Betroffenheit der Autoren mit. Dies darf angesichts der aktuellen Relevanz des Tagungsthemas nicht verwundern, wenn man zudem die von Burkhard Gladigow herausgestellte religiöse Relevanz neuzeitlicher Wissenschaften bedenkt (Burkhard Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi [Hg.], *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 21-42). Auch die Tagung selbst hatte einen weltanschaulichen Standort, nämlich das katholische Hugo von Sankt Viktor-Institut. Dieser Standort erklärt möglicherweise, warum der Ausblick im Anschluss an die Tagungsbeiträge im Zeichen einer dezidiert katholischen Perspektive steht. Eine muslimische Perspektive ist hingegen unter den verschiedenen akademischen Traditionen und unterschiedlichen Standorten der Tagung nicht zu finden. Dies ist umso bedauerlicher, als die Geschichtsepoche, der die Aufmerksamkeit der Tagungsarbeit gilt, im islamisch geprägten Kulturraum eine besondere Bedeutung hat. Denn im Unterschied zum Westen, wo

bislang muslimisches Spanien außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses kaum bekannt ist, hat diese Geschichtsperiode für die heutigen Muslimen nicht nur in der akademischen Arbeit, sondern auch in der schulischen Bildung, der darstellenden Kunst und den Medien einen hohen Stellenwert. Es wäre umso wichtiger, muslimische Wissenschaftler an einem geschichtshermeneutischen Diskurs, der die vorgelegte Publikation über die behandelte Geschichtsperiode aufnimmt, zu beteiligen, als Muslime einen bedeutenden Teil der neueren religiösen und kulturellen Pluralität in Europa darstellen. Auch die Bandherausgeber selbst sind sich dieses Desiderats bewusst (S. 32 f.).

Mit dem vorliegenden Werk ist eine grundlegende geschichtswissenschaftliche Publikation entstanden, die bedeutende Untersuchungsergebnisse zahlreicher führender Forscher enthält und somit den aktuellsten internationalen Forschungsstand verschiedener Disziplinen über eine Epoche der europäischen Geschichte von besonderer wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Relevanz reflektiert. Das Buch bietet eine vorzügliche Grundlage für diejenigen, die sich in die behandelte Geschichtsperiode und die einschlägige wissenschaftliche Debatte einarbeiten wollen, Anregungen für die eigene Forschungsarbeit suchen oder sich am Forschungsdiskurs beteiligen möchten. Dem Tagungsband kommt noch eine weitere Funktion zu: Indem er unterschiedliche existentielle Standorte, verschiedene akademische Zugänge und z.T. abweichende Ergebnisse vereint, relativiert er folgerichtig manche akademische Ausschließlichkeitsansprüche. Diese Einsicht kann allerdings nur demjenigen zuteilwerden, der das ganze Werk trotz seines beeindruckenden Umfangs zur Kenntnis nimmt. Und für eine ausführliche Lektüre kann ich den Tagungsband nur empfehlen!

Hamburg

Igor Pochoshajew

Schmies, Bernd (Hg.): Klara von Assisi Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung, Münster: Aschendorff 2011 (Franziskanische Forschungen 51), X+ 588 S., ISBN 978-3-402-18687-9.

Der von Bernd Schmies im Auftrag der „Fachstelle Franziskanische Forschung“ in Münster herausgegebene Sammelband soll die deutschsprachige Klaraforschung des letzten Jahrzehnts vorstellen. Denn, wie der Herausgeber in seinem Vorwort schreibt, „unser Bild der hl. Klara von Assisi (1194–1253) hat sich in den letzten Jahren grundlegend verän-

dert“ [IX]. Das blieb nicht nur eine interne Sicht interessierter Forscherinnen und Forscher. Besonders der frauenspezifische, andere Blick auf eine Heilige, die bisher im Schatten ihres Vorbildes, des hl. Franziskus von Assisi, stand, erkannte Klara nun als eine Gestalt mit einer eigenen, ganz fraulichen und ganz entschiedenen Ausprägung der franziskanischen Lebensform. Das war vor allem der ausgezeichneten Tübinger Dissertation (1999) von Martina Kreidler-Kos zu verdanken, die unter dem Titel: „Klara von Assisi. Schattenfrau und Lichtgestalt“ veröffentlicht wurde (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 17, Tübingen-Basel 2000). Kreidler-Kos ist auch maßgebend in dem vorliegenden Gemeinschaftswerk präsent, sowohl mit ihren eigenen älteren und neueren Beiträgen wie auch in Arbeiten, die sie mit anderen Autoren zusammen verfasst hat. Zu Beginn der „Wiederabdrucke“, die den überwiegenden ersten Teil des Bandes ausmachen [1–382], findet sich eine Studie von Kreidler-Kos über verschiedene „Frauenfreundschaften der heiligen Klara von Assisi“ anhand des Klara-Wortes an die hl. Agnes von Prag: „Ich halte dich für eine Gehilfin Gottes selbst“ [1–31]. Hier kam nicht nur die Beziehung zu Agnes von Prag, die durch vier Briefe Klaras an Agnes gut dokumentiert ist [12–22], zur Sprache und die zu ihrer leiblichen Schwester Agnes von Assisi [8–12], sondern auch ihre Freundschaften zu weniger bekannten Frauen und Mitschwestern, die bezeichnend sind für Klaras besonderen geistlichen Weg wie für die Resonanz und Unterstützung, die sie gerade bei Frauen fand. Es irritiert allerdings etwas, dass eine falsche Namensform („Pacifica“ statt „Pacifica“) stehen geblieben ist [5–7]. Sollten solch kleinere Fehler weiterhin dokumentiert werden? Jedenfalls griff Kreidler-Kos diese falsche Namensform nicht mehr auf, als sie 2003 gemeinsam mit dem Kapuziner Niklaus Kuster und der Klarisse Ancilla Röttger „Antworten“ der aktuellen Forschung und neue Fragen“ zum „bewegten Leben“ von Klara vorlegte [73–139, hier 76]. Mit Kuster wertet Kreidler-Kos 2004 die „Tafel-Ikone der Clara von Assisi“ als „ein neues Bild von Heiligkeit“ [167–192]; denn Kuster hatte 2003 dieses „Tafelbild“ genauer analysiert [141–165]. Er hatte ja bereits 2002 mit seinem Beitrag: „Schriften des Franziskus an Klara von Assisi. Eine Spurensuche zwischen ‚plura scripta‘ und dem Schweigen der Quellen“ sich in die Klara-Forschung eingearbeitet [57–71] und sie 2004–05 in seinem Beitrag: „San Damiano zwischen *Sorores Minores* und dem päpstlichen *Ordo Sancti Damiani*“ [193–211] sowie in dem „Forschungsbericht zu Clara von Assisi“ [213–236] mit eigenen neuen Fra-

gestellungen bereichert. Der Obertitel des Forschungsberichts: „Eine neu entdeckte Lichtgestalt“ [213] macht Kusters Bezugnahme auf die grundlegende Dissertation von Kreidler-Kos deutlich, in deren Vorwort ebenfalls schon auf den wichtigen Austausch mit dem Schweizer Kapuziner hingewiesen wurde. Dass Kuster darüberhinaus die neuere Forschung zu Franziskus und Klara von Assisi genau beobachtete und auswertete, zeigt sich nicht nur in den aktuellen Nachträgen bei seinen hier dokumentierten Arbeiten, sondern auch in einem kritischen Blick auf „neuere Interpretationen“, die das, „was Franziskus und Klara von Assisi verbindet“ „zwischen unzertrennlicher Freundschaft und brüderlichem Desinteresse“ ganz verschieden sahen [257–273]. Mag die unterschiedliche Einschätzung der Quellen, die die „quaestio franciscana“ wie die „quaestio clariana“ kennzeichnet, zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass geben, als gesichertes Ergebnis der aktuellen Forschung darf eine „neue Chronologie zu Clara von Assisi“ gelten, die 2006 Kreidler-Kos und Kuster ausführlich darstellten [287–326]. Wenn auch bei diesen beiden Persönlichkeiten die Dynamik der neueren deutschsprachigen Klara-Forschung besonders sichtbar wird, zu Einzelthemen des Lebensweges Klaras hatten auch andere Wichtigen beizutragen, so der Franziskaner Benedikt Mertens zu den Themen: „Die Dynamik des geistlichen Weges. Bewegung und Fortschritt im Vokabular der Klaraschriften“ [33–41]; „In menschlichen Beziehungen heilig werden – Klara von Assisi“ [375–382]. Im Kreis der Dresdner Ordensforschung um Gert Melville und Annette Kehnel schrieb Claudia Markert über: „O beata paupertas. Zur Auslegung der Armut in den Briefen der hl. Klara an Agnes von Prag“ [43–55]; und der Beziehung zwischen „Agnes von Prag und Klara von Assisi“ ging auch der Altmeister der deutschen Ordensforschung Kaspar Elm nach [237–255]. Der Kapuziner und Franziskanologe Anton Rotzetter suchte anhand eines eigenartigen Rituals des hl. Franz das Verhältnis von Franziskus und Klara zu deuten [275–285]. Eine ausführliche „Interpretation der Ordensregel der heiligen Klara von Assisi“ legte 2007 Theresia Maier als theologische Diplomarbeit vor mit dem Obertitel: „Forma vitae“ [327–374].

Die bisher besprochene Sammlung früherer Arbeiten wird im zweiten Teil ergänzt durch „Originalbeiträge“ [385–575], bei denen vertraute Namen wiederkehren. So beschreibt Niklaus Kuster „Klaras San Damiano in der Franziskusvita des Thomas von Celano“ [385–403] und gibt zum Schluss einen „Überblick“ über „bedeutsame Publika-

tionen seit 2005“ mit dem Titel: „Klara von Assisi“ „eine lebendige Quelle“ [559–575]. Das „Franciscan Institute (nicht: „Institut“)“ arbeitet freilich nicht in „New York“ [564], sondern in Saint Bonaventure, NY, aber im äußersten Westen des Staates New York. Kreidler-Kos berichtet mit dem Titel: „Von eigenem Wohlklang“ über ihre persönlichen „Beobachtungen zur neuen deutschen Übersetzung der Heiligsprechungsprozesses der Klara von Assisi“ [439–503]. Ancilla Röttger bringt eine „interpretierende Zusammenfassung des Grabungsberichts“ zu den neueren „archäologischen Untersuchungen in San Damiano“ [529–558]. Auf die ausgedehnte Diskussion zum Testament der heiligen Klara geht der in Rom lehrende Kapuziner und Franziskusforscher Leonhard Lehmann eigens ein in seiner klärenden Arbeit mit dem Thema: „Die Echtheit des Testaments der heiligen Klara. Ein Vergleich mit ihren Briefen“ [405–438]. Der Tiroler Franziskaner Johannes Schneider veröffentlicht im Vorgriff auf die für 2012 geplante deutsche Gesamtausgabe der Klara-Quellen bedeutsame Texte, vermutlich überliefert von Arnald von Sarrant, nämlich: „Das Leben der heiligen Agnes von Assisi und ihr Brief an ihre Schwester, die heilige Klara“ [507–528].

Die Quellen zum Leben und zur Wirkung Klaras von Assisi werden wohl auch in Zukunft unterschiedliche Interpretationen ihres Lebensweges und ihrer Lebensform offen lassen. Aber die deutschsprachige Klaraforschung hat gerade in den letzten Jahren Klaras persönliche und frauliche Eigenständigkeit in der Beziehung selbst zu ihrem Vorbild Franziskus von Assisi und ganz entscheidend in ihrer Distanz zur offiziellen kirchlichen Nonnenpolitik sichtbar gemacht. Dabei wurde deutlich, dass Klara von Assisi keinen eigenen zweiten Orden gründen wollte, sondern dass sie ihre Gemeinschaft der „Armen Frauen“ als Teil der von Franziskus begonnenen franziskanischen Bewegung und dann der „vita minorum“ sah, bis hinein in Klaras eigene „forma vitae“, ihre „Regel“ von 1252–53, die sich noch maßgebend an den Vorgaben des Franziskus für seine Schwestern und an der „Regula Bullata“ der Minderbrüder von 1223 orientierte. Der vorliegende Sammelband wird hoffentlich dazu beitragen, dass diese Forschungsergebnisse noch besser zur Geltung kommen. Jedenfalls bieten die hier gesammelten Arbeiten einen guten Zugang zur nicht genügend bekannten geschichtlichen Gestalt und großen Frau Klara von Assisi, in deren Leben und Gemeinschaft die franziskanische Orientierung am Evangelium Jesu Christi besonders eindrucksvoll zum Vorschein kam.

Fulda

Johannes Karl Schlageter

Hideki Nakamura: „*amor invisibilium*“. Die Liebe im Denken Richards von Sankt Viktor (+ 1173), Münster: Aschendorff 2011 (Instrumenta 5), 494 S., ISBN 978-3-402-10428-6.

Hideki Nakamura SJ legt mit seiner Dissertation ein Werk über Richard von Sankt Viktor vor, das „ein Grundanliegen, das sein [Richard von Sankt Viktor] gesamtes Denken durchdringt“ (13) herausarbeiten möchte. Es soll einen hermeneutischen Schlüssel bieten, um die Texte des Viktoriners im richtigen Licht zu lesen. Zwei Forschungslücken sind dafür zu schließen: erstens müssen Theorie und Praxis der Schriftauslegung im Hinblick auf das Denken Richards neu bedacht werden, aber auch die Einbettung seines Werks *Beniamin minor* in sein ganzes Denken muss noch geleistet werden, weil der Autor darin den Schlüssel zum Verständnis des Grundanliegens des mittelalterlichen Denkers sieht. Die Antwort auf die Untersuchung wird schon in der Einleitung ein erstes Mal gegeben: „Richards Anliegen ist es, den Menschen einen Weg zur Vollendung ihrer Existenz zu weisen, der nämlich darin besteht, zu lieben.“ (14). Die Arbeit besteht aus drei Teilen: die Erarbeitung der Grundlagen der Erkenntnistheorie, die Anthropologie gestützt auf *Beniamin minor* und die Theologie, die das Grundanliegen des schottischen Gelehrten zum Ausdruck bringt.

Grundlagen. Um das Denken von Richard von Sankt Viktor zu verstehen, skizziert der Autor zuerst den anthropologischen Grundrahmen (19 f.), von dem der Viktoriner ausgegangen ist. Der Mensch, von Gott geschaffen, verfügt ursprünglich über drei Güter: Gottebenbildlichkeit im Bezug auf das Erkennen (*ratio*), Gottähnlichkeit bezüglich der Liebe (*dilectio*) und schliesslich Unsterblichkeit (*immortalitas corporis*). Gott schafft aus Liebe den Menschen, der auf den Ursprung bezogen bleibt. Durch die Erbsünde ist diese Beziehung und das Erkennen beeinträchtigt. „Ihn [Gott] zu erkennen, gelingt dem Menschen mit der beeinträchtigten Erkenntnisfähigkeit nicht.“ (24). Ziel und Berufung des Menschen ist es, das Gute (darunter auch die Erkenntnis) wieder zu erlangen. In der Schrift und ihrer Auslegung liegt die Quelle, Gottes Heilswerk, das dem Menschen zur Vollendung seiner innerweltlichen Existenz verhilft. Der im Mittelalter übliche vierfache Schriftsinn bildete auch für Richard die Grundlage der Exegese. N. beschreibt detailliert und präzise die Erkenntnistheorie des mittelalterlichen Denkers, die über die Stufen *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia* führt (45). Die mittelalterliche Exegese ist äusserst diffe-

renziert und unterscheidet vier Schriftsinne, die je aufeinander aufbauen. Der Autor zeigt auf, dass für den Viktoriner der tropologische Schriftsinn zentral ist (79), weil durch dieses moralische Wissen die Umkehrtheit des Menschen wieder hergestellt werden kann. „Richards Lehre der Schau ist vielmehr eine tropologisch-moralische Einsicht, die auf die Existenz des Menschen angewendet werden soll, damit dieser dem Willen des geliebten Gottes folgt und er so seine existentielle Vollendung erreicht.“ (80).

Anthropologie. Das Werk *Beniamin minor* war das bekannteste und meistgelesene des Viktoriners. Es beschreibt den Weg zur Erkenntnis, der durch die Liebe geleitet zur Gottesschau führen soll. Die tropologische Auslegung der Familiengeschichte Jakobs beschreibt ausführlich diesen Erkenntnisweg. Benjamin steht für das Ziel, die Gottesschau. „Diese Gestalt vom letzten Sohn Jakobs veranschaulicht gemäß der Tropologie Richards die Gottesschau, auf die das gesamte Werk abzielt.“ (84). N. ordnet die Anthropologie in zwei Teile: eine Tugendlehre, die zur Erkenntnis hinführt, und die Schau selbst. Die Affekte des Menschen müssen geordnet und gemäßigt werden, damit sie auf dem Weg zur Erkenntnis als Tugenden eine Hilfe sind (107), denn die „affektive Seite des Menschen“ ermöglicht erst Gotteserkenntnis (102). Richard leitet die Tugenden anhand der Töchter Leasher und setzt sie zueinander in Beziehung. Der Autor der hier besprochenen Arbeit stellt dies ausführlich dar. Die Liebe zur Erkenntnis und zum Guten ist die Grundorientierung der gesamten Affektivität des Menschen. „*Ubi amor, ibi oculus...* Wo die Liebe, da ist das Auge.“ (127). Doch auch die Unterscheidungskraft ist auf diesem Weg der Erkenntnis nötig, denn sie ordnet die Affekte und führt zur Selbsterkenntnis. Erst auf diese Weise wird der Mensch fähig zur Gottesschau. „Das existentielle Sich-Sammeln und das In-sich-selbst-Einkehren ermöglichen dem Menschen, durch das Innerste seiner selbst zum Göttlichen durchzubrechen: dies ist einer der Kerngedanken richardischer Anthropologie.“ (203). Die Gottesschau (*contemplatio*) geht über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinaus und schenkt dem Menschen volle Einsicht (*intelligentia*), wobei es verschiedene Arten der Schau gibt, die durch die Nachkommenschaft Rahels versinnbildlicht und im besprochenen Buch systematisch dargestellt werden. Die Menschen, die in der Gottesschau die innerweltliche Bedingtheit erkannt haben, verbleiben jedoch nicht in diesem entrückten Zustand, sondern sollen die menschliche Existenz „weitgehend zur Vollendung bringen“ (223). Die Versöhnung in der Fami-

lie Josefs (vgl. Gen 45) steht dafür. Wie N. auch später zeigt, ist diese praktische, moralische Seite und das Mitsein mit den anderen Menschen ein Grundanliegen Richards von Sankt Viktor.

Theologie. Im dritten Teil des Buches von N. wird nochmals die Erkenntnistheorie und die Theologie des Viktoriners angesprochen. Auch was in der Schau erkannt wurde, muss reflektiert und formuliert werden. Der Glaube hat sich vor der Vernunft zu verantworten – ein Anliegen, das Richard mit Anselm von Canterbury teilt. Beim Viktoriner kommt der Erfahrung (*per experientiam*) auf dem Erkenntnisweg eine grosse Bedeutung zu (349). Die Liebe im Denken Richards hat seinen Grund in einem konkret erfahrenen Lebenskontext. In *De trinitate* versucht der mittelalterliche Denker, wie N. aufzeigt, die Notwendigkeit der Existenz, der Einheit und der Vollkommenheit Gottes nachzuweisen. Die Liebe in Gott zielt zum anderen. Damit sich die Liebe jedoch geordnet vollzieht, muss sie unter gleichen stattfinden. Dies ist für Richard der Aufweis der Trinität (386 ff.). In *Beniamin minor* möchte Richard eine Anleitung für die Praxis geben. Die tropologische Auslegung der Versöhnung zwischen Josef und Benjamin weist auf die Rückkehr von der Schau (*contemplatio*) zur Betrachtung (*meditatio*) und damit auf den Weg der Vervollkommnung der Affekte hin. Wenngleich die Erkenntnis in der Schau nicht mehr überboten werden kann, so werden in der Betrachtung die Tugenden ausgebildet (390). Nach der Ekstase folgt wieder die Praxis. Dieselbe Bewegung findet sich auch in *De quattuor gradibus violentiae caritatis*. Die Liebesbewegung hin zu Gott geht bis zur Einung mit ihm (3. Stufe) und darüber hinaus bis zur Gleichgestaltung mit der Demut Gottes in Christus. Richard nennt diesen Rückgang in der konkreten Lebensgestalt des Menschen *exitus*. Der so beglückte Mensch lebt weiter mit den Mitmenschen und verschenkt seine Liebe. Die Liebe zum Mitmenschen ist Teilhabe an der göttlichen Liebe: „Die Liebe zum Unsichtbaren (*amor invisibilium*), die den Menschen im ganzen Prozess des geistlichen Wegs zu Gott leitet, kommt in der Geschichte durch ihre selbstlose Hinwendung im zwischenmenschlichen Mitsein sichtbar zur Vollendung.“ (426).

Mit dem Buch „*amor invisibilium*“ legt N. ein umfangreiches Werk (487 Seiten) vor, das die wichtigsten Schriften Richards von Sankt Viktor und sein Denken in eine Zusammenschau bringt. Die Dreiteilung der Arbeit ist gelungen, wenngleich sich Anthropologie und Theologie beim Viktoriner immer aufeinander beziehen und ein anthropologischer Ansatz auch in der Trinitätstheologie festge-

macht werden könnte. Die Leistung N.s besteht in seiner genauen und akribischen Vorgehensweise, die Texte Richards von Sankt Viktor aufeinander zu beziehen und auszulegen. Davon zeugt auch die klare und stillichere Sprache. Der Autor belegt seine Darstellung der Theologie des mittelalterlichen Denkers mit umfangreichen lateinischen Zitationen und kennt auch die philosophische und theologische Literatur des 12. Jahrhunderts. Der Viktoriner ist in der Tat ein Denker, der auch heute noch bedenkenswert ist: die Erfahrung gehört für ihn mit der Vernunft und dem Glauben zu den Voraussetzungen für Erkenntnisgewinn. Die Liebe, die in der Zeit des Minnesanges zu neuer Blüte kommt, ist auch das zentrale Thema Richards. Die Liebe führt auf dem Erkenntnisweg hin zu Gott und darüber hinaus zu den Menschen. „Richards Denken ist immer dort aktuell, wo es das Anliegen gibt, in der Liebe vollendet zu werden.“ (436). Diesen Aspekt hat N. gut herausgearbeitet und damit eine Antwort auf die zu Beginn gestellte Frage nach der Verbindung von Theorie und Praxis der Liebe gefunden. „amor invisibilium“, das in der Reihe *Instrumenta* erschienen ist, bietet in der Tat ein gutes Werkzeug, um die Theologie des Viktoriners weiter zu erforschen und zu vertiefen, sowie Brücken zum zeitgenössischen Denken zu schlagen.

Freiburg

Thomas Ebnetzer

Fabrizio Mandreoli: La teologia della fede nel De sacramentis Christiane fidei di Ugo di San Vittore, Münster: Aschendorff 2011 (Corpus Victorinum. Instrumenta Vol. 4), 512 S., ISBN 978-3-402-10426-2.

Die 2007 eingereichte Dissertation erscheint hier in überarbeiteter Form (s. Vorwort). Das Frageinteresse der Arbeit ist primär theologiehistorisch und die Methode primär analytisch ausgerichtet, um das Eintragen von theologiegeschichtlich späteren Kategorien zu vermeiden (22–23). M. will über einen rein textanalytischen Ansatz hinausgehen: 1. durch Einordnung in den theologiegeschichtlichen Kontext der Entwicklung einer Theologie des Glaubens, 2. durch Impulse für die zeitgenössische Fundamentalthologie. Die erste Erweiterung ist der gewählten theologiehistorischen Methodik geschuldet (24, Anm. 3). Ansatzpunkte für Impulse in systematischer Hinsicht sieht M. bei Epis, D'Alessio und Sequeri (23). Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Die grundlegenden Elemente des christlichen Glaubens, Der Glaubensakt, Die Sakramentalität des Glaubens. Das zweite Kapitel des dritten

Hauptteils bietet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse. Der erste Hauptteil analysiert zunächst den Zusammenhang zwischen *manifestatio Dei* und Glaube in *De sacr. I, III* (35–66). Die *manifestatio Dei* als *notitia Dei* für den Menschen (47) und die daraus resultierende Möglichkeit des Glaubens begleiten den Menschen *ab initio* und werten die menschlichen Anlagen – insbesondere die Vernunft – nicht ab sondern binden sie ein (65). Glaube bei Hugo stelle als Antwort auf die *notitia* des unsichtbaren Gottes durch *opus conditionis* und *opus restorationis* (62) eine anthropologische Grundoption dar, die den Menschen in seiner Gesamtheit anspreche (65 f.). Die *notitia Dei* sei zugleich Stimulanz und Bedingung der Möglichkeit des Glaubens (65). Es wird auf den Wert dieser Position für die zeitgenössische Fundamentalthologie verwiesen (64; Anm. 3). Die folgenden Analysen richten sich schwerpunktmäßig auf *De sacr. I, X*. Der erste Hauptteil analysiert die beiden hugoschen Glaubensdefinitionen mit Verweisen auf Quellen und Wirkung. Nach der Analyse der zweiten Glaubensdefinition schließt M. durch den Vergleich mit der von Bernhard v. Clairvaux und Wilhelm v. Saint-Thierry kritisierten Definition Abaelards eine Untersuchung zum theologiehistorischen Kontext an (142–183). Hugos Definition des Glaubens als *certitudo* erschien – so M. – den Zeitgenossen als die zur spirituellen Glaubenserfahrung passendere. Hugo gehe für seine Zeitgenossen von einer überzeugenderen spirituellen Praxis aus, die ihm eine begrifflich ausgewogenere Erfassung der Glaubenserfahrung ermöglicht habe (177; 441). Der zweite Hauptteil zeigt zunächst auf, dass die Begriffe *cognitio* und *affectus* in ihrer wechselseitigen Bezogenheit als zwei Aspekte eines einheitlichen Glaubensaktes zu verstehen sind (217). Die Eintragung späterer Kategorien aus der *analysis fidei* der folgenden Jahrhunderte sei nicht geeignet, dieses Verhältnis bei Hugo zu beschreiben (218). Der Glaube umfasse nach Hugo die Gesamtheit der inneren Fähigkeiten des Menschen ebenso wie dessen Lebenspraxis (218). Es gelingt M. zu zeigen, dass Hugo die verschiedenen Aspekte (*cognitio*, *affectus*, *certitudo*, Liebe, Wachstum, personale und ekklesiale Dimension) seines Glaubensbegriffs in einer inneren Systematik verknüpft (265) und gleichsam eine Phänomenologie des personalen Glaubens (221) entwickelt hat. Das folgende Unterkapitel zeigt, dass die für Hugo grundlegenden Inhalte des christl. Glaubens – Gott als Schöpfer und Retter – aus seinen biblisch-heilsgeschichtlichen Kategorien (*opus conditionis*, *opus restorationis*) hervorgehen (266 f./286), die sowohl die An-

lage von *De sacr.* als auch die hugosche Theologie insgesamt bestimmen (272 f.). Es zeige sich außerdem die innere Verschränkung der zentralen Glaubensinhalte mit der subjektiven Glaubensdimension (269 ff.) und deren Heilsrelevanz als *remedium* innerhalb des *opus restaurationis* (296 ff.). Mit der Untersuchung der Kritik Hugos an Abaelards Lösungsansatz zu dem Problem der *fides antiquorum* arbeitet M. die folgenden grundlegenden Prinzipien der hugoschen Theologie (361 ff./451 ff.) heraus und zeigt damit nochmals die Kohärenz zwischen Hugos Glaubensbegriff und seiner Theologie insgesamt: 1.) Die Auslegung der Schrift entsprechend eines einzuhaltenden *ordo* (362/452 /402 f.) als Grundlage der Theologie, 2.) die Konsistenz und Einheit des Glaubensbegriffs in einem progressiv-geschichtlichen Verständnis der *manifestatio Dei* innerhalb des *opus restaurationis* mit der Inkarnation als dessen Zentrum, 3.) ein entsprechend progressives Glaubensverständnis, das sich gegen eine Reduktion des Glaubensaktes auf die kognitive Dimension wendet (341/361/451) und das 4.) vermeidet, die ekklesiale und solidarische Struktur des Glaubens zu übersehen (353/453). An dem zweiten Punkt zeigt M., dass der Glaubensbegriff Hugos in organischer Weise die Grundelemente seiner Theologie insgesamt bündelt (342 ff.). Die Kritik Hugos an der Abaelard zugeschriebenen Position zeige, dass Hugo sich nicht nur gegen die theologischen Inhalte des Gegners wende, sondern dass die Kritik auf den theologischen Stil zielt (319). Die innere Kohärenz zwischen der Behandlung der Frage nach der *fides antiquorum* und der zuvor analysierten Elemente des Glaubensbegriffs führen M. zu der Hypothese, dass letztere auch mit Blick auf diese Frage konzipiert worden seien (301 f. /361). Der dritte Hauptteil legt dar, wie Hugo seine Glaubenstheologie mit der Kategorie des Sakraments auf den Punkt bringt. Indem sich im fortschreitenden Glauben die Wiederherstellung des Menschen entfalte, erweise sich der Glaube bei Hugo als *initium boni* und *principium restaurationis* (416 ff.). Der Glaube werde nach 1 Kor 13,12 (383 ff.) als Bild im Spiegel des Herzens verstanden. Dabei sei der Glaube – als konkreter Glaubensakt (456) – der sichtbare Teil des Sakraments im Sinne einer *praegustatio* und die Gottesschau von Angesicht zu Angesicht der unsichtbare (454 f.). Der fortschreitende Glaube korrespondiere einem fortschreitenden Erfassen und Leben der *obscura significatio* und der *Magnæ profunditates* in der als *enigma* gedeuteten hlg. Schrift (403/455). Das *opus restaurationis* wirke durch eine graduelle Transformation des Menschen (458). Der Glaubensakt

als *imago* sei Voraussetzung für die *res* der *contemplatio* (456). Hugo verstehe den Glauben als von Gott geschenktes Sakrament, das eine freie Beziehung in Liebe zwischen Gott und Mensch ermögliche (457), als adäquate Weise, die Gott vorgesehen habe, durch die der Mensch sich die Wiederherstellung aneigne in Liebe und in Erkenntnis (432 f.). Der Glaubensakt sei damit einerseits grundlegender Teil des *opus restaurationis*. Andererseits zeige sich die für Hugo grundlegende Verbindung von objektiver (*fides quae*) und subjektiver Seite (*fides qua*) des Glaubens. Darin sieht M. einen Schlüssel für die gesamte Anlage der hugoschen Reflexion (457). Die Theologie Hugos wurzle in der allegorischen Deutung der Schrift und habe zugleich deren zentralen Inhalte (Christus und sein Heilswirken) als Ziel (458). Das Ziel sei nicht primär die Konstruktion eines Theoriegebäudes sondern einen Weg aufzuzeigen, um in der Wahrheitssuche, im Glauben und in der christl. Lebenspraxis zu wachsen (ebd.). Die hugosche Exegese versuche das Objektive des Glaubens zu erfassen, mit dem zugrunde liegenden eigentlichen Ziel, dass dieses zum Subjektiven im Leben des einzelnen Gläubigen und der gesamten Kirche werde und somit Teil der Wiederherstellung (ebd.). Glaubensinhalte, Glaubenserfahrung und Glaubensweg könnten bei Hugo nicht als voneinander getrennt betrachtet werden (458 f.). Die Glaubensinhalte selbst hätten das Ziel, den Menschen nach und nach in seiner Gesamtheit hineinzunehmen (459). In dieser engen Verbundenheit von Glaubenssystematik und Glaubensakt in der Theologie des Viktoriners sieht M. einen für die zeitgenössische Theologie fruchtbaren Aspekt (459 f.). Theologie sei nach Hugo einerseits systematische Analyse: „La «teologia» è [...] analisi della manifestazione di Dio e del modo con cui Dio ha donato all'uomo di contemplare e di partecipare a tale manifestazione.“(460). Diese Analyse müsse aber, um ihre Authentizität zu erreichen, selbst Weg in Erkenntnis und in Liebe werden (ebd.).

Eine Stärke der Studie ist die genaue Analyse der inneren Systematik im Glaubensbegriff Hugos, die neben *De sacr.* auch zahlreiche andere Werke des Viktoriners berücksichtigt, und die die Originalität Hugos überzeugend in der einheitlichen Verbindung v. a. von *affectus* und *cognitio* in einem umfassenden Glaubensverständnis, in dem sich Hugos Theologie insgesamt bündelt, aufzeigt (S. 219). Dieses einheitliche Glaubensverständnis wird theologiehistorisch in den Kontext des Streits zwischen Abaelard und Bernhard gestellt. Die Einordnung innerhalb einer Entwicklung einer analytischen Glaubenssystematik (24, Anm. 3) in

Abgrenzung zu späteren „mystischen“ Ansätzen, für die M. pauschal einen erkenntnisfreien obskurantischen Zugang zum Göttlichen annimmt (395 f./454) – scheint etwas zu pauschal zu sein und müsste durch Textanalysen an konkreten einschlägigen Autoren in der Traditionslinie einer Negativen Theologie differenziert betrachtet werden. Erfreulich ist die Öffnung auf den systematischen Fragehorizont zeitgenössischer Theologie, auch wenn im Rahmen dieser Studie nur Impulse in diese Richtung gegeben werden konnten.

Tübingen

Silvio Agosta

Ulrich Köpf, Dieter Bauer (Hrsg.): *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorff 2011 (Archa Verbi. Subsidia 8), 396 S., ISBN 978-3-402-10222-0.

Der erfreulich gelungene Sammelband besteht aus 15 Kapiteln, die 2005 in einem international beschickten Symposium als Referate zum oben angegebenen Forschungsthema gehalten wurden. Organisiert und geleitet war die wissenschaftliche Veranstaltung von Ulrich Köpf (Tübingen), Rainer Berndt SJ (Frankfurt) und Dieter R. Bauer (Rottenburg-Stuttgart). Die Vorsicht bei der Differenzierung und Phrasierung des Themas fällt dem Leser auf, wenn er unter „Rezeption“ in der Theologiegeschichte eher nichts Abgrenzendes im Sinne von Ausschließen verstanden hat. Aber auch heute noch würde ein Irenäus von Lyon († um 200) ob der Stringenz der Offenbarungswahrheit in heiligem Zorn auch moderne „Gnostiker“ mit den Piraten vergleichen, die unter falscher Flagge gefährliche Konterbande führten: Denn er gehöre zu den Bischöfen und „*dispensatores multiformis gratiae*“ (1 Petr 4,10), denen die „Entlarvung der Piraterie“ eine heilige Hirtenpflicht bedeute.

Die anspruchsvolle Formulierung der Themenstellung erscheint aber sofort einsichtig, wenn wir uns die alltägliche Erfahrung von Lernen allgemein vor Augen führen: Erstens bedeutet Lernen Aufnahme von bislang Fremdem – aber zweitens auch notwendiges Vergessen. Denn jeder Lernende besitzt die Fähigkeit perzeptiv wahrzunehmen, nach Bedarf auszuwählen und sich das Notwendige auf möglichst ökonomische Weise anzueignen.

Kulturkontakte gab es fast immer beim Erobern: Diese eigneten sich häufig die Kultur der Eroberten an: Die Römer „rezipierten“ die Götterwelt (den „Mythos“), die Philosophie und die Dichtung der „eroberten“ Griechen (S. 6), eine Zeit lang sogar deren über-

legene Sprache. Ähnlich formten sich die siegreichen Araber auf der iberischen Halbinsel eine „iberischen Kultur“; die Westgoten nördlich der Pyrenäen wurden zu Aquitanern, die Langobarden in der Poebene zu den Vorfahren Dantes, ähnlich wie die heidnischen Westfranken zu Franzosen und die vom Aralsee kommenden Turkvölker zu „Türken“ mit „Rezeption“ der arabischen Kultur und Religion wurden. Die Geschichte ist voll von Rezeptionsvorgängen.

Genau deshalb wird der Leser dem Symposium danken, eine Präzisierung des vielschichtigen Begriffes eingefordert zu haben. Dabei verbinden die Autoren dieses Bandes erforschende Sachkenntnis mit differenzierten, scharfsinnigen und überzeugenden Argumenten. Der Verfasser des Einleitungskapitels (1–16) ging mit gutem Beispiel voran. Mit Recht soll vor einer Verwässerung des Rezeptions-Begriffes gewarnt werden. Er konzentriert sich auf die sog. Aristotelesrezeption des 12. Jh. und die „Rezeption“ des römischen Rechts im 15. Jh. als Maßstab für andere Aneignungen. Er fordert nicht die lupenreine „Rezeption“, welche z. B. die neue Türkei 1926 von Teilen der Schweizer Rechtsordnung übernahm (2). Aber für das Mittelalter gab es sowohl in Bologna wie auch in Paris die genialen Denker, Philosophen und Rechtsgelehrten, die nach neuen Instrumentarien Ausschau hielten, geeignete Abhilfen für gesellschaftliche Neuerungen, Nöte und Probleme zu finden. Sie regten an, waren aber gleichzeitig die von ihrer Periode Geforderten. Nach Sir Richard Southern reagierte sein „*scholastic humanism*“ auf das Bevölkerungswachstum des 12. Jh. Hier ging es nicht nur um Lesen und Schreiben als Begleiterscheinung der Christianisierung, sondern um einen tiefgreifenden bildungsgeschichtlichen Mentalitätswandel. Der spätmittelalterlich Wechsel vom „gebräuchlichen“ Volksrecht (*mos, consuetudo*) zum geschriebenen und später kodifizierten Recht (*ius, iustitia*) war demnach ein zweifelsfrei unverfänglicher Rezeptionsvorgang, der jedermann sofort einleuchten muss.

Vielleicht könnte man in diesem Zusammenhang auch das Erlernen der Buchstabenschrift und des Spätlateins bei den christianisierten Zeitgenossen des Palladius († 425) und des Briten Patrick († um 461) als Phasensprung und Sternstunde der „Rezeptionsgeschichte“ bezeichnen. Die orthodoxe Ausformulierung der Christologie in den alten Konzilien war, wie ich meine, Rezeption im besten Sinn des Wortes. Dabei ging es bekanntlich um keine Banalitäten, sondern um den Christusglauben der Jahrhunderte.

Diese bewahrte wie der Hausvater in Mt 13,52 „Altes und Neues“ im Schrein des Gotteswortes.

Mit dieser gekonnten Vorlage konnten drei Themenkreise gewichtig entfaltet werden: Drei Referate über Pseudo-Dionysius, dessen Werke bekanntlich schon seinerzeit den Reigen der PG von „Migne“ eröffneten, von Rainer Berndt SJ; Hanns Peter Neuheuser und Henryk Anzulewicz; fünf über die klassische Aristotelesrezeption: Pia A. Antolic bei Robert Bacon; Charles Loehr und Mikolaj Olszewski in Wissenschaftslehre und Erkenntnistheorie; Rolf Darge bei Bonaventura und Thomas. Mechthild Dreyer behandelte Aristoteles bei Albertus Magnus. Drei Referenten boten den jüdischen Einfluss auf christliche Denker (Rivka Basch, und Ralf M.W. Stamberger auf Hugo von St. Viktor; Georg Steer, auf Meister Eckhart und auf Moses Maimonides); drei analysierten den arabischen Einfluss für die neue Denkweise: Lutz Richter-Bernburg allgemein zur islamischen Philosophie; Matthias M. Tischler zum Islambild über Transferprobleme und Gottfried Strohmaier zum Einfluss auf neuere Ideologien

Die streng gefasste Verwendung des Rezeptionsbegriffs bei Ulrich Köpf wird gut in ihrem Anspruch verständlich, wenn man z. B. von den Kontakten des St. Viktorloksters mit jüdischen Gelehrten wie Rabbi „Raschbam“ erfährt. Offensichtlich haben sich hier der jüdische Gesprächspartner und der Abt Hugo im gemeinsamen Streben um einen sauber erstellten Wortsinn der Bibel gut verstanden. Rivka Basch spricht sein neuzeitliches Erstaunen über diesen Vorgang an. Aber bekanntlich hat auch Stephen Harding (+ 1134) für die Vulgatarevision jüdische Gelehrte in Cîteaux angefordert. Wie weit außer editorischen Fragen auch Probleme der übertragenen Sprechweise, etwa der strittigen Allegorese und „Vier Schriftsinne“ auch für Bernhard um 1113 erörtert wurden, wissen wir nicht. Rezeption im strengen Sinn war der Streit um die Allegorese wohl auch nicht.

In Mathias M. Tischlers Islamstudie (320 – 358) stößt der Leser auf eine hochgelehrte Arbeit, deren Fachsprache vielleicht einige Schwierigkeiten bereiten könnte. Ich war dankbar zu lernen, dass Robert von Ketton am Ebro, nicht aber Petrus Venerabilis für die berühmte Koranübersetzung des 12. Jh. verantwortlich war (342). Für den Abt von Cluny gilt wohl das alte „*Caesar pontem fecit!*“, als er die Übersetzung bei Ketton bestellt hatte. Vielleicht hätte man erwähnen können, dass auch westliche Christen wie der große Cusanus († 1464) den Islam für eine Variante des altchristlichen Nestorianis-

mus hielten, wodurch sich nur eine beschränkte Abgrenzung ergab.

In der Vorlesung über Wolfram von Eschenbach († um 1217) lernten wir, dass sich das islamische Halbblut Feirefiz in der höfischen Gesellschaft der Tempelritter als „Peer“ fühlen durfte, wenn ich mich recht erinnere.

Der ganze Sammelband steht in jeder Hinsicht auf derart gutem Niveau, dass ich ihm eine lange Lebensdauer zum Zitieren vorausagen muss.

Wilhering

Gerhard B. Winkler

Emanuele Castelli: Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del Περὶ τοῦ παντός e sulla produzione letteraria cristiana a Roma del III secolo, Münster: Aschendorff 2011 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 7), VIII, 115 S., ISBN 978-3-402-10914-4.

Wer meint, dass die Geschichte der christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts im Wesentlichen aufgearbeitet sei und allenfalls noch zu Einzelfragen der Interpretation neue Einsichten erbringe, wird hier eines Besseren belehrt. Die anzuzeigende Studie betritt an vielen Stellen Neuland und erschließt einen wichtigen weißen Fleck auf der Landkarte. Sie tut dies – das sie gleich vorweg gesagt – mit großer methodischer Umsicht und sicherem Blick für das Wesentliche. Das schmale Büchlein von knapp 100 Seiten ist gehaltvoller als mancher schwere Schmöcker. Es geht um die nur fragmentarisch erhaltene Schrift *De universo*, die seit langem weder editorisch noch interpretatorisch die ihr gebührende Aufmerksamkeit erfahren hat. Ein Grund dafür mag sein, dass man sich, will man sie bearbeiten, auf vermintes Terrain begeben muss: Das Werk ist in den Handschriften unter dem Namen des Flavius Josephus überliefert, doch dass mit dieser Zuweisung etwas nicht stimmt, ist bereits dem byzantinischen Patriarchen Photios im 9. Jahrhundert aufgefallen (*bibliotheca*, cod. 48). Ende des 17. Jahrhunderts hat Etienne Le Moyne erkannt, dass das Werk vielmehr dem römischen Presbyter Hippolyt zuzuweisen ist (16 f.) – und damit hat es aus Sicht der heutigen Forschung seine Schwierigkeiten. Die Hippolyt-Frage ist bekanntlich eine der großen offenen Baustellen der patristischen Forschung, und wer sich heute mit *De universo* befasst, begibt sich automatisch auf dieses Gebiet.

Für Castelli ist dies Problem indes nur halb so groß, denn er kommt aus der Simonetti-Schule (das Buch geht auf eine Doktor-

arbeit an der Universität La Sapienza in Rom zurück), und so steht die Studie von Anfang an fest auf dem Boden der „Simonetti-Doktrin“, sprich: der Auffassung, es habe einen kleinasiatischen Autor mit Namen Hippolyt und daneben einen römischen Presbyter unbekanntem Namens gegeben. Das erhaltene Schriftencorpus wird mit mehr oder minder Berechtigung auf diese beiden Verfasser verteilt (wobei es in dieser Schule eine gewisse Mühe macht, dass man daneben die Existenz eines Hippolytus romanus dennoch zugeben muss). Recht und Grenzen dieser Hypothese zu diskutieren, ist hier nicht der Ort, zumal C.s neue Einsichten über die Schrift *De universo* mit diesen Voraussetzungen nicht fallen oder stehen. Die Studie beginnt nach einer Einleitung mit längeren Darlegungen zur Forschungsgeschichte (12–31), die indes keineswegs den sonst manchmal anzutreffenden Charakter einer Pflichtübung haben, sondern von Anfang an stringent auf die Entwicklung der eigentlichen Argumentation hinführen. Hierzu nur eine kleine Randbemerkung: Dem Rezensenten ist nicht klar geworden, wieso ausgerechnet dem Forschungsbeitrag von Margherita Guarducci eine „kopernikanische Wende“ zugeschrieben wird (26f.). Man würde eher meinen, dass die Hypothesen von Loi und Simonetti es waren, die eine entscheidende Neuformierung der Forschungsdiskussion verursacht haben.

C. schreitet von hier aus zu einer detaillierten Analyse der Photios-Exzerpte voran (32–43), und dabei kommt allerhand Interessantes zutage. Insbesondere macht sich die Mühe bezahlt, dass nicht nur mit der vorhandenen Edition der *Bibliotheca* gearbeitet wurde (obwohl sie gut ist), sondern auch die Handschriften konsultiert wurden: Codex A enthält neben dem Text auch einen Pinax des Werkes, der zur Rekonstruktion der Makrostruktur von *De universo* wichtige Einsichten ermöglicht. (Die Zuordnung der drei Hauptthemen des Werkes zu den beiden Büchern bleibt freilich weiterhin mit Unsicherheiten behaftet, unklar etwa die Formulierung auf S. 43: „Nel passaggio tra I e II libro era collocato il secondo argomento.“)

Ausgezeichnet ist sodann die Analyse der Marginalnotizen in der Handschrift, die Photios verwendete (44–51). Die Argumentation kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden, doch bleibt als wichtiges und durchaus einleuchtendes Resultat festzuhalten: Die heute gewöhnlich mit dem Namen *refutatio* bezeichnete Schrift zirkulierte vermutlich ursprünglich unter dem Titel Λαβύρινθος (50) – eine auch deshalb so interessante Einsicht, weil sie sich in eine Serie

von „phantasievollen“ Titeln in der Literatur des dritten Jahrhunderts einzeichnet. Im Anschluss geht es um den zu erschließenden Titel der hier untersuchten Schrift. Auch dieses Problem wird mit einleuchtenden Argumenten und methodisch nachvollziehbar einer Lösung zugeführt. Die Formulierung, die auf der Flanke der Hippolyt-Statue eingeschnitten ist, sei die ursprüngliche: Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός. Wie gesagt – das ist durchaus plausibel, doch kommt es hier etwas sehr peremptorisch-asser-torisch daher. „È questo un dato sicuro“ (54) ist viel zu stark formuliert, zumal das entscheidende Argument eher schwach ist: der Verweis auf eine Inschrift von Rhodos. Dieser Verweis ist zwar in der Debatte neu und insofern wertvoll, doch handelt es sich dabei allenfalls um eine entfernte Parallele mit begrenzter Aussagekraft für das hier diskutierte Problem.

Von größtem Interesse ist – abschließend – die Diskussion, seit wann, wieso und mit welchem Hintergrund die Schrift ausgerechnet Josephus zugeschrieben wurde (61–76). Solche Fragen sind bei pseudepigrapher Literatur ohnehin viel zu selten gestellt worden (statt dessen operierte man häufig mit eher schlichtem Handwerkszeug: echt/unecht), und im vorliegenden Fall bringt sie beachtliche Resultate. C. kann plausibel machen, dass die Zuschreibung schon sehr früh, vermutlich noch im 3. Jahrhundert erfolgt ist. Mit anderen Worten: Sie geht auf den Verfasser selbst oder die Generation unmittelbar nach ihm zurück. Zudem sollte man nicht an irgendeinen Joseph denken, sondern von vorne herein an den bekannten Flavius Josephus. (Ausgezeichnet der Hinweis – eigentlich: die Entdeckung! –, dass eine Bemerkung bei Porphyrios auf *De universo* zu beziehen ist, 71.) Diese Einsichten regen die historische Phantasie an, und vielleicht lehnt sich C. hier etwas sehr weit aus dem Fenster, wenn er sich für die Auffassung stark macht, dass diese Art der Pseudepigraphie vom Verfasser selbst intendiert war. Das ist nicht ausgeschlossen, doch könnte man in diesem Fall das Zeugnis der Statue schwer deuten (dort ist die Schrift ja für jedermann sichtbar „Hippolyt“ zugewiesen), und man muss auch bedenken, dass jeder jüdische Leser den Braten sofort gerochen hätte (tatsächlich ist die Zuschreibung ähnlich wenig überzeugend wie die an Origenes bei der *refutatio*: auch das ist dem Autor selbst nicht leicht zuzutrauen). Zum Schluss wird auf die – nun tatsächlich naheliegende – Parallele zum *testimonium Flavianum* hingewiesen (77–82): dieses verdanke sich dem gleichen kulturell-religiösen Milieu (nämlich

Rom im 3. Jh.) wie die Zuschreibung von *De universo*. Dass Sicherheit hier nicht zu gewinnen ist, weiß auch C.: anregend ist die Diskussion dieser Sachverhalte allemal.

Der Band wird abgerundet durch einen Textanhang mit den erhaltenen Fragmenten von *De universo*. Geboten wird ein Lesetext meist in italienischer Sprache, teils im griechischen Original (es ist nicht recht erfindlich, wann das eine und wann das andere); zudem wäre eine Nummerierung zur leichteren Zitation praktisch gewesen. Der Anhang ist einerseits nützlich, andererseits etwas unbefriedigend, denn die Untersuchungen verlangen förmlich nach einer gründlichen editorischen Sammlung der erhaltenen Fragmente. Es wird nicht klar gesagt, ob C. eine solche vorbereitet: es wäre sehr zu wünschen. Etwas unübersichtlich ist die Sache weiterhin dadurch, dass dieses Büchlein begleitet ist von einem Schwarm weiterer Studien (gleicher Autor, ähnliches Thema); das Literaturverzeichnis nennt deren sechs (eine davon war noch im Druck und ist unterdessen erschienen, in: Zeitschrift für antikes Christentum 14, 2010, 306–327). Für künftige Forschung ideal wäre es, wenn die wesentlichen Einsichten in einem *opus magnum* gebündelt als Edition und Einleitung vorlägen. Schon jetzt aber gilt: Wer sich mit der Geschichte der christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts befasst, wird das hier vorliegende Buch künftig nur zum eigenen Schaden ignorieren können.

Basel

Martin Wallraff

Daniel Berger: Stift und Pfründe. Die Ausbildung der Kanonikerpräbende im Erzbistum Köln bis 1300, (Studien zur Kölner Kirchengeschichte; 38), Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2011, geb., 320 S., ISBN 978-3-87710-455-2.

Die vorliegende Göttinger Dissertation zur Ausbildung der Kanonikerpräbende im Erzbistum Köln bis 1300 widmet sich einem zentralen Thema der mittelalterlichen Profan- und Kirchengeschichte, zu dem bislang keine spezielle monographische Untersuchung vorliegt. In seinen einleitenden Überlegungen zum Stand der Forschung (S. 12–17) skizziert Verf. zunächst die Motive, die für diese Situation ausschlaggebend sind. Dabei spricht er völlig zutreffend die gegenüber den regulierten Ordensklöstern stärkeren Säkularisierungstendenzen und die größere Heterogenität der durch zahlreiche einzelne statuta und consuetudines geprägten geistlichen Lebensform der Kanoniker als Ursachen an. Ausgehend von der durch Peter

Moraw herbeigeführten Neubewertung der Stifte und ihrer Brückenfunktion zwischen Kirche und Welt (S. 14) stellt Verf. fest, dass sich die Erforschung der Stifte bislang zu einseitig auf das Spätmittelalter konzentriert habe, in dem das kirchliche Benefizialwesen bereits vollständig ausgeprägt gewesen sei. Sehr lobenswert ist daher der Ansatz des Verf., die Entstehung und Verrechtlichung der Stiftspfründe seit dem Frühmittelalter als Ausgangspunkt seiner Studie zu wählen und diese auf die schon in der Antike romanisierten Territorien im Erzbistum Köln einzuschränken.

In der Folge stellt Verf. fest, dass fünf der sechs ältesten Stiftskirchen an den Grablagen von Märtyrern und Bekennern entstanden sind (S. 35). Ebenso legt er stringent dar, dass Stifte ursprünglich durch Ausgliederungen von Anteilen des zentralen bischöflichen Kirchenvermögens entstanden sind (S. 73 f.). Damit gelingt es Verf. im Ergebnis sehr überzeugend, die Märtyrer- und Bekennermemoria als Ursprung der späteren Pfründe auszumachen (S. 76). Diese im Kern sehr schöne These hätte vielleicht eine kurze Betrachtung der Thesen G. Tellenbachs erfordert, nach welchen die auf die universale Erlösung ausgerichtete christliche Liturgie ursprünglich keine Individualwidmung kannte und diese erst in Gestalt der Herrscherfürbitte seit 814 verrechtlichte Praxis wurde. Am Beispiel des Bonner Cassiusstifts zeigt Verf. auf (Teil II), wie das Erfordernis der Verwaltung ausgegliederter Sondervermögen die rechtliche Ausformung der Stifte zu Kollegiatkapiteln nach sich zog (Teil III). Ebenso beeindruckend ist der Nachweis, dass die Wurzeln dieser Entwicklung im westfränkischen Bereich liegen. Verf. sagt infolge seiner methodischen Festlegung auf den Bereich der Stifte nichts über die möglichen Ursachen, z. B. die gallischen Mönchs Bischöfe, deren Vermögen vom Haushalt ihres Klosters abgegrenzt werden musste. Die früheste Gütertrennung hätte dann der Separierung von Kloster- und Bischofsvermögen gedient. Im Folgenden werden sehr instruktiv die Wandlungsprozesse beleuchtet, denen die Gütertrennung vom 9.–11. Jahrhundert unterlag. Dabei macht Verf. nicht nur „zahlreiche Belege für Zweckgebundenheiten“ (S. 77) aus, sondern hebt auch die Neuerung hervor, dass sich das Propsteigtum zum gesonderten, dem Kapitel entzogenen Amtsvermögen entwickelt habe (S. 81–96). An dieser Stelle wäre die Frage nach möglichen Gründen anzuschließen, z. B. nach der gerade unter Erzbischof Bruno, dem Bruder Kaiser Ottos I., im 10. Jahrhundert vollzogenen Einbindung der Benefizien in die kaiserliche Politik im Rahmen des ottonischen

Reichskirchensystems oder nach der unter Papst Gregor VII. im 11. Jahrhundert eingeführten klösterlichen Regulierung der Stifte und der Abgrenzung zwischen Konvents- und Propsteivermögen.

Im Zuge seiner lobenswerten Ausführungen zur „Präbende als Rechtsform“ (Teil IV) widerspricht Verf. der Herleitung der Präbende aus dem Eigenkirchenwesen und zeigt plausibel, dass sich die „praebenda“ in Abgrenzung zum älteren „stipendium“ als Bezeichnung für den „Versorgungsanteil für Konventsmitglieder“ entwickelte (S. 139). Dieser schöne Befund ließe sich vielleicht um die Tatsache ergänzen, dass die vom Verf. hervorgehobene Benefizialisierungspolitik so wie im Fall des Mainzer Erzbischofs Hatto I. und des von ihm gegründeten Albanstifts auch zur Verdrängung alter Eigenkirchenrechte der Kölner Erzbischöfe an der Elsheimer St. Walburga-Kirche eingesetzt wurde (Nachweis bei Franz Staab).

An die sachlich überzeugende Einordnung der Präbende als Rechtsform knüpft die Skizze zur Praxis der Laienpräbende, der dabei entstandenen „Entkoppelung der Versorgungsansprüche vom geistlichen Kanonikeramt“ (S. 143) und der römischen Gegenmaßnahmen zwischen 1095 und 1164 an. Dieser an sich lobenswerte Ansatz hätte jedoch eine knappe Einordnung in das Umfeld des Wormser Konkordats (1122) und des in seiner Folge durch Papst Calixt II. auf dem zweiten Laterankonzil erlassenen Verbots der Laienherrschaft in der Kirche erfordert.

Die Reaktion auf den mit der Laienpräbende eingeleiteten Entkoppelungsprozess sieht Verf. in der Einführung eines „*numerus certus*“ als „reflexhaftem Schutzmechanismus der sich institutionalisierenden Stiftskapitel vor äußeren Begehrlichkeiten“ (S. 149). Über mögliche Gründe dieser völlig zutreffend beschriebenen Entwicklung, wie z. B. sinkende Einnahmen durch die Konkurrenz der neuen Mendikantenorden oder die von Friedrich II. nach der Goldbulle von Eger (1213) und den in ihr enthaltenen Zugeständnissen gegenüber dem Papst bewusst lancierte Stärkung der Städte und ihres Bürgertums sowie der Territorialherren, sagt Verf. nichts. Konsequenter an den historischen Kontexten ausgerichtet sind hingegen die Überlegungen zum Verfahren der ordentlichen Kollatur und zum „*Liber Extra*“.

Im Teil IV seiner Studie (S. 189–242) zur Präbende als Unterhaltsform belegt Verf. höchst überzeugend das hohe Alter der Institution der Zusatzpfründen (*mensa/ferculum*). Dabei vermag er zutreffend darzulegen, dass die gegen deren Häufung eingeleiteten Reformmaßnahmen des 13. Jahrhun-

derts ebenso wie schon die „Monastisierung des Klerus“ im 9. Jahrhundert (S. 62 f.) das Ziel einer angemessenen Binnendistribution der Präbendaleinkünfte verfolgte. Einen interessanten Randaspekt bildet die für das 13. Jahrhundert durch das Xantener Kellneireibuch nachgewiesene Monetarisierung der Zusatzpfründen, die ein wesentlich breiteres Nutzungsspektrum der Einkünfte erlaubte. Ob und ggf. inwieweit sich diese professionalisierte Buchführung als Auswirkung des seit dem 13. Jahrhundert privilegierten Fernhandels in Flandern und den Niederlanden entlang der damals benutzten Routen kennzeichnen lässt, ist sicher eine spezielle, aber keinesfalls fernliegende Frage.

Verf. legt eine insgesamt gerade durch ihre Quellenauswertung höchst instruktive, systemorientierte Studie vor. An einigen Stellen wäre eine stärkere ereignisgeschichtliche Flankierung der systematisierten Betrachtungen wünschenswert gewesen.

Durch ihre inhaltlich geschlossene, im Gegensatz zur bisherigen Forschung bis in das Frühmittelalter zurückreichende Untersuchung lädt die Arbeit jedoch uneingeschränkt zur Lektüre und weiteren Vertiefung in das Thema ein.

Bonn

Hendrik Breuer

Christian Speer: Frömmigkeit und Politik. Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550 (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 8), Akademie Verlag Berlin 2011, 770 S., zahlr. Abb., ISBN 978-3-05005-182-6.

Die Wechselbeziehungen zwischen den Ausdrucks- und Erscheinungsformen laikaler Frömmigkeit einerseits und den politischen und sozialen Interessen, Erwartungen und Bedürfnissen innerhalb der Görlitzer Stadtgesellschaft des Spätmittelalters und der Reformationszeit andererseits sind der übergreifende Leitgedanke dieser überarbeiteten Regensburger Dissertationsschrift. Die Stadt Görlitz bot sich für ein solches Thema nicht nur wegen einer ausgezeichneten Quellenlage an. Mit rund 10 000 Einwohnern war die Stadt um 1500 auch die bevölkerungsreichste des Oberlausitzer Sechsstädtebundes und dem Stadtrat war es im Laufe des späten 14. Jahrhunderts gelungen, sich von der Oberherrschaft der böhmischen Könige faktisch zu befreien, so dass Görlitz als freie und autonome Stadt – zumindest bis zur Wahl Ferdinands I. zum böhmischen König (1526) bzw. bis zum Pönfall von 1547 – bezeichnet werden kann. Die geistliche Aufsicht über die Stadt besaßen die Bischöfe von Meißen,

die jedoch einem starken Mediatisierungsdruck der Kurfürsten von Sachsen ausgesetzt waren. Aufgrund dieser verfassungsrechtlichen Eigenarten war es dem Stadtrat möglich, sich in jeder Hinsicht politisch unabhängig zu betätigen; nicht zuletzt hinsichtlich des Kirchenrechts, so dass der Görlitzer Rat ein ratsherrliches Kirchenregiment – vergleichbar den landesherrlichen Kirchenregimentern der Landesfürsten – über die Stadt und das nicht unbeträchtliche Landgebiet ausüben konnte.

Das in jeder Hinsicht unabhängige Agieren des Stadtrates war zudem bürgerschaftlich legitimiert. Wie stark die Identifikation des Görlitzer Stadtrates mit der eigenen *civitas* war und welche Verantwortungen auf den Schultern der Ratsherren und städtischen Eliten lasteten, die sie regierten, aber auch ihr wirtschaftliches Rückgrat bildeten, verdeutlicht die städtische Wehrverfassung des 15. Jahrhunderts. Rat und Bürgerschaft verstanden es gemeinsam, sich der Hussitischen Kriegszüge (1419–1437) zu erwehren. Obendrein mussten sich Stadtgemeinde und Rat fast täglich mit dem fehdesüchtigen lokalen Landadel auseinandersetzen. Diese sozialgeschichtlichen und verfassungsrechtlichen Umstände legitimierten nicht nur die Rats Herrschaft, sondern führten zu einer allgemeinen Akzeptanz der „oligarchischen Herrschaftsverhältnisse“ (S. 411) seitens der städtischen Mittel- und Unterschichten. Und so nimmt es nicht wunder, dass der Stadtrat erfolgreich die geistliche Gerichtsbarkeit zurückdrängte, Entscheidungskompetenz über die Pfarrkirchen St. Nikolai und St. Peter und Paul sowie über die städtischen Hospitäler besaß und obendrein durchaus erfolgreich versuchte, die in der Stadt ansässigen Franziskaner auf ihre Rolle als Verkünder des Wort Gottes sowie auf die Heilsvermittlung zu beschränken.

Es gelingt dem Verfasser ausgezeichnet, die an dieser Stelle skizzierten Sachverhalte empirisch überzeugend und quellengesättigt nachzuweisen. So entwirft er in einem ersten Teil die Görlitzer Sakraltopographie als Bühne der Frömmigkeitspraxis. Alle nur möglichen Interdependenzen zwischen den Bürgern, dem Rat und ihren Pfarrkirchen, Kapellen, Hospitälern, und Privatatorien in den Bürgerhäusern sowie zwischen Stadtgemeinde und den Konventen der Franziskaner und der Cölestiner, die ihr Kloster auf dem circa 40 km entfernten Berge Oybin hatten, werden muster-gültig und erschöpfend herausgearbeitet, um schließlich in einem zweiten Hauptteil das Stiften und Schenken, Memoria und Gebet, die Pilgerfahrten der Görlitzer Bürger, ihre Beziehungen zu den Franziskanern und Cölestinern sowie letztlich auch zu den Terzia-

rinnen nachzuzeichnen. Die beiden Kapitel möchte man als zentrale Bausteine des Buches bezeichnen, führen sie doch den Leser in die Tiefen der Mentalitätsgeschichte einer spätmittelalterlichen Stadt. Das dritte Kapitel bietet sodann die Synthese, in dem die vielfältigen Beziehungen zwischen Frömmigkeitspraxis und städtischer Administration zusammengeführt werden. In einem Resümee und Ausblick vergleicht der Verfasser vorreformatorischen Pfarrverhältnisse und den Verlauf der Reformation in Görlitz knapp mit Nürnberg, Memmingen, Nördlingen und Kitzingen. Ein außerordentlich umfangreiches Regestenwerk zu Görlitzer Testamenten, Legaten und Stiftungen (1298–1552), zu einzelnen Kapellen sowie zur berühmten Görlitzer Heilig-Grab-Anlage (1325–1583), zum Kloster der Cölestiner auf dem Oybin (1493–1498), eine Karte zum Görlitzer Ratsbesitz im Jahre 1547, das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Orts-, Personen- und Sachregister runden diese ausgezeichnete Untersuchung ab.

Jena

Uwe Schirmer

Wendy Love Anderson: *The Discernment of Spirits. Assessing Visions and Visionaries in the Late Middle Ages*, Mohr Siebeck: Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 63), X, 266 S., ISBN 978-3-16-151664-1.

Die „discretio spirituum“, Unterscheidung der Geister, d. h. die Bewertung von Privatoffenbarungen als Wirken göttlicher oder teuflischer Mächte, war eine Aufgabe, mit der sich in der gesamten Geschichte des Christentums sowohl die Charismatiker selbst als auch die Amtskirche konfrontiert sahen. Unterschiedlich virulent in den einzelnen Epochen, fand ihre theologische Bearbeitung einen Höhepunkt im späten Mittelalter und besonders zur Zeit des Großen Schismas, da die konkurrierenden Päpste von jeweils das Gegenteil verkündenden Visionären unterstützt wurden, die aber gleicherweise göttliche Inspiration beanspruchten. Rekurrente Kriterien der Beurteilung waren für die Erlebenden ihr Evidenzgefühl und positive Emotionen, für die Theologen die Übereinstimmung mit der Bibel und mehr noch der aktuellen Dogmatik, die „guten Früchte“, das fromme Leben und – im Lauf der Zeit stets wichtiger – der Kirchengehorsam der Visionäre.

Die vorliegende erweiterte Dissertation (Univ. Chicago) bietet einen guten chronologischen Überblick über diese Thematik von der Alten Kirche bis zu Savonarola mit dem Schwerpunkt auf dem späten 14. und frühen 15. Jahrhundert. Für die Frühzeit sind bes.

die *Vita Antonii abbatis*, Cassian und Augustinus berücksichtigt, dann wendet sich die Verfasserin mangels entsprechender frühmittelalterlicher Quellen gleich dem 12. Jahrhundert zu: Es geht um Bernhard von Clairvaux (ergänze: Benke, Chr., Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, 1991), Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau sowie Innozenz III. (wobei zu betonen wäre, daß sowohl Bernhard als auch Eugen III. der Seherin vom Rupertsberg nicht so begeistert gegenüberstanden, wie ihre Vita uns glauben macht, s. P. Dinzelsbacher, Bernhard von Clairvaux, 2. Aufl. 2012, 312 f.). Im 13. Jahrhundert motivierten die Joachimitischen Prophezeiungen manche Stellungnahmen zu diesem Charisma; unter den Mendikanten äußerte sich David von Augsburg OFM besonders skeptisch zu Privatoffenbarungen (was besser zu verstehen ist, wenn man nicht verschweigt, daß er Inquisitor war). Unter den Spiritualen beschäftigte sich Petrus Olivi einläßlich mit der Einschätzung prophetischer Visionen (Kriterium des inneren „gustus“) und wurde selbst zum Objekt kritischer Prüfung (besonders negativ durch Augustinus Triumphus); trotzdem war seine Wirkung im ‚radikalen Flügel‘ der Minoriten beachtlich. Etwa mit Heinrich von Friemar d. Ä. beginnt das Thema auch in deutschsprachigen Traktaten diskutiert zu werden; während Meister Eckhart daran kaum interessiert scheint, war Seuse aufgrund seines reichen mystischen Erlebens existentiell betroffen, wie verschiedene seiner Werke zeigen (daß die autobiographischen Schriften dieses Mystikers von einer bestimmten Schule der Altgermanistik als bloße didaktische Fiktionen beurteilt werden, ist Anderson völlig unbekannt; ihre Ausführung widerlegen diese Sicht freilich einmal mehr). Auch Tauler bietet entsprechende Überlegungen, mehr noch Ruusbroec. Anderson präsentiert weiter den wenig bekannten Franziskaner Peter, Infant von Aragon, dessen prophetische Schauungen natürlich nur sehr vorsichtig kritisiert werden durften. Das Papstschisma wurde auf ihre Art durch die beiden größtes Aufsehen erregenden Mystikerinnen Birgitta von Schweden und Katharina von Siena kommentiert. Beide sprachen mehrfach von der inneren Evidenz bei ihren ekstatischen Erfahrungen und suchten selbst nach Echtheitskriterien, beide wurden von ihren Beichtvätern zwar nicht ‚gemacht‘, aber heftig unterstützt. Die Revelationen der wesentlich herrischer auftretenden Birgitta boten vielen Geistlichen Anlaß zu eingehender Prüfung, von denen Alfons von Jaen (positiv) und Gerson (negativ) die bekanntesten sind. Letzterem als besonderer Autorität in puncto

„discretio“ ist natürlich ein langer Abschnitt gewidmet, wobei die Verfasserin darauf hinweist, daß sich seine Position im Lauf der Zeit änderte (etwa bei der Einschätzung der Hermine von Reims) und er vorsichtig und nicht generell misogyn argumentierte, wie meist zu lesen (Anderson weicht überhaupt mehrfach vom Tenor der feministischen Mediävistik ab, ja kritisiert sogar – zu Recht – ein Hauptdogma: „What preoccupied these men and women was not gender, but authority...“ S. 7). Schließlich beurteilte der Kanzler ja Johanna von Orléans positiv (das Gegenteil wäre bei seiner politischen Position freilich schwer möglich gewesen). Universitätsgelehrte, die über die „discretio“ publizierten, waren auch Gersons Lehrer Pierre D’Ailly und Heinrich von Langenstein. Meist wird in diesem Milieu eine verständliche Unsicherheit zugegeben, die Schwierigkeit eines gerechten Urteils betont – die kirchliche Obrigkeit dagegen hat manche weniger bekannte Erlebnismystikerinnen rasch abgeurteilt. Doch in diese Sphären der praktischen Anwendung steigt die theologiegeschichtliche Betrachtung kaum hinab (darüber s. M. Craveri, Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo, 1980; P. Dinzelsbacher, Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen, 5. Aufl. 2004). Die Darstellung endet mit einem ganz knappen Ausblick auf die Frühneuzeit.

Eine Reihe von Theologen, die sich teilweise ausführlich zur „discretio“ geäußert haben, fehlen allerdings in diesem Buch, so – z.B. – im 2. Jahrhundert Hermas, im 3. Tertullian in seiner Reaktion auf den ekstatischen Montanismus, im 13. natürlich Thomas von Aquin, den die Verfasserin ganz inadäquat kurz streift (s. B. Decker, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der prophetischen Erkenntnis, 1938), Heinrich von Gent, der „Legatus“ der Gertrud von Helfta, bes. die vorgeschaltete (gefälschte?) *approbatio*. Aus dem 15. Jahrhundert Heymericus de Campo, der in seinem „Dyalogus super Reuelacionibus b. Birgite“ (ed. A. F. Adman, 2003, mit ausführlicher Einleitung) die Orthodoxie und damit den himmlischen Ursprung der Offenbarungen Birgittas verteidigte, und v. a. der als Inquisitor tätige Johannes Nider (W. Tschacher, Der Formicarius des J. N., 2000, S. 206 ff.). Überhaupt wird nirgendwo deutlich, wie wichtig die Praxis der Inquisition für das theologische Interesse an diesem Thema war.

Andersons Bibliographie ist gut, was die neueste anglophone Literatur betrifft, auch berücksichtigt sie Literatur in anderen Sprachen (durchaus üblich in den meisten amerikanischen Dissertationen), befremdli-

cher Weise erwähnt sie aber nicht die einzige frühere Monographie eben zu ihrem Thema, L. Volken, *Les révélations dans l'Église*, 1961 (dt. 1965), genauso wenig die doch immer noch als Standardwerke geltenden Arbeiten des Rezensenten (*Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981; *Revelationes*, 1991). Obwohl einige deutsche Autoren des 13. bis 15. Jahrhunderts behandelt sind, hat Anderson auch nie die detaillierten Lemmata des „Verfasserlexikon. Die dt. Literatur des Mittelalters“ herangezogen. Ohne auf Versehen wie die Versetzung des Athanasius ins 3. Jh.

(S. 13) einzugehen, muß doch darauf hingewiesen werden, dass einige Quellentexte fehlerhaft übersetzt sind: Einen finalen Konjunktiv als Futur wiederzugeben, muss zu einem falschen Verständnis der Stelle führen und tut es auch (S. 128 zu Anm. 17); „*putetis*“ heißt nun einmal nicht „that they“, sondern „that you think“ (S. 141) etc.

Dergleichen findet sich aber nicht häufig, und in summa darf man das Buch Andersons ohne Zögern als seriöse und nützliche Darstellung empfehlen, klar aufgebaut und quellennah durch die vielen Textzitate.

Werfen in Salzburg Peter Dinzelbacher

Reformation und Frühe Neuzeit

Stefan Reichelt: Johann Arndts „Vier Bücher von wahren Christentum“ in Russland. Vorboten eines neuzeitlichen interkulturellen Dialogs, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 ISBN 978-3-374-02863-4.

Auf den ersten Blick mutet das Thema der Untersuchung, die 2007 der Theologischen Fakultät Leipzig als Habilitationsschrift vorgelegt hat, etwas exotisch an. Zwar erfreut sich Arndt gerade in jüngerer Zeit und natürlich besonders im Kontext des Jubiläums der „Bücher vom wahren Christentum“ eines wiedererwachten Interesses. Seine Spuren indes bis nach Russland hin zu verfolgen, ist im Konzert auch der jüngeren Forschungen ungewöhnlich. Umso verdientlicher ist das, was der Autor hier geleistet und vorgelegt hat. Zwar wird nur der des Russischen Kundige wirklich würdigen können, was für Arbeit etwa im allein über zweihundertfünfzigseitigen deutsch-russischen und russisch-deutschen Glossar steckt, und auch nur dieser wird genauer erfassen können, ob und welche Nuancierungen und Interpretationen sich durch bestimmte Übersetzungen ergeben. Doch auch derjenige, der dieser Sprache nicht mächtig ist, erahnt, von welcher immenser Wichtigkeit ein genaues Schauen auf die Translationen ist.

R.s Arbeit versteht sich als erster Schritt in eine Richtung, die bisher von der Forschung eher vernachlässigt wurde: die Rezeption westchristlicher Theologie und Frömmigkeit in der orthodox geprägten Theologie und Kirche. Der spätere ukrainische Mönch und Erzbischof von Pskov Simeon Todorski (1699/1700–1754) war es, der in den Franckeschen Stiftungen pietistische Texte ins Russische übersetzte, so dass die „russischen Bücher“ der Hallischen Waisenhausdrucke-

rei westchristliches Gedankengut nach Osteuropa transportierten. R. konstatiert: „Dabei kommt den Vier Büchern von wahren Christentum [...] sowohl hinsichtlich des Umfangs der Übersetzung als auch der Verbreitung eine Schlüsselrolle zu. An der Übersetzung und Verbreitung dieses klassischen Erbauungsbuches lässt sich die nachhaltige Transformationsleistung Todorskijs von westlich-protestantischer in östlich-orthodoxe Theologie vor dem Hintergrund der konfessionellen Beziehungen jener Zeit erahnen.“ (11).

Von daher ist es plausibel, zunächst nach dem Übersetzer zu fragen. Wie sinnvoll es ist, eine dreizehnseitige Betrachtung Arndts und seines Werks vorzuschalten, die lange nicht alle notwendigen Diskussionen und aktuelleren Forschungsergebnisse einbeziehen und schon gar nicht – wie in Aussicht gestellt – die Frage beantworten kann, welche „werkimmanente[n] Voraussetzungen für die Aufnahme seines Werkes in der Kirche des Ostens“ (11) zu finden sind, mag einmal dahingestellt bleiben. Hier hätte wohl der Hinweis gereicht, dass Arndt trotz der Auseinandersetzungen um sein Werk ein nachhaltiger Einfluss beschieden war, der sicher dazu provozierte, in einem pietistischen Umfeld gerade die „Vier Bücher“ zu wählen, um auf der Basis der Idee einer Praxis pietatis sein darin dann auch überkonfessionell-gemeinchristlich orientiertes Erbauungsbuch weiter zu verbreiten. Todorski kam 1729 nach Halle, wo er am Collegium des Orientalisten Michaelis intensive Studien betrieb und zahlreiche Übersetzungen anfertigte, neben den „Büchern vom wahren Christentum“ u. a. auch Franckes „Anfang der christlichen Lehre“ und „Lehre vom Anfang des christlichen Lebens“. Das Interesse an der

Gestaltung des christlichen Lebensalltags ist evident, was sich auch in seiner späteren kirchlichen Karriere niederschlug. Als Hofprediger am Hof Elisabeths und Lehrer des späteren Zaren Peter III. sowie seiner Gemahlin, der späteren Zarin Katharina II., war ihm das Wesen des Christentums wichtiger als dessen rituelle Gestalt. Für Katharina verwichen sich dadurch die lutherischen und die orthodoxen Konturen so sehr, dass sie 1744 problemlos das Bekenntnis wechseln konnte.

Die nun folgende Untersuchung der Übersetzung Todorskijs verdeutlicht, dass dieser durchaus texttreu gearbeitet, sich jedoch um Klarheit in der Sache willen auch einige Freiheiten herausgenommen hat. R. nennt seine Methode „genial-kreativ“ (55). Einen großen Teil nimmt eine tabellarische Zusammenschau ein (immerhin fast 100 Seiten), mit der R. wohl dieses Genial-Kreative veranschaulichen will. Unnötig ist es, auf die Ausgabe der „Sechs Bücher“ zu rekurren, die „Vier Bücher“ sind leicht zugänglich und dürften ja Vorlage für Todorskijs gewesen sein. Gravierender ist indes das Fehlen einer eigenen Auswertung, die wird dem Leser überlassen, der sich selbst überlegen kann, was „Orthodoxierung“, „Eliminierung“ und „Kommentierung“ (316) jeweils für einen Hintergrund und was für eine Bedeutung sie vor allem im Blick auf die Adressaten haben. Statt dessen schließt sich ein vergleichsweise dann doch recht knapp gehaltener Ausblick an, der zeigen soll, wie weit die „russischen Drucke“ Verbreitung gefunden haben, welche weiteren Übersetzungen, nunmehr aus freimaurerischen Kreisen, und welche „orthodoxen Liebhaber“ der „Bücher vom wahren Christentum“ es gegeben hat. Die profunden Kenntnisse R.s auf diesem Gebiet stehen außer Frage, wengleich eine noch stärkere Verortung der Beobachtungen in den historisch-kulturellen Kontexten und eine theologische Vertiefung wünschenswert gewesen wären. Der in deutscher, englischer und russischer Sprache angehängte zusammenfassende „Beschluss“ (ein eher befremdlicher Ausdruck, der möglicherweise der Beschäftigung mit barocken Texten geschuldet ist) jedenfalls offenbart, dass in dieser Untersuchung Anstöße gegeben wurden, die je für sich allemal wert sind, weiter verfolgt zu werden. Etwa wäre es interessant, die neben einigen Dokumenten und dem Nachlassverzeichnis Todorskijs ebenfalls abgedruckte Subskribentenliste genauer zu untersuchen.

Das Forschungsfeld, das R. in seiner Arbeit auftut, ist zweifellos höchst spannend, und die Darstellung ist auch und gerade dort, wo sie selbst in der darstellenden Zusammen-

schau verharret, anregend und provoziert nächste Schritte. Der des Russischen nicht mächtige Leser sei allerdings gewarnt, dass seinen üblichen Lesegewohnheiten einiges abverlangt wird. Nicht zuletzt durch ein sicherlich den kyrillischen Drucktypen geschuldetes Schriftbild, das zumal bei dem Umfang des Werkes auf die Dauer sehr anstrengend ist.

Gießen

Athina Lexutt

Gerhard Menk: Zwischen Kanzel und Katheder. Protestantische Pfarrer- und Professorenprofile zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze, Marburg: Jonas 2011, 980 Seiten, ISBN 978-3-89445-449-4.

Der Eintritt in den Ruhestand ist ein nahegelegener Zeitpunkt, um im Hinblick auf die eigene Berufstätigkeit Bilanz zu ziehen. Gerhard Menk, bis 2011 als Archivoberrat am Hessischen Staatsarchiv Marburg tätig, hat dies zum Anlass genommen, eine Reihe von verstreut erschienenen Aufsätzen in einen Sammelband zusammenzufassen und durch bislang unveröffentlichtes Material zu ergänzen. Im Zusammenhang mit seiner 1981 publizierten Dissertation über die Frühzeit der Hohen Schule in Herborn hatte sich M. tief in die Nassauische Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts eingearbeitet und diesen Forschungsschwerpunkt in der Folgezeit weiter ausgebaut. Den inhaltlichen Fokus des zu besprechenden Bandes bilden zwei zunächst gegensätzlich anmutende Pole: Zum einen geht es um eine auf Hessen, Nassau und Waldeck begrenzte Regionalgeschichte der Frühen Neuzeit und speziell um dort tätige Professoren und Pfarrer, zum anderen bildet gerade deren Wirkung über die Landesgrenzen hinaus einen besonderen Interessenschwerpunkt („Beide Berufe erscheinen dabei in ihren regionalen Aspekten, ohne dabei die internationalen aus dem Auge zu verlieren.“ – 103).

Um eine zusammenhanglose Aneinanderreihung protestantischer Pfarrer- und Professorenprofile zu vermeiden, ordnet M. seine Aufsätze im Rahmen einer ausführlichen Einleitung (17–126) in den historischen Kontext („Eine Rückschau: Die Einführung des Calvinismus in Nassau, die Gründung der nassauischen Hohen Schule und ihre wissenschaftliche Bedeutung“ – 17–50) sowie in die Forschungsliteratur zum Reformierten Protestantismus („Streiflichter zur deutschen und internationalen Forschung über Calvinismus und Puritanismus“ – 50–78; „Von der hessischen Reformation bis zur Zeit nach dem

Westfälischen Frieden in Siebenbürgen: die Einzelbeiträge“ – 102–124) ein. Einige technische Hinweise (124–126) runden die Einleitung ab.

Die abgedruckten Aufsätze sind in vier Teile gegliedert. Teil I nimmt, ausgehend vom Wetteraner Pfarrer Johann Pincier, eine Pfarrer- und Professordynastie in den Blick, deren Aufstieg „aus dem oberhessischen Landstädtchen Wetter“ über vier Generationen hinweg „bis in die Höhen der alteuropäischen, ja selbst der transatlantischen Wissenschaft“ (372) verfolgt wird. Auch wenn der Aufsatz stark personenzentriert ist, werden die biographischen Informationen stets ausführlich in die historischen Kontexte eingebettet. Es ist nicht von ungefähr, dass die Publikation von der „Dr. Hans Gerhard Lenz-Stiftung für die Stiftskirche und die Stadt Wetter/Hessen“ finanziell gefördert wurde, denn M. bietet in diesem 241(!) Seiten umfassenden Beitrag ausführliche stadt- und territorialgeschichtliche Informationen, beschränkt sich jedoch nicht auf die in der Nähe Marburgs gelegene Kleinstadt, sondern zeichnet ebenso ausführlich den 1629 vollzogenen kriegsbedingten Exodus von Familienmitgliedern (u. a. des Enkels Johann Heinrich Alsted) ins siebenbürgische Weißenburg nach.

Im zweiten Teil des Bandes sind acht Aufsätze zur Hohen Schule Herborn abgedruckt. Darin werden sowohl bekannte Persönlichkeiten wie Caspar Olevian und Johann Amos Comenius ausführlich in den Blick genommen, als auch nur dem Fachpublikum geläufige Namen wie Matthias Martinius, Heinrich Guberleth, Johannes Croll und Paul Crocius. Der Verfasser gibt seiner Leserschaft tiefe Einblicke in die konfessionelle Eigenart der Herborner Bildungsanstalt sowie deren Aufnahme in der beruflichen Praxis durch die genannten Gelehrten. Vom Seitenumfang her sticht die Studie über den Wetteraner reformierten Pfarrer Johannes Croll hervor (509–650), deren Grundstock ein Aufsatz aus dem Jahr 1984 bildet. Während die anderen älteren Beiträge weitgehend unbearbeitet wiederabgedruckt wurden, handelt es sich hier um ein neu geschriebenes Lebensbild des nach schwerwiegenden Konflikten zum Katholizismus konvertierten Croll. Für die weitere Entwicklung der Hohen Schule von zentraler Bedeutung ist der den zweiten Teil abschließende Beitrag über den frühen Cartesianismus in Herborn während der Jahre 1649–51 (735–770). M. führt der Leserschaft anschaulich die Gelegenheit vor Augen, der Hohen Schule durch die Berufung der zwei von der Philosophie Descartes' beeinflussten Professoren Johann Clauberg und Christoph Wittich nach den Wir-

ren des Dreißigjährigen Krieges wieder zu überregionaler Strahlkraft zu verhelfen. Die mit dem Einzug des Cartesianismus verbundenen heftigen Auseinandersetzungen zwischen Gegnern und Befürwortern der neuen philosophischen Richtung führten jedoch schließlich zum Weggang der beiden Hoffnungsträger und damit zu einem Scheitern der Hoffnungen auf einen Aufstieg in die erste Klasse akademischer Bildungseinrichtungen.

Im dritten Teil widmet sich der Verfasser zwei Lebensbildern von Waldecker Gelehrten des 17. Jhs., ergänzt durch einen Beitrag zu den Beziehungen Philipp Jakob Speners zur Grafschaft Waldeck. Während bereits hier die Zeit des 16. und frühen 17. Jhs. verlassen wird, indem M. frühpietistische Gemeinschaftsbildung nachzeichnet, bildet der vierte Teil, bestehend aus lediglich einem Beitrag zum reformierten Pfarrer und Kirchenhistoriker Friedrich Wilhelm Cuno, einen Ausflug ins späte 19. und beginnende 20. Jahrhundert. Dessen Lebensbild passt insofern in den vorliegenden Band, weil Cuno sich wissenschaftlich mit eben jener Zeit befasste, die im Mittelpunkt der Erörterungen der vorangegangenen Aufsätze steht. M. bezeichnet seine Ausführungen zu ihm „als gut gesetzten Abschlußstein“ (123), nicht zuletzt aufgrund dessen ebenfalls an Biographien orientiertem Zugang zum reformierten Protestantismus, aber auch, weil Cuno mit seiner historischen Arbeit einer reformierten Rekonfessionalisierung den Weg ebnete und damit den vorher behandelten Akteuren nacheiferte.

Den Großteil des 90 Seiten umfassenden Anhangs macht ein 75-seitiges Quellen- und Literaturverzeichnis aus. Während einige der Aufsätze den Forschungsstand der 1980er-Jahre, also der Zeit ihres Erstabdrucks, wiedergeben, findet sich hier auch neuere Literatur, die der Verfasser in den neugeschriebenen Kapiteln ausführlich benutzt hat. Ein Personenregister fehlt leider. Angesichts der Fülle genannter Namen ist dies bedauerlich, weil das Buch sich sonst gut als Nachschlagewerk geeignet hätte, um Informationen zu weniger bekannten Personen zu finden.

M. ist ein ausgewiesener Kenner der frühneuzeitlichen Geschichte der hessen-nassauisch-waldeckischen Gebiete. Alle Beiträge basieren auf gründlicher Recherche und reichhaltig zusammengetragenem Archivmaterial. Allerdings hätte ein weiterer Korrekturdurchgang zumindest einen Teil der zahlreichen Tippfehler beseitigen können. Insofern mutet es ein wenig kurios an, wenn der Verfasser sich einerseits abfällig über die neue deutsche Rechtschreibung äußert (darin ist er sich ei-

nig mit einem Großteil der Frühneuzeithistoriker/innen), andererseits aber im Benutzen der alten Regeln den entscheidenden Satz nicht fehlerlos schreibt: „Gerade für die frühneuzeitliche Forschung, aber nicht nur für sie stellt die Einführung der neuen Rechtschreibung ehr [!] als nur gehobener [!] Unsinn dar.“ (126)

Insgesamt handelt es sich bei dem Band um eine beeindruckende Teilbilanz des Verfassers, der auch zu anderen Themengebieten umfangreiche Publikationen vorzuweisen hat. Er gehört zweifellos zu den besten Kennern der frühneuzeitlichen Regionalgeschichte der das heutige Bundesland Hessen umfassenden Gebiete, sodass es sehr zu begrüßen ist, die bislang nur schwer zugänglichen Beiträge zum Thema nun in einem Band zusammengefasst und durch weitere Abhandlungen ergänzt zu finden.

Marburg

Tobias Sarx

Alfred Kohler, *Von der Reformation zum Westfälischen Frieden*, München: Oldenbourg, 2011 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 39), 253 S., ISBN 978-3-48659-803-2.

Die Reihe „Grundriss der Geschichte“ des Oldenbourg-Verlags muss nicht vorgestellt werden – sie gehört seit Jahrzehnten zu den für Lehre und Examensvorbereitung zentralen Hilfsmitteln. Als besonders hilfreich erweist sich in den Bänden der Reihe neben einem Sachüberblick über das zu behandelnde Thema vor allem der ausführliche Abschnitt über Grundprobleme und Tendenzen der Forschung, der lange ein positives Alleinstellungsmerkmal der Reihe war und inzwischen von Reihen wie der Enzyklopädie deutscher Geschichte (einem Ableger der Grundriss-Reihe, der im selben Verlag erscheint) oder der WBG-Reihe „Kontroversen um die Geschichte“ kopiert wird. Jeder Band schließt mit einer sehr ausführlichen und – auch in diesem Fall – hilfreichen Bibliographie. Die Reihe ist also zur Einführung, entschieden aber auch als Anregung zum Weiterarbeiten gedacht.

Der Band zu Reformation und Gegenreformation, von Heinrich Lutz 1979 veröffentlicht, gehörte zu den Klassikern der Reihe. Nach Lutz' Tod im Jahr 1986 hat der Wiener Ordinarius Alfred Kohler, ein hervorragender Kenner etwa der Habsburgerkaiser Karl V. und Ferdinand I., den Band mehrfach leicht überarbeitet herausgebracht. Jetzt erscheint, unter immer noch häufigem Rückgriff auf Lutz' Buch, eine von Kohler geschriebene Neufassung. „Reformation und Gegenrefor-

mation“ sind aus dem Titel verschwunden; an ihre Stelle ist die nüchterne Epochensignatur „Von der Reformation zum Westfälischen Frieden“ getreten. Zu Beginn des Buches macht Kohler aber klar, worin er die Einheit der Epoche begründet sieht, nämlich in der Konfrontation der Konfessionen innerhalb der einen „christianitas“, der wiederum die außereuropäische Welt gegenübersteht.

Kohler hat sich viel vorgenommen: Angesichts des exponentiellen Wachstums der Forschungsliteratur, aber auch angesichts neuer Forschungsinteressen strebt er eine europäische und globalgeschichtliche Erweiterung der alten nationalgeschichtlichen Narrative sowie eine Einbeziehung nicht nur der Politik- und Religions-, sondern auch der Sozial- und Kulturgeschichte an. Dies ist nur partiell gelungen, aber wem gelänge dies alles schon auf 178 Textseiten? Faktisch beschränkt sich Kohler also, durchaus klassisch und wohl auch den Inhalten der meisten Lehrveranstaltungen zu diesem Zeitraum nach wie vor durchaus adäquat, auf die politischen und konfessionellen Entwicklungen der ersten Hälfte der Frühen Neuzeit, allerdings mit europäischem Blick, wenn auch mit leichtem Übergewicht der Reichsgeschichte. Die programmatische Einbeziehung der europäischen Expansion, in sehr viel höherem Maße als in den älteren Handbüchern, ist eine erfreuliche Entscheidung.

Ansonsten fragt sich aber schon – und zwar ganz ohne Polemik –, wer ein solches Buch eigentlich sinnvollerweise wie benutzen soll. Kohler kann den Stoff zwar bändigen, aber insgesamt ist das Buch nicht gerade leicht lesbar; angesichts der Überfülle an Informationen wirkt sein Stil oft unelegant und abgehackt. Der Leser, der über einzelne Themen mehr weiß, als in diesem Buch steht, wundert oder ärgert sich manchmal; derjenige, der noch gar nichts über die Epoche weiß, wird – so meine Befürchtung – zuweilen nicht verstehen, worum es geht. Das ist weniger dem Autor anzulasten als dem Konzept der Reihe. Mir scheint es (angesichts der Existenz etwa der Enzyklopädie deutscher Geschichte, deren Bände thematisch sehr viel eingeschränkter bzw. zugespitzter sind, aber auch angesichts einer großen Zahl unterschiedlicher Überblicksdarstellungen und Einführungen) heute einerseits fast unmöglich, andererseits aber auch fast überflüssig, sich einer so undankbaren Aufgabe zu stellen wie die, der Kohler sich unterzogen hat. Dass Kohler an entscheidenden Stellen seine Informationen aus bereits lange vorliegender Überblicksliteratur (Handbuch der europäischen Geschichte, Gebhardt, Horst Rabe, Erich Hassinger) entnimmt; dass er in dem

Teil über die Grundprobleme der Forschung die vorher eingenommene europäische Perspektive faktisch wieder aufgibt und viele Passagen auch vor 20 Jahren genauso hätten geschrieben werden können; dass trotz der Überfülle des Materials bestimmte Themenbereiche vom kritischen Leser als eklatant fehlend wahrgenommen werden (so ist etwa der Bereich der Medien, der Post, der Entstehung der Zeitung zwar nicht ausgeblendet, aber doch sehr unterbelichtet): Dies alles deutet darauf hin, dass eine solche Darstellung in dieser Kürze heute nicht mehr befriedigend zu schreiben ist, und zwar unabhängig von den imponierenden Kenntnissen des Autors.

Ich möchte nur einige Stellen benennen, die mir als problematisch aufgefallen sind, die sich aber leicht vermehren ließen. Die Darstellung der Bauernkriegsursachen (37) ist so kurz, dass dem nicht-informierten Leser kaum klar werden dürfte, worum es geht. Ähnliches gilt für das mehrfache Reden von der „Reichsverfassung“ oder gar einer „Reform und Umgestaltung“ der Reichsverfassung durch Karl V. (59) – hier müsste doch, scheint mir, mindestens darauf hingewiesen werden, dass in der Vormoderne „Verfassung“ nicht etwa ein einziges geschriebenes und normsetzendes Dokument ist. Auch sonst stößt man öfter auf Darstellungen, die der Kürze wegen an der Unverständlichkeit oder Falschheit entlangschrammen: Wenn Jena als „lutherische Universität“ (72) bezeichnet wird, und zwar in einem Satz, der sie in Kontrast zu Wittenberg und Leipzig stellt, ist vorauszusehen, dass nicht jeder Leser verstehen wird, dass auch diese letzteren lutherisch waren. Was bringt – bei der Darstellung des Beginns der französischen Religionskriege – ein Satz wie der, Michel de l'Hôpital habe „zu einer einvernehmlichen Lösung des Religionsproblems“ geraten (77), ohne dass der Leser erfährt, worin diese Lösung bestehen sollte? Im Forschungsteil ist in den Abschnitt über Staatsbildung und Landstände ein Passus gerutscht, der über das Problem der sozialen Mobilität innerhalb der ständischen Gesellschaft Auskunft gibt. Beides steht unter dem Etikett „Ständeforschung“ (117) – Stellen wie diese sind nach Erfahrung des Rezensenten dazu angetan, Verwirrung anzurichten. Kann man überdies den Absolutismusbegriff heute noch unerklärt und unkritisch verwenden? Trifft es tatsächlich zu, dass es keine nennenswerte Melanchthonbiographie gibt (134) – was ist mit dem grundlegenden und gut lesbaren Buch Heinz Scheibles? Und ist der von Kohler mehrfach zitierte Hauptabschnitt aus dem Humanismus-Artikel der „Enzyklopädie der

Neuzeit“ nicht eigentlich von Gerrit Walther statt des Autors, den Kohler wiederholt nennt?

Ungenauigkeiten und Probleme dieser Art sind bei Einführungsdarstellungen praktisch unvermeidlich, steigern sich aber wegen des hier abgedeckten thematischen und zeitlichen Umfangs weiter. Noch einmal: Angesichts der großen Zahl von unterschiedlich spezifischen Lern- und Einführungsbüchern zum konfessionellen Zeitalter scheint mir die Notwendigkeit dieses Buches fraglich zu sein; zur Einführung und Examensvorbereitung würde ich es nur mit Einschränkungen empfehlen.

Münster

Matthias Pohligh

Matthias Freudenberg/Georg Plasger (Hg.): *Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus*. Vorträge der 8. Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 14), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie und foedus 2011, 196 S., ISBN 978-3-7887-2534-1.

Die Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus e. V. konnte im dreizehnten Jahr ihres Bestehens bereits die achte Emder Tagung anbieten, die mit der Johannes a Lasco Bibliothek an einem attraktiven konfessionellen „Erinnerungsort“ stattfindet. Die Tagung im März 2011 stand unter der Themenstellung „Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus“. Das plurale Reformiertentum findet sich geschichtlich in „sehr unterschiedlichen politischen Verortungen“ vor, weshalb es zu „unterschiedliche[n] Wertungen des Verhältnisses von Staat und Kirche“ kommt – zumal bei der Berücksichtigung der Epochen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert in deutschen, schweizerischen und niederländischen Regionen (vgl. Vorwort).

Souverän widmet sich Ulrich Gäbler der „politischen Theologie“ Huldrych Zwinglis. Zweifellos ist Zwingli unter den Reformatoren besonders „politisch“ gewesen. Aber gehört das Politische in die Mitte von dessen Theologie? Gäbler untersucht Zwinglis Erläuterungen zum Jesajabuch (1529), in denen Zwingli während einer religionspolitischen Zuspitzung in der Eidgenossenschaft für eine „Aristokratie“ als „Herrschaft der Besten“ votiert. Nicht zuletzt im „Fehlen mutiger Prediger“ sieht er einen Grund für die Krise und versteht deshalb den Propheten als aktuelles Vorbild. Gerechtigkeit ist in der Zwinglischen Interpretation keine religiöse, sondern eine politisch-ethische Kategorie. So wird auch der „Tag des Herrn“ nicht nur als

religiös-eschatologisches Ereignis angesehen, sondern als „immer wiederkehrende[.] Gerichtstage[.] über die Völker“. Dem politischen Kollektiv (nämlich: der Eidgenossenschaft), nicht dem individuellen Heil gilt Zwinglis Augenmerk. Das wird auch deutlich an seiner Adaption des Propheten- für das Predigeramt: Es geht um die Verkündigung des Willens Gottes und um gelehrte Exegese im Rahmen eines für diese Aufgaben verantwortlichen Gemeinwesens, das sich so als Staatskirchentum identifizieren lässt.

Der Apeldoornner Systematiker Gerard den Hertog lässt sich bei seiner Relektüre von Calvins „politischer Theologie“ (Institutio IV,20) von einem grundsätzlichen Gedanken des zeitgenössischen englischen Ethikers Oliver O'Donovan leiten, der die ethische Grundaufgabe in einer wenn auch unzugänglichen, doch vorgegebenen göttlichen „moral order“ im „Urteilen“ sieht. Einerseits übernimmt damit der Mensch Verantwortung für das Gemeinwesen, andererseits bleibt dieses Urteilen relativ zum göttlichen Urteilen und muss eher dynamisch und jeweils konkret im Kontext verstanden werden. Angeregt liest man den Hertogs Spurensuche solcher und ähnlicher Gedanken retrospektiv bei Calvin.

Weniger klar als der heiter-gelassen anmutende Beitrag des Basler Grandseigneurs und weniger originell als den Hertog widmet sich die Siegener Professorin Veronika Albrecht-Birkner den „konfessionelle[n] Aspekte[n] [d]es spannungsvollen Verhältnisses“ zwischen „Berliner Hof und [der] Theologische[n] Fakultät Halle“ in den Jahren 1690 bis 1790. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die Hallenser Reformierten zu Beginn des Untersuchungszeitraums die Pietisten um August Hermann Francke „als zu bekämpfende Lutheraner wahrgenommen“ und später dann in den Hallischen Aufklärern ebenfalls eher – weil etwa in Wittenberg ausgebildet – Lutheraner sahen. So fungierten selbst kleinere Streitigkeiten vor Ort als Anlass für den reformierten Berliner Hof, der Fakultät in Halle nicht eben günstig gegenüber zu stehen. Das mag ein für Hallische Verhältnisse wichtiges Ergebnis sein, reflektiert aber nicht die übergeordnete Fragestellung.

Dass eine Grundsatzfrage am lokalen Exempel zu beantworten ist, zeigt Frank v. d. Pol an der niederländischen Stadt Kampen, wo die Reformation „keine grundlegenden Veränderungen“ des „Verhältnis[ses] zwischen städtischer Obrigkeit und Kirche bewirkte“: Ein selbstbewusster Magistrat dominierte die lokale Kirche. Der niederländische Pietismus bietet dann, wie v. d. Pol anhand der Schrift eines reformierten Pastors zeigt, eine Ingebrauchnahme der Nation für theo-

logische Anliegen zugunsten der reformierten Konfession, nicht zuletzt ‚belegt‘ durch Parallelisierungen von Israel und Generalstaaten. Auch hier ist – wie in Zürich, freilich anders begründet – „ein[.] sehr enge[r] Zusammenhang ... zwischen dem reformierten Glauben und der politischen Identität“ zu konstatieren.

Marco Hofheinz ist neben seiner Dankrede zur Verleihung des J.F. Gerhard-Goeters-Preises, mit der er die Ergebnisse seiner habil. über Barths Friedensethik summiert, mit einer vornehmlich systematisch-theologischen Problemanzeige über „Theokratie im reformierten Protestantismus“ vertreten. Sein Interesse ist die Positionierung innerhalb des aktuellen Demokratiediskurses: Sind die Grundzüge reformierter Theologumena hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche „modernitätskompatibel“? An den so wirkmächtigen J. Calvin, A. Kuyper und K. Barth zeichnet Hofheinz nach, wie zuerst Calvins Versuch verselbstständigter kirchlicher Ordnungen sich eben von Zürich unterschied, allerdings sich besonders bei den oftmals verfolgten Reformierten bewährte, wie sodann Kuyper trotz seiner Rede von der „freien Kirche im freien Staat“ keinen säkularen Rechtsstaat wollte, sondern eine Durchdringung des Staates mit christlicher Weltanschauung, was durch freie und konkurrierende Kirchen demokratisch legitimiert ermöglicht wird, um schließlich Barths Modell aus „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ in Erinnerung zu rufen, mit dem durch die Idee der konzentrischen Kreise ein „Denkmodell der Einheit von Identität ... und Differenz“ vorliegt. Anders als Kuyper favorisiert Barth den säkularisierten Staat, versteht aber auch ihn als zu Christus gehörend. Beide Beiträge Hofheinz' zeichnen sich durch klare Gedankenführung aus. Die Begriffe Säkularisation/Säkularisierung – gerade auch in Rezeption anderer Denker – scheint Hofheinz allerdings synonym zu verwenden.

Matthias Freudenbergs „Historische Grundlinien und europäische Perspektiven“, die sich nun ähnlich in dessen jüngst erschienener Einführung in die „Reformierte Theologie“ finden, wären gleichsam als Einleitung oder als Resümee des Bandes geeignet gewesen. Trotz der betonten Vielgestaltigkeit des Reformiertentums und trotz mehrfacher Kritik an allzu selbstbewusst vorgetragenen und eher unterkomplex deduzierten politischen Positionen, mit denen Reformierte in den zurückliegenden Jahrzehnten auf sich aufmerksam gemacht haben, wirbt Freudenberg für die ideologiekritischen Chancen der „Königsherrschaft Jesu Christi“. Wie bereits Hofheinz recurriert auch Freudenberg auf Barmen, das

in seiner fünften These allerdings nicht von einer „unerlösten Welt“ (so S. 136) spricht, sondern hoffnungsvoller von einer „noch nicht erlösten Welt“.

Der EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider hat sich mit seinen Ausführungen über „Die politische Verantwortung der Kirche“ verunklarend geäußert: Nach einem eher seminaristischen Überblick unterscheidet er zwischen „Kernbereich“ und „Randzonen“; im ersten gilt allein das Evangelium, im zweiten zwar christlich beeinflussbar, aber letztlich weltliches Recht. Die „praktische[n] Schwierigkeiten“ einer solchen Unterscheidung sind Schneider bewusst (S. 184).

Der bereits während der Tagung kontrovers aufgenommene Beitrag Katharina Kunters über die „Reformierte[n] Kirchen und die Ost-West-Beziehungen im 20. Jahrhundert“ erschließt historiographisches Neuland. In der Phase der Entspannungspolitik spielten die drei Modelle einer „Entspannung von oben“ unter Hinnahme des status quo und der diplomatischen Ausblendung staatlichen Unrechts im Ostblock, einer Betonung der Menschenrechtswahrung, wie sie mit der Schlussakte von Helsinki von West und Ost ratifiziert wurde, und einer „Entspannung von unten“ in Form von Gemeindeparterschaften, wie sie vor allem von den Niederlanden aus aufgebaut und gepflegt wurden, eine Rolle. Umstritten sind Kunters Kritiken an manchen bis heute konfessionell hochgeschätzten Kirchenpolitikern – Konfrontationen von ‚Erinnerungen‘ noch lebender Akteure und Zeitgenossen mit Ergebnissen historiographischer Analyse bergen zumeist Konfliktpotential.

In diesem sehr sorgfältig redigierten Band erscheint der reformierte Protestantismus auch in einer so zentralen historischen Erfahrung plural. Oder, um einen Satz Kunters auf die ganze Fragestellung zu beziehen: „Bei den Reformierten war es komplizierter.“ (S. 175) Das allerdings macht die Reformierten historiographisch auch besonders interessant.

Heidelberg

Hans-Georg Ulrichs

Jürgen Büchsel: Gottfried Arnolds Weg von 1696 bis 1705. Sein Briefwechsel mit Tobias Pfanner und weitere Quellentexte, Halle/Wiesbaden: Franckeschen Stiftungen, Harrassowitz 2011 (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 12), X+ 279 S., ISBN 978-3-44700-6595-5.

Gottfried Arnold (1666–1714) gilt nicht zuletzt aufgrund seiner schon von den Zeitgenossen kontrovers diskutierten „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699/1700) als einer der interessantesten Vertreter

des radikalen Pietismus. Diese werden inzwischen längst nicht mehr als Randerscheinung des Pietismus wahrgenommen, wie etwa der jüngst von Wolfgang Breul u. a. verantwortete Band: „Der radikale Pietismus. Zwischenbilanz und Perspektiven der Forschung“, Göttingen 2010, deutlich macht. Zu dieser veränderten Wahrnehmung trägt ganz offensichtlich auch die größere Anzahl an neuen Texteditionen bei, die selbst eine so bekannte Figur wie Gottfried Arnold in einem etwas anderen Licht erscheinen lassen. So liegen neben kleineren Texten inzwischen Arnolds Wittenberger Dissertation über die Engelsprache (1687) und sein „Offenherziges Bekenntnis“ (1698) vor, mit dem er seinen Rücktritt von der Giessener Professur begründete (bequem erreichbar in dem von Antje Mißfeldt herausgegebenen Band: „Gottfried Arnold. Radikaler Pietist und Gelehrter“, Köln, Weimar, Wien 2011).

Auch die hier zu besprechende Veröffentlichung bietet eine Reihe von bislang unbekanntem Dokumenten, die im Zusammenhang mit den Konflikten um die „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ stehen. Ihr Autor ist mit Gottfried Arnold seit seiner Dissertation (Gottfried Arnold. Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt, Witten 1970) bestens vertraut und konnte nach seinem Ausscheiden aus dem aktiven Pfarrdienst im Jahre 2005 wieder an seine Forschungstätigkeit anknüpfen. Büchseles erste Beschäftigung mit Arnolds Briefwechsel mit dem gebildeten Hofrat Tobias Pfanner (1641–1716) datiert aus der Zeit seiner Dissertation, doch enthält der nun vorliegende Band viel mehr Material als nur die Edition der aus siebzehn Briefen bestehenden Korrespondenz, die sich in der Forschungsbibliothek von Gotha befindet, nebst eines Kommentars.

B. versteht den Zeitraum von 1700 bis 1702 als die Zeit, in der Arnold „die größten inneren und äußeren Kämpfe zu bestehen hatte“ (1) und in der sich mit dem Rückzug aus der verfassten Kirche, der unverhofften Heirat und der Übernahme eines kirchlichen Amtes die auffälligsten Veränderungen in seinem Leben vollzogen, was die Forschung immer wieder veranlasst hat, nach Brüchen in der Arnoldschen Biographie und Theologie zu fragen. Nicht nur im Rahmen des ausführlichen ersten Kapitels „Arnolds Weg in der Zeit von 1699 bis 1702“ (17–99) beteiligt sich B. an dieser Debatte, indem er die diffizilen Konfliktlagen um die „Kirchen- und Ketzerhistorie“ ausführlich darstellt, um einerseits nachvollziehbar zu machen, warum sich Arnold ab 1693 zunehmend radikalisierte, und andererseits dennoch ab 1701 zurück in die sichtbare Kirche und schließlich

sogar in ein Gemeindefarramt fand. Höhe- und Wendepunkt der Radikalisierungsphase sei die im Jahre 1700 verfasste „Erklärung vom gemeinen Secten-wesen, Kirchen- und Abendmahl-gehen“, die B. als offenes Bekenntnis zum Separatismus versteht (28), sowie das im gleichen Jahr erschienene „Geheimnis der göttlichen Sophia“, welches von einem quietistischen Grundton getragen wird, sich jedoch wohlweislich hütet, bei aller Radikalität den äußeren Bruch zu vollziehen: „Der Entschluss, nicht zu heiraten, bedeutete eine Radikalisierung des Rückzuges aus der Welt“ (34). Als den alles entscheidenden Faktor für Arnolds Rückkehr in Welt und Kirche sieht B. die Religionspolitik in Brandenburg-Preußen, die darauf ausgerichtet gewesen sei, die pietistische Bewegung zur Schwächung der lutherischen Orthodoxie zu fördern, wovon Arnold profitiert und seine „Kirchen- und Ketzerhistorie“ dem Kurfürsten Friedrich III. für den Schutz der Gewissensfreiheit gewidmet hat. Angesichts des überaus gefährlichen Separatismusvorwurfes habe eine vom Kurfürsten eingesetzte Kommission beschlossen, Arnold aus Quedlinburg zu entfernen und wohl über Kontakte zu August Hermann Francke der verwitweten Herzogin Sophie Charlotte von Sachsen-Eisenach in Allstedt als Schlossprediger zu vermitteln. Da diese jedoch erst dreißig Jahre war, entschloss sich Arnold 1701 zur Heirat mit Anna Maria Sprögel, denn diese Position als Jungeselle auszufüllen, wäre nicht schicklich gewesen (81). Statt – wie in den meisten Deutungen – die Eheschließung als Bruch mit dem im „Geheimnis der göttlichen Sophia“ formulierten Programm zu verstehen, will B. sie als Voraussetzung für die Ausübung des angestrebten Amtes sehen. Mit Unterstützung Brandenburg-Preußens habe Arnold schließlich „den Weg aus dem Separatismus in einen pastoralen Dienst gefunden“ (97). B.s Argumentation ist zwar in sich schlüssig, doch wird über die Rolle der weltlichen Obrigkeit und darüber, ob sich Arnold tatsächlich zum Separatismus bekannt hat, vermutlich noch zu diskutieren sein.

Der zweite Teil widmet sich der Interpretation des Briefwechsels zwischen Arnold und dem bereits genannten Hofrat Tobias Pfanner, die in dem zuvor abgesteckten Rahmen eingezeichnet wird (101–142). Den Kontakt zwischen beiden hatte Francke hergestellt, weil er wusste, dass Pfanner, der in mancherlei Hinsicht mit Arnold konform ging, dennoch eine kritische Schrift zur „Kirchen- und Ketzerhistorie“ herausbringen wollte. So war es Arnolds vordringliches Ziel, Pfanner von der Veröffentlichung seiner „Bedenken“ abzubringen, was ihm jedoch nicht

geling. Doch geht es in der Korrespondenz auch um eine höchst interessante Diskussion über Fragen, die von der „Kirchen- und Ketzerhistorie“ angestoßen worden sind und die Rechtgläubigkeit Arnolds berühren, wie etwa die Frage nach der Mystik. Dass dieser Abschnitt die Keimzelle der gesamten Publikation war und im Laufe der Jahre angewachsen ist, kann man deutlich erkennen.

Vor die Quellenedition setzt B. aber noch den kurzen Abschnitt: „Abschließende Bemerkungen zu Arnolds Biographie“ (143–151), der die erarbeiteten Ergebnisse mit einer Klammer versehen soll. Auf zwei kurzen Seiten (146 f.) wird versucht zu klären, „wie Arnold selber die Wandlungen in seinem Leben wahrgenommen und gedeutet hat“ (146). In merkwürdigem Fettdruck wird auf den Bruch verwiesen, den Arnold nach seinem Weggang aus Gießen selbst herbeigeführt hat, während ihm die Übernahme des Seelsorgeamtes und die Heirat von den Umständen aufgeötigt worden seien. Das Scheitern in Allstedt habe er aufgrund seiner Weigerung, den Eid auf die Bekenntnisschriften zu leisten, selbst provoziert. Arnold habe die Wandlungen als göttliche Fügung verstanden und B. macht auf die innere Kontinuität seines Denkens aufmerksam. Diese Beurteilungen wirken insgesamt aber noch sehr vorläufig.

Die sorgsam edierten Quellen (153–254) geben einen faszinierenden Einblick in die Zeit der unmittelbaren Reaktion auf die „Kirchen- und Ketzerhistorie“ und berücksichtigen nicht nur Arnolds, sondern in gleichem Maße auch Pfanners Korrespondenz, so dass dem Leser auch diese Gestalt plastisch vor Augen gestellt wird. Eine Übersicht über die verwendeten Archivalien, ein chronologisches Verzeichnis der Schriften Arnolds und Pfanners, ein sehr knappes Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsregister runden das Werk ab.

Bochum Katharina Greschat

Bernd Moeller: Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation. Mit einem Vorwort von Thomas Kaufmann. 2. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 211 S., ISBN 978-3-525-55018-2.

Was hier als „Zweite Auflage“ bezeichnet wird, ist im Grunde eine neue Monographie: Zwei Aufsätze des emeritierten Göttinger Kirchenhistorikers und Ehrendoktors der Universität Zürich Bernd Moeller, der 2011 seinen achtzigsten Geburtstag feiern durfte, finden sich hier in überarbeiteter Form zu einem

Ganzen zusammengefügt und erstmals in Buchform publiziert; dies zeitgleich mit der Wiederauflage der wohl als monographischer „Klassiker“ der sozialhistorischen Reformationsgeschichtsschreibung zu bezeichnenden Arbeit des Verfassers zu „Reichsstadt und Reformation“ aus dem Jahre 1962.

Auch thematisch passt die hier zu besprechende Studie in das damit genannte Forschungsfeld, zu dessen Pionieren der Vf. bekanntlich gehört: Den Titel „Zwingli Disputationen“ trug bereits der in zwei Teilen (1970 und 1974) erschienene längere Aufsatz in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Dazu gesellt sich ein Festschriftbeitrag aus dem Jahre 1999.

In der vorliegenden Buchform präsentiert sich der Text nun in drei Kapiteln: In einem ersten Kapitel (13–54) werden die Zürcher „Disputationen“ vom Januar und Oktober 1523 umsichtig rekonstruiert. Es wird nach deren äußerem Verlauf, nach Akteuren und bestimmenden Kräften, nach der Interpretation der Ereignisse in der Sicht Zwinglis und in derjenigen des Zürcher Rates, und schließlich auch, was die uneinheitliche Nomenklatur dieser Veranstaltungen schon in den Quellen selber nahe legt, nach dem spezifischen Charakter dieser Ereignisse gefragt. In kritischer Auseinandersetzung mit Forschungsthesen etwa von Yoder, Scheib oder Obermann entwickelt der Vf. seine eigene Sicht der Dinge – sie ist in der Forschung verschiedentlich zustimmend rezipiert und diskutiert worden: Es handelt sich bei diesen Ereignissen von 1523, trotz mannigfaltiger Bezüge und Parallelen zu längst bekannten Institutionen wie Diözesansynoden, Kapitelversammlungen, akademischen Disputationen oder politischen Bürgerversammlungen letztlich um etwas Neuartiges. Vom Vf. selbst „pointiert ausgedrückt: Im Januar 1523 wurde in Zürich etwas wie eine ‚Erfindung‘ gemacht“ (37). Eine Erfindung mit weitreichender Wirkungsgeschichte, geht es in der ersten Zürcher Disputation doch um nichts weniger als um die „Gründungsversammlung der evangelischen Kirche von Zürich“ und damit um die erste „reformatorische Kirchengründung im Bereich des Protestantismus“ (50) überhaupt.

So sollte bekanntlich nicht die erste bleiben. Die vielfältigen Ausstrahlungen dieses Ereignisses werden im zweiten Kapitel untersucht (55–176) – und damit zugleich als solche behauptet. Auf der Basis seiner überaus gründlichen Quellenkenntnis in besagtem Gebiet zeichnet der Vf. nach, wo überall die Zürcher Ereignisse „Schule gemacht“ (55) haben, wobei es sich, nicht verwunderlich, nahezu ausnahmslos um „Städte-“ oder doch „Gemeindereformationen“ handelt. Chrono-

logisch werden die nicht nur quellenmäßig sehr verschieden gut bezeugten, sondern auch unterschiedlich verlaufenden (und gelegentlich nur als Plan oder Forderung bekannten) „Disputationen“ zur Einführung der Reformation an nicht weniger als 33 Orten aufgesucht und beschrieben. Den Anfang macht das kursächsische Altenburg noch 1523, wo eine entsprechende Thesenreihe aus der Feder Wenzeslaus Lincks überliefert ist, der letzte präsentierte Fall ist der Reformationsversuch im Erzbistum Köln 1542; auch hier ist es bekanntlich nicht zu einer wirklichen Disputation gekommen, wohl aber bestanden entsprechende Pläne. Dazwischen allerdings finden sich Orte mit wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Disputationen, teilweise gut dokumentiert, oder auch solche, in denen zumindest die Diskussion bzgl. der Abhaltung einer Disputation eine wichtige Rolle beim Übergang zur Reformation spielte. Dabei sind geographisch schwerpunktmäßig der schweizerische und der oberdeutsche Raum zu nennen, unter anderem etwa Bern, Basel, Mühlhausen, Konstanz, Straßburg, Ulm, Lausanne und Genf. Zu seinen Lebzeiten war oft Zwingli selber direkt oder indirekt in entsprechende „Disputationen“ involviert. Aber die geographische Spannweite ist deutlich größer: Auch „Disputationen“ in Breslau, Hamburg, Lübeck, Göttingen, Münster, Osnabrück kommen in den Blick.

Im dritten Kapitel (177–196) werden die gemeinsamen Züge der durchmusterter „Disputationen“ zusammengestellt und zugleich die Gesamtthese der Studie für einzelne Phänomene weiter erhärtet. Und schließlich wird bilanzierend nach den Gründen des „Erfolgs“ dieser Zwinglischen Erfindung gefragt: Sie lagen im Wesentlichen darin, dass sich hier „offenbar reformatorische Motive mit Tendenzen und Interessen der städtischen Politik“ (194) trafen. Die durch eine „Exklusivität des städtischen Gemeinschaftsgedankens“ geprägten städtischen Obrigkeiten und der „strenge Maßstab, den die Reformation mit ihrer Berufung auf das Wort Gottes setzte“ (195) in ihrem Zusammenspiel, nicht zuletzt im Blick auf das Ziel des gemeinschaftlichen öffentlichen „Friedens“ (195), sind hier als die beiden entscheidenden Faktoren zu nennen.

Damit kommt in den Augen des Rezensenten aber auch eine Grenze der Studie in Sicht, indem der Vf. nicht weiter nach Gründen und Momenten für Zwinglis epochale „Erfindung“ fragt, die möglicherweise in den spezifischen theologischen Konturen – und im Kontext seiner „reformatorischen Entdeckung“ liegen. Stattdessen wird als selbstver-

ständig und ohne wirkliche Quellenbelege vorausgesetzt, dass auch für Zwingli „nicht anders als bei Luther“ die „Rechtfertigungslehre“ den „Kern der reformatorischen Neuentdeckung“ (29) bildete. Dies bedürfte zumindest einer präzisierenden Näherbestimmung, die an dieser Stelle nicht gegeben werden kann. Sie würde die wichtigen und immer noch gültigen Beobachtungen des Vf. unterstreichen, diese aber möglicherweise auch noch in ein etwas anderes Licht stellen können. Und vielleicht würde sie auch die vom Vf. nur kurz angesprochene Frage nach den gemeinsamen vorrangigen Inhalten der verschiedenen Disputationsthesen (190 f), zu denen die „Rechtfertigungslehre“ offenbar nicht in erster Linie, bzw. nicht direkt formuliert gehört, zu vertiefen vermögen, ebenso wie die durch den Vf. gegebene Erklärung des „Erfolgs“ gerade der Zwinglischen „Erfindung“.

Dessen ungeachtet trifft uneingeschränkt zu, dass es sich bei den hier vorliegenden Texten um einen „gewichtigen Beitrag zur Reformationsgeschichtsforschung“ handelt, wie Thomas Kaufmann in seinem Vorwort formuliert (7). Insofern haben die für diese „Zweitauflage“ Verantwortlichen Verdankenswertes geleistet. Auch Kaufmanns schöner Charakterisierung der Studie – und der Arbeitsweise ihres Verfassers – ist nichts beizufügen: „Moellers Studie weist typische Merkmale seiner unverkennbaren Darstellungsweise auf: klar in der rhetischen Verdichtung, anschaulich in Hinblick auf den historischen Stoff und das sorgfältig zusammengetragene Quellenmaterial, nüchtern in der Diskussion mit der einschlägigen Sekundärliteratur und eingängig in der sprachlichen Form gelingt es seinem Verfasser, weit über den Kreis des gelehrten Fachpublikums hinaus Leser anzusprechen“ (7).

Zürich

Peter Opitz

Kolb, Robert: Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Marianne Mühlberg (= Oberurseler Hefte Ergänzungsband 8), Göttingen (Edition Ruprecht) 2011, 207 S., geb., ISBN 978-3-7675-7145-7.

Die Konkordienformel gilt als epochales Dokument der innerlutherischen Einigungsbemühungen und war mit der Zielsetzung verbunden, die theologischen Differenzen der vorangegangenen Jahrzehnte zu überwinden und zur Einheit der lutherischen Kirchentümer im Reich zu führen. Für eine Darstellung der Entwicklung der theologischen Sachprob-

leme in den Lehrauseinandersetzungen nach Luthers Tod ist Robert Kolb, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Direktor des Institute for Mission Studies am Concordia Seminary in St. Louis, Missouri, durch zahlreiche auf deutsch und englisch vorliegende Studien bestens ausgewiesen. Kolbs Fokus liegt weniger auf den politischen und gesellschaftlichen Formierungsprozessen auf dem Weg ins konfessionelle Zeitalter als vielmehr auf den Lehrstreitigkeiten der 1540er bis 1570er Jahre, die er als Fortsetzung und Abrundung der reformatorischen Theologie begreift („Spätreformation“). Aus dieser Perspektive tritt folgerichtig der epigonenhafte Charakter der streitenden Akteure in den Hintergrund. Die schließlich mit der Konkordienformel erzielte Verständigung ist für Kolb das Resultat eines 50jährigen Auslegungsprozesses der *Confessio Augustana* und begründet die bleibende theologische Relevanz des Bekenntnistextes von 1577 für das Luthertum. Sie ist das Ergebnis eines konfliktreichen Klärungsvorganges, dessen theologische Dimension in dem Bewusstsein der Akteure liegt, am Ende der Zeiten und gegen die Angriffe des Satans zu bestehen. Insbesondere nach Luthers Tod traten theologische Differenzen in den Vordergrund, deren Keim allerdings schon früher in den unterschiedlichen theologischen Konzepten von Luthers Kollegen und Schülern lag. Vor allem bot der in der schwierigen politischen Situation nach dem Schmalkaldischen Krieg praktizierte Ausgleichskurs Melanchthons Anhaltspunkte für Kritik. So wurde nicht nur durch das Augsburger Interim, sondern auch durch den Leipziger Landtagsentwurf „zweifellos ein Streitklima im Kreis der Wittenberger [erzeugt]. Aus den hitzigen inhaltlichen Debatten, besonders zu Ziel und Methode, wie man sich in der kritischen Situation dieser Zeit verhalten solle, wuchs auf beiden Seiten bitterer Groll. Eine Auseinandersetzung führte zu nächsten, während zwischen denen, die zum Kreis der Wittenberger gehörten, ein Bruderkrieg ausbrach im Ringen um die Frage, was die Wittenberger Reformation bedeute“ (51). Gerade Melanchthon geriet hierbei ins Fadenkreuz, denn seine „Bemühungen, das Luthertum in Sachsen durch die Kompromisse seines Leipziger Landtagsentwurfs vor der Vernichtung durch den Kaiser zu retten, brandmarkten ihn als Verräter im doppelten Sinne, im theologischen ebenso wie im politischen“ (55). Die Kontroversen um Interim und *Adiaphora* wurden auf unterschiedlichen Themenfeldern ausgefochten und führten ab den 1550er Jahren zu den Gruppenbildungen der Gnesiolutheraner (Flacianer) und Philippisten (*Adiaphoristen*). Die Heftigkeit des theologischen

Dissenses erklärt sich dabei im Ringen um unterschiedliche Begrifflichkeiten und gedankliche Ebenen bei der Erfassung zentraler theologischer Probleme. Mit Kolbs Grundverständnis vom Bekenntnischarakter der Konkordienformel korrespondiert der Umstand, dass er die innerlutherischen Teilkontroversen und ihre Protagonisten der Jahrzehnte nach Luthers Tod jeweils im Hinblick auf ihre spätere Verarbeitung in der Konkordienformel behandelt, so die Auseinandersetzung über die guten Werke (SD IV), die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium (SD V), die Erbsünden- und Willensproblematik (SD I und II), die Erwählungslehre (SD XI), die Definition der Rechtfertigungslehre (SD III), Abendmahlslehre und Christologie (SD VII und VIII).

Schon seit den 1550er Jahren initiierten einige Fürsten und Theologen überterritoriale Einigungsversuche (Frankfurter Rezess 1558, Naumburger Fürstentag 1561 usw.), zugleich bemühten sich Landesherren um eine einheitliche Bekenntnisgrundlage in einzelnen Territorien (z. B. „Corpus doctrinae Philippicum“ 1560, in Kursachsen 1566 offiziell). Die dabei entstandenen „Sammlungen belegen das Vorhandensein eines gemeinsamen Kernbereichs des lutherischen Glaubensbekenntnisses, auch wenn nur wenige von ihnen sich einer Akzeptanz als autoritative Sammlungen außerhalb ihres jeweiligen Landes erfreuten“ (155 f.). Noch Ende der 1560er Jahre scheiterte allerdings ein Einigungsversuch auf dem Altenburger Kolloquium. Etwa im gleichen Zeitraum bemühte sich Jakob Andreae im Zusammenwirken mit Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker zunächst ebenfalls vergeblich um Einigung. In einem erneuten Anlauf wurden Andreaes „Sechs christliche Predigten“ von 1573 Grundlage der im Folgejahr erarbeiteten Schwäbischen Konkordie. Darauf folgten als weitere Schritte die Schwäbisch-sächsische Konkordie 1575 und die Maulbronner Formel 1576. Noch im gleichen Jahr kam es unter Federführung von Chemnitz zu einem weiteren entscheidenden Schritt: „Er [Chemnitz] formte daraus einen Konsens, der das darstellte, was für die Anhänger der Wittenberger Reformatoren als Kern von Luthers – und Melanchthons – Lehre galt. Sie gingen bedachtsam vor, mit positiven Ausführungen über das, was zu lehren sei, und ausdrücklichen Verwerfungen solcher Lehren, die abzulehnen seien. Sie rangen um theologische Ausdrücke, nicht selten zum Rückgriff auf lateinische Sätze gezwungen, da sich kein, oder kein allgemein verständlicher, deutscher Ausdruck anbot. Sie bemühten sich um kurze und eindeutige Formulierungen, bestanden aber zugleich auf klarer und vollständiger

Analyse der strittigen Punkte und des Lehrkontexts als des Rahmens, in dem sie sich innerhalb der Glaubensanalogie bzw. Richtschnur des Glaubens, dem Befund biblischer Lehre, befanden“ (169 f.). Ergebnis dieses Vorgehens war das Torgische Buch, von dem Andreae eine Zusammenfassung (Epitome) anfertigte. Auf der Basis der Stellungnahmen von Pfarrern aus ganz Deutschland wurde dann der Text revidiert (Bergisches Buch, Solida Declaratio) und durch Hinzufügung weiterer Bekenntnistexte zum Konkordienbuch vervollständigt, das am 50. Jahrestag der Verlesung der Confessio Augustana 1580 veröffentlicht wurde. Damit war ein von der Mehrheit der lutherischen Territorien und Städte akzeptiertes Lehrdokument entstanden, das als Leitlinie für Predigt und Unterricht sowie generell für das kirchliche Leben dienen sollte. Mit dem Konkordienwerk „erfüllten sich die Träume eines Vierteljahrhunderts“ (174), denn es war gelungen, wichtige Lehrpositionen und –formulierungen der unterschiedlichen Parteilagen zu integrieren. Der theologischen und verfahrenstechnischen Kritik, die aus unterschiedlichen Richtungen gegen das Konkordienwerk vorgetragen wurde, begegnete man noch 1580 mit einer Apologie.

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, in dem die Forschungsgeschichte vom 17. Jahrhundert bis in die jüngste Zeit, aber auch deutsch- und englischsprachige Fachliteratur auf dem aktuellen Stand dokumentiert sind. Dem Buchautor ist es mit seiner profunden Sachkenntnis und durch eine präzise Darstellungsweise gelungen, eine sehr lesenswerte und gut lesbare Einführung in Entstehungsgeschichte, Proprium und theologische Kernaussagen der Konkordienformel zu geben.

Ehingen/Mfr

Andreas Gößner

Hanna Kauhaus: Vielfältiges Verstehen. Wege der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 35), 342 S., ISBN 978-3-374-02886-3.

Die engagierte Jenaer Dissertation aus dem Fach der Kirchengeschichte legt eine programmatische Sicht des 18. Jahrhunderts zugrunde: „Charakteristisch für die Bibelauslegung des 18. Jahrhunderts“ seien die „methodische Vielfalt“ und eine „vergleichsweise offene Situation mit neuen Impulsen“ gewesen, die als solche den scholastischen Normierungen des 19. Jahrhunderts, d. h. der „Konzentration auf historische und philologische Methoden“ als einer „für alle ver-

bindlichen Norm wissenschaftlicher Exegese“, vorausgelegt habe. Um dieser Offenheit gerecht zu werden, ficht Kauhaus gegenüber einer „teleologischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung“ für eine besondere Aufmerksamkeit auf „Diskontinuitäten, Zufälle und Brüche“ und stützt sich dafür auf Michel Foucaults *Die Ordnung des Diskurses* (franz. 1970; dt. erw. Ausg. 1991). Konkret seien in dieser Epoche als „Bezugssysteme für die Auslegung“ „Erfahrung, Philosophie, dogmatische und exegetische Tradition“, auch „innerbiblische Referenzen“, genutzt worden, und die „geschichtliche Kontextualisierung der Texte“ habe nur im Zusammenspiel mit diesen anderen Faktoren eine Rolle gespielt. Als Suchbild für die Geschichte der Bibelrezeption im 18. Jh. mag man diese Orientierungen gerne gelten lassen, ob aber tatsächlich im 19. und 20. Jahrhundert Texte wie z. B. Ps 139 oder Röm 7 ohne jede Rücksicht auf „Erfahrung, Philosophie, dogmatische und exegetische Tradition“ interpretiert wurden, sei hier dahingestellt. Auch endet die bei der Auswahl der Auslegungstexte reichlich berücksichtigte Konvention erbaulicher, andächtiger, paränetischer, homiletischer, katechetischer Bibelparaphrasen ja nicht im Jahr 1801. K. trifft jedoch mit ihrer These in bemerkenswerter Weise mit der – bei der Drucklegung noch nicht bekannten – Polemik von Stephen Moore und Yvonne Sherwood, *The invention of the biblical scholar* (2011) zusammen, die allerdings schon „die Aufklärung“ selbst mit der exegetischen Reduktionsstufe aus Philologie und Historiographie gleichsetzen.

Der Entfaltung der soweit nach dem „Ausblick“ (311–313) charakterisierten programmatischen Sicht dienen eine knappe Einleitung (11–25) und eine knappe Skizze eines postulierten „geistigen Clusters“ um Hamann und Kant (27–42), sodann sechs Fallstudien zu Interpretationen der Versuchung Jesu nach Mt 4,1–11, der sog. Antithesen in Mt 5,21–48, des Vaterunsers in Mt 6,9–13, des Pfingstgeschehens nach Apg 2,1–41, der Bindung Isaaks in Gen 22 und des Hiobuchs (43–269); die Arbeit schließt mit einer Rekonstruktion von „Leitlinien der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert“ (271–309). An der Textauswahl wird auffallen, dass weder das Werk des Mose, noch die Passionsgeschichten in den Evangelien herangezogen werden, was für sich genommen kein Einwand ist, aber doch die Frage nach sich zieht, auf welcher Grundlage eigentlich die kontrastive Epochenteilung zwischen dem 18. und dem 19./20. Jahrhundert vorgenommen wird.

Mit ihrer starken Gewichtung von J. G. Hamanns (1730–1788) *Biblischen Betrachtungen* (Mskr. 1758, Erstdruck von Auszügen 1816) ordnet sich K. Arbeit in erster Linie in das Feld von Studien zu Hamann ein, ohne dass die Diskussion zu Hamann in der Germanistik große Beachtung fände. Hamann wird zusammen mit Kant als Mittelpunkt eines „geistigen“ – warum nicht „Königsberger“? – „Clusters“ gesehen (22–28), obwohl die herangezogenen Texte Kants erst aus den Jahren 1793 und 1798 stammen und Kant überhaupt, wie es später heißt, eine „Ausnahme innerhalb des Clusters“ bleibt (277, vgl. 301). Dem „Cluster“ werden über z. T. angemommene, z. T. nachgewiesene „Kommunikations- und Rezeptionslinien“ die Königsberger Professoren D. H. Arnoldt (Jg. 1706), J. H. D. Moldenhauer (Jg. 1709), Th. C. Lilienthal (Jg. 1717) und G. D. Kypke (Jg. 1724) zugeordnet, als Autoren von „einflussreichen“ Erbauungsschriften C. Langhans (1660–1727) und J. H. Kreuschner (1693–1730) sowie von außerhalb der Stadt J. J. Rambach (Jg. 1693), S. J. Baumgarten (Jg. 1706; in einer Notiz zu Kant auf S. 38 mit A. G. Baumgarten verwechselt), J. D. Michaelis (Jg. 1717), J. C. Lavater (Jg. 1741) und C. F. Stäudlin (Jg. 1761), auch E. Young (1683–1765), denn: „im geistigen Cluster sind die Bezüge loser und vielfältiger als in einem Netzwerk“ (28). Das Spektrum von Textsorten und Publikationsdaten ist breit, viel Unbekanntes wird wiederentdeckt, viel Bekanntes wird ausgelassen (z. B. R. Lowth, J. G. Herder), die ausgewählten Auslegungstexte werden sorgsam, ja minutiös nachgezeichnet. Die wenigsten der zitierten Autoren gewinnen dabei über die punktuelle Berücksichtigung eines Auslegungsbeispiels hinaus ein eigenes Profil. Doch die Beispiele selbst sind oft sprechend genug. So stellt K. etwa dar, wie bei J. D. Michaelis 1790 die Bitte im Vaterunser „dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ auf den Lauf der Sterne bezogen und damit in den Kontext der Physikotheologie hineingezogen wird, um eine analoge Gehorsamsform als ideales paränetisches Motiv zu konstruieren. K. erläutert etwas umständlich: „[...] Darin lässt sich eine Nähe zu physikotheologischen Gedanken und dem Einfluss der sich entwickelnden Astronomie ausmachen, die sein Verständnis dieses Textstücks beeinflussen. Explizit genannt wird diese Quelle der Auslegung jedoch nicht; sie gehört wohl eher zu den historischen, sozialen und theologischen Bedingungen, die Michaelis' Vorverständnis ausmachen. Dieses Vorverständnis wird dann weiterhin sichtbar, wenn Michaelis eine Identifikation mit dem Text, wie er ihn ver-

steht, bekundet. Er geht grammatisch in die 1. Person Plural über und endet in einer Gebetsformulierung: „Wie glücklich würden wir seyn, wenn wir alle auch auf Erden eben so genau den Willen Gottes befolgten? wenn seine, den moralischen Unterthanen gegebenen Gesetze, eben so heilig gehalten würden, als die mechanischen seines Gesetzbuchs, das von ewiger Weisheit für die Himmelskörper verfasst ist! [...]“ (143).

Der Ertrag der Präsentation von Beispielen wird im Kapitel über die „Leitlinien der Bibelauslegung“ formuliert. Hier führt indessen die Formel „Intellektuelles Verstehen bedeutet im Kontext des 18. Jahrhunderts gleichzeitig intellektuelles Zustimmung“ (273) nicht sehr weit, doch ist deutlich, dass K. ihre Beobachtungen zu den vorgestellten Auslegungstexten im Hinblick auf eine Wirkung biblischer Texte zu spitzen möchte. Dem „sachlich-intellektuellen“ wird deshalb ein – vorrangiger – „personal-involvierender“ „Verstehensbegriff“ gegenüber gestellt (272), und „Verstand, Gefühl, Vorstellungskraft, Wille, Moral und Glaube“ werden als die anthropologischen Dimensionen markiert, die bei der Textauslegung eigentlich angesprochen werden sollen (275). Wer dazu eine Theorie apologetisch-applikativer *exempla*-Hermeneutik erwartet, wird von den skizzenhaften Darlegungen zu „Zielen“ und „Bezugssystemen“ der „Auslegung“ am Ende aber doch enttäuscht (271–309). Das Verdienst des Buches ist – ganz im Sinne der Titelwahl – die gut illustrierte Mahnung dazu, die historische, durchaus je gleichzeitige „Vielfalt“ im Umgang mit biblischen Texten zu würdigen. Dies zu unterlassen, wäre kirchenhistorisch zweifellos ein Fehler – nicht nur im Blick auf das 18. Jahrhundert.

Erfurt

Christoph Bultmann

Daniel Gehrt: *Ernestinische Konfessionspolitik*. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsoolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 34), 694 S., ISBN 978-3-374-02857-3.

Auf dem Jenaer Marktplatz steht der „Hanfried“. 1858, zum 300. Jahrestag der Gründung der Universität Jena vom Berliner Künstler Johann Friedrich Drake (1805–1882) angefertigt, zeigt das Denkmal das überlebensgroße Standbild des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich I. Der auch mit dem Beinamen „der Großmütige“ titulierte, letzte Ernestinische Kurfürst hält in der rechten Hand ein erhobenes Schwert, in der linken

die aufgeschlagene Bibel. Diese Insignien des lutherischen Fürsten, der 1547 nach der Niederlage in der Schlacht bei Mühlberg seine Kurwürde an den albertinischen Verwandten Moritz verlor, symbolisieren in heroisierender Weise seine zwei Machtbereiche: Politik und Religion.

Wie Politik und Religion – genauer die Ernestinische Politik und die lutherische Konfession – in der spannungsvollen Zeit zwischen 1548 und 1577 im sächsischen Thüringen tatsächlich aufeinander bezogen waren, wie die Politik die Konfession formte und wie umgekehrt die Konfession die Politik und Gesellschaft prägte, führt Daniel Gehrt in seiner Jenaer historischen Dissertationschrift anhand zahlreicher, akribisch ausgewerteter Quellen vor. Diese fast 700 Seiten starke Studie schickt sich an, das neue Standardwerk zur frühen Ernestinischen Konfessionspolitik zu werden. Mit ihr leistet der Vf. einen für die Frühneuzeitforschung zentralen Beitrag, indem er minutiös zeigt, dass bereits seit 1548 eine intensive Konfessionsbildung in einzelnen Territorien einsetzte und ein innerkonfessioneller Differenzierungsprozess eintrat. Lange vor der Konkordienformel von 1577 hatten verschiedene lutherische Reichsstände für ihr Gebiet eine verbindliche Lehrnorm präzisiert und fixiert und damit die eigene Konfession stabilisiert. Die Ernestiner nahmen hierbei im reichsweiten Vergleich eine gewisse Vorreiterrolle ein. Folglich erfährt das von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard einst aufgestellte Konfessionalisierungsparadigma mit Gehrts Untersuchung in Anlehnung an Thomas Kaufmann eine weitere Korrektur.

Die Studie, welche sowohl die „Verquickung zwischen Reichspolitik, Territorialherrschaft, landesherrlichem Kirchenregiment und Universitätspolitik“ als auch die „Interaktion[en] zwischen den Herzögen, Landständen, Räten, Professoren und Geistlichen“ (19) für die Ernestinische Herrschaft aufzeigt, hinterfragt zudem die gängigen theologiegeschichtlichen Gruppenbezeichnungen „Gnesiolutheraner“ bzw. „Flacianer“ und „Philippisten“ (19–24). Indem der Vf. die lutherischen Theologen der zweiten und dritten Generation kontextualisierend in ihrer Eigenentwicklung wahrnimmt und sich von einer voreiligen Gruppenzuweisung verabschiedet, gelangt er zu einem höchst differenzierten Bild und einer Neuinterpretation der zeitgenössischer Polemik geschuldeten Gruppenidentitäten. Dass die Zuschreibungen, die sich u. a. in „Adiaphoristen“, „Interimisten“, „Osiandristen“, „Majoristen“, „Synergisten“ oder „Flacianer“ differenzieren, in der Regel nicht der Lehrposition der umstrittenen Theologen,

sondern der verzerrenden Interpretation ihrer Kritiker entsprachen, belegt der Vf. an zahlreichen Beispielen.

Der Aufbau der Studie orientiert sich an den für das ernestinische Territorium markanten politischen Zäsuren. So widmet sich der Vf. nach einer instruktiven, den Forschungsstand knapp skizzierenden Einleitung (13–34) in einem ersten Kapitel der „konfessionellen Konsolidierung im ernestinischen Thüringen 1547 bis 1555“ (35–97). Seit dem Ausgang des Schmalkaldischen Krieges musste der bis 1552 in Gefangenschaft befindliche „geborene Kurfürst“ – so der vom Kaiser 1552 gebilligte Titel (61) – Johann Friedrich I. zusammen mit seinen drei Söhnen das neue Herrschaftszentrum in Thüringen konsolidieren. Hierfür verquickte der sich als Schutzherr des „wahren“ Luthertums stilisierende Fürst dynastische Motive und theologische Unterschiede mit landeskirchlichen Interessen. War bereits 1548 die Hohe Schule in Jena als Gegenpol zum jetzt albertinischen Wittenberg und als streng an Luthers Theologie orientiertes Zentrum gegründet und profiliert worden (36–41), so nutzten die Ernestiner die antiinterimistische Propaganda, die u. a. durch Matthias Flacius Illyricus von Magdeburg aus gegen die albertinischen Theologen gerichtet wurde, zur Stärkung der eigenen Position (42–60). Als gewichtige, auf eine theologische Homogenität der territorialen Pfarrerschaft zielende Instrumente des landesherrlichen Kirchenregiments wurden 1553 die Ordination nach Jena verlegt, die Schmalkaldischen Artikel neben der Confessio Augustana als normatives Bekenntnis verbindlich gemacht und eine Druckerei in Jena mit dem Zweck eingerichtet, Luthers Schriften zu kanonisieren (Jenaer Lutherausgabe) und eine publizistische Streitkampagne gegen die albertinischen Rivalen zu führen. 1554/55 wurde eine Kirchenvisitation im gesamten Territorium durchgeführt sowie eine Stipendienordnung erlassen. Mit dem Tod des Landesherrn am 3. März 1554 verstärkten die Ernestiner zudem ihre selbststilisierende Propaganda um Johann Friedrich I. als Beschützer und Märtyrer des rechten Glaubens.

Im zweiten Kapitel wird „die Konfessionspolitik Herzog Johann Friedrichs II. bis 1561“ eingehend untersucht (98–215). Nach der neuen Friedensordnung im Reich unternahmen die evangelischen Reichsstände mehrere Versuche, eine innerprotestantische Einigung zu erzielen. Die zuvor bereits eingeschlagene Linie der Ernestiner, die auf eine enge Lutherinterpretation und die Rezeption der Schmalkaldischen Artikel als gemein-

same Bekenntnisgrundlage zielte, setzte Johann Friedrich II. auch bei den verschiedenen Ausgleichsversuchen wie dem „Wormser Religionsgespräch“ (1557) oder dem „Frankfurter Rezeß“ (1558) auf Reichsebene fort, die nicht zuletzt an der ernestinischen Blockadepolitik scheiterten (114–144). Höchst aufschlussreich ist Gehrts konfessionspolitische Interpretation der 1557 erfolgten Berufung des Gnesiolutheraners Flacius (109–114) und der 1558 geschehenen Abfassung des „Konfutationsbuch“ (129–137) als „Verwirklichung des bereits eingeschlagenen Kurses“ (530). Zwar übte Flacius bis zu seiner Entlassung 1561 erheblichen Einfluss auf den Herzog aus, doch traf – anders als von der Forschung vielfach behauptet – der Landesherr seine Entscheidungen auf einer breiten Grundlage verschiedener Gutachten. Flacius' Wirksamkeit in Jena, die zahlreiche innerstädtische, inneruniversitäre und landeskirchliche Konflikte provozierte, wird vom Vf. mehrperspektivisch pointiert und zu einem differenzierten Bild profiliert. Mit der Entlassung des streitbaren Theologieprofessors und weiterer Theologen aus ihren Ämtern wandte sich der Herzog nicht von Flacius' theologischer Grundposition ab, sondern von dessen das Territorium destabilisierenden Streitsucht (209).

Das dritte Kapitel markiert die „innere[n] Konflikte um die Konfessionspolitik im ernestinischen Thüringen 1562 bis 1566“ (216–286). Während die Wiedereinsetzung des 1559 suspendierten Theologen Victorin Strigel in sein Jenaer Professorenamt 1562 und die Kirchenvisitation im gleichen Jahr, die zu einer Entlassung zahlreicher renitentierender Pfarrer führte, sowie die Annäherung an die Universität Wittenberg seitens Johann Friedrichs II. eine konfessionspolitische Öffnung bedeuteten, kritisierten die jüngeren Brüder des Herzogs dieses Vorgehen als Verrat am ernestinischen Erbe. Die innerernestinische Rivalität um Machtverteilung und dynastische Integrität, die nach dem Tod des jüngsten Bruders Johann Friedrich III. 1566 zur Mutschierung führte, verschärfte die konfessionspolitischen Streitigkeiten innerhalb des Territoriums.

Durch die Reichsexekution und Gefangennahme Johann Friedrichs II. im Zuge der Grumbachschen Händel regierte 1567 bis 1573 der mittlere Bruder, Johann Wilhelm, allein. Dessen restaurative Konfessionspolitik, die sich pointiert an das strenge Luthertum anlehnte und durch die Herausgabe des „Corpus Doctrinae Thuringicum“ (1570) auszeichnete, wird im vierten Kapitel der Studie beschrieben (287–435). Wie sich nach dem Tod Johann Wilhelms 1573 bis zur An-

nahme der Konkordienformel und des Konkordienbuchs die territoriale Entwicklung vollzog, untersucht der Vf. im fünften Kapitel: „Die Herzoginwitwe Dorothea Susanna und die Kontinuität ernestinischer Konfessionsspolitik“ (436–525).

Diese höchst lesenswerten und spannend geschriebenen Kapitel werden durch Resümees gebündelt und am Ende der Studie in eine komplexes „Fazit“ (526–542) überführt. Zu den zahlreichen neuen Erkenntnissen, welche die materialhaltige Studie bietet, fügt sich als Anhang ein vollständiges Verzeichnis der Jenaer Drucke zwischen 1553 und 1580 (543–620). Durch Grafiken und Tabellen unterstützt und in Literaturgattungen unterschieden wird der bestimmende Einfluss der Ernestiner auf die Druckproduktion bis 1573 eigens kommentiert und für zukünftige Forschung fruchtbar gemacht. Abgerundet wird das Werk durch ein umfangreiches Personenverzeichnis, dem ein Sachregister hätte beigegeben werden dürfen.

Mit seinem Buch hat Gehrt nicht nur einen zentralen Beitrag zur territorialen Konfessionsbildung geleistet, sondern auch zur kritischen Neukonzentrierung der Ernestiner beigetragen. Die Entmythologisierung Johann Friedrichs I. als einzigen Wahrer des lutherischen Glaubens ist ihm gelungen.

Jena

Christoph Spehr

Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): *Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810*. Vorträge zur Ausstellung „Das Athen der Welfen“, Wolfenbütteler Hefte 28, Wiesbaden: Harrassowitz 2011, ISBN 978-447-06403-3.

Der Band enthält den Eröffnungs- und die Begleitvorträge zu einer Ausstellung anlässlich des 200jährigen Jubiläums der Schließung der Universität Helmstedt. Anders als der Ausstellungskatalog (J. Bruning, U. Gleixner [Hgg.]: *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576–1810*, 2010) führen diese Vorträge die Forschung nicht weiter, sondern bereiten Aspekte der frühneuzeitlichen Universitätsgeschichte im allgemeinen und der Geschichte der Universität Helmstedt im besonderen für eine breitere Öffentlichkeit auf. Barbara Stollberg-Rillinger vergleicht moderne akademische Exzellenz- und frühneuzeitliche excellentia-Konzeptionen (9–23), Anton Schindling gibt einen bebilderten und mit einer Bibliographie der neueren Forschung versehenen Überblick über die Geschichte der Universität im frühneuzeitlichen Deutschland (25–73), Marian Füssel faßt seine Forschungen zu den akademische Ritualen und Rangkonflikten an der Universität

Helmstedt zusammen (75–109), Inge Mager gibt Einblick in die internationalen Kontakte der Universität Helmstedt am Beispiel der durch Georg Calixt und Matthias van Overbeke vermittelten Beziehungen mit der Universität Leiden (111–139), Heide Wunder beschreibt anhand prosopographischer Quellen die Rolle und Funktion der Professorenfrauen in Helmstedt (141–171) und Michael Stolleis gibt einen Überblick über das Leben und Werk von Hermann Conring (173–188). Für die kirchengeschichtliche Forschung zur Universität Helmstedt und zur Helmstedter Theologie bieten weder der Vortragsband noch der Katalog grundlegend Neues.

Berlin

Andreas Stegmann

Stephen A. Chavura: *Tudor Protestant Political Thought, 1547–1603*. Leiden / Boston: Brill 2011 (Studies in the history of Christian traditions 155), xiv + 252 S. Index., ISBN 978-9-004206328. Price: € 99.00 / \$ 136.00.

This study is based on Stephen Chavura's doctoral thesis, "Ambiguities in Tudor Protestant Political Thought, 1547–1603," completed at the University of New England, New South Wales in 2007. Ch.'s thesis, which will probably come as less of a surprise to theologians and church historians than it seems to be to political theorists, is that the theological discussions of the Reformation, the adjustments of the relationship between church and state in this period, and the new understandings of the individuals' relationship to God all shaped early modern political thought. Where in such modern accounts, Ch. asks, "are the debates between Knox and Aylmer, Whitgift, Browne, Cartwright and Hooker"? And yet, he argues, it is these debates which "prepared the path for absolutism, consent, popular participation, and sovereignty to become political commonplaces" (p. xiii). Ch.'s study offers a first attempt to consider the ways in which ecclesiastical debate shaped and formed a newly emerging, modern political thought.

Ch.'s study begins with a presentation of the Reformation context of English thought, and in particular the influence of European ideas. This offers a (very brief) overview of the approaches taken by Luther, Calvin and Zwingli towards civil authority, and the limitations of the evangelical message of spiritual freedom. A summary of the events which shaped the English Reformation follows.

The second section "God, Man and Things," is somewhat problematic. It opens with a consideration of "Order and Will in Tudor Thought". Ch.'s discussion is marred

by an over-simplistic presentation of medieval thought which suggests that medieval understandings of order are rooted in reason, whilst early-modern understandings of order are novel in their appeal to God's will. Ch. entirely fails to recognise the roots of this distinction in the debates between realists and nominalists around the *potentia Dei absoluta* and the *potentia Dei ordinata*, perhaps because he does not engage with the (extensive!) literature about natural order which has arisen in the course of studying relationships between science and theology. A glance at Amos Funkenstein's *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* would have shown Chavara that the debates he is encountering in the Tudor period are deeply rooted in medieval discussions about the operation of God's providence in the world. This does not negate Ch.'s useful presentation of the positions of the Tudor authors – he focuses on John Hooper (whom he names as Bishop of London!), John Ponet, John Knox, John Aylmer and Lawrence Humphrey – but it renders problematic the conclusions he draws. Moreover, Ch. identifies a focus on providence and predestination as the key to this shift, and traces this to Calvin's influence. Apart from the problematic suggestion (no longer current in Calvin scholarship) that predestination is the “hinge on which [Calvin's] theology turns” (p. 51), the suggestion that Calvin's understanding of predestination and providence is unique amongst the continental reformers is deeply problematic. Ch. seems to rely too heavily on the scholarship of the 1950 s–1970 s for his understanding of the continental Reformation, and thus fails to take into account possible influences such as that of Philip Melancthon. Both Calvin and Melancthon take a strong interest in the order of the natural world and of society, and for Melancthon – following the Stoics – there are important parallels between the moral and natural order. Luther too gives more weight to the orders of society than Ch. initially seems willing to admit. His conclusion that “for the Protestants ... order was largely arbitrary” (p. 77) fails to recognise the theological point that for Protestants order was defined by God and not by human rationality. The relationship between human and divine rationality is an important issue here, and recognition of that could have helped Ch.'s analysis of the Tudor positions with their complex balancing of social hierarchies and divine power. A similar critique can be made of the second chapter in this section, “Reason, Nature, and Natural Law.” Ch. bases his discussion of natural law on somewhat

out-dated literature, and therefore does not benefit from the insights of, for instance, Christoph Strohm (but perhaps Ch. does not read German: his bibliography appears to consist exclusively of English works) or Peter Harrison (although to be fair Harrison's *The Fall of Man and the Foundations of Science* was not published until 2008, but the themes are addressed in Harrison's earlier work). Neither does Ch. ever define what he means by natural law, or discuss in any detail its relationship to reason or to revelation. The latter is an important point given the view of, for instance, Philip Melancthon, that the Ten Commandments should be understood as an expression of natural law. Ch.'s discussion of the role of natural law in Tudor writers demonstrates the importance of obedience, but notes – interestingly – that it was most of use to those who wished to resist the prevailing political climate. Ch. also reveals an interesting spread of approaches to law. He concludes that the Protestant natural law tradition “was, for the most part, superficial and trite,” caught in a dialectic between “the new methods and doctrines of Reformed Protestantism, and [...] a counter pull by the political heritage of natural law discourse” (p. 149). It was Hooker, Ch. argues, who in his defence of royal supremacy, “restored the natural law doctrine to the centre of analysis” (p. 150).

The final part, “Emerging traditions of political thought” explores, first, the origins of absolutism in the English Reformation and, second, concepts of consent. This section of the book is by far the most convincing. In it, Ch. discusses the powers attributed to the monarch in Tudor political theology, before moving on to consider the complex interactions between corporate and personal authority in developing Reformed ecclesiology. Although his characterisation of the polity of Calvin's church in Geneva as “Presbyterian” (e. g. pp. 185, 193) seems to beg quite a lot of questions about the development of that polity, his fundamental argument seems sound and his presentation of the political implications of the tensions between Presbyterianism, Congregationalism and Separatism – in particular the responsibilities of the individual – offers some fascinating insights. Once again, the questions Ch. raises about resistance and rebellion could usefully have been placed in the context of the more recent literature (for instance, once again, that of Christoph Strohm). Nonetheless, this section of the book offers a real contribution to our understanding of how a new political consciousness began to emerge – and thus not only to conceptions of the (early-) modern state,

but also to the background of the religious and civil wars of the seventeenth century.

In conclusion, Ch.'s project is well conceived and offers a fascinating take on the material. He seems to offer an accurate reading of the Tudor texts. However, because his analysis is too often founded upon deeply flawed assumptions about medieval theology and its continuities and discontinuities with Reformation thought, the larger conclusions which he draws must be treated with considerable caution. In addition, there are some niggles: the book is not well proofread, and there are a number of factual errors. Its price means that this volume is probably destined only to be read by the specialist, who, it is to be hoped, will have a greater awareness of the current secondary literature than Ch. seems to have and will be therefore be able to place his findings in a more nuanced discourse.

Glasgow

Charlotte Methuen

Lubina Mahling: Sorbisches kirchliches Leben in Löbau von der Reformation bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, Görlitz/Zittau: Gunter Oettel 2011 (Neues Lausitzisches Magazin, Beiheft 8), 112 S., ISBN 978-3-93858-361-6.

Es gibt tatsächlich immer noch Gebiete in Deutschland, die aus kirchenhistorischer Sicht wenig bekannt sind. Zweifellos gehört die Oberlausitz dazu, insbesondere die Kirchengeschichte der Sorben bzw. das einmalige Zusammenleben von Deutschen und Sorben. Ein solches Phänomen wie das Osterreiten in der Gegend von Kamenz und Bautzen suggeriert, dass die Sorben in der Reformation katholisch geblieben seien. Die von Lubina Mahling vorgelegte kleine Studie, die als Jenaer Magisterarbeit 2008 entstand, zeichnet nun ein ganz anderes Bild vom kirchlichen Leben der Sorben vom 16. bis zum 18. Jahrhundert.

Die Darstellung setzt mit einem Forschungsüberblick und einem Hinweis auf die Quellenlage ein (Prolegomena, 13–24). Dabei wird klar, dass die meisten Quellen zum sorbischen Leben aufgrund der Sonderstellung der Oberlausitz gegenüber dem Kurfürstentum Sachsen in den Archiven vor Ort zu finden sind. Leider gibt es keine sorbische Kirchenordnung oder Visitationsprotokolle, so dass entweder auf spärliches archivalisches Material oder auf zeitgenössische Darstellungen zurückgegriffen werden muss.

Ein zweiter Abschnitt bietet einen gerafften historischen Einblick in die Geschichte der Stadt Löbau und ihr kirchliches Leben (Die Sechsstadt Löbau, 25–39). Löbau war

die kleinste Stadt im oberlausitzer Sechsstädtebund. Mit der Einführung der Reformation dürften auch sorbische Predigten stattgefunden haben.

Im Hauptteil des Buches (Sorbisch-evangelisches Leben in Löbau, 40–98) werden zunächst die Kirchengebäude durchmustert, ob in ihnen Sorben den Gottesdienst besuchten. Dabei fällt auf, dass es keine eigenständige sorbische Gemeinde gab, sondern Sorben und Deutsche gemeinsam den Gottesdienst besuchten. Dazu kamen auch Menschen aus eingepfarrten Dörfern in die Stadt. Archidiakon und Diakon hatten sich die Seelsorge für diese Dörfer zu teilen. Dem – wie sonst auch eher schlecht bezahlten – Diakon lag allerdings speziell die Betreuung der Sorben ob, der die Amtsbezeichnung „Diakon und wendischer Prediger“ führte. Nach 1666 konnte endlich auch ein „wendischer Sänger“ angestellt werden, der für die Musik im Gottesdienst zuständig war, so dass auch in Sorbisch gesungen werden konnte. Allerdings gab es zu diesem Zeitpunkt noch kein sorbisches Gesangbuch, sondern die Lieder wurden wohl nach eigenen Übersetzungen gesungen. Der Gottesdienst im 17. Jahrhundert war sicher für Fremde überraschend, da der Prediger seit 1667 seine Predigt deutsch und sorbisch vortrug. 1696 erschien sogar eine sorbische Agende für die Oberlausitz. Weiterhin gab es einen sorbischen Katechismus (1693) sowie ein Gesangbuch (1710). Schließlich bestanden zwei sorbische Schulen, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts das sorbische Leben auch über den Raum der Kirche hinaus im öffentlichen Bewusstsein deutlich werden ließen.

Die eher frömmigkeitsgeschichtlich angelegte Arbeit macht auf ein bisher unbeachtetes Thema aufmerksam. Sie wurde wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte der Oberlausitz 2009 mit dem Gregorius-Mättig-Preis der Stadt Bautzen ausgezeichnet. Es ist zu wünschen, dass sie zu einer weiteren Erforschung der Kirchengeschichte der Oberlausitz anregt.

Jena

Stefan Michel

Hans Schneider: Gesammelte Aufsätze I: Der radikale Pietismus, hg. von Wolfgang Breul und Lothar Vogel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 36), 436 S., ISBN 978-3-374-02983-9.

Der vorliegende Band umfasst Aufsätze von Hans Schneider, die in der Zeit von 1980 bis 2010 veröffentlicht wurden. Bereits an der Nummerierung wird deutlich, dass weitere Bände geplant sind. Im ersten Band

Schneiders Arbeiten zum radikalen Pietismus zusammenzufassen, ist sinnvoll, da von dem Marburger Kirchenhistoriker für diesen Forschungsbereich wichtige Impulse ausgingen.

Gerahmt wird die Aufsatzsammlung durch zwei sich ergänzende Forschungsüberblicke zum radikalen Pietismus. Der erste Aufsatz erschien erstmals 1982. Aufgezeigt werden darin begriffsgeschichtliche Beobachtungen in Bezug auf die Frage: Was ist radikaler Pietismus? sowie Konzeptionsmodelle des Pietismus. Heterodoxie und/oder Separatismus sind für Schneider die Kennzeichen des Radikalen. Während auf die Frage: Was ist Pietismus? im Forschungsbericht von 2010 neue Akzente auf der Basis der Forschungsarbeiten der vergangenen dreißig Jahre gesetzt werden, haben sich diese Kriterien des Radikalen in der Forschung bewährt. Wer sich mit dem radikalen Pietismus beschäftigt, dem seien diese beiden Forschungsberichte empfohlen, weil sie jenseits der Begriffsklärung, die geleistete Forschungsarbeit und Desiderate aufzeigen.

Die erste Gruppe von fünf Aufsätzen befasst sich thematisch mit Gottfried Arnold. Dabei kommen biographische und theologische Fragen in den Blick. Auf der Basis gründlicher Quellenarbeit wird geklärt, dass Gottfried Arnold nicht mit dem „jungen Arnold“ zu identifizieren ist, der 1699 mit Hochmann von Hohenau in die Schweiz reiste. Als Schlüssel für das Verständnis von Arnold sieht Schneider die Gießener Zeit als Professor für Geschichte. Dieser Aufsatz steht im Kontext der Neubearbeitung der Biographie Arnolds. Selbstzeugnisse Arnolds werden mit Quellen aus der Universitätsgeschichte konfrontiert und die Berufung auf die Professur sowie der Weggang Arnolds aus Gießen in neue Zusammenhänge eingebettet. Die weiteren Aufsätze zu Gottfried Arnold befassen sich mit seinem Kirchenverständnis, das er in seinem wohl bekanntesten Werk, der Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie, darlegte. Desweiteren werden die Reaktion von Ernst Salomo Cyprian auf die Kirchen- und Ketzerhistorie sowie die Rezeption dieser durch Johann Wolfgang Goethe in den Blick genommen. Schneiders Arbeiten sind durch eine immense Quellenkenntnis und genaue Beobachtung geprägt, die es ermöglichen Kontexte transparent zu machen und neue Blicke auf historische Zusammenhänge und Personen zu werfen.

Die vier englischsprachigen Aufsätze sind durch diesen Band nun bequem zugänglich. Ein Aufsatz fragt nach dem Verhältnis Hochmanns von Hohenau zu den Inspirierten. Die Grundlage dafür bietet ein bis 1980 nicht

bekannter Brief. Im Gegensatz zu den Einschätzungen von Renkewitz arbeitete Schneider auf der Quellenbasis heraus, dass Hochenaus Charakterisierung der Inspirierten wesentlich differenzierter war, als dies in der bisherigen Forschung dargestellt worden ist. Mit dem Aufsatz wird der Brief Hochenaus vom 12. Dezember 1716 an die Marburger Professoren Kirchmayer und Hottinger wiedergegeben. Interessant ist auch Hottingers Haltung, der an der Heiligen Schrift aufzeigt, wo die Schrift Möglichkeiten für nachkanonische Offenbarungen eröffnet.

Die anderen drei Beiträge wenden sich den Täufern zu. Eröffnet wird diese Gruppe durch einen Aufsatz zur Frage nach dem Verhältnis von Pietisten zu den Wiedertäufern. Ausgehend von der Forschungslage und der Frage nach den Kenntnissen der Pietisten über die Wiedertäufer, wird die Kindertaufe als das zentrale Problem der Pietisten erörtert und die Haltung von Spener und Arnold zu den Wiedertäufern dargestellt. Ziel der Abhandlung ist es, ein bis Ende der 1990er Jahre kaum beachtetes Forschungsfeld in Erinnerung zu rufen. Ein weiterer Beitrag untersucht die Publikationsgeschichte der ersten Schrift gegen die Baptisten (1713) des Radikalpietisten Eberhard Ludwig Gruber, in der Grubers spiritualistisches Konzept deutlich wird. Der letzte Artikel wendet sich Alexander Macks Notizen zur Ganzkörpertaufe in seiner Bibel zu und zeigt dabei auf, dass Mack den Gedanken der Ganzkörpertaufe nicht von den Dompelaars übernahm. Gleichwohl bestand Kontakt zu anderen Wiedertäufern und zu Mennoniten. Die nicht edierten Notizen in Macks Bibel zitiert Schneider ausführlich in seinem Beitrag.

Die letzte Gruppe von vier Aufsätzen in diesem Band geht einzelnen Aspekten und Gestalten des radikalen Pietismus nach. Dabei werden die von Zeitgenossen beobachteten Traditionsströme, aus denen der radikale Pietismus schöpfte, aufgezeigt. Die Grafenschaft Wittgenstein als ein Zentrum des radikalen Pietismus kommt aus der Perspektive eines hessischen Pfarrers in den Blick, der mit seinen Eintragungen im Kirchenbuch eine wichtige Quelle für die Vorgänge in der benachbarten Grafenschaft bietet. Da die Quelle bisher nur unzureichend veröffentlicht ist, bietet Schneider im Anhang eine kommentierte Edition. Apokalyptischen Erwartungen und Deutungsmustern gehen die anderen beiden Aufsätze nach. Zugleich wird das weitverbreitete Kommunikationsnetz des radikalen Pietismus bis nach Skandinavien deutlich.

Der Inhalt der Sammlung ist keine Überraschung, da alle Aufsätze bereits veröffent-

licht wurden. So liegt der unbestreitbare Vorteil dieses Bandes zum radikalen Pietismus darin, dass nun verschiedene Arbeiten leicht zugänglich gemacht werden, die bisher nicht so leicht erreichbar waren – das gilt besonders für die englischsprachigen Aufsätze. Die zwei, im Zusammenhang der Aufsätze, edi-

tierten Quellen sind nun ebenfalls einfacher greifbar. Und nicht zuletzt wird die intensive Forschungsarbeit auf dem Gebiet des radikalen Pietismus deutlich, die Schneider in den letzten dreißig Jahren geleistet und damit wichtige Impulse gegeben hat.

Leipzig

Susanne Schuster

Neuzeit

Gisa Bauer: Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B: 53), 796 S., ISBN 978-3-525-55770-9.

Das Verhältnis der evangelikalen Bewegung zu den evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik Deutschland hat zuletzt Martin Greschat in seiner Darstellung „Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)“, Leipzig 2011, kundig dargestellt. Wer es noch genauer wissen will, wird mit Gewinn das Werk von Gisa Bauer konsultieren können. Es handelt sich um eine von Klaus Fitschen betreute und von der Leipziger Theologischen Fakultät 2011 angenommene Habilitationsschrift, deren Vf.in das einschlägige, teilweise archivalische Quellenmaterial nahezu vollständig präsentiert und historiographisch unter der im Untertitel angezeigten Themenstellung interpretiert.

In der Einleitung (Kapitel 1) stellt B. wohl dosiert methodologische Vorüberlegungen zur Erschließung und zeitgeschichtlichen Einordnung des Themas an. Über begriffliche Klärungen der Termini „evangelikal“ und „evangelikale Bewegung“, einen Forschungsüberblick, die Vorstellung der benutzten Quellen und weitere Präliminarien nähert sie sich dem materialen Gegenstand ihrer Untersuchung an. Dabei betrachtet Vf.in die aus ihrer Sicht sich ab etwa 1960 ausbildende evangelikale Bewegung als eine „Protestbewegung innerhalb der Kirche“ (S. 34).

In Kapitel 2 nimmt B. die evangelikale Bewegung aus einer phänomenologischen Perspektive in den Blick. Dies schließt Definitionsprobleme des Evangelikalismus, dessen Bibelverständnis in Abgrenzung zu dem der universitären Theologie, die strukturelle Kritik vieler evangelikaler Theologen an den verfassten Kirchen sowie Überschneidungen zwischen der evangelikalen Bewegung und

dem christlichen Fundamentalismus mit ein. Das anschließende Kapitel 3 bietet als Vorgeschichte des behandelten Konfliktes einen Überblick über die evangelikalen Trägergruppen (die Gemeinschaftsbewegung, diverse Evangelisationsinitiativen, die Deutsche Evangelische Allianz und den Gnadauer Gemeinschaftsverband) und ihr Verhältnis zu den Landeskirchen wie auch zur Ökumene. In ihren Einzeluntersuchungen berücksichtigt B. hierbei sowohl historische Aspekte als auch die höchst disparaten Erscheinungsformen der verschiedenen evangelikalen Trägergruppen.

Ebenfalls unter der Vorgeschichte des evangelikalen Konfliktes mit den Landeskirchen 1945–1966 verbucht Vf.in in Kapitel 4 die Kontroverse um Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, die jedoch m. E. schon in die Geschichte dieses Konfliktes selber hineingehört. B. zeichnet hier die Voraussetzungen dieser Auseinandersetzung auf seiten vieler Evangelikaler nach, nämlich ein häufig unterkomplexes Denkvermögen und daraus resultierende Mängel in der theologischen Urteilskraft. Dass die Wortführer der evangelikalen Theologie die Anliegen des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms angemessen verstanden hätten, wird man kaum sagen können. Auch die Auswirkungen jener Kontroverse, insbesondere die Etablierung eigener evangelikaler theologischer Ausbildungsstätten (Bibel- und Missionsschulen) wie etwa des „Geistlichen Rüstzentrums Krelingen“ und weiterer ähnlicher Einrichtungen sowie die Gründung der aus dem Bethelkreis hervorgegangenen sogenannten Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, geraten in den Blick. Es zeigt sich, dass die „evangelikale Bewegung als innerprotestantische ‚neue soziale Bewegung‘“ (S. 424) mit einem niedrigen Organisationsgrad und der daraus resultierenden Gefahr des Auseinanderbrechens derselben aufgefasst werden kann (Kapitel 5).

In Kapitel 6, dem umfangreichsten des Buches, rekonstruiert B. den Konflikt der evan-

gelikalen Bewegung mit den Landeskirchen am Leitfaden der Ereignisgeschichte. Wichtige Stationen dieses Weges waren der evangelikale Protest auf dem Dortmunder Bekenntnistag am 6. März 1966, verschiedene Neugründungen von evangelikalen Trägergruppen und deren Kontroversen mit den Landeskirchen zwischen 1966 und 1970, neue Schwerpunktsetzungen in den 1970er Jahren (thematisch fokussiert auf Fragen der Ausrichtung der Mission, Probleme der Sozialethik und den Deutschen Evangelischen Kirchentag) sowie die zunehmende Ausdifferenzierung und Pluralisierung der evangelikalen Bewegung in den 1980er Jahren. In einer Zusammenfassung (Kapitel 7) bündelt Vf.in die Ergebnisse ihrer materialreichen Untersuchung.

Über die Aufarbeitung des umfangreichen Materials hinaus leistet B. durch die methodische Vielfalt ihres Zugriffs auf das Thema einen gewichtigen Forschungsbeitrag. Die Lektüre des Buches lässt einen neben der unterentwickelten theologischen Diskursfähigkeit auch das problematische theologische Sicherungsbestreben und die Rechthaberei ethlicher Vertreter der evangelikalen Bewegung gewahr werden. Darauf dürfte auch das dem Buch vorangestellte Gedicht Kurt Martis „wenn die Bücher aufgetan werden“ gemünzt sein. Ebenfalls erkennbar wird allerdings der zumeist angemessene Umgang der Landeskirchenleitungen mit dem evangelikalen Protest.

Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis rundet die gediegene Darstellung ab. Register, die das Buch erschließen könnten, fehlen – bis auf ein Personenregister, das die beteiligten Akteure in der Gestalt von Biogrammen vorstellt. Der Versuch B.s, den Konflikt der evangelikalen Bewegung mit den evangelischen Landeskirchen in der Nachkriegsgeschichte sowie den kulturellen und gesellschaftlichen Umbrüchen in der Bundesrepublik Deutschland zu verorten, überzeugt gerade auch dort, wo Vf.in selbst die Schwierigkeiten ihres Unternehmens plausibel zu machen vermag. Diese dürften vor allem darin bestehen, dass den meisten Evangelikalen der eigentliche Kontext ihrer Aktivitäten kaum bewusst war, die ungeliebte Moderne nämlich mit ihren vielfältigen Herausforderungen für das Christentum. Darin wird man auch einen maßgeblichen Grund dafür erkennen können, dass sich die evangelikale Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland nur sehr schwer in die Geschichte des bundesdeutschen Protestantismus nach 1945 und deren einzelne Perioden passgenau einfügen lässt.

Münster/W.

Konrad Hammann

Christa Stache, Wolfram G. Theilemann (Hrsg.), Evangelisch in Altrumänien. Forschungen und Quellen zur Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden im rumänischen Regat, Sibiu/Hermannstadt und Bonn: Schiller 2012 (Veröffentlichungen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin, Bd. 9, Miscellanea ecclesiastica. Veröffentlichungen des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, Bd. 9), 648 Seiten, ISBN 978-3-941271-70-8.

Im vereinten und krisengeschüttelten Europa studiert man eher etwas anderes als eine gewichtige Darstellung über vormals deutsche Siedlungsgebiete sogar jenseits des Karpatenbogens, den man vielleicht noch mit der Roman-Gestalt Frankenstein assoziiert. Während man vielleicht noch von Siebenbürger Sachsen oder Banater Schwaben gehört hat, sind die deutschen Siedlungsgebiete in Altrumänien vor 1918 (=Regat) zuletzt 1939 im geheimen Zusatzprotokoll des Deutsch-Sowjetischen Freundschaftsvertrages unter dem Aspekt der Aussiedlung behandelt worden. Doch die kirchlichen Bande blieben über die EKD auch 1945 weiter bestehen, zuletzt in einer Vertragsfassung von 2005.

Schon die Geleitworte der Einführung führen in die Besonderheit des Untersuchungsgebietes: der EKD-Auslandsbischof Martin Schindehütte betont die damalige Zuständigkeit des preußischen Oberkirchenrates für die evangelisch-deutschen Auslandsgemeinden, während der (Alt-)Bischof Dr. Dr. Christoph Klein der Evangelischen Kirche A[ugsburgischen] B[ekenntnisses] in Rumänien die Eingliederung der Gemeinden des rumänischen Altreiches und die große Auswanderung nach 1989 betont. Die Herausgeber führen gut in die Themenrelevanz, den Forschungsstand und die Konzeption des Bandes ein: „Altrumänische evangelische Diasporageschichte spannt sich über mehr als zweihundert Jahre von der schwedisch-russisch-österreichischen Vorherrschaft in den Donaufürstentümern über den Beinahe-Zusammenbruch der Landeskirchen 1944/48 bis in die Jetztzeit“ (S. 20). Dabei „bildeten deutschstämmige Evangelische (1911: etwa 16.000) und Katholiken (bis 34.000) gleichwohl nur wenig demographisches ‚Salz in der rumänischen Suppe‘ mit 7.5 Millionen Einwohner (1916)“ (S. 24). Im fundierten Forschungsbericht ist auch der katholische Erzbischof Raymond Netzhammer von Bukarest mit seiner grundlegenden Tagebuch-Edition genannt, nicht aber die neueren Forschungen über seine Vorbehalte gegen Kirchenunionenpläne mit Rom von Matthias Erzberger und

Hubert Bastgen. Die Tabelle S. 25 zeigt anschaulich die Veränderungen in den Kirchenbezirken der Deutschen-Evangelischen in Rumänien vom Jahre 1908 (462.000) über den Höhepunkt im Jahre 1938 (782.000) bis 2004 (28.600).

Das klar in vier Teile gegliederte Buch beginnt mit acht Beiträgen zur historischen Entwicklung (S. 41–266). Den ersten Teil „zur historischen Entwicklung“ eröffnet Christa Stache mit ihrem ersten grundlegenden Beitrag über die Zuständigkeit des evangelischen Oberkirchenrat der altpreußischen Union für die altrumänischen deutschen evangelischen Gemeinden, die bis zum August 1918 bestand. Die ergänzende Perspektive der kleinen evangelischen Stadtgemeinden Altrumäniens zwischen „Ethnie und Kirche“ bzw. „Goldland und Diaspora“ stellt Wolfram G. Theilemann anschaulich dar. Im Anschluss an diese beiden Überblicksbeiträge beginnt Andrea Schmidt-Rösler die regionalen Studien mit den evangelischen Gemeinden in der Dobrutscha als einer der kleineren und unbekannteren Gemeinden (1940: 15.000), von der „Ende November 1940 13.973 mit dem Schiff auf der Donau ins Deutsche Reich gebracht wurden“ (S. 120). Die in der nördlichen Dobrutscha beim Osmanischen Reich verbliebene preußische Gemeinde in Atmegea hatte – wie Christa Stache gut darstellt – von 1858 bis 1920 einen vom EOK in Berlin bestellten Pfarrer; doch wäre hier ein Hinweis auf den Amtsvorgänger und Schwarzmeer-Deutschen Pfarrer Johannes Bonekemper (ab 1848) wünschenswert gewesen. Die Lage des Donauhafens Turnu Severin hat Daniel Banner genutzt, um sowohl die deutschsprachige evangelische als auch die römisch-katholische Kirchengemeinde bis 1939 darzustellen. Als vielversprechendes Forschungsfeld für konfessionsvergleichende Forschung ist diese deutsche Fremdenkolonie besonders geeignet, in der u. a. der Schriftsteller Kurt Tucholsky sich 1918 evangelisch taufen ließ und der Nestor der deutschen evangelischen Geschichtsforschung im Regat, Hans Petri (†1974), seine ersten zwölf Pfarramtjahre ableistete. Diesen deutsch-nationalen Kirchenhistoriker aus dem rumänischen Altreich stellt Udo M. Acker in seinem Wirken dort bis zur Ausreise im Jahre 1951 vor. Bei noch fehlenden Vorstudien zur Gemeinde-Geschichte nach 1939 unternimmt der Bukarester Pfarrer Andrei Pinte den ersten Versuch eines Überblicks über „Erbe, Verlust und Verpflichtung“ der evangelischen Gemeinde in der Hauptstadt in der kommunistischen Zeit 1944 bis 1965. Daran anschließend beschreibt der Bischofsvikar

Daniel Zikeli die verbliebenen kleinen evangelischen Gemeinden der „Geschwister jenseits der Karpaten“ als „positive Diaspora“ mit „komplexer Bildungsarbeit“.

Zur Vertiefung und Fortführung dieser grundlegenden Studien folgen im zweiten Teil zu „den Resten mit Zukunft“ drei Beiträge „zur archivalischen Überlieferung“ (S. 267–404) und ihrer Bearbeitung. Dabei berichtet der Leiter des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche A. B. in Sibiu/Hermannstadt zum einen über das archivarische Großprojekt der „Erschließung der evangelischen Gemeindearchive Altrumäniens“ in den Jahren 2004 bis 2010. Dazu finden sich in diesem Beitrag auch 20 historische Fotos von Gemeindeversammlungen, von Kirchen und heutigen Quellenlagerungen der archivierten Bestände. Zum anderen vertieft Wolfram G. Theilemann die Analyse dieses archivwissenschaftlichen „Exzellenz-Projektes“ unter „Low-Budget-Bedingungen“ und mit dem Einsatz der ersten Generation elektronischer Erschließungsprogramme (Midosa XML, Paradox). Dabei wurde bei dieser „Feuerweharchivistik“ u. a. auf archivarisch professionelle Standards und Kosten-Nutzen-Rechnung (S. 321: 1,7 Verzeichnungseinheit pro Arbeitsstunde) Wert gelegt. Da der Rezensent ein „ortskirchengeschichtlich vergleichbares „High Budget-Projekt“ in einem konfessionell geschlossen und überbaren Raum (Neusser Modell 1985–2006) durchgeführt hat, kann er den Archivars- und Historiker-Kollegen nur höchste Anerkennung für dieses vorbildliche „Auslands-Diaspora-Projekt“ und seine hiermit vorgelegt gewichtige Bilanz aussprechen, was nicht gemindert wird durch das kleine Desiderat, nach dem ökumenischen Modell von Turnu Severin auch die römisch-katholischen Diaspora-Gemeinden der Region noch zu erforschen. Auch bedürften die Phasen der beiden Weltkriege in der Gemeindegeschichte noch einer tieferen Erforschung. Abgerundet wird dieser archivwissenschaftliche Teil mit dem Wiederabdruck des Beitrages „Et habent sua fata archiva“ des westfälischen Archivarskollegen Wolfgang Knackstedt über seine Verzeichnung des Archivs des evangelischen Bezirkskonsistoriums Bukarest im Jahre 2007. Von daher bedarf dieses großartige auslandsdeutsche und ortskirchengeschichtliche Archivierungsprojekt der besonderen Rezeption über die südosteuropäische Kirchengeschichte hinaus auch in der deutschen Archivwissenschaft.

Die im dritten Teil (S. 405–596) zusammengestellten 17 Quellentexte sind in drei Themengebiete angeordnet. Nach Reiseberichten von Vertretern des EOR von ihren

Reisen nach Rumänien (1857, 1880, 1906) folgen Presse- und Pfarrberichte von der Generalkirchensynode unter Bischof Friedrich Teutsch von 1921–1925. Wer sich näher in „die Situation in der evangelischen Kirchengemeinden des Altreiches“ in den Jahren 1939 bis 1977 einlesen will, der findet dazu sieben Berichte im dritten Abschnitt der Quellentexte. Der Anhang des IV. Teiles bietet neben einer Karte der Evangelischen Kirche in Großrumänien aus dem Jahre 1922 chronologische Tabellen (1840–2010) der 11 wichtigsten Gemeinden sowie die hilfreichen und guten Orts- und Personenregister. Damit liegt ein gewichtiges und auf Dauer bedeutsames Werk für die evangelische Kirchengeschichte (Alt-)Rumäniens und darüber hinaus vor.

Köln/Münster

Reimund Haas

Magdalena Herbst: Karl von Hase als Kirchenhistoriker, Tübingen 2012 (Beiträge zur historischen Theologie 167), XVII, 534 S., ISBN 978-3-16-150956-8.

Magdalena Herbst wendet sich in ihrer Jenaer Dissertation, die am Lehrstuhl Leppin entstanden ist, einem Thema zu, das erst im Verlauf der letzten Jahrzehnte im Kontext der durch die Veränderung der Hochschul Landschaft nötig gewordenen Selbstverständigung innerhalb des Faches Kirchengeschichte wieder in den Blickpunkt der Forschung geraten ist: dem Wandel der Kirchengeschichtsschreibung und der Profangeschichte und ihrer Professionalisierung im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts (vgl. hierzu vor allem die einschlägigen Studien von Fleischer und Rüsen). Karl von Hase ist für diese Frage von besonderem Interesse, war er doch der berühmteste Vertreter seines Faches und stand mit seiner eklektischen Art und Weise der Geschichtsbetrachtung an der Schwelle von der aufklärerischen Pragmatik hin zu einer am romantischen Organismusdenken ausgerichteten Geschichtsschreibung mit ersten Annäherungen zum entstehenden Historismus. Da es bislang noch keine Monographie zum Thema Karl von Hase als Kirchenhistoriker gab, schließt Vf. ein dringendes Desiderat der kirchengeschichtlichen Forschung. Den Namen Hases verwendet Vf. ohne Adelstitel, weil Hase erst im Jahre 1880 in den persönlichen Adel erhoben wurde und diesen Titel während der letzten zehn Jahre seines Lebens selber auch nicht geführt hat.

Vf. nimmt zunächst die wissenschaftliche Ausbildung Hases in den Blick, indem sie die

Ausrichtung der drei Theologischen Fakultäten in Leipzig, Erlangen und Tübingen, an denen Hase studierte, analysiert. Theologisch blieb Hase unabhängig von seinen Lehrern und entwickelte seine eigenen Überzeugungen im Dialog mit der zeitgenössischen Romantik, der Erlanger Erweckungsbewegung und dem theologischen Ansatz Schleiermachers. Im Verlauf seines Studiums war er an allen drei Universitäten Mitglied der jeweiligen Burschenschaften, was ihm mehrfach längere Haftzeiten eintrug. Im Juli 1830 begann Hase seine Vorlesungstätigkeit an der Universität Jena im liberalen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach, der er bis zu seinem Tod im Jahre 1890 die Treue hielt. Vf. rekonstruiert in akribischer Kleinarbeit eine Gesamtliste der teils anonymen oder unter einem Kürzel veröffentlichten kleineren Publikationen und Rezensionen Hases in den unterschiedlichsten, meist liberalen Zeitschriften und Journalen und zeichnet ein plastisches Bild der Aktivitäten des Hochschullehrers Hase etwa bei den Jenaer Rosenvorlesungen oder im Rahmen der „Literarischen Abende“ bei der Großfürstin Maria Pawlowna. Die gute Erklärungsgabe Hases versammelte eine stets wachsende, bald internationale Hörerschaft in seinen Vorlesungen.

Besondere Beachtung verdient der dritte Teil der Arbeit, in dem sich Vf. den konzeptionellen Grundlagen der Kirchengeschichtsschreibung bei Hase zuwendet. Sie zeichnet dabei die Entwicklungslinien der allgemeinen Geschichtsschreibung nach von ihren unhistorischen Anfängen während der Zeit Frühaufklärung mit ihrer Orientierung an natur- und vernunftrechtlichem Denken über die Geschichtserzählungen unter Leitung des Perfektibilitätsgedankens bis hin zur romantischen Wiederentdeckung der Geschichte in ihren Individuen und unter Leitung des Organismusgedankens, der die Gegenwart als organisch aus den Wurzeln der Vergangenheit hervorgehend verstand. Das Geschichtverständnis Hegels, nach dem sich der Weltgeist in den zyklisch in These, Antithese und Synthese aufeinanderfolgenden Geschichtsepochen offenbart, rief den Widerspruch der Frühhistoristen hervor, die die Lebendigkeit der Geschichte betonten und sich gegen alle philosophischen Versuche wandten, die Geschichte zu deuten, und stattdessen wissen wollten, „wie es wirklich gewesen ist“ (von Ranke). Vf. kann zeigen, dass die Kirchengeschichtsschreibung alle Stufen in der Entwicklung der Historik mitgemacht hat, sich aber schwertat mit den historistischen Konzepten, da diese doch gleichzeitig auch den Abschied von jeder heilsge-

schichtlichen Deutung und Zielgerichtetheit der Geschichte bedeuteten. Der Historismus konnte sich nur in liberalen theologischen Kreisen durchsetzen, während die konservativen Theologen ihre Kirchengeschichten eher nach idealistischen Konzepten schrieben.

Vf. möchte die kirchengeschichtliche Konzeption Hases eingebunden in ihre theologisch-philosophischen Grundlagen verstehen, die deutlich Anleihen beim romantischen Organismusgedanken nahmen. Sie kann zeigen, dass er der wissenschaftlichen Kirchenhistoriographie eine dreifache methodische Basis zugrunde legte: die kritische Analyse der Quellen, die genetische bzw. pragmatische Erklärung des Zusammenhangs der historischen Ereignisse und deren philosophische bzw. theologische Deutung. Die Aufnahme der Pragmatik in seinen Methodenkanon zeigt die Abhängigkeit Hases von aufklärerischen Traditionen, zugleich aber auch seine Freiheit, sie in den neuen Kontext einer romantischen Individualgeschichtsschreibung einzuordnen und sie der organischen Geschichtsdeutung dienstbar zu machen. Hases Geschichtsdeutung erweist sich damit als kreative eklektische Zusammenschau der Geistesströmungen seiner Zeit.

Geschichte ist für Hase, seinem Ansatz folgend, weder als Verfalls-, noch als Fortschrittsgeschichte adäquat interpretiert, sondern erweist sich bei näherer Hinsicht auf ihre Lebendigkeit als stetes Auf und Ab. Die Kirchengeschichte versteht Hase als Selbstbewusstsein der Kirche, als ihre Erinnerung, die ihr nötig ist zur Gestaltung der Zukunft. Für Hase war der wissenschaftliche Ansatz der Kirchengeschichte deckungsgleich mit ihrer protestantischen Ausrichtung, die allein es sich leisten konnte, die Quellen konsequent kritisch zu prüfen und auszuwerten. Hase unterschied dabei das protestantische Prinzip, das er im Drang nach Freiheit, nach Subjektivität und Innerlichkeit und im Streben nach Mündigkeit realisiert sah, von seiner historischen Verwirklichung. Den Höhepunkt der Reformationszeit sah Hase dementsprechend beim Reichstag von Speyer im Jahre 1529 erreicht, bei dem die Evangelischen auf ihre Gewissensfreiheit gepocht und keine Mehrheitsentscheidungen in Religionsfragen akzeptiert hätten. Andererseits kritisierte Hase die vielen mittelalterlichen Traditionen, die auch in Luthers Theologie beibehalten worden seien und sah nach dem Tode Luthers nur noch Epigonen am Werk, die das protestantische Prinzip verlegumt hätten. Erst mit der Aufklärung und dem ihr folgenden Neuprottestantismus ist für Hase das pro-

testantische Prinzip wieder zum Tragen gekommen. Hase zeichnet so ein Bild der Kirchengeschichte, das in der liberalen Theologie seiner Gegenwart die legitime Fortsetzung der reformatorischen Grundsätze sieht.

Hase hatte mit seinem Ansatz, Kirchengeschichte als Individualgeschichte zu schreiben und das Allgemeine im Besonderen zu finden, die Geschichtslosigkeit weiter Kreise der Aufklärung weit hinter sich gelassen. Es verwundert daher nicht, dass es zum Konflikt mit Johann Friedrich Röhr und Johann Karl Ludwig Gieseler, den Hauptvertretern der alten theologischen Richtung, des Rationalismus, kam, in dem Hase vor allem den philosophischen Überbau kritisierte, den die Rationalisten zur Geschichtsdeutung verwandten, demgegenüber er die jeder Philosophie entgegenlaufende Lebendigkeit der realen Geschichte stark machte. Dasselbe Argument war auch im Konflikt mit Ferdinand Christian Baur leitend, der die Geschichte der Hegelschen Offenbarung des Weltgeistes unterwarf. Geschichte war für Hase prinzipiell unvernünftig, weil sie das Leben und keine philosophischen Konzepte widerspiegelte.

Die Wirkungsgeschichte Hases, die Vf. in einem letzten Teil nachzeichnet, war geprägt von allgemeiner Zustimmung. Selbst die härtesten Gegner des liberalen Hase, die konfessionell-lutherischen Theologen, erkannten trotz positioneller Differenzen die wissenschaftliche Leistung Hases an.

Die hier rezensierte Studie schlägt im Anschluss an die Arbeiten Fleischers zum 18. Jahrhundert erste Schneisen in die Kirchengeschichtsschreibungshistorie des 19. Jahrhunderts und setzt damit Maßstäbe. Die Akkuratess, mit der Vf. arbeitet, ist ebenso beeindruckend wie ihre theologische Urteilskraft und ihre methodische Originalität in vielen Einzeluntersuchungen. Vermissten könnte man höchstens eine nähere Untersuchung der Auseinandersetzung Hases mit dem Rationalismus Röhrs, als dessen Totengräber Hase allgemein gilt, die Vf. nur im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Gieseler mit behandelt. Die reichlichen Anhänge, in denen unter anderem für jedes Semester die Hörerschaft Hases nachgewiesen und ins Verhältnis zur Zahl der immatrikulierten Studenten der Universität Jena und der Zahl der Studenten an der Theologischen Fakultät gesetzt wird, sind ebenso erfreulich wie das Personen-, Orts-, Institutionen- und Periodika- und Sachregister, das eine durch und durch gelungene Arbeit beschließt, die nicht umsonst mit dem Promotionspreis der Universität Jena prämiert worden ist.

Mainz

Johannes Hund

Claus Arnold, Giacomo Losito: *Lamentabili sane exitu* (1907). Les documents préparatoires du Saint Office, Roma: Libreria Editrice Vaticana 2011 (Fontes Archivi Sancti Officii Romani 6), XVI, 545 S., ISBN 978-8-820-98587-5.

Mit dieser wichtigen Quellenpublikation eröffnen Claus Arnold und Giacomo Losito einen entstehungsgeschichtlichen Zugang zum Verständnis des Dekrets „Lamentabili sane exitu“, des so genannten „neuen Sylabus“, durch den das Heilige Offizium am 3. Juli 1907 65 theologische Sätze verurteilte. Er gilt als eine der wichtigsten lehramtlichen Verlautbarungen aus dem Kontext jener unter Papst Pius X. (1903–1914) kulminierenden innerkirchlichen Krisenformation, die üblicherweise mit den Schlagworten „Modernismus“ und „Antimodernismus“ belegt wird. „Lamentabili“ entwickelte sich, soviel macht der vorliegende Band deutlich, unmittelbar aus der intensiven Befassung des Sanctum Officium mit dem Werk des französischen Biblikers Alfred Loisy (1857–1940). Wie schon in der zuletzt von Arnold und Losito verantworteten Edition, die diesen „Fall Loisy“ dokumentiert (vgl. ZKG Bd. 123, 2012, S. 429), so gestattet das Forscherduo auch jetzt wieder ebenso faszinierende wie verstörende Einblicke in die glaubenstheoretische Normierungsarbeit der „Suprema Congregatio“, dieses zur vatikanischen Kurienkongregation geronnenen Anspruchs der römischen Kirchenzentrale auf universale Kompetenz in allen Fragen von Glaube und Sitte. Mit souveräner Stoffbeherrschung und milder Bestimmtheit im historischen Urteil schlägt Arnold in seinem einleitenden Beitrag tiefe Schneisen in das für den Außenstehenden bisweilen verwirrende Dickicht der vorbereitenden Arbeiten an „Lamentabili“ („Lamentabili sane exitu [1907]. Le Magistère romain et l'exégèse d'Alfred Loisy“, S. 3–34). Er führt dabei auf elegante Weise an den sieben Dokumenten entlang, die sich, mit unsichtig kommentierendem Apparat versehen, im hinteren Buchteil befinden: die auf Geheiß der Inquisitionskardinäle durch den Konsultor Domenico Palmieri SJ (1829–1909) zusammengestellten „Osservazioni sulle opere di Alfredo Loisy“ (Dokument 1) sowie der von seinem Kollegen Pie de Langogne (1850–1914) erarbeitete „Elenchus complexentis praecipuos hodierni rationalismi theologici errores“ (Dokument 2); das auf dieser Grundlage synthetisierte einheitliche Verzeichnis von Sätzen, die verurteilungswürdig erschienen, der „Elenchus unicus“ (Dokument 3); zwei weitere Dokumente, in denen die Einzeldiskussionen, denen man

sich nun monatelang sowohl auf der Konsultoren- als auch auf der Kardinalsebene widmete, festgehalten wurden (Dokumente 4 und 6); ein nochmaliger Beitrag Pie de Langognes zu den hitzig geführten Auseinandersetzungen (Dokument 5); schließlich die letzte durch den deutschstämmigen Kurienkardinal Andreas Steinhuber (1824–1907) besorgte inhaltliche Überarbeitung dessen, was am Ende dieses langwierigen Diskussionsprozesses übrig geblieben war. Das Dekret „Lamentabili“ war damit im Wesentlichen fertiggestellt. Arnold versteht es, das damit erschlossene Aktenmaterial in der Spannung von autoritativer Wahrheitsuche einerseits, von theologischem Meinungsstreit und kirchenpolitischem Interessenausgleich andererseits zum Schillern zu bringen. Die schon bei ihm anklingende, den Entstehungsprozess von „Lamentabili“ überhaupt prägende eigentümliche Mischung aus routiniert-prozeduraler, sachorientierter Behördlichkeit und einer gleichzeitigen Vielfalt von, wenn man so möchte, „mikropolitischen“ Einflussnahme(versuche)n von „außen“, sucht Losito am konkreten Beispiel Pie de Langognes weiter herauszuarbeiten („Le décret Lamentabili, un document ‚français‘. Pie de Langogne entre antimodernistes intransigeants, modérés et novateurs“, S. 35–92). Der Band wird abgerundet durch eine Synopse, die den verfahrensinternen Herkunftsnachweis aller in „Lamentabili“ verbotenen Sätze erbringt, indem jeder einzelnen Proposition die in den vorbereitenden Dokumenten enthaltenen „Vorstufen“ zugeordnet und noch einmal vollständig abgedruckt werden (S. 487–526). Sie wird spiegelverkehrt ergänzt durch eine Aufstellung all jener Sätze, die zwar noch im „Elenchus unicus“, nicht mehr aber im Dekret „Lamentabili“ vertreten waren (S. 527–532). Mit Verwunderung nimmt man zur Kenntnis, dass der von den Herausgebern um ein Vorwort gebetene französische Modernismusforscher Émil Poulat den ihm zugestandenen Raum nutzen zu sollen glaubt, um mit Blick auf diese überblicksartigen Beigaben sein „persönliches Bedauern“ darüber auszusprechen, dass die verurteilten Sätze nicht noch zusätzlich aus den Schriften Loisy's „und seiner Freunde“ selbst nachgewiesen worden seien (vgl. S. IX). Es wäre auf diesem Wege, so wird man Poulat zugeben dürfen, tatsächlich ein nützliches Arbeitsmittel entstanden, mit dessen Hilfe sich der Abstand hätte ermessen lassen, der zwischen dem „modernistischen“ Gedankengut und dessen kirchlich rezipierter Gestalt obwaltete. Es würde sich aber eben dann, so muss sofort eingewendet werden, um ein anderes, von dem vorliegenden ganz verschiedenes Forschungsprojekt

gehandelt haben. Schon aus pragmatischen Gründen konnte das eine nicht gleichzeitig mit dem anderen eingelöst werden. Wollte man sich nämlich nicht einfach mit einzelnen, möglicherweise aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissenen Belegzitate begnügen, so müsste sich daraus ohne Zweifel eine zusätzliche mehrhundertseitige Sammlung ergeben. (Übrigens gab genau dies schon Pie de Langogne jenen innerkurialen Kritikern zu bedenken, die den „Elenchus unicus“ mit reicheren Nachweisen ausgestattet sehen wollten; vgl. S. 360.) Schon eher hätte man der Vollständigkeit halber wünschen können, dass die Herausgeber nicht nur die Genese der in „Lamentabili“ aufgenommenen, sondern auch die der nicht darin aufgenommenen Sätze zurückverfolgt hätten, wozu im Übrigen ein kurzer Verweis auf die edierten Dokumente genügt hätte. Von dieser marginalen Einschränkung abgesehen, dürfen Arnold und Losito zu einer weiteren gelungenen Edition beglückwünscht werden. Man wird die begründete Hoffnung anfügen dürfen, dass eine ebenso solide gearbeitete Fortsetzung bald auch für die große Modernismenzyklika „Pascendi dominici gregis“ vom 8. September 1907 folgen möge – ja, womöglich sogar für das Motuproprio Pius' X. „Sacrorum antistitum“ vom 1. Oktober 1910, das, wie bekannt, den bis mindestens in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein nachwirkenden „Antimodernisteneid“ enthielt.

Münster

Gregor Klapczynski

Martin Wallraff/Michael Matheus/Jörg Lauster (Hg.): *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im „langen 19. Jahrhundert“*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Rom und Protestantismus. Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 1), . XIII, 354 S., ISBN 978-3-16150-861-5.

Dem Protestantismus scheint eine abgrenzende und negative Sicht auf Rom eigentlich nahe zu liegen. Seit dem 16. Jahrhundert ist der theologische Widerspruch gegen den römischen Katholizismus, die in Rom residierenden Päpste und die Institutionen der römischen Kurie immer wiederkehrender Bestandteil seiner Identität. Tatsächlich waren die Beziehungen von Protestanten zur „ewigen Stadt“ aber erheblich differenzierter und keineswegs ausschließlich von schlichten konfessionalistischen Schablonen geprägt. Vor allem seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert kamen zunehmend Protestanten in die Stadt Rom – Theologen,

Künstler, Diplomaten und Handwerker. Im Gefolge von Winckelmann und Goethe sowie den Romantikern haben überaus unterschiedliche Protestanten die Stadt Rom aufgesucht und diese in stets individueller Ambivalenz von Anziehung und Abstoßung erlebt.

Einem überaus reizvollen Ausschnitt dieser Beziehungsgeschichte widmet sich der vorliegende Band. Er geht auf eine Tagung zurück, die im Juni 2009 als Kooperationsprojekt des Melanchthon-Zentrums – des protestantischen Studienzentrums für ökumenische Theologie in Rom – und des Deutschen Historischen Instituts in Rom veranstaltet wurde. Konzipiert wurde die Tagung von Martin Wallraff (Basel), Michael Matheus (Rom) und Jörg Lauster (Marburg), die auch Herausgeber des Bandes sind. Fokussiert werden der deutsche Sprachraum und das „lange 19. Jahrhundert“ (so die Herausgeber unter ausdrücklichem Bezug auf die Begriffsprägung von Eric J. Hobsbawm). Mit dem Zeitraum von der Goethezeit bis zum 1. Weltkrieg wird ein Abschnitt besonders fruchtbarer und intensiver Begegnungen von Protestanten mit Rom in den Blick genommen, der mit dem Einsetzen des Massentourismus im 20. Jahrhundert endete.

Der interdisziplinär angelegte Sammelband umfasst sechzehn Beiträge von Historikern, Kunsthistorikern, Theologen, Musik- und Literaturwissenschaftlern. Die Mehrzahl der Beiträge widmet sich berühmten protestantischen Romreisenden aus der unterschiedlichen Perspektive genannter Disziplinen. Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897), Theodor Mommsen (1817–1903), Ferdinand Gregorovius (1821–1891), Adolf von Harnack (1851–1930), Hans Lietzmann (1875–1942) oder Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) sind nur einige von ihnen.

Die Konzeption des Bandes vereint sehr unterschiedliche Beiträge unter der einheitlichen Fragestellung, welche Auswirkungen der „Moment der konkreten Begegnung“ (S. X) mit der Stadt Rom für das Rombild, aber auch für das Selbstverständnis der Reisenden in religiösen und kulturellen Hinsichten hatte. Neben der – vordergründig pragmatisch motivierten (vgl. S. IX) – Konzentration auf deutschsprachige protestantische Romreisende des 19. Jahrhunderts ist es diese übergreifende Fragestellung, die dem Band bei aller Weitgespanntheit und Vielschichtigkeit einen Zusammenhang verleiht, erhellende Bezüge eröffnet und den Band nicht in disparate Einzelbeiträge auseinander fallen lässt. Eine Hilfe für die Strukturierung der vielschichtigen Thematik ist die Unterteilung der Beiträge in die vier Kategorien

„Wissenschaft“, „Theologie“, „Literatur“ und „Kunst“, auch wenn die Zuordnung – etwa bei Hans Lietzmann oder Johann Gottfried Herder – an Grenzen stößt.

Die gelungene Konzeption ermöglicht es den einzelnen Beiträgen, die höchst individuellen Perspektiven der protestantischen Reisenden auf die Stadt Rom herauszustellen, diese nicht etwa in einer nivellierenden Gesamtschau „des“ protestantischen Rombilds einzuebnen und auch Widersprüchlichkeiten zu artikulieren. Aus der im Band vorgeführten wechselseitigen Beeinflussung zwischen dem Selbstverständnis der protestantischen Romreisenden und der konkreten Romwahrnehmung seien nur einige Facetten genannt:

Für Leopold von Ranke etwa hatte, wie *Ulrich Muhlack* zeigt, seine konkrete Begegnung mit der Stadt Rom eine bereichernde Wirkung zunächst darin, dass sie ihm „sinnliche Bausteine“ für sein Werk „Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten“ (1834–1836) lieferte. Dort „begegnet Selbsterlebtes oder Selbstgesehenes allenthalben“ (S. 21). *Stefan Rebenich* zeichnet ein in seiner Widersprüchlichkeit interessantes Bild der Rombegegnung Theodor Mommsens. Einerseits war Mommsen nicht frei von konfessionalistischen Stereotypen, die sich in der Perhorreszierung des katholischen Roms auswirken, und war ebenso beeinflusst von politischen Stimmungen, derentwegen er etwa Rom als Hauptstadt des vereinigten Italiens glorifiziert. Andererseits trug er maßgeblich zur Historisierung und Rationalisierung des zeitgenössischen Bildes vom antiken Rom und somit zur „Verwissenschaftlichung des Romperzeption“ (S. 54) bei. *Martin Wallraff* fragt bei Christian Carl Josias von Bunsen angesichts der Tatsache, dass „polemische Äußerungen gegenüber dem konfessionellen Katholizismus fast vollständig“ fehlen, nach der „Brücke“, die dem Protestanten eine Sicht auf Rom „jenseits des Paradigmas von Konfessionalismus und Kontroverstheologie“ (S. 119) eröffnete. Er findet diese in der Wissenschaft und einem Wissenschaftsideal, das als Produkt des Protestantismus empfunden wurde (vgl. S. 120).

Mehrfach kehrt die Frage nach der Genese und Präzisierung protestantischer Identität in der konkreten Begegnung von Protestanten mit der Stadt Rom wieder. Ausdrücklich widmet sich *Jörg Lauster* dem „Umstand, dass maßgebliche Vertreter protestantischer Schulrichtungen im 19. Jahrhundert entscheidende Prägungen aus der Begegnung mit der ewigen Stadt Rom empfangen haben“ (S. 121). Er vertritt die – dann freilich ausdifferenzierte – These, dass Rom für die

Ausbildung kulturprotestantischer Identität eine nicht unerhebliche Rolle spielte und diskutiert sie an Richard Rothe und Karl von Hase.

Nach der Lektüre des Bandes, dessen Reichtum hier nur angedeutet werden kann, bleibt der Eindruck, dass es auch die interdisziplinäre Anlage des Bandes ist, die ihn so fruchtbar macht. Die unterschiedlichen Perspektiven der verschiedenen Disziplinen eröffnen in ihrer gemeinsamen Konzentration auf die leitende Fragestellung des Bandes einen neuen Blick auf protestantische Rombilder des 19. Jahrhunderts.

Erwähnt sei noch die gelungene Gestaltung des Bandes, die durch die beigefügten Bilddokumente und die Typographie die Lektüre auch in dieser Hinsicht zu einer Freude macht. Der Umschlag wird durch die farbige Reproduktion eines Bildes von Bartolomeo Pinelli geschmückt. Es zeigt eine nächtliche Bestattung an der Cestiuspyramide und variiert noch einmal das Thema der Präsenz des Protestantismus in Rom: An der Cestiuspyramide fanden in Rom Verstorbene ihre Ruhe, die nicht römisch-katholisch waren – unter ihnen auch manche deutsche Protestanten des 19. Jahrhunderts.

Mit dem vorliegenden Band wird die wissenschaftliche Schriftenreihe „Rom und Protestantismus. Schriften des Melancthon-Zentrums in Rom“ / „Roma e il Protestantismo. Scritti del Centro Melanctone di Roma“ eröffnet, die von Fulvio Ferrario (Rom) und Martin Wallraff herausgegeben und gemeinsam von den Verlagen Mohr Siebeck (Tübingen) und Claudiana (Turin) publiziert wird. Die Reihe soll das Thema Rom aus protestantischer Sicht in historischen, ökumenischen und exegetischen Perspektiven präsentieren. Der erste Band weckt Interesse und Erwartungen an die Folgebände.

*Dobitschen bei
Altenburg*

Magdalena Herbst

Gregor Hufenreuter: Philipp Stauff. Ideologe, Agitator und Organisator im völkischen Netzwerk des Wilhelmischen Kaiserreichs. Zur Geschichte des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes, des Germanen-Ordens und der Guido-von-List-Gesellschaft, Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 2011 (Zivilisationen & Geschichte 10), 218 S., ISBN 978-3-631-59191-8.

Magisterarbeiten sind Erstlingswerke, die mittlerweile allzu häufig gedruckt werden. Vor allem zum Schutz des Autors, der seine wissenschaftlichen Fähigkeiten erst entwickelt, sollten sie – wenn überhaupt – erst

nach einer angemessenen Frist und Nachbearbeitung veröffentlicht werden, wie die Erfahrung zeigt. Auch dies ist eine Regel, die durch Ausnahmen bestätigt wird. Eine solche Ausnahme stellt Gregor Hufenreuters Magisterarbeit, eine Biographie des völkischen Publizisten Philipp Stauff, dar. H. wählte sich Stauff, da dieser nach Ausweis der bisherigen Forschung ein „herausragender Vertreter“ der völkischen Bewegung gewesen sei, ein „fanatischer Antisemit“, der „wie so viele andere Protagonisten der Völkischen noch nicht eingehend untersucht worden“ sei (S. 11). Eine der wichtigsten Personen der völkischen Bewegung aber sieht H. in Stauff deshalb zu Recht, da dieser nicht nur ein unermüdlicher Publizist gewesen ist, sondern auch Gründer des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes 1909, Geschäftsführer des Germanenordens – der sich als völkische Eliteorganisation verstand – und seit 1912 Präsident der Guido-von-List-Gesellschaft, die sich die Verbreitung der rassistisch-religiösen Lehren des Österreicherers auf die Fahnen geschrieben hat. Dabei ist H. der Ansicht, „um Strukturen der Interaktion innerhalb der völkischen Bewegung nachvollziehbar zu machen, können biographische Ansätze und damit Rekonstruktionen einzelner Lebenswege hilfreich sein“. Er will mit seiner Studie einen „Beitrag zur Geschichte der völkischen Bewegung leisten, indem sie die Abhängigkeit der organisatorischen Strukturen von herausragenden Schlüsselfiguren untersucht“ (S. 11). Diese zugegebenermaßen etwas naiv erscheinenden methodischen Postulate können in ihrer Knappheit aber durchaus eine wohlthuende Wirkung entfalten. Denn allzu oft werden die geradezu zur Pflichtübung herabgesunkenen methodischen Auslassungen über die wissenschaftliche Möglichkeit und Unmöglichkeit von Biographien nicht eingelöst und dadurch ohnehin überflüssig.

Am Beginn der Studie steht ein knapper biographischer Abriss (S. 23 bis 46) des 1876 im mittelfränkischen Mosbach bei Markt Erlbach als Sohn eines protestantischen Schneiders geborenen und 1923 verstorbenen Stauff. Aufgrund der Quellenlage, die nach Auskunft H.s kaum biographische Analysen vor 1907, dem Beginn seines aktiven Einsatzes für die völkische Bewegung, erlaubt, ist eine sozialstrukturelle Analyse der Sozialisation des gelernten Volksschullehrers und seines intellektuellen Weges zu den Völkischen nicht möglich. Hier könnte freilich eine nähere Auseinandersetzung mit Quellen in bayerischen Archiven, die H. aus naheliegenden arbeitsökonomischen Gründen in seiner ansonsten quellengesättigten Studie nicht berücksichtigte, nähere Aufschlüsse

bringen. Im Anschluss an diesen biographischen Abriss gibt H. einen Überblick über Stauffs Ideologie (S. 47 bis 65). Deren Kern bestand in einem besonders fanatischen rassistischen Antisemitismus. Dieser habe ihn sogar zu einem „Radikalen unter den Völkischen“ (S. 193) gemacht, was H. überzeugend beweist. Mit seinem Antisemitismus ist Stauffs Einstellung zur Religion im Allgemeinen und zum Christentum im Besonderen eng verbunden. Dabei gründete seine Ablehnung gegenüber dem Christentum in seinem Antisemitismus. Das Christentum lehnte er wegen dessen jüdischen Wurzeln ab. Dabei schimmert als Erbe seiner protestantischen Sozialisation sein besonderer Antikatholizismus durch, was H. wohl angesichts der Quellenlage nicht eingehender analysiert. Den größten Teil der Studie nehmen H.s Ausführungen zum Deutschvölkischen Schriftstellerverband ein (S. 66 bis 149). Diese Organisation, die bisher „völlig unerforscht“ geblieben sei (S. 16), ist zwar als nicht besonders einflussreich zu bezeichnen, da sie zu ihrer Blütezeit nur 200 Mitglieder zählte. Ihre eingehendere Darstellung ist aber geeignet, als Fallbeispiel der Geschichte einer völkischen Organisation zu dienen. Dabei ist es beeindruckend, wie H. einerseits die Eifersüchteleien und Grabenkämpfe innerhalb der völkischen Bewegung darstellt als auch den geradezu pathologischen Antisemitismus, der überall jüdische Verschwörungen erblickte. So versuchten Stauff und seine Mitstreiter die gefürchtete jüdische Unterwanderung dadurch zu verhindern, dass sie von den Mitgliedern Abstammungserklärungen verlangten und die Träger von vermeintlich jüdischen Nachnamen denunzierten. Immerhin führten diese Machenschaften zu zahlreichen Peinlichkeiten, die das Ansehen der völkischen Bewegung beeinträchtigten. In den nächsten Abschnitten behandelt H. Stauffs Tätigkeit für den Germanenorden (S. 150 bis 160) und für die Guido-von-List-Gesellschaft (S. 161 bis 191). Dabei kann er überzeugend darlegen, dass es Stauffs Begeisterung für diesen religiösen Schwärmer war, die ihn nach 1918 in der völkischen Bewegung zum Außenseiter machte. H.s Fazit lautet, dass Stauff maßgeblich für die Radikalisierung der Völkischen verantwortlich gewesen sei (S. 196). Dabei erblickt er in Stauffs zunehmender intellektueller Radikalisierung scharfsinnig eine Folge der Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt mit Publikationen in diesem Milieu zu verdienen, da er als Lehrer nicht mehr tätig sein wollte und er nach der Entscheidung für die völkische Bewegung für die konservative Presse nicht mehr tragbar war (S. 192). Beschlossen wird die Studie

durch eine Liste der Mitglieder des Deutsch-völkischen Schriftstellerverbandes, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie – sehr positiv hervorzuheben – ein Personenregister.

H. ist es im Rahmen der von ihm ausgewerteten Quellen gelungen, das Wissen über die völkische Bewegung zu erweitern. Ein wissenschaftlich präziser und doch leicht verständlicher Schreibstil zeichnet die Arbeit aus. Der positive Eindruck, den die Studie in inhaltlicher Hinsicht erweckt, wird allerdings durch die sehr zahlreichen Druckfehler, das nachlässig redigierte Literaturverzeichnis und die Ankündigung eines nicht verwirklichten Anhangs mit Quellentexten beeinträchtigt.

Regensburg

Johann Kirchinger

Klaus Fitschen, Siegfried Hermle, Katharina Kunter, Claudia Lepp, Antje Roggenkamp-Kaufmann (Hg.): Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 52), 350 S., ISBN 978-3-525-57451-5.

Die wesentliche Veränderung der Gesellschaft und der Religion in der Bundesrepublik fand in den 1960er und 1970er Jahren statt. Neben Prozessen der Enttraditionalisierung des Glaubens, der Liberalisierung der Ordnungen und der Pluralisierung der religiösen Ausdrucksformen fand mit der Hinwendung zur Welt eine Neuformatierung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zur Politik statt. Dieser vielfach als Politisierung begriffene Prozess ist Gegenstand einer Tagung der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte gewesen, die im Jahre 2009 in Hannover stattgefunden hat und jetzt als Sammelband vorliegt. Claudia Lepp leistet mit ihrer Einleitung von den frühen Debatten im Protestantismus über eine misslungene Rechristianisierung und die Deutschland- und Verteidigungspolitik (Wiederbewaffnungsfrage) zur offen geliebten Friedensfrage hin. Die Abtragung des antidemokratischen Erbes der evangelischen Kirche war demzufolge Mitte der 1960er Jahre so weit fortgeschritten, dass die emanzipatorischen Potentiale des Protestantismus sich in Kombination mit dem Generationenwandel durchsetzten. Die Politisierung des Protestantismus wird als Resultat der Transformation der westlichen Gesellschaften in den „langen“ 1960er Jahren verstanden. Die Herausgeber leiten die nachfolgenden Sektionen jeweils ein und fassen die Diskussionen der

Tagung für die Leser zusammen. Dies unterstreicht den Charakter des Vorläufigen, des in den Diskussionen keineswegs endgültig Geronnenen, was u. a. die Pionierfunktion der Beiträge und ihren diskursiven Charakter in diesem breiten Forschungsfeld betont.

Detlev Siegfried leitet mit einem Überblick über die Politisierungsschübe in der Geschichte der Bundesrepublik zwischen 1945 und 1980 ein. Er verweist mit Blick auf religiöse Motivationen der Politisierten auf die steigenden Zahlen der Kriegsdienstverweigerer wie auf die Antirassismus- und Dritte-Welt-Initiativen der 1970er Jahre. In einem abschließenden Statement erörtert er zudem auf offene Fragen zum Politisierungsprozess des Protestantismus.

Unter dem Signum der „Foren der Politisierung“ schreibt Karin Oehlmann über die württembergische Landessynode als Beispiel, das darauf verweist, dass nur wenige allgemeinpolitische Themen auch Themen der Landessynode waren. Stephan Link zeigt für die Hamburger ESG, deren hohes politisches Engagement, das sich bis zu personalen Überschneidungen mit der radikalen Linken erstreckte. Der Konflikt, der dann 1978 mit der Kirchenverwaltung entstand (es kam zur Schließung der ESG und Räumung der Gebäude), wurde medial entsprechend ausgeschlachtet. Thomas Schlag verweist am Beispiel des Religionsunterrichts auf die neuen Ansätze eines problemorientierten und emanzipativen Unterrichts, doch zugleich auch auf die Begrenzungen, die sich rückblickend feststellen lassen.

In der theologiegeschichtlichen Sektion geht es um den christlich-marxistischen Dialog (Christian A. Widmann), um die Theologien der Hoffnung, der Revolution oder der Befreiung (Annegreth Strümpfel) und um emanzipative Strömungen, wie sie sich – in Deutschland allerdings erst in den 1980er Jahren institutionalisiert – in der feministischen Theologie (Kornelia Sammet) zeigten. Die mediale Politisierung der Religion beschreibt Nikolai Hannig am Beispiel der eher hemmenden Einflüsse der Publizisten Axel Springer und Rudolf Augstein – beide gerieten sich als „Hüter mystisch, spiritueller Glaubensformen“ (216) – und Sven-Daniel Gettys am Beispiel von Politisierungsdiskursen in protestantischen Zeitschriften.

Nur ein Beitrag über die Politisierung des Katholizismus 1968 von Pascal Eitler wirft den Blick auf die andere Großkirche, bei der am Beispiel von Schlaglichtern der politischen Theologie und der Katholischen Außerparlamentarischen Opposition (KAPO) die semantischen Grenzverschiebungen zwischen „Kirche“ und „Welt“ bzw. „Religion“

und Politik“ beschrieben werden. Eitler erscheint die Politisierung des Protestantismus wie des Katholizismus eher als „shared history“, denn als grundsätzlich voneinander unterschieden.

Im internationalen Teil wird betont, dass die Politisierung protestantischer Kirchen nicht nur ein deutsches Phänomen war, sondern sich auch in England, den skandinavischen Ländern oder auch beim tschechischen Theologen Josef Hromádka spiegelte. Das Ende des „konstantinischen Zeitalters“ war eine internationale Vorstellung, die sich in transnationale Entwicklungen des Kulturbruchs „1968“ einordnet.

Insgesamt repräsentiert der Band einige der Forschungen, die in diesem wichtigen Feld auf unterschiedlichen Ebenen durchgeführt wurden, kann aber nicht den Anspruch erheben, einen vollständigen Überblick zu leisten. Das Schwergewicht des Bandes liegt auf einer Politisierung des Protestantismus im Sinne einer politischen Geschichte und der Kontextualisierung ihrer Diskurse. Dies bedeutet eine Verengung, die sich nicht zuletzt in den Sektionen der Tagung abbildete. So wichtig die Fragen der Politisierung der Theologie, des Religionsunterrichts, die mediale Präsenz und Selbstüberschätzung dieser Politisierung und seine internationale Einbettung auch waren, so bleibt eine sozialgeschichtliche Fundierung doch offen. Die Wahrnehmungen, Deutungen und die Praxis der agierenden Protestanten bleiben seltsam ungefähr. So erscheint z. B. der Bereich der sozialdiakonischen Aktivität der evangelischen Kirche hier als schwarzes Loch. Die soziale Dimension der Kirche findet keine eigenständige Beschreibung. Themen wie die Geschichte der in den letzten Jahren in den Vordergrund drängende Randgruppenfürsorge (z. B. die Behandlung von Heimkindern oder von Behinderten) findet sich genauso wenig repräsentiert wie die Reaktion der Kirche auf die seit dem Beginn der 1970er Jahre spürbar werdende Individualisierung von Religion. War diese womöglich eine ‚entpolitisierende‘ Reaktion auf die normativierende Politisierung? Auf ein Manko wird zudem in den Beiträgen von Sven-Daniel Gettys, dem Statement von Detlef Siegfried und in der Schlussdiskussion hingewiesen: die mangelnde Unterscheidung der „Politisierung“ als analytische Kategorie oder als zeitgenössischer Kampfbegriff, der selbst einer Historisierung bedarf. Hier ist auch zukünftig noch viel Forschung zu leisten.

Trotz der erwähnten Abstriche angesichts der nur die Diskurse über die Politisierung des Protestantismus beschreibenden Beiträge in der Konzeptionierung des Bandes ist die-

ser letztlich ein Gewinn für die weitere Forschung. Er weist auf weiter existierende Defizite in der sozial- und zeitgeschichtlichen Erforschung des Protestantismus hin. Hier ist das Feld eröffnet.

Bochum

Uwe Kaminsky

Hansjörg Buss: „Entjudete“ Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950). Paderborn, Ferdinand Schöningh 2011, 559 S., kartoniert, ISBN 978-3-506-77014-1.

Im kollektiven Gedächtnis der Stadt Lübeck nimmt der Widerstand gegen den Nationalsozialismus einen prominenten Platz ein. Die Stadt erinnert an sich selbst mit dem, was ihr schmeichelt. Sie hat die Opponenten Willy Brandt, Julius Leber und Karl Friedrich Stellbrink mit Straßennamen geehrt und verbindet den schmerzlich empfundenen Verlust ihrer Eigenstaatlichkeit mit dem Hinweis auf souveränes politisches Verhalten: Weil die SPD- und Arbeiterhochburg „Nein“ zu Adolf Hitler gesagt und ihm 1932 kein Rederecht auf ihren Plätzen eingeräumt hat, habe dieser seinen Wahlkampfauftritt ins benachbarte Bad Schwartau verlegen müssen. Hitler habe die Hansestadt ob dieser Kränkung gehasst, sie nie wieder betreten und ihr 1937 den Freititel aberkannt. Mit dem Groß-Hamburg-Gesetz verlor die „Königin der Hanse“ ihre 700-jährige staatliche Unabhängigkeit und ein Drittel ihres Territoriums. Lübeck wurde der preußischen Provinz Schleswig-Holstein eingegliedert und ging nach dem Zweiten Weltkrieg als kreisfreie Stadt im gleichnamigen Bundesland auf. Landeshauptstadt wurde Kiel. Lübeck blieb bis zur Wiedervereinigung eine Stadt ohne Hinterland an der deutsch-deutschen Grenze.

In seiner Dissertation greift Hansjörg Buss diese Bausteine einer „Stille-Post-Geschichtsschreibung“ (zum Begriff: 341; zum Inhalt: 68) auf, bringt aber eine weniger rhetorische Seite ans Licht: „Unter staatlicher Protektion etablierte sich in Lübeck eines der radikalsten und unkirchlichsten Kirchenregimenter einer evangelischen Landeskirche im Deutschen Reich [...]. Leichter Hand wurden zentrale christliche Inhalte zugunsten einer vagen neuheidnisch-völkischen Religiosität geopfert, hinter der sich nichts anderes verbarg als die inhaltliche Verschmelzung mit der nationalsozialistischen Weltanschauung und die Überführung der Kirche in den NS-Staat.“ (351) Gemeinsames Ziel sei die „Entjudung“ (311) beider Bereiche gewesen zur „Schaffung

einer ‚judenfreien‘ Kirche in einem ‚judenfreien‘ Staat.“ (490) In der von Manfred Gaius betreuten Arbeit, die 2009 von der Geisteswissenschaftlichen Fakultät/Fachbereich Neuere Geschichte der TU Berlin angenommen wurde, sucht Buss diese These zu belegen und den christlichen Antijudaismus und völkischen Antisemitismus der Lübecker Kirchenleitung aufzuzeigen. Dafür beschreibt er ausführlich das protestantische Sozialmilieu der Travestadt und zeichnet den Weg der Landeskirche von der Weimarer Republik über die Zeit des Nationalsozialismus bis in die Nachkriegszeit nach. Obwohl innerhalb des Protestantismus ein „kirchenpolitisches Leichtgewicht“ (182), bildet die kleine Lübecker Landeskirche einen Mikrokosmos, an dem sich die institutionellen, personellen und mentalen Verbindungen von Politik und Kirche gut aufzeigen lassen, zumal Buss unter Kirche kein abgeschottetes System versteht, sondern eine mächtige Institution, die die Entwicklungen der Stadt geprägt hat (479). Nach Vorwort, Einleitung und Prolog steckt er darum in Kap. III–V zuerst die gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen ab, zeichnet dann die Entwicklung der Landeskirche nach und bewertet schließlich ihre Rolle als gesellschaftlich bestimmender Faktor. So führt er aus der sonst üblichen binnenkirchlichen, kirchenkampfzentrierten Verengung hinaus, bezieht sozial- und kulturhistorische Aspekte ein und lässt auf der Basis eines umfangreichen, auch selbst recherchierten Quellenmaterials ein detailliertes Bild kirchlichen Lebens in der Hansestadt entstehen. Eine Zusammenfassung und ein ausführlicher Anhang mit Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis und Personenregister sowie Bildtafeln runden die Studie ab.

Den Anfang setzt Buss bei der Kriegsniederlage 1918 und den „protestantischen Traumatisierungen“ (102) der Weimarer Zeit (Kap. III: 51–183). Diese entzündeten sich an der verfassungsmäßigen Trennung von Kirche und Staat, hätten eine ablehnende Haltung der Moderne gegenüber nach sich gezogen und das Verhältnis der Kirche zur Republik negativ bestimmt. Zwar habe sich in Lübeck ein stabiler sozialdemokratischer Kern herausgebildet (62), der eine nationalsozialistische Durchdringung der Gesamtbevölkerung verhindert habe (189; die Zustimmung zum NS-Regime sei hier sogar so gering gewesen wie in keiner anderen Stadt), im Bürgertum, beim Militär, in der Verwaltung und Lehrerschaft sowie den „bewusst“ protestantischen Kreisen (der Begriff bleibt unterbestimmt) sei das Verhältnis zum Weimarer Staat aber angespannt geblieben (61). Viele Pastoren hätten mit ihren soldatisch-

heldischen Männlichkeitsidealen zu wenig Resonanz in der Landeskirche gefunden und sich zurückgezogen. Buss' Fazit: Als „Schutzmacht der Republik“ oder Hemmnis gegen Judenfeindschaft und Antisemitismus sei die Landeskirche ausgefallen (181.182). Für die Jahre 1933 bis 1945 (Kap. IV: 185–352) spricht Buss von einem „Lübecker Sonderweg“ (15) einer in zwei Lager zerfallenen Kirche. Auf der einen Seite herrschte das NS-Kirchenregiment, das über legislative und finanzielle Mittel verfügte, die kirchliche Verwaltung kontrollierte und antisemitisch ausgerichtet war. Es handelte sich um die vom NS-Staat oktroyierte Bischofsseite unter dem gebürtigen Berliner Erwin Balzer, der das Eisenacher „Entjudungsinstitut“ aktiv unterstützte und kirchenpolitisch dem radikalsten deutschchristlichen Spaltprodukt, der Nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen, nahestand (14). Die fast „symbiotische“ Verschränkung von Senat und Kirche (36), wie sie in Lübeck über die Jahrhunderte gewachsen war, habe dabei die Selbstgleichschaltung begünstigt (483: „In keiner anderen Landeskirche war der direkte staatliche Eingriff derart ausgeprägt.“), doch hatte die Kirchenleitung in den Gemeinden keinen großen Einfluss und konnte das protestantische Kernmilieu zu keiner Zeit erreichen (484). Die Mehrheit der Lübecker Protestanten habe sich zur Bekennenden Kirche bekannt bzw. mit ihr sympathisiert, trotz allgemein antijüdischer Ressentiments (181) sogar weniger „Amtshilfe“ bei der Identifizierung von Juden und Judenchristen geleistet als anderswo (296) und sei zur Verteidigung ihrer Kirche auch vor Demonstrationen und zivilem Ungehorsam nicht zurückgeschreckt (347). So agierten in der Hansestadt zwei evangelisch-lutherische Kirchen nebeneinander, die zwar rechtlich und organisatorisch verklammert, mentalitätsgeschichtlich aber weit voneinander entfernt waren. Nach 1945 (Kap. V: 353–478) habe sich die Bekennende Kirche durchsetzen und einen „kompromisslosen Kurswechsel“ vornehmen können (469). Schnell und konsequent wie keine andere Landeskirche, Buss spricht erneut von einem „Sonderweg“, habe die Lübecker Landeskirche ihre „Selbstreinigung“ vollzogen und ein Viertel der Pastoren aus dem Amt geschickt (470): „Keine sechs Wochen nach der Besetzung Lübecks war der Machtwechsel an der Spitze der Landeskirche reibungslos [...] vollzogen und sämtliche kirchenleitende Gewalt an führende Repräsentanten der Bekennenden Kirche übergegangen.“ (381) Die Landeskirche, die im Unterschied zur Stadt bis 1977 eigenständig blieb, sei dabei zu einer moralischen Instanz herangereift, die der Be-

völkerung Halt gab und unter der Ägide des Danziger Pastors und Vertriebenenfunktionärs Gerhard Gülzow in der von Flüchtlingen überschwemmten Stadt eine ungeheure Integrationsleistung erbrachte.

Die Studie ist informativ, gut lesbar und gliedert übersichtlich das komplexe Material. Sie beleuchtet die Eigenheiten einer Stadt, die stolz auf ihre Vergangenheit sieht, den Herausforderungen der Zeit aber nicht immer wach begegnet ist, und zeigt blinde Flecken in ihrem Selbstbild auf. Der Verfasser berührt damit „ein schwieriges und sensibles Themenfeld“ und will zu einer „lebendigen, fruchtbaren und fairen Auseinandersetzung“ einen „Baustein“ (12) liefern. Das ist ihm mehr als einmal gelungen, etwa in der kritischen Würdigung des 1943 hingetrichteten Pastors Karl Friedrich Stellbrink, der nicht als „Märtyrer“ verehrt werden sollte, ohne um seine nationalsozialistische und antisemitische Einstellung zu wissen.

An anderen Punkten hätte man sich mehr Deutlichkeit gewünscht. Die zum Teil hyperbolischen Wendungen für widersprüchliche Bewegungen (War die Lübecker Landeskirche nun mehr als andere „radikalantisemitisch“, wenn sich ihre Gemeindeglieder doch wenig an Denunziationen beteiligten, auch sonst keine Landeskirche offiziell gegen die staatliche Judenpolitik protestierte [276] und ihre „Selbstreinigung“ derart schnell vollzogen wurde?) erschweren den Blick auf die tatsächlichen Besonderheiten. Vor allem der Titel der Studie verschleiert, was Buss doch eigentlich sichtbar machen will: das spannungsreiche, eben nicht nur einseitig antisemitische Profil einer in zwei Lager gespaltenen Kirche, deren spezifische Stärken und Schwächen er erarbeitet hat und die vermutlich doch erst deutlich werden, sobald Vergleichsarbeiten zu anderen Landeskirchen vorliegen.

Kiel

Maike Schult

Eingegangene Bücher in Auswahl (1/2014)

(Rezension vorbehalten)

1. *Bitton-Ashkelony, Brouria/Perrone, Lorenzo (eds.): Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout: Brepols 2013 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 15), 331 S., ISBN 978-2-503-54131-0.
2. *Büttner, Annett: Die konfessionelle Kriegsrankenpflege im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner 2013 (Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung Beiheft 47), 480 S., ISBN 978-3-515-10462-3.
3. *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, edited by Jeffrey F. Hamburger and Gabriela Signori, Turnhout: Brepols 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13), 353 S., ISBN 978-2-503-54415-1.
4. *Gläsel, Kirsten: Zwischen Seelenheil und Menschenwürde. Wandlungsprozesse weiblicher katholischer Ordensgemeinschaften in Deutschland. Die Schwestern vom Guten Hirten (1945–1985)*, Münster: Aschendorff 2013, IX+522 S., ISBN 978-3-402-13026-1.
5. *Link, Christoph: Zwischen königlichem Summepiskopat und Weltanschauungsdiktatur. Die bayerische evangelische Kirche im Spiegel ihrer Verfassungsentwicklung 1800–1945*, Nürnberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte 2013 (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bayerns 93), 120 S., ISBN 978-3-940803-09-2.
6. *Mager, Mathis: Krisenerfahrung und Bewältigungsstrategien des Johanniterordens nach der Eroberung von Rhodos 1522*, Münster: Aschendorff 2014, 320 S., ISBN 978-3-402-13049-0.
7. *Mayer, Thomas F.: The Roman Inquisition on the Stage of Italy, c. 1590–1640*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014, 361 S., ISBN 978-0-8122-4573-8.
8. *Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*, Münster: Aschendorff 2013 (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband Kleine Reihe 9), 160 S., ISBN 978-3-402-10916-8.
9. *Ritschl, Albrecht/Herrmann, Wilhelm: Briefwechsel 1875–1889*, hg. von Christophe Chalamet, Peter Fischer-Appelt, Joachim Weinhardt, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 530 S., ISBN 978-3-16-149975-3.
10. *Rittner, Reinhard: Christen – Pastoren – Bischöfe in der evangelischen Kirche Oldenburgs im 20. Jahrhundert*, Oldenburg: Isensee Verlag 2013 (Oldenburger Forschungen Neue Folge 28), 309 S., ISBN 978-3-89995-998-7.
11. *Schwarz, Brigide: Kuriuniversität und stadtrömische Universität von ca. 1300 bis 1471*, Leiden – Boston: Brill 2013 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 46), 923 S., ISBN 978-90-04-23589-2.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2014 kostet im Abonnement € 204,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 77,85 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7266, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Zeitschrift für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Johannes Helmuth, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

Zeitschrift für Kirchengeschichte

125. Band 2014
Heft 2
Sonderdruck

Verlag W. Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmraht, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmraht.

Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

124. Band (Vierte Folge LXIII) Heft 2

Bernd Michael, Von der Lehre zur Lehrrichtung	145
Brigide Schwarz, Leon Battista Alberti in der <i>familia</i> des <i>Regens</i> der päpstlichen Kanzlei Blasius de Molino (April 1431 bis Ende 1435)	169
<i>Kritische Miscelle</i>	
Christian Volkmar Witt, Wider die falschen Erben Luthers	198
<i>Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft</i>	211
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	212

Von der Lehre zur Lehrrichtung

Johannes Buridan, der ‚Buridanismus‘ und die spätmittelalterliche Schulphilosophie

Bernd Michael

I.

Wenn der Name Johannes Buridans in der Geschichtsschreibung der Philosophie und im allgemeinen Bewusstsein über die Jahrhunderte seit dem Spätmittelalter hinweg nie ganz vergessen war, dann verdankt sich dies einem Topos, der zwar der philosophischen Fragestellung, aber nicht der literarischen Formulierung nach bei diesem Philosophen nachweisbar ist. Das Problem von „*Buridans Esel*“, aus dem in den Köpfen von Journalisten, die Pointe verderbend, gelegentlich auch zwei Esel werden können, die an einer kurzen Leine zusammengebunden verhungerten oder die es zu füttern galt,¹ wird von Buridan und seinen philosophischen Nachfolgern bekanntlich am Beispiel eines Hundes exemplifiziert.² Die Popularität dieses Topos je-

¹ [Me.], Buridans Grüne, in: Frankfurter Allgemeine (13.12.1985): „Dem französischen Scholastiker Buridan aus dem 14. Jahrhundert haben vielleicht nur Spötter die Geschichte zugeschrieben: von seinen zwei Eseln, die – an kurzer Leine zusammengebunden – angesichts zweier Heuhaufen verhungerten, weil jeder dem anderen zustrebte. Aber sie ist am Wochenende wieder aktuell, wenn die Grünen gleichzeitig in Offenburg bei ihrem Parteitag und in Wackersdorf bei einer Demonstration an der Baustelle der künftigen Kernbrennstoff-Wiederaufbereitungsanlage sein wollen.“ Für einen politischen Kommentar zur geringen Wahlbeteiligung in Deutschland bei Landtagswahlen wird das Motiv benutzt von Erich Böhme, Womit Buridans Esel füttern?, in: Berliner Zeitung (18.9.1999), 4: „Womit also die Buridan-Esel füttern, wenn sie schon nicht von selber zum Futtersack streben?“ (hier gemeint: zur Stimmabgabe). In Frankreich beispielsweise dient es zur Beschreibung eines durch die französische Gesetzgebung provozierten schwierigen erbrechtlichen Problems, vgl. Pierre Catala, La veuve et Buridan, in: Droit civil, civilité des droits. Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Louis Mouralis, Aix-en-Provence 2011, 81–90.

² Bernd Michael, Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Berlin 1985, 2 Bde., hier Bd. 1, 294–304. Vgl. auch Benoît Patar (Hg.), Ioannis Buridani Expositio et Quaestiones in Aristotelis „De caelo“. Édition, étude critique et doctrinale, Louvain-la-Neuve 1996, 20–29, der allerdings nur meine Ausführungen wiederholt, die Differenz zwischen literarischer Formulierung des Motivs und philosophischer Fragestellung in seinen Ausführungen aber nicht beachtet. Zur philosophischen Bedeutung des Themas bei Buridan vgl. Gerhard Krieger, Subjekt und Metaphysik. Die Metaphysik des Johannes Buridan, Müns-

doch täuscht nur über das große Halbdunkel hinweg, in dem sich Leben, Werk und Denken dieses Philosophen und der Mehrzahl seiner Zeitgenossen und Nachfolger bis weit in das 20. Jahrhundert hinein mehr verbargen als enthüllten. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in vielen Ländern Europas vereinzelte Anstrengungen, diesen Mann in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung für die historische Forschung zurückzugewinnen. Dabei hat vor allem die polnische Forschung in der Nachfolge von Konstantin Michalski schon früh Bedeutendes geleistet, aber auch die Arbeiten von Edmond Faral und Anneliese Maier dürfen nicht vergessen werden. Doch noch Ende der sechziger und in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war man in Europa sehr einsam, wenn man sich mit dem Werk Buridans beschäftigte. Seitdem hat sich vieles geändert.³

Viele der frühen Untersuchungen zu Buridan hatten etwas Beliebigen, sie blickten hier hin und dahin oder benutzten ihn gelegentlich für die eigenen logischen und sprachkritischen Fragen. Den bestimmenden Grundlagen seines Denkens und, sofern existent, dem inneren Band seiner Philosophie konnten sie sich nicht stellen, da die historischen und quellenkritischen Fragen noch unbeantwortet waren. Wenn nun in den letzten Jahrzehnten die Untersuchung der biographischen Grundlagen sowie die Analyse der Überlieferung des Werkes insgesamt als auch der einzelnen Werke unter quellenkritischen Gesichtspunkten – vieler offener Fragen zum Trotz – gut vorangekommen ist, so hat sich dennoch im Hinblick auf die Verfügbarkeit seiner Werke in modernen kritischen Editionen in den letzten Jahrzehnten immer noch zu wenig geändert. Es sind zwar Schritte, auch bedeutende, in die richtige

ter 2003, 29 ff.; Ders., Menschliche Vernunft als Terminus der Reflexion. Zu einer Übereinstimmung zwischen mittelalterlicher Philosophie und Kant, in: *KantSt* 96 (2005), 182–207, hier 189 f.; Christophe Gwllard, *L'âne et les petites vieilles. Psychologie de l'action et logique de l'assentiment chez Jean Buridan*, in: Laurent Jaffro (Hg.), *Croit-on comme on veut? Histoire d'une controverse*, Paris 2013, 79–101; Fabienne Pironet, *De la doctrine à la légende et retour. A propos des trois anecdotes qui circulèrent au sujet de Jean Buridan*, in: François Beets/Marc-Antoine Gavray (Hgg.), *Logique et ontologie. Perspectives diachroniques et synchroniques. Liber amicorum in honorem Huberti Hubiani*, Liège 2005, 35–55, hier 53, glaubt übrigens wie van Steenberghen, dass das literarische Bild von „Buridans Esel“ – nicht das philosophische Problem – auf Gegner Buridans zurückgeht, die seine Lehre diskreditieren wollten. Vgl. dazu auch Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 303; zu van Steenberghen vgl. Patar, *De caelo* (wie Anm. 2), 29' mit Anm. 36. – Das philosophische Problem wird allgemeiner immer wieder aufgenommen, vgl. zuletzt Stephan Schaede, Repräsentative Eseleien vor und nach Buridan. Unmöglichkeiten im Blick auf Entscheidungsaporien theologisch gesichtet, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger/Andreas Hunziker (Hgg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009, 279–312; Ruth Weintraub, *What can we Learn from Buridan's Ass?* in: *CJP* 42 (2012), 281–302.

³ Die ältere Literatur bei Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 21–33; zu den neueren Entwicklungen vgl. die literaturgeschichtlichen Überblicke bei Johannes M. M. H. Thijssen, *Late-Medieval Natural Philosophy. Some Recent Trends in Scholarship*, in: *RThPhM* 67 (2000), 158–190, hier 177–185; Ders., *The Buridan School Reassessed. John Buridan and Albert of Saxony*, in: *Vivarium* 42 (2004), 18–42. Eine gute Bibliographie der Buridan-Editionen und Übersetzungen seiner Texte bis 2004 ist zu finden bei Fabienne Pironet (Hg.), *Johannes Buridanus. Summulae de Practica Sophismatum*, Turnhout 2004, xl–xlii. Daneben erleichtern neue Gesamtdarstellungen und Handbuch-Überblicke seiner Philosophie nunmehr den Zugang zu seinem Werk. Vgl. Jack Zupko, *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame (Ind.) 2003; Gyula Klima, *John Buridan*, Oxford 2009; Theo Kobusch, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011, 439–443.

Richtung unternommen worden, viele Hauptaufgaben aber sind immer noch unge­löst. Teilweise hat man sich sogar der Edition mehr Irritation als Erhellung hervorru­fender randständiger Überlieferungen zugewandt.⁴ Die Edition der mit Sicherheit authentischen, großen Werke Buridans zur Logik, Metaphysik, Physik und zur Ethik aus seinen späten Jahren, die das Fundament zur Rekonstruktion seines Denkens bilden sollten und von denen aus man dann versuchen könnte, offene Fragen der Zuschreibung älterer Textversionen zu beantworten, ist erst zum Teil in Angriff ge­nommen worden.⁵

⁴ Dies gilt vor allem für Benoît Patar, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan. [De prima lectura].* Édition, étude critique et doctrinale, Louvain-la-Neuve u. a. 1991, und Ders., *La Physique de Bruges de Buridan et le Traité du ciel d'Albert de Saxe. Étude critique, textuelle et doctrinale*, Longueuil 2001, 2 Bde., der hier wie auch in seinen späteren Studien und Übersetzungen einzig und allein die Handschrift Brügge, StB 477, zum Dreh- und Angelpunkt der Interpretation der Pariser Philosophie im Umkreis von Buridan macht. Vgl. dazu die Rezensionen von Zénon Kaluza, in: *RSPTh* 79 (1995), 136–139; Christoph Flüeler, in: *FZPhTh* 42 (1995), 218–224, sowie die Bemerkungen von Thijssen, *The Buridan School* (wie Anm. 3), 28 f. mit Anm. 34 u. Johannes M. M. H. Thijssen, *Prolegomena to a Study of John Buridan's „Physics“*, in: *ACPQ* 79 (2005), 493–502, hier 498–501. Zur Handschrift in Brügge vgl. neben Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2), Bd. 2, 618 u. 715–719 mit Anm. 44 u. 49, vor allem Adriaan Pattin, *Repertorium commentariorum Medii Aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliothecis Belgicis asservantur*, Leuven–Leiden 1978, 13–16. – Zu diesen Editionen randständiger Texte gehört möglicherweise auch eine Edition durch de Rijk nach einer Erfurter Handschrift (Amplon. F. 322). Ob es sich dabei wirklich um ein authentisches Werk Buridans oder nicht doch eher um die Vorlesung eines unbekanntes Magisters einer mitteleuropäischen Universität handelt, die in den erhaltenen Handschriften nur deshalb Buridan zugeschrieben wurde, weil sie in großen Teilen die „ultima lectura“ von Buridans Quaestiones zu den „Metaphysica“ kopiert, bedarf meines Erachtens näherer Untersuchungen. S. zur überwiegenden Textvorlage Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2), Bd. 2, 802–813. Die philosophischen Differenzen zur zweifelsfrei echten „ultima lectura“ hat der Editor ja selbst bereits herausgearbeitet: Lambert M. de Rijk (Hg.), *Johannes Buridanus, Lectura Erfordensis in I–VI Metaphysicam together with the 15th-century Abbrevatio Caminensis*, Turnhout 2008; eine weitere, in der Edition nicht beachtete Handschrift desselben Textes befindet sich in Wertheim, Evangelische Kirchenbibliothek, Ms. 491, f. [1]^{ra}–[93]^{va}, Ende 14. Jahrhundert, erhebliche Wasserschäden; vielleicht aus dem Besitz des Kölner Artisten und Theologen Konrad Wellin. Vgl. dazu Wilhelm Stoll, *Geschichte der Kirchenbibliothek Wertheim*, Würzburg 1984, 27–54 u. 67.

⁵ Die älteren Editionen und Drucke der späten logischen, ontologischen sowie natur- und moralphilosophischen Hauptwerke bis 1985 bei Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2), Bd. 2 passim. Zu Buridans logischem Hauptwerk, seiner „*Summa Logicae*“ vgl. ebd., 504–533, Nr. 14.2. Es wird seit 1994 von Lambert M. de Rijk, Egbert P. Bos, Ria van der Lecq, Fabienne Pironet, Joke Spruyt und Niels Jørgen Green-Pedersen kritisch unter Einzeltiteln in der seit 2004 bei Brepols in Turnhout erscheinenden Reihe „*Artistarium*“ als Band 10, 1–9 ediert, bedauerlicherweise unter dem völlig irri­gen, die Textgattungen der universitären Pädagogik und Buridans verkennenden Titel „*Summulae*“; bis auf die Publikation des siebenten Traktates „*De fallaciis*“ ist die Edition abgeschlossen. Zu den geplanten und erschienenen Editionen oder Teileditionen der naturphilosophischen Werke nach 1985 vgl. die Nachweise bei Thijssen, *Late-Medieval Natural Philosophy* (wie Anm. 3), 177–185 passim, sowie Dirk-Jan Dekker, *De tijdfilosofie van Johannes Buridanus († ca. 1360). Een historisch-wijsgerige studie met editie van Buridanus' „Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (sec. ult.lect.) IV, 12–16“*, Nijmegen 2003; 2008 ist erschienen Michiel Streijger, *Johannes Buridanus' commentaar op „De generatione et corruptione“*. Editie en inleidende studie, Nijmegen 2008; überarbeitet als Michiel Streijger/Paul J. J. M. Bakker/Johannes M. M. H. Thijssen (Hgg.), *John Buridan, „Quaestiones super libros De generatione et corruptione Aristotelis“*. A Critical Edition with an Introduction, Leiden u. a. 2010.

Wer war dieses Johannes Buridan?⁶ Das Quellenmaterial für seine Vita ist, wie bei so vielen mittelalterlichen Gelehrten seiner Zeit, außerordentlich dürftig, so dass eine Biographie im herkömmlichen Sinne nicht möglich ist, sondern nur eine denkbare, die zwar quellenkritisch abgesichert, aber letztlich „eine Fiktion“ ist. Selbst die Eckdaten seines Lebens können nur aus normativen Quellen hypothetisch erschlossen werden. Einblicke in seine Persönlichkeit sind, wenn überhaupt, nur vereinzelt an versteckter Stelle in seinen Werken zu finden. Biographisch aufschlussreiche Texte wie Briefe fehlen völlig. Sein Aussehen ist unbekannt. Die drei Bildnisse in Miniaturen und Initialen stehen in der mittelalterlichen Tradition des Autorenbildnisses und stellen keine Portraits dar. Sie zeigen nur den Typus des mittelalterlichen Lehrers.⁷ Trotz der reichen handschriftlichen Überlieferung seines Werkes in annähernd dreihundert

⁶ Das biographische Material zu Buridan, auf das in den folgenden Ausführungen zurückgegriffen wird, ist im Detail ausgebreitet bei Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 79–238 u. 399–404, so dass hier in der Regel auf Einzelnachweise verzichtet werden kann. Für manche Einzelfragen ist immer noch von Bedeutung Edmond Faral, Jean Buridan, maître ès arts de l'Université de Paris, in: HLF 38 (1949), 462–605 u. 664 f. Ausgesprochen spekulativ und ohne solide Quellengrundlage sind die biographischen Skizzen bei Patar, *Traité de l'âme* (wie Anm. 4), 14' ff.; Ders. (Hg.), Joannis Buridani Expositio et Quaestiones in Aristotelis „De caelo“. Édition, étude critique et doctrinale, Louvain-la-Neuve 1996, 13'–19', die in ihren allgemeinen Erwägungen über jugendliches Lebensalter und universitäre Funktionen die Altersstruktur der mittelalterlichen Artistenfakultäten verkennen, unkritisch Zeugnisse über Buridans Leben aus dem frühen 15. Jahrhundert für seine Vita verwenden und ihm daher in den Jahren 1316–1318 sogar ein Theologiestudium mit dem Erwerb des Bakkalaureats vor der Priesterweihe (sic!) andichten, wofür es nicht den geringsten urkundlichen Nachweis in den vatikanischen Quellen und denen der Pariser Universität gibt.

⁷ 1) Kraków, Bibl. Jag. 1771, f. 142^{vb}, reproduziert bei Mieczysław Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim*, Wrocław u. a. 1971, Taf. 3 nach 24 sowie auf dem Titelblatt von Jan Pinborg (Hg.), *The Logic of John Buridan*, Kopenhagen 1976. – 2) Notre Dame (Indiana, USA), University of Notre Dame, Hesburgh Library, Ms. 22, f. 7^r, dazu James A. Corbett, *Catalogue of the Medieval and Renaissance Manuscripts of the University of Notre Dame*, Notre Dame (Ind.) 1978, 116 (mit abweichender Folioangabe); eine aktualisierte Beschreibung der Handschrift mit Abbildung der Initiale ist zugänglich über die Datenbank „*Digital Scriptorium*“. – 3) Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., Reg. lat. 1959, f. 1^r. – Zur amerikanischen Handschrift vgl. auch Bernd Michael, Buridans moralphilosophische Schriften, ihre Leser und Benutzer im späten Mittelalter, in: Jürgen Miethke (Hg.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, 139–151, hier 143 f. mit Anm. 16; zur polnischen und zur vatikanischen Handschrift vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 584 u. 701 f. Dazu ist zu ergänzen: Der Besitzer (?) der von einem deutschen Schreiber 1404 vermutlich in Italien geschriebenen und ausgestatteten vatikanischen Handschrift mit der „ultima lectura“ der *De anima*-Quaestionen, „*frater Hartungus de Wernigerode*“, ist 1407 an der Universität Erfurt und zwischen 1420 und 1429 als Konventuale und Lesemeister im Augustinerkloster in Nordhausen (Thüringen) nachweisbar, vgl. Adalbero Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, V: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden, Würzburg 1974, 244. Die Handschrift scheint in Italien verblieben zu sein; sie stammt nämlich nach Auskunft des Besitzstempels aus dem römischen Konvent von San Silvestro al Quirinale, d. h. aus einer Sammlung, in der sich größere Teile der in Rom verbliebenen Bände der Büchersammlungen der Piccolomini-Päpste Pius II. und Pius III. befanden. Diese Bände gelangten – nach einer Zwischenstation – 1705 in den Vatikan und wurden den Codices Reginenses angeschlossen, vgl. Jeanne Bignami Odier, *Le Fonds de la Reine à la Bibliothèque Vaticane*, in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda I*, Città del Vaticano 1962, 178 mit Anm. 4; Alfred A. Strnad, *Studia piccolomineana*, in: Domenico Maffei (Hg.), *Enea Silvio Piccolomini. Papa Pio II*, Siena 1968, 385–386. – Zur „Fiktion“ vgl. die Ausführungen bei Johannes Fried, *Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie*, München 2014, 9.

Bänden kennen wir – im Gegensatz zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin – nicht einmal seine Handschrift; jedenfalls konnte bis heute keines der erhaltenen Manuskripte als sein Autograph erkannt werden.

Johannes Buridan, so die offizielle Schreibung seines Namens in den meisten lateinischen Dokumenten der Universität und der Kurie,⁸ stammte aus dem Artois, um 1300 kein in traditionellen Verhältnissen erstarrter verträumter ländlicher Winkel mehr, sondern eine der großen, prosperierenden Stadtlandschaften Europas. Sein Geburtsort ist unbekannt; das in späten Quellen, erstmals 1509, genannte Béthune wird durch ältere Belege weder bestätigt noch negiert. Sicher ist nur, dass Buridan – ein Personennamen, kein Ortsname – vom Bischof von Arras in einem liturgischen Akt durch einfache Tonsurierung zum Kleriker geweiht wurde, zum „clericus Atrebatensis diocesis“, wie es am Beginn seiner Karriere heißt.⁹ Seine späteren Pfründen befanden sich in Konsequenz des Pfründen- und Ordinationsrechts daher mit einer Ausnahme im Artois, zu Beginn seiner Karriere in seiner Heimatdiözese Arras und bald darauf auch in der Nachbardiözese Thérouanne. An der Pariser Universität war er Mitglied der Pikardischen Nation, vereinzelte Bemerkungen in seinen Kommentaren bezeugen eine große Vertrautheit mit den Landschaften von Pikardie, Artois und Flandern. Er war multilingual. Seine ‚Muttersprache‘ war, wie er selbst bezeugt, Französisch, Latein als sekundär erlernte Sprechsprache später für den Kleriker und Gelehrten aber sein primäres Kommunikationsmittel, seine Wissenschaftssprache.¹⁰ Sozial gesehen scheint er aus einem Milieu zu stammen, das man vage als städtische Mittelschicht oder bäuerliche Mittel- und Oberschicht bezeichnen könnte. Hinweise auf eine Abstammung aus dem niederen Adel, die bei seinem Familiennamen durchaus möglich wäre, fehlen völlig. Er dürfte daher einer jener nicht armen, aber auch nicht reichen bäuerlichen oder städtischen Familien angehört haben, die zwar genug zum Leben besaßen, aber nicht genug, um ein Studium zu finanzieren. Folgt man den normativen Quellen aus der Zeit seines Studiums in Paris, so scheint er anfänglich zu der recht ansehnlichen Zahl der armen Studenten, der *pauperes*, gehört zu haben. Hinter diesem, auch in den universitären Statuten viel benutzten, schillernden Begriff wird man, da die Regelungen der Universitäten und Kollegien wie auch in Buridans Fall ein gewisses, wenn auch nicht allzu hohes jährliches Geldeinkommen als vorhanden voraussetzen, nicht Habenichtse, nicht Angehörige der städtischen oder ländlichen Unterschichten im engeren Sinne zu verstehen haben, sondern Angehörige aus dem unteren Bereich der sozial stark differenzierten städtischen Mittelschichten oder auch der dörflich-bäuerlichen Oberschichten, deren Geldeinkommen für ein Studium ihrer begabten Söhne nicht ausreichte.

⁸ Im pikardischen Dialekt dürfte der Vorname „Jehan“ lauten; die Schreibungen des Familiennamens in den Handschriften „Bridam, Byriden, Biridan“ u. a. sind phonetisch bedingt.

⁹ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven., Vol. 34, f. 270^{r-v}, und Reg. Vat., Vol. 92, f. 132^v (1329 Aug. 30). Die vatikanischen Quellen zu Buridans Pfründenbesitz sind, allerdings ohne neue Erkenntnisse in diesem speziellen Fall zu bringen, nunmehr leicht zugänglich in der ein reiches Material hervorragend erschließenden Edition von William J. Courtenay (Hg.), *Rotuli Parisiensis. Supplications to the Pope from the University of Paris*, Leiden u. a. 2002–2013, 3 Bde., hier Bd. 1, 52.

¹⁰ In seinen „*Sophismata*“, cap. 1, sophisma 6 bemerkt Buridan: „*Sed tunc ego pono quod aliquis habeat idioma latinum a matre sicut habemus idioma gallicum*“, s. Theodore K. Scott (Hg.), *Iohannes Buridanus. Sophismata*, Stuttgart u. a. 1977, 24; Pironet (Hg.), *Johannes Buridanus* (wie Anm. 3), 19.

Das Mindestalter für den Erwerb des Magistergrades betrug an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert gleichbleibend 21 Jahre; das Mindestalter für die Übernahme eines kirchlichen Benefiziums *cum cura animarum* und die dazu erforderliche Priesterweihe 25 Jahre. Nimmt man diese Anforderungen der universitären Statuten und die kirchenrechtlichen Vorschriften über das Mindestalter für die Priesterweihe ernst, errechnet sich aus den ersten sicheren Lebensdaten (nach 1325), dass Buridan wahrscheinlich spätestens um 1304/1305, im ungünstigsten Fall im Jahre 1306 geboren worden sein muss.¹¹ Die traditionelle Annahme für ein Geburtsdatum um 1300 hat also eine gewisse Berechtigung. Über seine Kindheit und Jugend wissen wir nichts. Man wird allerdings mutmaßen dürfen, dass er das Alphabet und daran anschließend eine umfassende Ausbildung in lateinischer Sprache und Grammatik in einer jener *parvae scholae* erhalten hat, die in den Städten des Artois auch in jener Zeit kaum gefehlt haben dürften, so dass neben dem allgegenwärtigen ländlichen Leben von früh an das städtische Leben seinen Horizont prägte. Dort dürfte auch seine Begabung ‚entdeckt‘ und gefördert worden sein. Vielleicht gehört in diese frühe Zeit auch sein Eintritt in den Klerus. Als Kleriker schon der niedrigsten Stufe war er bekanntlich Teil einer anderen Welt, eines anderen *ordo*, eines anderen Standes, dessen besondere Pflichten er zu erfüllen hatte, dessen Privilegien gegenüber der Welt der Laien er aber auch genoss. Unter ihnen wog das *privilegium fori*, der besondere rechtliche Schutz vor weltlichem Zugriff am schwersten. Da sich spätestens seit 1330 unter seinen Pfründen auch Pfarrkirchen *cum cura animarum*, also mit der Verpflichtung zur Seelsorge, befanden, muss er, wenn kirchenrechtlich korrekt verfahren wurde, auch die höheren Weihen eines Klerikers, zumindest die zum Subdiakon, in der Regel aber die zum Priester erhalten haben. Schriftliche Zeugnisse dafür gibt es allerdings nicht.¹²

Die Pariser Universität, genauer, ihre Artistenfakultät mit ihren in den einzelnen ‚Nationen‘ verankerten vielfältigen korporativen Strukturen und ihrem hierarchischen System der Examina und Grade, ihren Versammlungen, gewählten Funktionsträgern, Kleiderordnungen, Festen und Initiationsriten bildete nach Buridans Fortgang aus dem Artois den bestimmenden Rahmen seines Lebens, den er gelegentlich räumlich, aber sozial nie mehr überschritt. Die Universität, neben der Stadt die „originellste Leistung des Mittelalters“¹³, war das Medium seines sozialen Aufstiegs wie seines geistigen Ruhms und Nachruhms. Wann er nach Paris ging, wissen wir nicht; jedoch könnte er schon im Alter von fünfzehn oder sechzehn Jahren in diese größte Stadt des abendländischen Westens mit ihren wohl über 200 000 Einwohnern zu jener Zeit gegangen sein.¹⁴ Aus einem späten Selbstzeugnis ist bekannt, dass er – auf wessen

¹¹ Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 400; die Nachweise zu den Altersanforderungen ebd. 123 u. 157 f.

¹² Seit dem II. Konzil von Lyon (1274) musste sich der Kandidat einer Kuratpraebende innerhalb eines Jahres nach der Vergabe zum Priester weihen lassen, s. VI.1.6.14, in: Emil Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 Bde., Leipzig 1879 (ND Graz 1959), hier Bd. 2, c. 953 f. Ein Dispens „*de non promovendo*“, wie er beispielsweise von Nikolaus von Kues bekannt ist, ist für Buridan nicht überliefert. Zu Nikolaus vgl. Brigide Schwarz, Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues, in: QFIAB 68 (1988), 284–310, hier 285 f. mit Anm. 4.

¹³ So Arnold Esch, Die Anfänge der Universität im Mittelalter, in: Ders., *Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*, München 1994, 93–114, hier 96.

¹⁴ Jean Favier, Paris. Deux mille ans d'histoire, Paris 1997, 37.

Empfehlung auch immer – einstmals *socius*, Stipendiat am Kollegium des Kardinals und Juristen Johannes Monachus (Lemoine) gewesen war,¹⁵ das sich in Paris auf dem linken Seineufer zwischen dem Kolleg der Zisterzienser und der Abtei Saint-Victor befand und damit nicht weit von den Schulen der Artisten um Saint-Julien-le-Pauvre und die Rue de Fouarre entfernt war. Buridans Studium in diesem Kolleg, das seine Stipendiaten strenger zeitlicher, sozialer und geistiger Disziplin sowie monastischen Regeln unterwarf und damit die Lösung der Scholaren aus ihren bisherigen sozialen Bindungen auffing, kann nur in den Beginn seiner Pariser Zeit zu datieren sein, vermutlich in die Jahre von 1320 bis 1325. Denn gemäß den Statuten war es den Mitglieder des Kollegs strengstens verboten, Ämter in der Korporation der Pariser Magister, sei es das des Rektors, das des Prokurators oder irgendein anderes zu übernehmen und auszuüben.¹⁶ Gerade dies jedoch ist für Buridan spätestens seit 1328 mehrfach bezeugt. Auch bei jenem in einer Steuerliste der Universität genannten „Magister Johannes Birendam“, der 1329/1330 mit einem „Magister Thomas ejus socius“ offenbar „in vico sancti Victoris“, also im östlichen Teil des Quartier Latin, nicht allzu weit von den Schulen der Artisten und dem Collège Lemoine entfernt wohnte, dürfte es sich wahrscheinlich um Buridan handeln,¹⁷ was erneut bestätigen würde, dass er zu dieser Zeit das Kolleg des Kardinals bereits verlassen hatte.¹⁸

Buridans Karriere als Magister dürfte in der Mitte der zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts begonnen haben. Das Datum der Erteilung der *licentia docendi* und der *inceptio*, also der Lehrbefugnis und der Aufnahme als Magister in die *universitas*, die Korporation, sind nicht überliefert. Im Februar 1328 wird er dann erstmals in einer Urkunde der Pariser Universität als Magister genannt.¹⁹ In diesem Jahr war er, wie dann wiederum zum Jahresende 1340, für die üblich Dauer von drei Monaten erstmalig auch Rektor der Universität. In der Pikardischen Nation der Artistenfakultät, deren Angehöriger er auf Grund seiner Herkunft war, hat er zeitlebens gelehrt und geprüft sowie als Prokurator und Rezeptor, modern gesprochen als Geschäftsführer und Kassenwart, für die übliche Dauer von einem Monat beziehungsweise von einem Jahr

¹⁵ Zu Bedeutung von *socius* in den Pariser Universitätsquellen allgemein und – wie hier – im speziellen Sinn als Stipendiat eines Kollegs vgl. William J. Courtenay, *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century. A Social Portrait*, Cambridge 1999, 85 f.

¹⁶ Edmundus Richer, *Statuta Collegii Cardinalitii cum aliquot senatusconsultis, pro eorumdem statutorum interpretatione factis*, o. O. [1627], 13 § 40: „Statuo et inviolabiter servati mando, ut nullus de dictis Scholaribus Rector Universitatis, seu Procurator nationis fieri valeat, seu exercere aliud officium praeter officia dictae Domus.“ Zu Buridans Zeit dort mit weiteren Nachweisen Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 124–136.

¹⁷ Heinrich Denifle/Émile Chatelain (Hgg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889–1897, 4 Bde. (zukünftig zitiert als: CUP), hier Bd. 2, 661–671, Nr. 1184 (1329 Sept. 15–1336, vor März 7), Zit. 665 u. 667; zu Text und Sache zuletzt Courtenay, *Parisian Scholars* (wie Anm. 15), bes. 236.

¹⁸ Die immer wieder aufgestellte Behauptung, Buridan sei später Mitglied des Collège de Navarre gewesen, so zuletzt Courtenay, *Parisian Scholars* (wie Anm. 15), 169, beruht auf einer wenig glaubhaften Überlieferung des 15. Jahrhunderts. Im gedruckten und ungedruckten Material des Collegiums gibt es jedoch nicht den geringsten Beweis für diese Behauptung, vgl. zur Sache mit Nachweisen Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 200 mit Anm. 410.

¹⁹ CUP 2 (wie Anm. 17), 306 f., Nr. 870 (1328 Februar 9): „Acta fuerunt hec in nostra congregatione generali apud Sanctum Maturinum Parisius facta per venerabilem et discretum virum magistrum Johannem Buridam, rectorem Universitatis supradicte [...]“

offensichtlich mehrfach die wichtigsten Ämter wahrgenommen.²⁰ Chronologisch und inhaltlich ist seine Amtsführung jedoch kaum noch rekonstruierbar, da die Quellen seit dem 17. Jahrhundert als verloren gelten müssen. Abgesehen von der Wahrnehmung der Pflichten, die mit seinen Pfründen im Artois verbunden waren, hat er räumlich Paris und seine Universität – vermutlich mehr im eigenen Interesse denn dem der Universität – mindestens zweimal verlassen, um sich an die Kurie, an den Sitz des Papstes nach Avignon zu begeben, und zwar vor 1334 und dann wiederum im Jahre 1344.

Der Beginn der vierziger Jahre des 14. Jahrhunderts scheint einen gewissen Einschnitt in Buridans akademischer Karriere zu markieren. In der Zeit nach seinem zweitem Rektorat (Oktober/Dezember 1340), vor allem aber nach der Mitte der vierziger Jahre, nach der Überwindung der geistigen Krise der Universität, die seit dem Ende der dreißiger Jahre durch die Folgen der Ockham-Rezeption und die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Skeptizismus des Nikolaus von Autrecourt charakterisiert ist, scheint sein Ansehen in der Pikardischen Nation und in der Artistenfakultät allgemein deutlich zu wachsen. In den Zeugenlisten der Urkunden taucht er an hervorragender Stelle auf,²¹ in heiklen Fragen wird er seitdem mehrfach mit der Wahrnehmung der Interessen seiner Nation²² und vielleicht auch mit denen der Universität überhaupt betraut. Dies wird man in einer stark vom Herkommen geprägten Institution wie der Pariser Universität sicherlich nicht nur auf die Regeln der Anciennität zurückführen dürfen, die, bedingt durch die Dauer seiner Fakultätszugehörigkeit, in einer üblicherweise von jungen Magistern geprägten Artistenfakultät ohne Zweifel ein wichtiger Faktor für seine Inanspruchnahme waren.

Mit diesem Ansehenszuwachs geht eine deutliche Verbesserung seiner materiellen Existenz einher. Während die Doktoren der italienischen Universitäten in der Regel bekanntlich von den Scholaren oder von den Kommunen besoldet wurden, ruht die Sicherung des Lebensunterhalts der Pariser Lehrer auf zwei Säulen, zum einen auf den Kolleg- oder Hörergeldern der Scholaren, zum anderen auf dem Einkommen aus kirchlichen Pfründen. Die Höhe der Kolleggelder ist naturgemäß schwer zu kalkulieren, da sie von der tatsächlichen Ausübung der Lehre und vom Lehrerfolg abhing. Buridan hielt ein jährliches Einkommen aus Hörergeldern in der Höhe von 10 lb. turon. jährlich für bedürftige Doktoren und Magister für angemessen, was um die Mitte des 14. Jahrhunderts am absoluten Existenzminimum in Paris gelegen haben dürfte.²³ Angesichts dieser Bedingungen bemühte sich auch Buridan

²⁰ César Egasse Du Boulay (Bulaeus), *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris 1665–1673 (ND Frankfurt am Main 1966), 4 Bde., hier Bd. 4, 996: „*Joannes Buridanus [...] claruit ante an. 1327, suae Nationis pluries Procurator et Quaestor fuit [...].*“

²¹ CUP 2 (wie Anm. 17), 608 ff., Nr. 1146 (1347 Dez. 22), hier 610: Buridan wird nach den Amtsträgern der Pikardischen Nation, nach dem Prokurator also und dem Rezeptor, an erster Stelle in der Zeugenliste aufgeführt.

²² Zum Grenzstreit zwischen Pikardischer und Englischer Nation der Artistenfakultät in den Jahren 1356–1358, in denen Buridan als Vertreter seiner Nation eine bedeutende Rolle spielte, vgl. zuletzt die Bemerkungen bei Thijssen, *The Buridan School* (wie Anm. 3), 26 f.

²³ Johannes Buridanus, *Quaestiones in decem libris Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris 1513 (ND Frankfurt am Main 1968), lib. IX, qu. 1, f. 191^{ra}; Dass., Ed. Oxford 1637, 789. Zur Sache und zum theoretischen Hintergrund detailliert Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2),

in guter Manier eines mittelalterlichen Weltklerikers seit 1329, also offensichtlich seit Erfüllung der Altersvoraussetzungen für die Priesterweihe, um den Erwerb von Pfründen, über den man besser informiert ist als über all seine übrigen Unternehmungen und Lebensumstände.²⁴ Im Jahre 1348 erhielt er schließlich neben all seinen bis dahin erhaltenen Pfarreien im Artois eine neu gestiftete, von den Magistern der Pariser Universität zu besetzende Pfründe an St. André-dès-Arts im Quartier Latin. Auch wenn letztlich nicht all seine materiellen Träume in Erfüllung gingen – nämlich seine Hoffnung auf ein Kanonikat an der Kathedrale von Arras –, so wurde er doch bereits 1349 an erster Stelle der äußerst kleinen Zahl relativ wohlhabender Magister der Artistenfakultät genannt.²⁵ Spätestens seit diesen Jahren gehörte er nicht mehr zu der von Konrad von Megenberg so beklagten Masse der philosophischen „Bettler“,²⁶ sondern mit einem geschätzten jährlichen Einkommen von ca. 70/75 bis 100/110 lb. turon. zu jenen leidlich wohlhabenden Leuten, deren Einkommen denen der unteren Funktionäre der königlichen Administration vergleichbar war.²⁷ Sein Einkommen war damit im günstigsten Fall fast doppelt so hoch wie das, welches der Benediktinerorden 1336 vor allem seinen in Paris lebenden Magistern der Theologie für ein standesgemäßes Leben „tam pro victualibus, vestimentis et

Bd. 1, 208–213 u. 231. Vgl. zum Existenzminimum unten Anm. 28. – Zur Sache insgesamt auch William J. Courtenay, *Philosophy's Reward. The Ecclesiastical Income of Jean Buridan*, in: *RThPhM* 68 (2001), 163–169. Diese Untersuchung krankt in der Auseinandersetzung mit meiner Arbeit von 1978/1985 an einem sprachlichen Missverständnis, das ein Blick in ein gutes Sprachlexikon behoben hätte, so aber zu abwegigen Interpretationen über eine angeblich lebenslange finanzielle Beziehung Buridans zum Kolleg des Kardinals Lemoine führt (vgl. dagegen die Nachweise oben in Anm. 16). Der deutsche Ausdruck „Kollegelder“ nämlich und das damit synonym gebrauchte Hörengeld sind bekanntlich Fachausdrücke für die von einem Studenten „für eine Vorlesung entrichtete Gebühr“, die an den Professor fließt, wie es im Duden heißt. Es entspricht also den englischen „fees“, und nicht etwa, wie Courtenay glaubt, dem von einem Kolleg lebenslang einem Studenten gezahlten Stipendium, „burse“. Der zweite Teil seiner Untersuchung geht über das bereits 1978/1985 vorgestellte Material nicht hinaus.

²⁴ In diesen Kontext gehört auch das einzige neue biographische Zeugnis zu Buridan, das seit 1978/1985 bekannt geworden ist. Im Jahre 1335 hatte er sich vergeblich bemüht, durch Einschreibung in einen Supplikenrotulus der Pariser Universität von Papst Benedikt XII. eine Pfründe zu erhalten. Sein Unkostenanteil an diesem Unternehmen einschließlich der Reisekosten für einen *nuntius* nach Avignon wurde ihm von einem der Magister erstattet, deren Supplik erfolgreich war, vgl. Charles Vulliez, *Autour d'un 'rotulus' adressé par l'université de Paris à Benoît XII (1335). Le rôle des maîtres ès arts de la nation picarde*, in: *MEFRM* 114 (2002) 359–369, bes. 363, 365 u. 369.

²⁵ *Archivio Segreto Vaticano*, Reg. Suppl., Vol. 20, f. 210^r, Reg. Vat., Vol. 197, f. 78^r (1349 Mai 22); CUP 2 (wie Anm. 17), 645, Nr. 1165; Courtenay (Hg.), *Rotuli Parisiensis* (wie Anm. 9), Bd. 1, 424 f.: „*Isti sunt secundum statum eorum et sufficientiam modicum habentes et sunt in numero viginti duo. [1.] Mag. Johanni Buridan, cler. Atrebaten. dioc. [...]*“

²⁶ Sabine Krüger (Hg.), Konrad von Megenberg, *Werke: Ökonomik* (Buch III), Stuttgart 1984 (MGH Staatsschriften des späteren Mittelalters 3,3), lib. III, tract. 1, cap. 11, 45: „*Sunt quoque tercii studentes sciencias, ut lucrentur, et hos avaricia magistrat, qui si terrenos apices ab inicio possiderent, raro scripturarum volumina revolverent aut studerent. Sic autem artes liberales nostris temporibus non amantur, nisi quantum subtiliant ad possessiones aliarum scienciarum. Crudus etenim artista, nisi aliis sciencis digestus sit, semper quasi mendicus apud nos reperitur. Quod attendens versificator ait: Esurit ars, decreta tument, lex ipsa superbit/Pontificat Moyses, thalamos medicina subintrat.*“

²⁷ Zur Kalkulation der genannten Summen, die sich aus seinem Pfründeneinkommen und seinen Hörer- oder Kolleggeldern zusammensetzt, und zum sozialgeschichtlichen Vergleichsmaterial vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 230–234.

calceamentis, quam pro libris et quibuscumque aliis necessitatibus“ zur Verfügung stellte.²⁸ Es ist dieser relative Einkommensvorsprung vor den üblichen Magistern der Artistenfakultät, der es einem Kartäuser um 1370 im Rückblick erlaubte, Buridan übertriebenermaßen als „valde dives“ zu bezeichnen.²⁹ Außer Zweifel steht jedoch, dass diese materielle Absicherung für Buridans Lehrtätigkeit und damit für sein Werk unmittelbare Folgen gehabt haben muss. Die damit verbundene höhere Abkömmlichkeit von den Verpflichtungen seines Pfründenbesitzes scheint, wie noch zu zeigen sein wird, eine höhere wissenschaftliche Produktivität zur Folge gehabt zu haben.³⁰

So unsicher wie sein Geburtsjahr ist auch sein Todestag. In den Urkunden der Pariser Universität wird er letztmalig im Juli 1358 genannt.³¹ Seine Disputationen zu den „*Ethica*“ des Aristoteles brechen, wie einige Handschriften vermelden, wegen seines Todes unvollendet ab.³² Da eine seiner Pfründen im Sommer 1361 neu besetzt

²⁸ CUP 2 (wie Anm. 17), 463 ff., Nr. 1002 (1336 Juni 20), hier 463. Demnach sollten die Scholaren der Benediktiner 20, die Bakkalaurei der Kanonistik 35, die Doktoren des Kirchenrechts 50, die Bakkalaurei der Theologie 40 und die Magister der Theologie 60 lb. turon. jährlich erhalten. Die Unkosten für Wohnraum, die für Buridan als Weltkleriker natürlich hinzukamen, entfielen für die Ordensmitglieder, die in ihren Ordenshäusern gewohnt haben. Ähnliche, etwas niedrigere Summen haben die Cluniazenser früher, nämlich ab 1319/1320 „pro necessariis expensis“ jährlich angewiesen. Scholaren in Paris sollten 20, Bakkalaurei der Theologie 30 und Magister der Theologie 40 lb. turon. erhalten, s. CUP 2 (wie Anm. 17), 232 f., Nr. 781 (1319 Juli 17). Diese Zahlen zeigen ungefähr auch, wo im Geldeinkommen das Existenzminimum gelegen haben muss, nämlich bei etwa 10 bis 15 lb. jährlich, wie auch andere Quellen des 14. Jahrhunderts zeigen. Vgl. die Einzelnachweise bei Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 129 mit Anm. 161, 178 mit Anm. 322, 218 mit Anm. 470.

²⁹ Heinrich Rüthing, *Der Kartäuser Heinrich Egger von Kalkar (1328–1408)*, Göttingen 1967, 56 mit Anm. 38.

³⁰ Um Missverständnissen vorzubeugen: Magister und Scholaren konnten über mehrere Jahre von der Ausübung der liturgischen und seelsorgerischen Pflichten, die mit ihren Kuratpfründen verbunden waren, also von der Residenzpflicht, dispensiert werden. Ihre Amtspflichten übertrugen sie während dieser Zeit einem Vikar, dem aus dem Pfründeneinkommen die „*portio congrua*“, zahlenmäßig zwar nie genau festgelegt, vielfach aber wohl ein Drittel bis ein Viertel der Einkünfte, geschuldet war. Dies bedeutet zugleich aber auch, dass ein Besitzer mehrerer Pfründen trotz „*portio congrua*“ einen erheblich höheren finanziellen Spielraum als ein einfacher Pfründner hatte. Seine ökonomische Abkömmlichkeit war folglich höher. Zu Residenzpflicht und „*portio congrua*“ vgl. Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Berlin 1869–1897, 6 Bde., hier Bd. 3 (1883), 223 f.; Julius Bombiero-Kremonač, *Geschichte und Recht der „portio congrua“ mit besonderer Berücksichtigung Österreichs*, in: ZSRG.KA 11 (1921), 31–124, bes. 47–90.

³¹ CUP 3 (wie Anm. 17), 56–59, Nr. 1240, (1358 Juli 12), hier 58.

³² Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 872 mit Anm. 31 mit der Nennung derjenigen 10 von ca. 91 Handschriften, die in ihren Schlussvermerken den Hinweis enthalten, dass der Tod den Autor an der Vollendung seiner *Questiones* gehindert habe. Die älteste datierte, von wohl teils englischen, teils auch französischen Händen geschriebene Handschrift, die zudem mit dem Titel der nicht mehr ausgeführten qu. 6 des 10. Buches endet, stammt aus den Jahren 1362 („in profesto petri et pauli“ = Juni 28) und 1363, wie interne Datierungen und das Kolophon zeigen: Città del Vaticano, BAV, Urb. lat. 198, f. 164^r, 166^r, (in marg. inf. zu lib. VII), f. 199^{ra}; das f. 166^r eingetragene Datum „1360“ könnte aus der Vorlage übernommen sein. Zur Überlieferung des Werkes insgesamt vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 824 ff.; *Addenda und Corrigenda* bei Michael, Buridans moralphilosophische Schriften (wie Anm. 7), 142–143. Zu der dort jeweils irrigerweise noch Buridan zugeschriebenen „*expositio textus*“ vgl. mit berichtiger Zuschreibung an Albert von Sachsen Christoph Flüeler, *Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalkommentare*, in: *Vivarium* 36 (1998), 234–249.

war,³³ dürfte er im Alter von mindestens 54 bis 56 Jahren zwischen Herbst 1358 und Herbst 1360 gestorben sein, und zwar vermutlich an einem 11. Oktober. Denn noch im 15. Jahrhundert las man an diesem Tag eine Messe zu Ehren, wie es 1481 ein Magister pathetisch ausdrückte, der „anderen Sonne der Pikardie“.³⁴ Sein Grab ist unbekannt; angeblich ist er in Paris ohne Leichenbegängnis und Grabstein „in cimiterio Sanctorum Innocentium“ begraben worden.³⁵ Welch' ein Unterschied zu den pomposen Grabmälern der wirklich reichen Mediziner und Juristen in Bologna und Padua!

Buridans Leben, das an Ereignissen, die im landläufigen Sinne als berichtenswert erscheinen, so arm ist, scheint in seiner Bruchlosigkeit und Gleichförmigkeit von der prosaischen Regelmäßigkeit eines Berufs bestimmt zu sein, dessen Zentrum die bedeutendste mittelalterliche Universität jener Zeit war, genauer, die Lehre an ihrer Artistenfakultät. Buridan, so will es scheinen, hat die durch die Universität umschriebene Welt nie verlassen, ja, anders als viele seiner Zeitgenossen und Schüler hat er gemessen an seinen eigenen Möglichkeiten und denen der Zeit die Bindung und Zugehörigkeit zur Artistenfakultät nie aufgegeben. „Buridan war, so scheint es heute, Artist aus begründeter Überzeugung“.³⁶ Die neueren Untersuchungen von Rolf Schönberger und vor allem Gerhard Krieger und Jack Zupko haben gezeigt, dass hinter dieser Entscheidung auch theoretische Gründe stehen.³⁷

II.

Buridans Leben war, wie deutlich geworden sein dürfte, in seinem Kern akademische Lehre. Zeitlebens, also über dreißig Jahre, bildeten daher die autoritativen Anforderungen des Curriculums der Pariser Artistenfakultät – genauer: der Pikardischen Nation als dem eigentlichen Ort des Studiums und der Lehre – das Raster, in das sich sein Tun, sein Denken, sein Sprechen und sein Schreiben eingeordnet haben. Mit Ausnahme seines logischen Hauptwerkes, der *Summa logicae*, und einiger, aus den Disputationsveranstaltungen der Pariser Universität hervorgegangen kleineren

³³ Ursmer Berlière (Hg.), *Analecta Vaticano-Belgica. Recueil de documents concernant les anciens diocèses de Cambrai, Liège, Thérouanne et Tournai*, t. V: *Suppliques d'Innocent VI (1352–1362)*, Rom u. a. 1911, 696, Nr. 1714 (1361 Juni 26); vgl. dazu ebd., 636, Nr. 1564 (1360 Oktober 15).

³⁴ Heinrich Denifle/Émile Chatelain (Hgg.), *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, Paris 1937–1964, 6 Bde., hier Bd. 4 (1938), 314: „*Somma misiarum in obitu venerabilis viri et alterius Picardie solis, Picardos suis monumentis et muneribus perillustrantis, magistri Johannis Buridani factarum est: IIII libras XII solidos VI denarios [...]*“ (1481 Oktober 2). Die Messe selbst wurde zwischen 1476 und 1484 in der Regel am 11. Oktober gelesen.

³⁵ Rütthing, *Der Kartäuser* (wie Anm. 29), 56 mit Anm. 38.

³⁶ So 1978/1985 Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2), Bd. 1, 203 ff. Anders William J. Courtenay, *The University of Paris at the Time of Jean Buridan and Nicole Oresme*, in: *Vivarium* 42 (2004), 3–17, hier 16 f.

³⁷ Rolf Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden u. a. 1994, 239–295; Krieger, *Subjekt und Metaphysik* (wie Anm. 2), 25 ff. u. 284–288; Jack Zupko, *John Buridan and the Origins of Secular Philosophical Culture*, in: *Stefano Caroti/Jean Celeyrette* (Hgg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, Florenz 2004, 33–48, hier 48, wo Buridans philosophische Grundposition als eine bezeichnet wird, die „might lead to the secularization of philosophical practice [...] it was this newer, secular space that he exercised his own philosophical genius“.

„polemischen“ Schriften besteht sein gesamtes Œuvre daher aus Kommentaren zum *Corpus Aristotelicum*, aus Kommentaren zu den bekannten Schriften des Aristoteles zur Logik, Naturphilosophie, Metaphysik und Moralphilosophie, die der abendländische Westen sich in einem langen und komplexen intellektuellen Prozess im Wesentlichen seit dem 12. Jahrhundert angeeignet hatte. Die Einzelheiten des Curriculums in seiner historischen Entwicklung, die Ausstoßung älterer und Einbeziehung neuerer Bücher, die Umgewichtung einzelner Bücher und ihr jeweilige Stellung im Pariser Curriculum und dem der späteren Universitäten kann hier nicht nachgezeichnet werden. Die Grundtexte sind jedoch überall identisch.³⁸

1342 heißt es in einem päpstlichen Brief über eine Pfründenvergabe an den Magister Johannes Buridan, dass er die „*naturales, methaphisicales et morales libr(i)*“ in Paris lese.³⁹ Dieser Text spielt auf den Kern der mittelalterlichen universitären Kultur an, die mündliche Vermittlung autoritativer Textbücher und die Lösung der in der Lektüre aufgeworfenen Fragen in der mündlichen Disputation.⁴⁰ Das Fundament mittelalterlichen Universitätsunterrichts war die *lectio*, die kommentierende Vorlesung, die auf schriftlich vorliegende, von den Schulen und der *universitas* der Magister als autoritativ anerkannte Textbücher oder Textcorpora aufsetzte. Der Magister las zunächst abschnittsweise die zu behandelnde Textpassage vor seinem Auditorium Wort für Wort laut vor; er machte den Text also einem Publikum bekannt, bei dem er nicht immer voraussetzen konnte, dass es die Textbücher auch besaß. In einem zweiten und dritten Schritt gliederte, glossierte, erläuterte und kommentierte er mehr oder weniger ausführlich den Text. Bei einer solchen *lectio* tauchten im Prozess der Kommentierung notwendigerweise verschiedene Erklärungen einer Textstelle durch Autoritäten oder Widersprüche auf, die Anlass gaben, Fragen, *quaestiones*, zu stellen. Daraus wurde seit dem 12. Jahrhundert ein systematisches, methodisches und autonomes, letztlich auch zeitlich getrenntes Verfahren entwickelt, Einwände zu erheben und Entscheidungen zu fällen, also die *quaestio* zu lösen (*determinare*). Die wenigen erhaltenen Vorlesungsankündigungen gerade auch aus Buridans Zeit zeigen dann auch den engen sachlichen, wenn auch nicht immer zeitlichen Konnex zwischen zu hörender *lectio* des autoritativen Textbuches und sich anschließender *quaestio*.⁴¹ Die *quaestio* als methodische schulische Übung und als angestrebter analytischer Vernunftgebrauch, als for-

³⁸ Aus der Fülle der Literatur vgl. einführend zu den Curricula der Philosophen, Mediziner, Juristen und Theologen William J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton 1987, 30–48, und die entsprechenden Abschnitte in Walter Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, München 1993–2010, 4 Bde., hier Bd. 1, 334–341, 346 f., 365 ff.

³⁹ Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven., Vol. 59, f. 536^r, Reg. Vat., Vol. 149, f. 376^r (1342 Juni 19); Courtenay (Hg.), *Rotuli Parisiensis* (wie Anm. 9), Bd. 1, 128.

⁴⁰ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Bernd Michael, ‚Textus‘ und das gesprochene Wort. Zu Form und Theorie des mittelalterlichen Universitätsunterrichts, in: Ludolf Kuchenbuch/Uta Kleine (Hgg.), *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, Göttingen 2006, 179–206.

⁴¹ Vgl. unter anderem die Ankündigung des Nikolaus von Autrecourt aus dem Jahre 1330, die aristotelischen „*Politica*“ an den Pariser Schulen der Artisten „*cum quibusdam questionibus*“ zu lesen, s. Lambert M. de Rijk (Hg.), *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Leiden u. a. 1994, 159; zur Interpretation auch Zénon Kaluza, *Nicolas d’Autrecourt, ami de la vérité*, in: HLF 42 (1995), 1–232, hier 37.

malisiertes Verfahren von Rede und Gegenrede auf allen Ebenen schulischer Wissensvermittlung mit zahlreichen Unterschieden im Einzelnen war in allen Fakultäten und Wissensdisziplinen der mittelalterlichen Universität das Herzstück des Wissenschaftsbetriebes. Als Institutionalisierung einer von der Mündlichkeit beherrschten universitären Praxis bestimmte sie entscheidend den schulischen Alltag der Anfänger wie der Fortgeschrittenen, der jugendlichen, noch fast kindlichen Scholaren wie der reifen Magister; in feierlichem Rahmen repräsentierte sie die scholastische Disputierkunst vor einer universitären oder gar breiteren Öffentlichkeit. Das erhaltene Ceuve Buridans ist der exakte Spiegel dieser spezifisch mittelalterlichen universitären Lehrformen. Kaum ein Werk Buridans, das nicht in dieser Doppelgestalt überliefert ist. Auch wenn die *expositiones textus*, also die schriftlichen Niederschläge der *lectio*, schon auf Grund ihrer textlichen Sperrigkeit nicht immer über jeden Zweifel an ihrer Authentizität erhaben sind, so begleiten sie doch – selbständig und in geringer Zahl überliefert – in der Regel die großen, das eigene philosophische Denken darstellenden und diskutierenden Quaestionensammlungen. Am deutlichsten greifbar wird dieser Zusammenhang in der einzigen erhaltenen originalen *reportatio* einer Vorlesung Buridans, den in einer Pariser Handschrift erhaltenen und aus der Zeit um 1340 stammenden *reportationes* von Buridans vermutlich ältesten „*Metaphysica*“-Kommentaren, bei denen die einzelnen Elemente, *lectio* und *quaestio* zeitlich unterschiedlich schnell voranschritten und in unterschiedlichen Heften aufgezeichnet wurden.⁴²

Diese frühen *reportationes* der „*Metaphysica*“ können uns vielleicht auch eine Vorstellung davon geben, wie man sich angesichts der Dominanz der Mündlichkeit in der universitären Pädagogik die dem Prinzip nach sekundäre Verschriftung der Vorlesungen Buridans zu denken hat. Autographen Buridans sind, soweit man bisher weiß, nicht erhalten; auch Zeugnisse der Textentstehung fehlen. Wir verfügen in der Regel nur über Zeugen der Textüberlieferung, die sich über ihre Entstehung ausschweigen. Von einigen Augustinereremiten des 14. Jahrhunderts weiß man, dass die Vorlesungen der Theologen zu den „*Sententiae*“ des Petrus Lombardus einen dreistufigen Editionsprozess durchliefen. Erstens die „*lectura lecta*“, wohl die Mitschrift nach dem gesprochenen Wort, zweitens die „*lectura annotata*“, also die ergänzte Reinschrift der Mitschrift, und drittens die „*lectura recollecta*“, die durchgesehene, korrigierte, endgültige und publizierte Fassung. Ansätze zu diesem Verfahren finden sich auch in der genannten Pariser Buridan-Handschrift, in der die unmittelbare Mitschrift in einer wahrhaften ‚*littera inintelligibilis*‘ geschrieben ist, das Verzeichnis der Quaestiones aber in einer gut lesbaren Schrift des 14. Jahrhunderts. Der dreistufige Editionsprozess der Augustinereremiten und die Buridan-Handschrift werfen daher die Frage auf, ob die schriftlichen Ausarbeitungen der universitären *lectiones* und *quaestiones* durch die Magister, die wir ja auch im Falle Buridans besitzen, nicht vielfach – neben eigenen

⁴² Überliefert in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. latin 16 131, vgl. dazu Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 792 ff., 800 f., 811 f.; neuerdings auch Christoph Flüeler, From Oral Lecture to Written Commentaries. John Buridan's Commentaries on Aristotle's „*Metaphysics*“, in: Sten Ebbesen/Russell L. Friedman (Hgg.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Kopenhagen 1999, 497–521; Ders., Two Manuscripts of Buridan on the *Metaphysics*: Paris, BN, lat. 16131 and Darmstadt, Hessische Lu&HB, Hs 516, in: *CIMAGL* 67 (1997), 78–92, hier 78–83; de Rijk (Hg.), *Lectura Erfordensis* (wie Anm. 4), lxxv–lxxix.

„Notizen“ des Magisters selbst – zunächst auf direkten Mitschriften der mündlichen Lehre und Disputation durch besonders beauftragte Scholaren beruhten.⁴³ Die Erlasse des 14. Jahrhunderts, die Vorlesungen nicht zu langsam zu sprechen oder gar „in die Feder“ zu diktieren – eine Praxis, die noch von Luther bekannt ist –,⁴⁴ sind ein Fingerzeig darauf, wie man sich die schriftliche Fixierung des mündlichen Vortrags und anschließend die schriftliche Ausformulierung vorstellen könnte.

Vor der Folie dieses von der akademischen Lehre bestimmten Lebens kann es niemanden verwundern, dass Buridans sich über drei Jahrzehnte erstreckende Lehrtätigkeit angesichts eines fixierten Curriculums die mehrfache Wiederholung von Vorlesungen über dieselben autoritativen Textbücher nicht vermeiden konnte. Daher hat schon Konstantin Michalski 1925 zu Recht bemerkt, dass sich kein Philosoph des Mittelalters mit Buridan in der Zahl der Redaktionen und der vollständigen und verkürzten Fassungen der Werke messen kann.⁴⁵ Dies ist die Crux der Buridan-Philologie, die ihre Fragen zur Überlieferung, Authentizität und Datierung noch lange überschatten wird; denn Buridan ist ein extremes Beispiel für die textliche ‚Volatilität‘ eines großen Teils der aus dem überwiegend mündlichen Lehrbetrieb der spätmittelalterlichen Universitäten hervorgegangenen Literatur. Einige wenige Beispiele können die Art und Vielfalt der Probleme verdeutlichen, die sein erhaltenes Œuvre der Quellenkritik bereitet. Sein logisches Hauptwerk, die „*Summa Logicae*“, also die *lectura* seiner eigenen „*Summulae*“,⁴⁶ scheint er mindestens dreimal gelesen zu haben,

⁴³ Damasus A. Trapp, Dreistufiger Editionsprozess und dreierartige Zitationsweise bei den Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts?, in: *Augustiniana* 25 (1975), 283–292, passim. Die Mehrstufigkeit des Verschriftungsprozesses lässt sich auch 1409, gut ein halbes Jahrhundert nach Buridans Tod, für die Quodlibeta-Diskussionen an der Prager Universität rekonstruieren und entsprach daher vielleicht einer seit langem geübten, ständigen Praxis, die sich aus der Dominanz der Mündlichkeit der universitären Diskussion ergab: a) schriftliche Notizen des disputierenden Magisters, b) Protokoll der Diskussion durch einen Famulus, c) Korrektur und Ergänzungen des Protokolls durch den Magister, s. dazu František Šmahel, Die Verschriftlichung der Quodlibet-Disputationen an der Prager Artistenfakultät bis 1420, in: Fritz Peter Knapp/Jürgen Miethke/Manuela Niesner (Hgg.), *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg*, Leiden 2004, 63–91, hier 78–81; eine spätere „Edition“ würde dann – wie bei den Augustinern – auf dem überarbeiteten Protokoll aufsetzen. – Die Differenz in der Verschriftung von *expositio textus* (nach wörtlichen Diktat durch den Magister) und *quaestio* (schnelle Mitschriften der Disputation) an der Wiener Universität des 15. Jahrhunderts betont am Beispiel eines konkreten Falles Christoph Flüeler, *Teaching Ethics at the University of Vienna: The Making of a Commentary at the Faculty of Arts (Case Study)* in: István P. Bejczy (Hg.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's „Nicomachean Ethics“, 1200–1500*, Leiden 2008, 277–346, hier bes. 282 f. u. 320 ff. Weitere Variationen zwischen Diktat und Mitschrift sind denkbar, vgl. beispielsweise Michael, Buridans moralphilosophische Schriften (wie Anm. 7), 146.

⁴⁴ CUP 3 (wie Anm. 17), 39 f., Nr. 1229 (1355 Dez. 10); CUP 2 (wie Anm. 17), 674, Nr. 1185 § 4 (Nachtrag von ca. 1355). Zu Luthers Praxis des Diktierens von Vorlesungen vgl. Gabriele Schmidt-Lauber, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16: Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften*, Köln u. a. 1994, 11 u. 151 f.

⁴⁵ Konstanty Michalski, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*, in: *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Cl. de philologie, cl. d'histoire et de philosophie*. Année 1925, Krakau 1927, 192–242, hier 203; auch abgedruckt in: Ders., *La philosophie au XIV^e siècle. Six études*, hg. u. eingel. v. Kurt Flasch, Frankfurt am Main 1969, 151–203, hier 164.

⁴⁶ Michael, *Johannes Buridan* (wie Anm. 2), Bd. 2, bes. 515–525. Vgl. auch oben Anm. 5.

da von diesen Vorlesungen drei, verschiedenen Zeiten angehörende Redaktionen in ungleichem Umfang erhalten geblieben sind. Von der ältesten, wohl noch in die Zeit vor 1340 zu setzenden Redaktion, die in einer kaum beachteten Wiener Handschrift überliefert ist, sind nur Teile der „*Sophismata*“, nämlich die „*Insolubilia*“ erhalten.⁴⁷ Der Überrest einer zweiten, wohl nach 1344/1345 entstandenen Vorlesung Buridans über seine „*Summulae*“, über sein logisches Text- und Lehrbuch, sind die mehrfach edierten „*Sophismata*“.⁴⁸ Die in einer Vielzahl von Handschriften erhaltenen ersten acht Traktate der „*Summa logicae*“ sind in der vorliegenden Form ebenfalls nach 1344/1345 entstanden, aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 1357, also nur kurz vor seinem Tod.⁴⁹ Ein ähnliches Bild bieten seine Vorlesungen zu den aristotelischen

⁴⁷ Wien, Bibliothek des Dominikanerkonvents, cod. 160/130, f. 56^{vb}-60^{rb}: „*Incipiunt sophismata magistri johannis birideni. Nunc ut compleatur tractatus de propositionibus determinandum est de quibusdam sophismatibus quae communiter videntur[?] insolubilia propter hoc quod quicumque pars concedatur [...] – [...] vel quod tu respondebis negative. Haec ergo sufficiant de solutionibus vocatorum insolubilium, quamvis enim multa et difficilia formari possint, tamen ea quae dicta sunt viam aliquam dare poterunt ad solvendum. Amen. Amen.*“ Diese eindeutig Buridan zugeschriebene Wiener Fassung der „*Sophismata*“ – ein Fragment, ein Teil aus einem „*Tractatus de propositionibus*“ – ist mit der späteren, gedruckten Fassung stellenweise eng verwandt, weicht jedoch in Textaufbau und *Sophismata*-Folge deutlich von ihr ab, so dass es sich um eine eigenständige Redaktion handeln muss. Es dürfte sich daher um den Überrest einer früheren, wegen der Zeitstellung der Handschrift den dreißiger Jahren angehörenden Redaktion der Logik-„Vorlesung“ handeln, in der die *Sophismata* am Ende eines jeden Traktates disputiert wurden. – Die den Text überliefernde Sammelhandschrift überwiegend englischer Logik des frühen 14. Jahrhunderts – aber auch eine *Quaestio* Konrads von Megenberg ist enthalten (f. 89^{va}-91^{va}), dürfte wegen des paläographischen Befundes und des Buchschmucks im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts in Nordfrankreich, also wohl in Paris entstanden sein und als Niederschlag der Rezeption der englischen Logik und der philosophischen Diskussionen an der Pariser Artistenfakultät aus der Zeit von ca. 1334/1335 bis 1340/1342 zu betrachten sein. Bisher ist es allerdings nur Spekulation, den Ortswechsel des Codex von Paris nach Wien mit Konrad von Megenberg in engeren oder weiteren Zusammenhang zu bringen. Buridan wird Konrad von Megenberg persönlich gekannt haben, ihn aber wegen dessen philosophischen Konservativismus, dessen Orientierung an Albert dem Großen und an den *modi significandi* sowie dessen Nähe zu den Positionen der Theologen geradezu als Antipoden seines eigenen philosophischen und ontologischen Entwurfs betrachtet haben. Vgl. auch Jacques Verger, Konrad von Megenberg à l’université de Paris, in: Claudia Märkl/Gisela Drossbach u. a. (Hgg.), Konrad von Megenberg (1309–1374) und sein Werk. Das Wissen der Zeit, München 2006, 25–41, hier 39. Bekanntlich verließ Konrad Paris im Februar 1342, ging im Herbst desselben Jahres für sechs Jahre als Rektor an die Stephansschule nach Wien. Vgl. zur Pariser und Wiener Zeit Konrads zuletzt William J. Courtenay, Conrad of Megenberg: The Parisian Years, in: Vivarium 35 (1997), 102–124, hier 103 u. 112; Ders., Conrad of Megenberg as „Nuntius“ and his Quest for Benefices, in: Märkl u. a. (Hgg.), Konrad von Megenberg (wie Anm. 47), 7–23, hier 15 u. 19; Walter Buckl, Megenberg aus zweiter Hand. Überlieferungsgeschichtliche Studien zur Redaktion B des „Buchs von den natürlichen Dingen“, Hildesheim u. a. 1993, 44–47. Die Wiener Handschrift nun ist gegen Ende des 15. Jahrhunderts in der Dominikanerbibliothek bereits nachweisbar; im Bibliothekskatalog von 1513 ist sie unter der Signatur „T 52“ detailliert und eindeutig beschrieben. S. Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, hg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1915–1971, 5 Bde., hier Bd. 1: Theodor Gottlieb (Hg.), Niederösterreich, Wien 1915, 408 f. Zur Handschrift vgl. Felix Czeike, Verzeichnis der Handschriften des Dominikanerkonventes in Wien bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (Wien 1952), Ann Arbor (Microfilm) 1979, keine Seitenzählung.

⁴⁸ Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 533 (Nr. 14.22). Zu den Editionen vgl. oben Anm. 3, 5 u. 10.

⁴⁹ Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 504–532 (Nr. 14.21); zu der im Erscheinen begriffenen Edition vgl. oben Anm. 5. Diese Edition unterscheidet in ihrer Titelgebung begrifflich nicht, wie bereits bemerkt, zwischen dem *textus*, den von Buridan überarbeiteten „*Summulae*“, also dem

„*Physica*“. Mindestens viermal scheint er über dieses Textbuch gelesen zu haben; davon sind nur die beiden jüngsten Redaktionen, die vermutlich Anfang der fünfziger Jahre entstandene „*tertia*“ und die schriftlich ausgearbeitete, wohl der zweiten Hälfte desselben Jahrzehnts, vielleicht sogar 1357 zuzurechnende „*ultima lectura*“ vollständig auf uns gekommen.⁵⁰ Von einer früheren, vielleicht zweiten *lectura* aus der Zeit

„*Tractatus*“ des Petrus Hispanus, und seinem eigenen Kommentar, seiner eigenen *lectura* dazu, der „*Summa logicae*“ (SL), wie er sein Werk auch selbst nennt. Während die „*Summulae*“, wie der Diminutiv schon zeigt, eine systematisch orientierte Zusammenstellung von kleinen ‚Summen‘ über einzelne logische Sachthemen sind, die insgesamt ein kurzes, schriftlich konzipiertes Kompendium der Logik mit einführendem Charakter für ‚Studienanfänger‘ als Propädeutikum ergeben, ist die „*Summa*“ eine schriftlich ausgearbeitete, umfangreiche, zusammenfassende Darstellung eines Gegenstandes in seiner Gesamtheit, die dessen systematischen Erfordernissen angepasst ist und weit über die Einführung in ein bestimmtes Wissensgebiet hinausgeht. Buridan hat seine „*Summa*“ als Kommentierung seiner eigenen „*Summulae*“ ‚gelesen‘, und zwar mehrfach während seines Lebens. Es ist dieser Sitz im ‚pädagogischen Leben‘ der Kollegien und der Artistenfakultät, über den man noch viel sagen könnte, den die Titelgebung der Edition aber leider unterschlägt. Kann man die „*Summulae*“, also den *textus* aus allgemeinen Erwägungen vielleicht in die dreißiger Jahre datieren, so gilt das für die in mehreren Überlieferungsresten erhalten Kommentierungen, also ‚Vorlesungen‘ Buridans nicht. Seit jeher ist die Frühdatierung der in 17 Handschriften überlieferten Redaktion der SL mit acht Traktaten in die dreißiger oder die frühen vierziger Jahre beliebt, vielfach nur auf der Basis allgemeiner biographischer Überlegungen. Davon ist auch das Editoren-Team dieser Ausgabe nicht frei. Bemerkenswert ist aber, dass man während des Fortschreitens der Edition zu immer späteren Ansetzungen kam. Während Bos noch 1335 für möglich hielt oder de Rijk einige Jahre später 1336, spätestens um 1340 annahm, verzichtete man letztlich auf jede präzise Datierung und nahm nur noch den gesamten Zeitraum von 1325 bis 1360 für alle Redaktionen der SL an. Vgl. Lambert M. de Rijk (Hg.), Johannes Buridanus. *Summulae* „De Demonstrationibus“, Turnhout 2001, xvii–xxi, wie auch Joke Spruyt (Hg.), Johannes Buridanus. *Summulae* „De Syllogismis“, Turnhout 2010, xvi–xix. Natürlich befinden sich in den vorliegenden erhaltenen Fassungen der SL wie auch der „*Sophismata*“ ältere Textschichten, doch methodisch lassen diese sich nicht isolieren. Daher kann man nur versuchen, die sich in den Handschriften als Einheit ausweisenden Redaktionen zu datieren. Als ‚hartes‘ Hauptkriterium für die Datierung der SL kann die Theorie des „*complexe significabile*“ gelten. Da Buridan sich wohl eher auf Gregor von Rimini als auf Adam Wodeham bezieht – vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 272; kritisch dazu Spruyt (Hg.), Johannes Buridanus (wie Anm. 49), xviii – dürfte die vorliegende Redaktion frühestens nach 1344/1345 entstanden sein. Neuerdings hat Jean Celeyrette, „*Figura/Figuratum*“ par Jean Buridan et Nicole Oresme, in: Caroti/Celeyrette (Hgg.), *Quia inter doctores* (wie Anm. 37), 97–118, hier 116 ff., darauf aufmerksam gemacht, dass diese Theorie nach Bemerkungen im Sentenzenkommentar des Pierre Ceffons überhaupt erst nach 1352/1353 (nicht vor 1348/1349) in den Schulen diskutiert wurde. Dieser *terminus post quem* bekräftigt die Spätdatierung der Fassung mit acht Traktaten in die Zeit um 1357. In der handschriftlichen Überlieferung der SL und der „*Summulae*“ wird zum Prädikat ‚quando‘ gelegentlich in eindeutigem Kontext das Jahr 1357 angegeben, wobei im Falle des 1384 in Lüttich kopierten Wertheimer Codex‘ nachweislich nicht das Jahr der Kopie, sondern zumindest das der handschriftlichen Vorlage gemeint sein muss. Vgl. Troyes, BM 1737, f. 15^a, und Wertheim, Evangelische Kirchenbibliothek, cod. 157, f. 28^{va} und 28^{vb}. Buridan scheint dieses Werk daher also wahrscheinlich im Jahre 1357, also wenige Jahre vor seinem Tod, selbst ‚veröffentlicht‘ zu haben, damit etwa in der gleichen Zeit wie die *ordinatio* seiner Quaestionen zur *ars vetus*. Vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 457–463, 469 ff.; ebenso Johannes Schneider (Hg.), Johannes Buridanus, *Quaestiones in Praedicamenta*, München 1983, 18^a ff.; abwegig die Frühdatierungen der erhaltenen dreiteiligen Fassung auf 1322/1323 oder die Einzeldatierungen eines insgesamt ‚publizierten‘ mehrteiligen Werkes auf 1330, 1341 und 1361 bei Patar, *De caelo* (wie Anm. 2), 19; Ders., (Hg.), Jean Buridan, *Questions sur l'art ancien*. Traduction, introduction et notes. Montréal u. a. 2008, 23.

⁵⁰ Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 574–609 (Nr. 16.22–16.23); zur neueren Literatur und zur vorgesehenen Edition vgl. oben Anm. 5. Thijssen, *The Buridan School* (wie Anm. 3), 27–41 hat auf die philosophiehistorischen Konsequenzen der zeitlichen Schichtung der Quaestionen zu

um 1346 sind in fragmentarischer Form verschiedene Reportationen greifbar, an deren Authentizität aber bisher nicht alle Zweifel ausgeräumt werden konnten.⁵¹ Ganz anders ist die Überlieferungsgeschichtliche Situation bei zwei anderen wichtigen Werken, den viel zu wenig beachteten Quaestionen zu den „*Meteora*“ und den vieldiskutierten Quaestionen zu den „*Ethica*“. Über die „*Meteora*“ scheint er nur einmal gelesen zu haben, und zwar ebenfalls in den letzten Jahren vor seinem Tode, nämlich 1357/1358.⁵² Die Ethik-Vorlesung dagegen scheint sich über zwanzig Jahre hingezogen zu haben, und zwar von etwa 1340 bis zu seinem Tode, der ihn bekanntlich an der Vollendung des Werkes hinderte. Die lange Zeitspanne für diese *lectura* zu den „*Ethica*“ ist mit Sicherheit eine Folge des organisatorischen Rahmens, in dem die Pariser Artisten dieses Buch lasen, nämlich *extraordinarie* und nur an den Sonn- und Festtagen.⁵³

Betrachtet man die zeitliche Schichtung von Buridans Œuvre insgesamt, so zeichnen sich, wie die aufgeführten Beispiele zeigen, zwei deutlich unterschiedene Hauptphasen ab, deren Grenzraum um 1340/1347 liegt. Aus den Jahren davor, in denen Buridan als „magister actu regens“ zumindest einige der großen autoritativen Textbücher des Aristoteles gelesen haben dürfte, wofür neben aller Wahrscheinlichkeit auch die bereits zitierte Formulierung des päpstlichen Briefes von 1342 spricht, sind handschriftliche Zeugen dieser Form der Lehre überhaupt nicht erhalten oder mit Sicherheit zu benennen. Charakteristisch für sein Schaffen in den dreißiger Jahren sind, so wie es sich uns heute in dem handschriftlichen Material darbietet, acht Disputationen, die sogenannten ‚polemischen‘ Schriften, die sich in den Jahren von ca. 1331 bis ca. 1335 gegen teilweise namentlich genannte Magister richteten.⁵⁴ In dem Grenzraum

den „*Physica (tertia und ultima lectura)*“ für die Theorieentwicklung der Pariser Artisten nach der Mitte des 14. Jahrhunderts aufmerksam gemacht. Vgl. die gleichgelagerten Fälle in den Anm. 68 u. 69.

⁵¹ Überliefert in den Handschriften Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 2197, f. 128^{ra}-135^{rb}, Toulouse, Archives départementales de la Haute-Garonne, ms. 6, f. 2^{ra}-35^{rb}; Cesena, Biblioteca Malatestiana, cod. S. VIII. 5, f. 1^{ra}-73^{rb}. Vgl. Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 567–573, 603 f.; zur Darmstädter Handschrift vgl. Caroti (Hg.), Quaestiones (wie Anm. 65), 35^r-46^r. Das Darmstädter Fragment weist eine bemerkenswerte Parallelität in Aufbau und Argumentationsgang mit dem Fragment in Toulouse auf, so dass die Vermutung naheliegt, beide Handschriften könnten verschiedene Reportationen derselben *lectura* über die „*Physica*“ darstellen, die Buridan in oder um 1346 in Paris gehalten hat. Die Frage bedarf weiterer Untersuchungen.

⁵² Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 649–675 (Nr. 19). Vgl. dazu auch unten den Text zu Anm. 64.

⁵³ Vgl. dazu die Nachweise in Anm. 32.

⁵⁴ Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 2, 425–454, Nr. 1–9. Einige dieser Werke sind seit 1985 ediert worden, die Edition anderer ist angekündigt: Nr. 2: Johannes M. M. H. Thijssen, Buridan on the Ontological Status of Causal Relations. A First Presentation of the Polemic „*Quaestio de dependentiis, diversitatibus et convenientiis*“, in: Albert Zimmermann/Andreas Speer (Hgg.), Mensch und Natur im Mittelalter, Berlin u. a. 1991–1992, 2 Bde., hier Bd. 1, 234–255 (Teil-Ed.); Dirk-Jan Dekker, John Buridan's Treatise „*De dependentiis, diversitatibus et convenientiis*“. An Edition, in: Vivarium 42 (2004), 109–149. – Nr. 4: Sławomir Szyller (Hg.), Jan Buridan: „*Tractatus de differentia universalis ad individuum*“, in: Przegląd Tomistyczny 3 (1987), 135–178. – Nr. 5: Eine Edition durch Rolf Schönberger ist angekündigt, bisher aber nicht erschienen. Vgl. Schönberger, Relation als Vergleich (wie Anm. 37), 372 mit Anm. 6. – Nr. 7: Zum Gegner Buridans, den Magister Michael de Montecalerio, vgl. William J. Courtenay, Michael de Montecalerio: Buridan's Opponent in His „*Quaestio de puncto*“, in: AHDL 72 = 80 (2005), 323–331; Courtenay (Hg.), Rotuli Parisienses (wie Anm. 9),

zwischen den beiden Schaffensperioden um 1340/1347 liegen dann ganz wenige Werke, die schattenhaft erkennen lassen, dass es mehr gegeben haben dürfte, als wir heute wissen, nämlich, nur um die wichtigsten zu nennen, mehr als die frühen, schon erwähnten *reportationes* zu den „*Metaphysica*“ und das frühe Fragment aus den „*Sophismata*“. Alles andere dagegen, also alles das, was uns heute detailliert über sein Denken Auskunft gibt, stammt, sofern es datierbar ist, aus den Jahren nach 1340, ja nach 1345/1346 und in seiner Masse, was die wirkungsmächtigsten Hauptwerke zur Logik, Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik angeht, sogar erst aus den fünfziger Jahren, als die Pariser Universität die Krisen der vierziger Jahre überwunden hatte. Fragt man nach den Gründen für dieses doch recht erstaunliche Ergebnis, so wird man zum einen sicher annehmen dürfen, dass zum Teil die jüngeren Redaktionen seiner Werke die Überlieferungschancen der älteren verringert haben, dass die älteren zudem vermutlich in viel instabilerer Form und in geringerer Zahl vorlagen. Zum anderen aber geht das Anwachsen seiner literarischen Produktivität seit dem Anfang der vierziger Jahre, nachdem er seine Grundpositionen ausgearbeitet und sein philosophisches Profil in den sogenannten ‚polemischen‘ Schriften geschärft hatte, mit dem schon beobachteten Einschnitt seiner akademischen Karriere einher: Mit seinen maßgebenden Aristoteles-Vorlesungen wächst sein mit der Zunahme seines Pfründenbesitzes einhergehendes soziales Ansehen, damit sein Wohlstand und seine höhere Abkömmlichkeit, also seine Präsenz als „magister actu regens“ in den Schulen der Pikardischen Nation der Pariser Artistenfakultät.

III.

Buridan gehört zu den wirkungsmächtigsten Philosophen des Spätmittelalters. Die Zahl der erhaltenen Handschriften mit seinen Werken übersteigt deutlich die Ockhams. Sein Werk und das seiner sogenannten ‚Schüler‘, der sogenannte ‚Buridanismus‘, waren zunächst in Paris, allerdings kaum in Frankreich, vor allem aber für die seit 1347 entstehenden mitteleuropäischen Universitäten in Böhmen, Deutschland, Polen und der Schweiz, ferner in Schottland, in geringerem Maße auch in Italien, nicht aber in England und kaum in Spanien von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis zum Ende des ersten Viertels des 15. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung für die Lehrrichtung und die Lehrinhalte an vielen Artistenfakultäten. Das „*seculum Buridani*“, das die Kölner Magister in ihrer Philippika gegen die *via mo-*

Bd. 1, 118; die Antwort des Michael de Montecalerio auf Buridans *Quaestio* ist ediert von Jean Celeyrette, La „*Questio de puncto*“ de Michel de Montecalerio en réponse à Jean Buridan, in: *AHDL* 75 = 83 (2008), 369–449, hier 377–427; zu Buridans Werk selbst Ders., La problématique du point chez Jean Buridan, in: *Vivarium* 42 (2004), 86–108; zur Diskussion in den dreißiger Jahren an der Pariser Universität Ders., An Indivisibilist Argumentation at Paris around 1335. Michel of Montecalerio’s „*Question on Point*“ and the Controversy with John Buridan, in: Christophe Grellard/Aurélien Robert (Hgg.), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Leiden 2009, 163–182; Ders., L’indivisibilisme de Nicolas d’Autrécourt dans le contexte parisien des années 1330, in: Stefano Caroti/Christophe Grellard (Hgg.), *Nicolas d’Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris (1317–1340)*, Cesena 2006, 195–218. – Nr. 8: Edition in Celeyrette, La „*Quaestio de puncto*“ de Michel de Montecalerio (wie Anm. 54), hier 428–449.

derna so wortreich beklagten,⁵⁵ hatte zu jener Zeit seinen Höhepunkt bereits überschritten, auch wenn es in mancher Hinsicht auch später noch seine Macht demonstrieren sollte. Das vor gut 30 Jahren im Detail gezeichnete Bild der Buridan-Rezeption wird man im Lichte neuer Funde und Forschungen differenzieren können und müssen. Hier auf Einzelheiten einzugehen, würde allerdings zu weit führen. Davon unberührt sind jedoch die beiden grundsätzlichen Probleme, zum einen, wie dieser immense Erfolg der Pariser Philosophie der Jahrhundertmitte, der sogenannte ‚Buridan-Schule‘, zu erklären ist, und zum anderen, ob man gut beraten ist, diese philosophische Tendenz mit dem Begriff ‚Buridanismus‘ zu bezeichnen.

Die erste Frage, die nach den Ursachen des Erfolges, soll in einem dreifachen Ansatz beantwortet werden, indem zum einen seine individuellen, zum zweiten seine strukturellen und zum dritten seine historisch-konjunkturellen Voraussetzungen benannt werden. Die individuelle Voraussetzung des Erfolges, zumindest was Buridan angeht, scheint jenseits aller einzelnen theoretischen Antworten in dem zu liegen, was Gerhard Krieger vor einiger Zeit in seiner Untersuchung zu Buridans Metaphysik als die Freisetzung menschlicher Weltorientierung, als die Reduzierung des „Anteil(s) der Theologie an der Welterklärung auf ein Minimum“ und als „die Selbstbehauptung der Vernunft im Gedanken des Subjekts“ bezeichnet und als das Neue in Buridans Denken in der Auseinandersetzung mit dem sogenannten Skeptizismus des Nikolaus von Autrecourt herausgearbeitet hat.⁵⁶ Damit ist ein Denken gemeint, dass auf der einen Seite eine offenbar frühe nähere Anlehnung an das Denken Ockhams später durch stärkere Eigenständigkeit dem großen Engländer gegenüber ersetzte, ohne den ‚nominalistischen‘ Grundansatz aufzugeben.⁵⁷ Auf der anderen Seite artikuliert es seit den vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem fundamentalistischem Rigorismus des Nikolaus von Autrecourt, seinem Anti-Aristotelismus und seinem „theologizare“ die Autonomie der Philosophie und damit die einer Vernunft, die in der Lage ist, empirische Erkenntnis über Phänomene der Natur und Moral zu gewinnen, die also Wissenschaft im Sinne der Zeit praktisch überhaupt

⁵⁵ Gedruckt in Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegstreites*, Münster 1925, 284, vgl. auch ebd. 288 die offizielle deutsche Übersetzung: „Buridanus getzyden“.

⁵⁶ Krieger, *Subjekt und Metaphysik* (wie Anm. 2), 285 f.; zur Diskussion über den ‚Skeptizismus‘ des Nicolaus von Autrecourt vgl. Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2006, 309 ff.; kritisch dazu Gerhard Krieger, *Transzendental oder kohärentistisch? Buridans Widerlegung des Skeptizismus*, in: *AcMed* 22 (2009) 301–332; zur Sache auch Jack Zupko, *Buridan and Autrecourt. A Reappraisal*, in: Caroti/Grellard (Hgg.), *Nicolas d’Autrecourt* (wie Anm. 54), 175–193 und Christophe Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d’Autrecourt*, Paris 2005, 229–282.

⁵⁷ Zur frühen Nähe Buridans zu Ockham im Gegensatz zu seiner späteren Zeit in derselben Frage vgl. Celeyrette, *An Indivisibilist Argumentation* (wie Anm. 54), 164; zu Buridans eigenständigen Positionen in epistemologischen, logischen und ontologischen Fragen vgl. unter anderem Peter King, *John Buridan’s Solution to the Problem of Universals*, in: Johannes M. M. H. Thijssen/Jack Zupko (Hgg.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden u. a. 2001, 1–27; Joël Biard, *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Paris 2012, 46–52 u. passim; Claude Panaccio, *Ockham and Buridan on Simple Supposition*, in: *Vivarium* 51 (2013) 371–384.

erst möglich macht.⁵⁸ Für Buridan als Lehrer der Artistenfakultät stellt sich die Frage des 13. und frühen 14. Jahrhunderts nach der Über- oder Unterordnung von Theologie oder Philosophie nicht mehr. Ohne die Position der Theologie zu bestreiten, postuliert er das eigene Recht der Philosophie und Wissenschaft auf ihre eigenen Erkenntnisverfahren.⁵⁹ Es ist dieser nominalistische Empirismus mit seiner Verteidigung der Möglichkeit wissenschaftlicher Welterkenntnis, der es Buridan erlaubte, fast das gesamte *Corpus Aristotelicum* an der Pariser Artistenfakultät zu lesen und zu kommentieren, und zwar mehrfach.

Als strukturelle Voraussetzung des Erfolges der Buridanschen Philosophie sowie der Pariser Artisten aus der Mitte des 14. Jahrhunderts kann man die Form des mittelalterlichen Universitätsunterrichts bezeichnen, zum einen die erstaunliche Gleichförmigkeit eines kanonisierten Curriculums an den Artistenfakultäten über ganz Europa hin, zum anderen – und mit dem ersten Aspekt eng verbunden – das autoritativ anerkannte Textbuch als Basis mittelalterlicher universitärer Pädagogik. Die Pariser Artisten des zweiten Drittels des 14. Jahrhunderts im Allgemeinen und Buridan im Besonderen deckten das ganze Spektrum im Wesentlichen aristotelischer Textbücher dieses Curriculums mit ihren *expositiones* und *quaestiones* umfassend ab, so dass man sie anderswo als Modellvorlesungen verwenden konnte. In Hohen Schulen wie Prag und Wien disputierte man die autoritativen Textbücher des Aristoteles in der Art und Weise, wie die Gruppe der Pariser Artisten um Buridan dies tat, das heißt konkret in der Quaestionenfolge Buridans, Alberts von Sachsen oder des Marsilius von Inghen. Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt am Beispiel jener spätmittelalterlichen Ethik-Quaestionen, die vielfach bewusst mit lib. X, qu. 5 beziehungsweise qu. 6 enden. Was bei Buridan wegen seines Todes noch historischer Zufall war, wird in der Nachfolge zum interpretatorischen Muster.⁶⁰

Mittelalterliche universitäre Pädagogik war zudem mündlich vermittelte Buchwissenschaft, das heißt die mündliche Auslegung des schriftlich vorliegenden, von den Schulen als autoritativ anerkannten Textbuches.⁶¹ Es waren die mittelalterliche Universität und ihre intellektuellen Eliten, die, um einen von Jan Assmann für einen anderen, aber vergleichbaren kulturellen Kontext geprägten Begriff aufzunehmen, als „Institutionen der Interpretation“ aus der Fülle der möglichen Überlieferung gewissen

⁵⁸ „*Verum est quod, propter requisitionem praedictorum ad rationem scientiae, quidam theologizare volentes, negaverunt quod de naturalibus et de moralibus possemus habere scientiam. Verbi gratia, non possemus scire quod caelum movetur, quod sol est lucidus et quod ignis est calidus, quia haec non sunt evidentia. Deus enim potest omnia ista annihilare, et non est tibi evidens utrum ista vult annihilare vel non vult; ideo non est tibi evidens utrum sint*“, so beschreibt Buridan – ohne den Namen zu nennen – die Position Autrecourts, s. de Rijk (Hg.), Johannes Buridanus (wie Anm. 49), 112.

⁵⁹ Zupko, *Origins of Secular Philosophical Culture* (wie Anm. 37), 43.

⁶⁰ Michael, *Buridans moralphilosophische Schriften* (wie Anm. 7), 148 mit Anm. 39 u. 40 mit den Nachweisen zu den Handschriften und Autoren. Zu den Buridan folgenden Ethik-Kommentaren und ihren Methoden der Verschriftung in Wien materialreich auch Christoph Flüeler, *Ethica in Wien anno 1438: Die Kommentare der aristotelischen ‚Ethik‘ an der Wiener Artistenfakultät*, in: Knapp u. a. (Hg.), *Schriften im Umkreis* (wie Anm. 43), 92–138; Ders., *Teaching Ethics* (wie Anm. 43), 277–346.

⁶¹ Vgl. Michael, *Textus* (wie Anm. 40), 189–192.

Werken einen zentralen, autoritativen Rang zuwiesen.⁶² Durch diese normative Erhöhung werden sie gleichsam kanonisiert. Dieser institutionell durch die korporativ organisierten Magister abgesicherte Prozess der Kanonbildung insbesondere in den Curricula wird zugleich zum Ausgangspunkt von Auslegekulturen und führt sekundär zu schulartigen Differenzierungen der jeweiligen Auslegekulturen, wenn spezifische Auslegungsmodelle autoritativer Textbücher wiederum kanonisiert werden und bestimmte Auslegungsoptionen festlegen. Die Geschichte der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie an den mitteleuropäischen Universitäten mit ihrem ‚Wegestreit‘ zwischen *via moderna* und *via antiqua*, zwischen ‚Albertisten‘, ‚Thomisten‘ und faktisch eben auch ‚Ockhamisten‘ und ‚Buridanisten‘⁶³ ist für diese sekundäre Kanonbildung auf der Basis autoritativer Interpretationen bezeichnend. All diese ‚Wege‘ kanonisierten die Form sowie die philosophischen oder theologischen Optionen der zum Modell erklärten Werke und schufen sich dadurch ihren eigenen, individuellen Interpretationsspielraum. Der Begriff einer philosophischen oder theologischen ‚Schule‘ kann im Kontext der spätmittelalterlichen Bedingungen von Studium und Lehre an den Universitäten erst im Prozess dieser – späten – Kanonbildung, im konkreten Fall also erst jenseits der tatsächlichen Lehrtätigkeit Buridans als „*magister actu regens*“ der Pikardischen Nation in deren Schulen, sinnvoll verwendet werden. Der sogenannte ‚Buridanismus‘ ist daher unter diesem Aspekt strukturell weniger ein Phänomen der Pariser Philosophie von 1340/1360 als der Rezeption und Kanonisierung dieser Philosophie von den 60er Jahren des 14. Jahrhunderts an bis in das 15. Jahrhundert hinein.

Konjunkturell, also historisch, ist der Erfolg der ‚Pariser Schule‘ die Folge einer historischen Ungleichzeitigkeit. Der Durchbruch der Pariser Form des ‚Nominalismus‘ und der Höhepunkt der theoretischen Entfaltung der Pariser Artisten fällt in die beiden Jahrzehnte nach 1350, in denen zum einen die endgültigen Redaktionen von Buridans Hauptwerken entstanden, zum anderen jüngere Magister wie Nikolaus Oresme, Albert von Sachsen, Dominicus de Clavasio und Themo Judei sowie in den Jahren nach 1360 ein Mann wie Marsilius von Inghen, der sich trotz anderer korporativer Zugehörigkeit ausdrücklich – und das sicherlich nicht nur als Höflichkeitsformel⁶⁴ – als Schüler Buridans bezeichnete, mit teilweise überwältigendem Erfolg an den Schulen der Pariser Artisten die Werke des Aristoteles lasen. Dieser spezifische wissenschaftliche Erfolg der Pariser Artisten trifft historisch mit einer Tendenz zur Gründung neuer Universitäten in jenen Regionen zusammen, die man, um einen Ausdruck von Peter Moraw zu benutzen, als das „Jüngere Europa“ bezeichnen kann, mit dem Reich östlich des Rheins im Zentrum und einer Peripherie im Osten und im Norden (Schottland, Skandinavien) des Kontinents, dem das „Ältere Europa“ mit Italien, Katalonien, Frankreich und England gegenübersteht.⁶⁵ Diese Universitäts-

⁶² Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 95.

⁶³ Den Terminus „buridanistae“ gebraucht im 15. Jahrhundert Dominicus de Flandria, vgl. Thijsen, *The Buridan School* (wie Anm. 3), 18 mit Anm. 2.

⁶⁴ So Courtenay, *The University of Paris* (wie Anm. 36), 11.

⁶⁵ Aller geschichtsphilosophischen Implikationen und Bedenken zum Trotz sollen diese Ausdrücke hier verwendet werden. Vgl. Peter Moraw, *Die Lebenswege der Studenten*, in: Rüegg (Hg.), *Geschichte*

gründungswelle im Reich und in Mitteleuropa folgt im Wesentlichen dem Pariser Modell. Sie beginnt mit den Prager Universitäten, die nach mühsamen Anfängen ab 1347 kaum früher als kurz vor 1370 zu funktionieren begonnen haben und setzt sich zeitlich danach mit Wien, Erfurt, Heidelberg, Köln sowie Krakau, Leipzig und anderen fort.⁶⁶ Dieses „Jüngere Europa“ einschließlich des Reiches war gegenüber dem „Älteren Europa“, also Italien, Frankreich und England, ein Raum sozialer und kultureller Rückständigkeit, der durch den völligen Mangel an eigenständigen philosophisch-wissenschaftlichen Schultraditionen in Sinne des methodisch-analytischen Vernunftgebrauchs der argumentativen Scholastik charakterisiert ist. In diesem so definierten theoretischen Vakuum fand die zur Zeit der Universitätsgründungswelle im „jüngeren Europa“ konkurrenzlose Philosophie der Pariser Artisten, vermittelt durch die neuen Berufschancen nachjagenden jungen Magister, einen fruchtbaren Boden. Der ‚Buridanismus‘ als dominante Form des theoretischen schulischen Diskurses ist historisch, also räumlich und zeitlich im Kern ein lediglich für die Universitäten im „jüngeren Europa“ entscheidendes Charakteristikum. Bezeichnenderweise konnte die Philosophie der Pariser Artisten an den italienischen Universitäten nie jene Vorherrschaft erlangen, die die Buridan-Rezeption im Zentrum und an der Peripherie des „jüngeren Europa“ auszeichnet. An den englischen Universitäten gar mit ihren ausgeprägten eigenen philosophischen Traditionen wurde sie – im Gegensatz zu den jüngeren schottischen – gar nicht erst rezipiert.

Die Vielfalt der Aristoteles-Kommentare Buridans und ihre Beziehungen zu denen seiner jüngeren Zeitgenossen ist komplex und nicht frei von Ambivalenzen, so dass sich notwendigerweise die Frage nach der Berechtigung des Begriffes ‚Buridanismus‘ als literar- und philosophiehistorische Kategorie stellt. Wenn unter diesem Begriff verstanden wird, dass Buridan derjenige sei, der die Pariser Schulen inspiriert und dominiert habe, der zugleich auch als direkter ‚Lehrer‘ aller jüngeren Magister die geistige Einheit der Pariser Artisten garantiert habe und diese somit nur sein Sprachrohr seien, so ist dies institutionell und intellektuell grob irreführend. In diesem Sinne sollte man den Begriff meiden, denn eine Einheit der Lehrpositionen in diesem Sinne hat es nicht gegeben. Sicher, Buridan war der Älteste von allen und seine Lehrtätigkeit die am längsten dauernde; sein Denken wird das philosophische Paradigma der Pariser Artistenfakultät schon frühzeitig wesentlich mitbestimmt haben. Was er aber zu den naturphilosophischen, metaphysischen und ethischen Problemen in den dreißiger und in den frühen vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts im Detail wirklich dachte, wissen wir nicht genau und werden wir wohl auch nie genau wissen. Die Datierung seiner erhaltenen Werke zeigt dies. Die Masse seines Œuvres

(wie Anm. 38), Bd. 1, 226–254, hier 226, 231, 238–242; Ders., Die Hohe Schule in Krakau und das europäische Universitätssystem um 1400, in: Johannes Helmuth/Heribert Müller (Hgg.), Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, München 1994, 2 Bde., Bd. 1, 521–539, hier 523.

⁶⁶ An der Erfurter Universität beispielsweise haben die ‚nominalistischen‘ Lehrer der Artistenfakultät Johannes Carnificis de Lutrea, Bartholomaeus Arnoldi de Usingen und Jodocus Trutfetter bis zum Ende des 15. Jahrhundert an kanonisierten Modellen der Buridanschen Theorien der Sinneswahrnehmung und der Ethik festgehalten. Vgl. dazu Risto Saarinen, Weakness of the Will in Renaissance and Reformation Thought, Oxford 2011, 107–113, 211; Pekka Kärkkäinen, Objects of Sense Perception in Late Medieval Erfurtian Nominalism, in: Simo Knuutila/Ders. (Hgg.), Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy, Berlin 2008, 187–202, hier 190, 193, 200.

aus den späten vierziger und vor allem aus den fünfziger Jahren befindet sich dagegen in einer Gemengelage mit dem seiner doch recht eigenständigen sogenannten ‚Schüler‘ und hat einen unterschiedlichen Einfluss ausgeübt.⁶⁷ Zwei Beispiele können die quellenkritische Problematik verdeutlichen. Buridans Kommentar zu den „*Meteora*“, der offenbar nur in einer einzigen Redaktion erhalten ist, steht nicht, wie noch Aleksander Birkenmajer annahm, am Anfang der Reihe Pariser „*Meteora*“-Kommentare aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, sondern fast am Ende. Den 1357/1358 entstandenen Quaestiones gehen die von Nicolaus Oresme, Albert von Sachsen und Themo Judei voraus, nur die des Pseudo-Duns Scotus folgen zeitlich etwas später.⁶⁸ Was Buridans Quaestiones zu „*De generatione et corruptione*“ angeht, so hat Stefano Caroti gezeigt, dass die Kommentare von Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen dem Oresmes näherstehen als dem Buridans, da nicht dessen, sondern Oresmes Diskussionschema von den späteren bevorzugt wird.⁶⁹ Dieses Beispiel wie auch die Statistik der am häufigsten überlieferten Kommentare Buridans zeigen, dass seine Werke in unterschiedlichem Maße gewirkt haben. Symptomatisch für die konkrete Gestalt des Rezeptionsprozesses der Pariser Philosophie sind die Werke Buridans, die sich in der Bibliothek des Marsilius von Inghen befanden, nämlich die Quaestiones zu den „*Physica*“, zu den „*Meteora*“, zu „*De anima*“, zu den „*Metaphysica*“ und zu den „*Ethica*“. Die „*Summa logicae*“ fehlte bezeichnenderweise.⁷⁰ Bedenkt man diese Gemengelage der späten Kommentare der Pariser Magister und betrachtet man ‚Buridanismus‘ daher als einen pragmatischen Begriff, um eine eigene Wege beschreitende ‚nominalistische‘ philosophische Strömung jenseits des Reduktionismus Wilhelms von Ockham und des Radikalismus Nikolaus’ von Autrecourt begrifflich kurz zu bezeichnen, dann kann man ‚Buridanismus‘ als beschreibende literarhistorische Kategorie durchaus sinnvoll verwenden. Schließlich haben auch die späteren Kritiker die Pariser Artisten der Jahrhundertmitte als eine

⁶⁷ Vgl. dazu Anm. 50. Gegen einen engen Begriff von ‚Buridan-Schule‘, wie Pierre Duhem und andere ihn noch benutzten und in dem sich eher die Wirklichkeiten der Ordinarien-Universität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als die der korporativ verfassten mittelalterlichen Fakultäten spiegelt, im Kern schon Michael, Johannes Buridan (wie Anm. 2), Bd. 1, 322 f.; nunmehr präzisierend Johannes M. M. H. Thijssen, *The Debate over the Nature of Motion: John Buridan, Nicole Oresme and Albert of Saxony. With an Edition of John Buridan's „Quaestiones super libros Physicorum, secundum ultimam lectionem, Book III, q. 7“*, in: *Early Science and Medicine* 14 (2009) 186–210, hier 187–190 sowie William J. Courtenay, *Arts and Theology at Paris (1326–1340)*, in: Caroti/Grellard (Hgg.), *Nicolas d'Autrecourt* (wie Anm. 54), 20 ff.

⁶⁸ Bernd Michael, *Buridans Quaestiones zu den „Meteora“ und ihre Überlieferungsgeschichtliche Stellung unter den Pariser Kommentaren des 14. Jahrhunderts* (in Vorbereitung); Thijssen, *The Debate* (wie Anm. 67), 186–210 zeigt für die Debatte über die Natur der Bewegung dasselbe Phänomen auf, nämlich die gegenseitige Bezugnahme der Magister auf die – abweichenden – Positionen der anderen. Der oben beschriebene disputative Charakter der scholastischen Philosophie fordert dies ja geradezu ein.

⁶⁹ Stefano Caroti (Hg.), *Nicole Oresme „Quaestiones super De generatione et corruptione“*, München 1996, 77. Zu Oresmes früher Biographie, der schon 1341/1342 Magister an der Pariser Artistenfakultät war und um 1356 zum Doktor der Theologie promoviert wurde, vgl. zuletzt William J. Courtenay, *The Early Career of Nicole Oresme*, in: *Isis* 91 (2000), 542–548, hier 544.

⁷⁰ Gustav Toepke (Hg.), *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*, Heidelberg 1884–1916, 7 Bde., hier Bd. 1, 681 ff., Nr. 467, 474, 515, 525, 533.

Gruppe⁷¹ wahrgenommen und als deren ‚Haupt‘ gelegentlich Buridan bezeichnet, wie die Charakterisierung der intellektuellen Entwicklung aus der Perspektive von 1400 als „*seculum Buridani*“ und die Benennung ihrer Protagonisten als „*buridanistae*“ beweisen. Erst die dringend notwendigen quellenkritischen und doktrinellen Einzelanalysen dieses spezifischen Pariser intellektuellen Milieus, in dem Buridan sicher der bedeutendste, aber nicht der einzige bedeutende Denker war, wird zeigen können, ob die hier verwendete quellennahe Begrifflichkeit die tatsächliche Struktur des Binnenverhältnisses dieser Artisten adäquat darstellt.

Abstract

John Buridan (ca. 1300–1358/60), philosopher by conviction, who, against theology of his time, insisted on the special rights and procedures of philosophy and science for empirical knowledge of the world. His life, his philosophical works and their impact on university teaching of the 14th and 15th centuries were determined in general by the corporate structures of mediaeval European universities, especially by the mediaeval Faculty of Arts at Paris, and by the mediaeval pattern of academic teaching, by *lectio* and *disputatio*. This review of the Buridan studies of the last thirty years tries to reveal improvements and omissions of biographical, editorial and historical research in presenting a short outline of the main issues of his life and social career, his works and influence.

⁷¹ Thijssen schlägt für die Beschreibung dieses Verhältnisses statt ‚Schule‘ neuerdings den Begriff des „*intellectual network*“ vor. Vgl. Thijssen, *The Buridan School* (wie Anm. 3), 42. Abgesehen von seinem modischen, schillernden und anachronistischen Charakter im Hinblick auf mittelalterliche Verhältnisse gibt es neben gleichberechtigt bekanntlich auch hierarchisch organisierte Netzwerke, in dem eine zentrale Instanz Einheitlichkeit herstellt und jedem einzelnen Teilnehmer Chancen zubilligt, nämlich den zentralen Server mit seinem Administrator. Also auch dieser Begriff ist nicht frei von den beim Begriff ‚Schule‘ inkriminierten Konnotationen.

Leon Battista Alberti in der *familia* des Regens der päpstlichen Kanzlei Blasius de Molino (April 1431 bis Ende 1435)

Brigide Schwarz

Leon Battista Alberti (1404–1472) ist berühmt als Humanist, Schriftsteller, Mathematiker, Kunst- und Architekturtheoretiker und auch Architekt.¹ Wenig bekannt ist, dass er zeitlebens einfacher Kleriker war und dass er 40 Jahre an der päpstlichen Kurie in Dienst stand.

Überhaupt weiß man nicht viel über sein Leben, außer den Hinweisen in seinen Werken, die nicht exakt datierbar sind.² Zu den wenigen genau datierbaren Zeugnissen gehört ein seit langem bekannter Papstbrief vom 7. Oktober 1432,³ aus dem unter anderem hervorgeht, dass er damals Sekretär des Leiters der päpstlichen Kanzlei (*Regens cancellariam*) Blasius de Molino und Abbeviator⁴ war.⁵

Die Alberti-Forschung hat sich wenig für das Leben Albertis an der Kurie interessiert. Das veranlasste mich jüngst zu einer ausführlichen Untersuchung über die Kar-

¹ Die Literatur zu Alberti ist unübersehbar. Es gibt eigene Zeitschriften, Kongressbände, Ausgaben der Werke. Als Kurzinformation sei empfohlen der Artikel von Cecil Grayson, Leon Battista Alberti, in: DBI 1 (1960), 702–709. – Für die Korrektur danke ich herzlich Ernst Haiger (Berlin), der den roten Faden überall freilegte, und Katharina Colberg (Hannover), die auch hier wieder nach Fehlern fahndete.

² Die externen Dokumente zum Leben Albertis sind zusammengestellt bei Paola Benigni/Roberto Cardini/Mariangela Regoliosi (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario di Leon Battista Alberti*, Florenz 2007.

³ Girolamo Mancini, *Nuovi documenti e notizie sulla vita e sugli scritti di Leon Battista Alberti*, in: ASI 4. ser. 19 (1887), 189–212 u. 313–334, hier 190 f. Vgl. dazu auch unten Anm. 14.

⁴ Die Abbeviatoren entwarfen die Konzepte von Papstbriefen und wirkten an der Korrektur der Reinschriften mit. Näheres über die Abbeviatorentätigkeit Albertis: Brigide Schwarz, Die Karriere Leon Battista Albertis in der päpstlichen Kanzlei, in: QFIAB 93 (2013), 49–103, hier 72–83.

⁵ Vgl. Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), 117 ff. Nr. 7. Dort wird er als „litterarum apostolicarum Abbeviator et ut asseris venerabilis fratris nostri Blasii patriarche Gradensis, Cancellariam nostram de mandato nostro regentis, secretarius“ bezeichnet. Dazu Brigide Schwarz, Die Bemühungen Leon Battista Albertis, einen standesgemäßen Pfründenbesitz aufzubauen. Die kurialen Quellen, in: Anna Esposito/Heidrun Ochs/Elmar Rettinger/Kai-Michael Sprenger (Hgg.), *Trier–Mainz–Rom. Stationen, Wirkungsfelder, Netzwerke*. Festschrift für Michael Matheus, Regensburg 2013, 237–266, hier 240–248.

riere Albertis in der päpstlichen Kanzlei,⁶ deren Ergebnisse hier in Kürze vorgestellt seien: 1431 wurde er Kanzleiabbreviator, spätestens 1439 Kanzleischreiber und 1449 zusätzlich Lektor in der *Audientia litterarum contradictarum*. Diese Ämter hatte er bis zu seinem Tod inne. Sie waren einträgliche Ämter, ohne Verantwortung und Abhängigkeiten. Auf andere Kurienämter ging Albertis Ehrgeiz nicht.

Ein anderer Aspekt des Lebens eines Klerikers an der Kurie war seine Teilnahme am Pfründenmarkt. Der Handel mit Pfründen wurde damals größtenteils über die Kurie abgewickelt. Kuriale waren dabei bevorzugt.⁷ Die Bemühungen Albertis um Pfründen, denen die jüngste Forschung nachgegangen ist,⁸ versteht man nur, wenn man die Gesetze des Pfründenmarktes kennt. Das Ergebnis meiner Untersuchung hierzu ist: Alberti betrieb das „Pfründensammeln“ nur in Maßen,⁹ anders als etwa Enea Silvio Piccolomini, der spätere Pius II., der eine steile kuriale Ämterkarriere machte, samt zugehöriger Pfründenausstattung.¹⁰ Alberti war nicht unempfänglich für die materielle Sicherheit, die ihm seine Ämter und Pfründen boten, auch hatte er Sinn für das Repräsentative an ihnen. Doch für eine Ämterkarriere oder einen besseren Pfründenbesitz hätte er die Weihen nehmen müssen und damit auf ein Stück Freiheit verzichten.

Hier geht es mir um einen Aspekt des Lebens Albertis an der Kurie, der bisher unbeachtet geblieben ist, obgleich man ihn dem oben genannten Papstbrief hätte entnehmen können: Die Zugehörigkeit Albertis zur „Familie“ des Blasius von Molino. Neben dem genannten Papstbrief informieren uns über das Verhältnis Albertis zu Molino noch zwei weitere Quellen.

In einen Brief an seinen Kollegen Bartholomeus de Puteo stellt sich Alberti als Lektor und Referendar (*lector / interpres*) Molinos in der Kanzlei dar. Das sind traditionell Aufgaben eines Sekretärs des Kanzleileiters. Ich habe den Brief ausführlich auf seine Aussagen für die Kanzlei und die Karriere Albertis interpretiert und habe ihn auf Ende 1432 beziehungsweise Anfang 1433 datieren können.¹¹

Von Interesse in diesem Zusammenhang ist auch der Widmungsbrief Albertis an Molino zu einer Vita des heiligen Potitus,¹² in dessen Auftrag („tuo iussu“)

⁶ Er war in diesen Ämtern nachweislich tätig. Er verließ die Kurie, die sein Lebensmittelpunkt war, nur für kürzere Zeiträume. Vgl. Schwarz, Karriere (wie Anm. 4).

⁷ Brigide Schwarz, Klerikerkarrieren und Pfründenmarkt. Perspektiven einer sozialgeschichtlichen Auswertung des Repertorium Germanicum, in: QFIAB 71 (1991), 243–265, hier 252; Andreas Meyer, Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Großmünster 1316–1523, Tübingen 1986, 74. Vgl. auch Brigide Schwarz, Römische Kurie und Pfründenmarkt im Spätmittelalter, in: Zeitschrift für Historische Forschung 20 (1993), 129–152.

⁸ Zusammengetragen und kommentiert von Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), Nr. 5, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 23, etc.

⁹ Vgl. Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5), 245. In seiner neuen Eigenschaft als Kurialer hatte sich Alberti im Frühjahr 1431 umgehend um die Provision samt der nötigen päpstlichen Dispens vom Makel der nicht-ehelichen Geburt mit Lizenz, eine qualifizierte Pfründe zu erwerben, bemüht. Diese erste Pfründe lag im Contado von Florenz.

¹⁰ Dieter Brosius, Die Pfründen des Enea Silvio Piccolomini, in: QFIAB 54 (1974), 271–327.

¹¹ Siehe Schwarz, Karriere (wie Anm. 4), 49–62.

¹² L[eon] B[attista] Alberti, *Opuscoli inediti* [...] „Musca“, „Vita S. Potiti“, hg. v. Cecil Grayson, Florenz 1954, 63 f. Im Widmungsbrief wird Molino angeredet mit „Blasi pater et domine mi reverendissime patriarcha Gradensis [...] Martirum sanctorum vitam tuo iussu descripturus [...]“. Damit ist

er die Vita geschrieben hat und den er „pater et domine mi reverendissime“ anredet.¹³

Ein Sekretär des Leiters der päpstlichen Kanzlei ist immer auch ein Angehöriger seiner *familia*. Von Alberti ist die Zugehörigkeit zu erweisen durch ein bisher nicht beachtetes Detail des Papstbriefes. In einem Kanzleivermerk rechts unten auf dem Umbug (Plika) notierte der Schreiber „gratis pro familiari domini regentis/ A. de Fidelibus“.¹⁴ Das bedeutet, dass der Schreiber hier keinen Anspruch auf die ihm zustehende Gebühr hatte, weil der Profitant (Alberti) das Privileg der Gratisexpedition genoss, und zwar wegen seiner Eigenschaft als Familiar Molinos, nicht der als Abbeviator. Der Gratis-Vermerk erscheint erneut (in Kurzform) im eigentlichen Taxvermerk links unter der Plika.¹⁵

Leider sind bisher keine weiteren Originale von Papsturkunden für Alberti mit einem Vermerk „Gratis pro familiari regentis“ (oder ähnlich) in europäischen Archiven gemeldet worden.¹⁶ Grundsätzlich müssten solche Vermerke auch in denjenigen der Auslaufregister im vatikanischen Archiv zu finden sein, die sie von den ausgefertigten Urkunden übernommen haben.¹⁷

Im Folgenden werde ich zunächst eine allgemeine Darstellung über die *familia* eines Prälaten an der Kurie geben. Dabei stehen Begriff und Struktur, Stellung des Patrons, Status und Privilegien der Familiaren sowie die *familia* als Netzwerk im Mittelpunkt meiner Überlegungen. Zweitens diskutiere ich Prosopographie als Verfahren zur Erforschung der Zusammensetzung von „Familien“. Drittens ist der Patron Albertis, Blasius de Molino zu untersuchen. Seine Herkunft, sein Werdegang wie seine Amtszeit als *Regens cancellariam*, sodann die Aufnahme Albertis in die *familia* und die Dauer der Zugehörigkeit zu ihr. Viertens sind für die *familia* des Blasius de Molino, das Verhältnis von *familia* und Kanzlei, Gesichtspunkte für die Rekrutierung von Familiaren, wie auch die Zusammensetzung der *familia* zu klären. Schließlich ist zu prüfen, welche Bedeutung die Zugehörigkeit Albertis zur *familia* des *Regens cancellariam* Molino hatte. Erwachsen ihm materielle Vorteile

der Terminus ante quem gegeben: Die Translation Molinos vom Patriarchat Grado auf den von Jerusalem am 20. Oktober 1434. Der Stil ist höfisch: Der Patron ist ein „vir dissertissimus“, der Autor ist geschmeichelt, dass sein Patron ihn so schätzt („gaudeo abs te [...] tanti Baptistam fieri“), ihm so wohlwill („videto nequid nimis tua in me benevolentia de nobis tibi persuaseris“). Der Patron soll nun entscheiden, in welcher der vorgeschlagenen Formen der Auftrag ausgeführt werden soll: „Itaque posteaquam tuis preceptis obsequendum est.“ Von der Forschung datiert zwischen dem 7. Oktober 1432 und März 1434. Vgl. Alison Knowles Frazier, *Possible Lives. Authors and Saints in Renaissance Italy*, New York u. a. 2005, 51 u. 337.

¹³ Dazu vgl. S. 186 f.

¹⁴ Siehe *Corpus epistolare* (wie Anm. 2), Nr. 7, 117 ff. Zu den Kanzleivermerkungen, die von den Herausgebern falsch gelesen wurden, siehe Schwarz, *Bemühungen* (wie Anm. 5), 240–248.

¹⁵ Er lautet: „gratis: B. de Puteo [Reskribendar]/ P. de Montella [Komputator].“ Bartholomeus de Puteo ist der Adressat des Briefes Albertis von 1432/1433. Vgl. dazu Anm. 11.

¹⁶ Gratialbriefe im Zusammenhang mit dem Pfründenmarkt wie dieser wurden bei den Empfängern selten verwahrt. Anders die Register der päpstlichen Kanzlei, die sie verwahrten wegen fiskalischer Ansprüche im Erfolgsfall, vgl. Brigide Schwarz (Hg.), *Regesten der in Niedersachsen und Bremen überlieferten Papsturkunden 1198–1503*, Hannover 1993, XVIII.

¹⁷ Dazu ausführlich Schwarz, *Bemühungen* (wie Anm. 5).

(Quartier, Unterhalt) oder gar Vorteile beim Pfründenerwerb und ihre Nutzung durch Alberti, entstand ihm ein Gewinn durch den Austausch mit seinen Mitfamiliaren.

I. *Familiae* an der Kurie

An der Kurie gab es seit ihrem Beginn *familiae* oder Suiten: die *familia* des Papstes,¹⁸ diejenigen seiner Kardinäle und seiner „Behörden“-Leiter sowie weitere *familiae* der an der Kurie residierenden Prälaten. Sie gingen mit dem Papsthof, zu dem viele weitere Kuriale und „Romanam curiam sequentes“¹⁹ gehörten, auf Reisen, was noch bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts häufig vorkam. Gerade der hier interessierende Pontifikat Eugens IV. (1431–1447) war gezwungenermaßen „reiselustig“.²⁰

Die Angehörigen jeder dieser *familiae* waren rechtlich in vieler Hinsicht ihrem Patron unterstellt, die Kleriker unter ihnen – wie Leon Battista Alberti – waren von der Zuständigkeit ihres Ordinarius²¹ eximiert. Sie leisteten ihrem Patron den Treueid. Dieser hatte ihnen gegenüber eine Fürsorgepflicht. Auf dem Pfründenmarkt, aber auch auf den kurialen Ämtern, genossen sie – nach ihrer Stellung in der *familia* differenziert – viele Vorrechte.

Den Kern jeder *familia* bildete die Hausgemeinschaft. Ihr Kennzeichen ist die gemeinsame Tafel, weshalb sich die Familiaren, die ihr angehörten, auch noch im 15. Jahrhundert *familiares commensales* oder *familiares domestici (et commensales)* nennen. Über sie hat der Patron weitergehende Rechte als über die nicht in seiner Livrée (*liberata*, „Freiheit, Freieung“) wohnenden Familiaren.²² Darüber hinaus gab es nominelle Familiaren, die hier außer Betracht bleiben. Die Aufgaben in der Livrée waren „Ämtern“ zugeteilt. Diverse Ämter sorgten für die fürstenähnliche Hofhaltung des Patrons. Unterstützung des Patrons in juristischen Angelegenheiten war Sache des Auditors, in diplomatischen die der Sekretäre, die auch seine Korrespondenz führten, in liturgischen und zereemoniellen die der Kapläne beziehungsweise der

¹⁸ Beim Papst hat die *familia* in unserer Zeit verschiedene Bedeutungen, die wie Jahresringe beim Baum aus ihrer Vergangenheit stammen, vgl. Brigide Schwarz, „Die römische Kurie“. Teil Mittelalter, in: TRE 20 (1990), 343–347. Anlässlich des Todes Eugens IV. wurde eine Liste derjenigen (29) Familien des Papstes erstellt, die auch damals noch Anspruch auf Versorgung mit Naturalien durch den Papst hatten, s. Georges Bourgin, La „famiglia“ pontificia sotto Eugenio IV, in: ASRSP 27 (1904), 203–224, hier 212 ff. Vgl. dazu Claudia Märkl, Der Papst und das Geld. Zum kurialen Rechnungswesen unter Pius II. (1458–1464), in: Brigitte Flug/Michael Matheus/Andreas Rehberg (Hgg.), Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005, 175–195.

¹⁹ Christiane Schuchard, Die Deutschen an der päpstlichen Kurie im späten Mittelalter (1378–1447), Tübingen 1987, 46 ff.

²⁰ Hermann Diener(+)/Brigide Schwarz, Das Itinerar Eugens IV. (1431–1447), in: QFIAB 82 (2002), 193–230.

²¹ Dies bedeutet: des zuständigen kirchlichen Oberen, in Albertis Fall ist dies der Erzbischof von Florenz.

²² Zu einer idealtypischen Kardinalsfamilia in der Mitte des 15. Jahrhunderts vgl. auch Brigide Schwarz, Über Patronage und Klientel in der spätmittelalterlichen Kirche am Beispiel des Nikolaus von Kues, in: QFIAB 68 (1988), 284–310, hier 299 ff. Dort Literatur zum 14. Jahrhundert und zum Großen Schisma.

Schildknappen, die Verwaltung seiner Pfründen die der Prokuratoren.²³ Die *familiares domestici* hatten ihn als sein Gefolge (im Folgenden Suite genannt) bei offiziellen Anlässen und überhaupt bei Auftritten in der Öffentlichkeit zu begleiten, möglicherweise schon damals bekleidet mit seiner Livrée, das heißt mit seinem Wappen und in seinen Farben.²⁴

In den *familiae* der „Ressortchefs“ an der Kurie, des *Regens cancellariam*, wenn es keinen Vizekanzler gab,²⁵ des Apostolischen Kämmerers und des Großpönitentiaris, gab es neben den skizzierten Funktionen noch die, dass ein Teil des Haushalts, aber auch nicht die in der Livrée wohnenden Familiaren in der betreffenden „Behörde“²⁶ mehr oder minder genau definierte beziehungsweise durch die Tradition bestimmte Aufgaben hatten. Diese leisteten zusätzlich einen „Diensteid“.²⁷

Der Kanzleileiter erhielt von der Apostolischen Kammer Zuweisungen zum Unterhalt seiner *familia*, von einigen bekamen die Familiaren einen Anteil. Seine Familiaren hatten grundsätzlich darauf Anspruch, dass die Expedition aller für sie ausgestellten Papstbriefe in allen Stadien gebührenfrei war. Dieses Vorrecht hatten bei den Familiaren des Papstes und der Kardinäle nur eine jeweils definierte Anzahl²⁸ (dazu lagen Listen in der Kanzlei aus), denn ihre Suiten waren sehr unterschiedlich groß, zum Teil riesig, die Zahl der nominellen Mitglieder wuchs ständig. Ein anderes Vorrecht der Familiaren von Papst und Kardinälen – auch hier auf definierte Kontingente beschränkt – war die Generalreservation ihrer Pfründen, das hieß bei einer Vakanz stand ihre Wiederbesetzung allein dem Papst zu.²⁹ Das besaßen die Familiaren der Großen, die keine Kardinäle waren, nicht, wenigstens im Prinzip nicht. Hingegen

²³ Zu den „Familien“ der Kardinäle der Zeit nach dem Konzil von Konstanz s. Claudia Märkl, Die Kardinals-*familia*, in: Ralf Lützelchwab (Hg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter, Stuttgart 2011, 386 ff. Vgl. Marc Dykmans, La maison cardinalice, in: Ders. (Hg.), Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance, 4 Bde., Brüssel u. a. 1977–1985, Bd. 3: Les textes avignonnais jusqu' à la fin du grand schisme d'Occident, Brüssel u. a. 1983, 446–461 (enthält eine idealtypische Ordnung aus der Zeit vom Ende des Konzils von Konstanz, mit Angabe der Funktionsstellen).

²⁴ Der Tagesrhythmus in der Suite wurde von der Glocke des Kardinals geregelt. Mit ihr wurden Besucher ankündigt, sie rief zur Begleitung, wenn der Kardinal ausging. Vgl. Claudia Märkl, Zwischen Habitus und Repräsentation. Der kardinalizische Ornat am Ende des Mittelalters, in: Jürgen Dendorfer/Ralf Lützelchwab (Hgg.), Die Kardinäle des Mittelalters und der frühen Renaissance, Florenz 2013, 265–304, hier 296 f.

²⁵ Thomas Frenz, *Regens cancellariam*, in: LexMA 7 (1995), 563.

²⁶ Diese modernen Begriffe setze ich in Anführungsstriche, um anachronistischen Vorstellungen zu begegnen. Die Quellenbegriffe sind Haus *domus*, *familia*, *officium*. Sie helfen nicht weiter. Vgl. Schwarz, Die römische Kurie (wie Anm. 18).

²⁷ Der Eid ist gedruckt bei Michael Tangl (Hg.), Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500, Innsbruck 1894 (ND Aalen 1959), 34, Nr. II. In der Handschrift Archivio Segreto Vaticano [künftig: ASV], Arm. XXXI/82, fol. 232^v-233^r, ist der Eid überschrieben mit „Iuramentum quod prestabunt domino nostro eius domestici et alii familiares“. Sie versprachen außer Treue gegenüber ihrem Dienstherrn die Bewahrung von Dienstgeheimnissen und Unbestechlichkeit.

²⁸ Brigide Schwarz, Die Abbreviaturen unter Eugen IV. Päpstliches Reservationsrecht, Konkordatspolitik und kuriale Ämterorganisation (Mit zwei Anhängen: Aufstellung der Bewerber; Konkordate Eugens IV.), in: QFIAB 60 (1980), 200–274, hier 214 f. mit Anm. 78 u. 80. Unter Martin V. waren das 30, das Basler Konzil konzedierte immerhin 25.

²⁹ Schwarz, Über Patronage und Klientel (wie Anm. 22), 300 mit Anm. 59. – Zur Generalreservation *apud sedem apostolicam* vgl. Meyer, Zürich und Rom (wie Anm. 7), 33–49.

wurde in beiden Arten von Familien ohne Begrenzung auf Kontingente die sogenannte *reservatio cardinalis* gewohnheitsrechtlich angewandt: Pfründen, die die Familiaren besaßen, wurden in der *familia* weitergegeben, die Erlaubnis des Patrons vorausgesetzt (Pfründenpool).³⁰

Ein Platz in einer dieser *familiae* war heiß begehrt. Er gehörte zu den Faktoren, die eine Karriere in der mittelalterlichen Kirche am meisten und nachhaltigsten fördern konnten. Das galt im Besonderen für die *familiae* der Kardinäle, die die wichtigsten Knotenpunkte in den Netzwerken waren, die die Kurie und die Kleriker in der Peripherie miteinander verbanden und die die Kommunikation zwischen beiden gewährleisten. Das hat die neuere Forschung über die Kardinäle im Hoch- und Spätmittelalter herausgestellt.³¹ Der Patron förderte seine Familiaren nach Kräften. Das war nicht nur seine Pflicht, sondern mehrte auch sein Ansehen. Für die Familiaren war in den Jahren, in denen sie in seinem Haus lebten, in den Grenzen der Tradition sein Wille Gesetz. Der Ausschluss aus der *familia* war eine gefürchtete Strafe.³² Die Erfahrung des engen gemeinschaftlichen Lebens im Haus des Patrons mit Personen verschiedenen Alters, unterschiedlicher sozialer und regionaler Herkunft, fern der Heimat, prägt. Das ist auch bei Alberti anzunehmen, der in einem bildsamen Alter von knapp 27 Jahren in die *familia* des Molino eintrat. Der Rückgriff auf Kameraden aus solchen Gemeinschaften in Notlagen ist auch heute noch üblich und ehrenwert, hingegen gilt er bei der Rekrutierung und Karriereförderung als unfein. In älteren Zeiten dachte man da ganz anders. Eine Karriere als Kleriker setzte intensives *networking* voraus, das man ganz offen und auf unterschiedliche Weise betrieb.³³

Für Forschungen über die personelle Zusammensetzung von *familiae* sind in der Literatur³⁴ vorzugsweise herangezogene Quellen Testamente oder andere Dokumente, die im Zusammenhang mit dem Tod des Patrons entstanden. Testamente liefern oft, neben anderen Personen, auch die Namen von Mitgliedern der *familia*, aktuelle und ehemalige. In ihnen überwiegen jedoch häufig die Laien, weil die Kleri-

³⁰ Zur *reservatio cardinalis* s. Schwarz, Über Patronage und Klientel (wie Anm. 22), 290 f. mit Anm. 20.

³¹ Die Familien der Kardinäle sind ein Gegenstand des Handbuchs: Lützel Schwab (Hg.), Geschichte des Kardinalats im Mittelalter (wie Anm. 23).

³² Wie es dem Freund Albertis Leonardo Dati widerfuhr, der der Familia Francesco Condulmers angehörte, aus der er nach drei Jahren brüsk ausgeschlossen wurde, vgl. seine Vita von Renzo Ristori, Leonardo Dati, in: DBI 33 (1987), 44–52, hier 47.

³³ Vgl. Robert Gramsch, „Seilschaften“ von universitätsgebildeten Klerikern im deutschen Spätmittelalter – Beziehungsformen, Netzwerkstrukturen, Wirkungsweisen, in: Gerhard Krieger (Hg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, 176–188. Dazu klassisch: Wolfgang Reinhard, Freunde und Kreaturen. Verflechtung als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600, München 1979; Ders., Freunde und Kreaturen. Historische Anthropologie von Patronage-Klientel-Beziehungen, in: Freiburger Universitätsblätter 139 (1998), 127–141. – Ich selbst bin den Verflechtungen spätmittelalterlicher Kleriker in mehreren Studien nachgegangen. Siehe Anm. 7, 22 und 157. Zehn weitere Aufsätze werden derzeit in einem Sammelband vereint und auf den neuesten Stand gebracht.

³⁴ Für das 15. Jahrhundert gibt es nur wenige Untersuchungen zu den Kardinalsfamilien, ganz anders als für die avignonese Zeit. Vgl. Pierre Jugie, Les familiae cardinalices et leur organisation interne au temps de la papauté d'Avignon, in: Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon, Rom 1990, 41–59.

ker durch Protektion des ehemaligen Patrons auf dem Pfründenmarkt als abgefunden galten.³⁵ Das heißt, dass wir vor allem adelige Begleiter und subalterne weltliche Bedienstete in den *familiae* kennenlernen. Bei Blasius de Molino, der nur bis Ende 1435 Kanzleileiter war, fällt diese Quelle aus, da er sein Testament erst kurz vor seinem Tod errichtet hat (27. September 1447).³⁶

Leider sind die in der Kanzlei ausliegenden und so oft in den kurialen Quellen genannten Listen der Kontingente von Familiaren, die Vorrechte beanspruchen durften, nicht erhalten. Ebenso wenig haben die einst in der Kanzlei und auch in der Kammer³⁷ verwahrten Listen der vereidigten Bediensteten überlebt.³⁸

Grundlage für die Rekonstruktion der *familia* können ad hoc zusammengestellte Listen mit Gesuchen sein, die Kardinäle und sonstige Große für ihre Freunde, Familiaren und Klienten beim neugewählten Papst einreichten (nach der Form „Supplikenrotuli“ genannt). Darin erbaten sie für ihre Protégés meist umfassendere Gnaden in Bezug auf die Expektativen,³⁹ als diesen nach den Kanzleiregeln zustanden.⁴⁰ Bei der Auswertung ist zu bedenken, dass sie eine Momentaufnahme des Personenkreises sind, den der Bittsteller gerade protegierte.⁴¹ Die Bände der Supplikenregister, die eigens für die Rotuli zu Pontifikatsbeginn angelegt wurden, sind für die Pontifikate vor Sixtus IV. sämtlich verloren.

Von den Rotuli um Expektativen, die im Frühjahr 1431 bei Eugen IV. eingereicht wurden, erfahren wir nur indirekt etwas.⁴² Dass der Papst auch Blasius de Molino einen solchen genehmigte, wissen wir aus der Bitte eines Familiaren um ein „perinde

³⁵ Das gilt natürlich nur für Gebiete, in denen der Pfründenmarkt über die Kurie funktionierte. Zu den bekanntgewordenen und untersuchten Testamenten – fast alle aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts – siehe Claudia Märkl, Schneisen ins Dickicht der Überlieferung des 15. Jahrhunderts (1417–1503), in: Lützelshwab (Hg.), Geschichte des Kardinalats (wie Anm. 23), 59 f.

³⁶ In Archivio di Stato di Venezia, PSM, Misti, b. 85^a, commissaria Girolamo da Molin, Fasc. 1 [der das Testament anfocht], erwähnt bei Anselm Fremmer, Venezianische Buchkultur. Bücher, Buchhändler und Leser in der Frührenaissance, Köln u. a. 2001, 395 u. 421–431.

³⁷ Weil die Kammer für Kleriker Gerichtsstand bei Streit mit auswärtigen Hoheitsträgern war.

³⁸ Die wenigen erhaltenen Eidbücher erfüllen eine andere Funktion. Vgl. Oscar Freiherr von Mitis, Curiale Eidregister. Zwei Amtsbücher aus der Kammer Martins V., in: Engelbert Mühlbacher (Hg.), Theodor R. von Sickinge zum Fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum, Innsbruck 1901, 413–448; François-Charles Uginet (Hg.), Le ‚liber officialium‘ de Martin V, Rom 1975.

³⁹ Das sind Gratialbriefe, die dem Begünstigten ein Anrecht auf eine noch nicht freie Pfründe verschaffen, vgl. die folgende Anm. Sie waren beliebt bei Studenten und Kurialen.

⁴⁰ Brigitte Hotz, Von der Dekretale zur Kanzleiregel. Prärogativen beim Benefizienwerb im 14. Jahrhundert, in: Martin Bertram (Hg.), Stagnation oder Fortbildung? Aspekte des Kirchenrechts im 14. und 15. Jahrhundert, Tübingen 2005, 197–219; Andreas Meyer, Spätmittelalterliches Benefizialrecht im Spannungsfeld zwischen päpstlicher Kurie und ordentlicher Kollatur. Forschungsansätze und offene Fragen [nebst einem Anhang unpublizierter Kanzleiregeln Nikolaus' V.], in: Stanley A. Chodorow (Hg.), Proceedings of the eighth international congress of medieval canon law, Vatikan 1992, 247–264, hier 252 ff.

⁴¹ Ulrich Schwarz hat das in zwei größeren Studien zu den Kardinalsrotuli an Sixtus IV. untersucht. Vgl. Ders., Die Papstfamiaren der ersten Stunde. Zwei Expektativenrotuli für Sixtus IV. (1. Januar 1472), in: QFIAB 73 (1993), 303–386; Ders., Kardinalsfamilien im Wettbewerb. Eine Serie von Expektativenrotuli zum 1. Januar 1472, in: Flug u. a. (Hg.), Kurie und Region (wie Anm. 18), 135–156.

⁴² Von den Rotuli des Pontifikatsbeginns Eugens IV. ist indirekt einer erhalten: der der päpstlichen Kapelle. Aus späten Pontifikatsjahren sind es insgesamt 7 Lagen. Siehe Schwarz, Papstfamiaren der ersten Stunde (wie Anm. 41), 306 mit Anm. 7 u. 313 mit Anm. 41

valere“.⁴³ Darin bat er am 4. März 1433 um dieselben Prärogativen für seine Expektativen, die denjenigen bewilligt worden waren, die von Anfang an in dessen Familia waren.⁴⁴ Die Expektativen waren nach spätestens fünf bis sechs Jahren wertlos.⁴⁵

In den Supplikenregistern finden sich zuweilen – meist kürzere – Listen, die Kardinäle oder kuriale Große einreichten, wenn sie die Kurie verlassen und Familiare mitnehmen wollten. Sie sind enthalten in Supplikenrotuli, mit denen der Patron um die Fortgewährung der Prärogativen seiner Begleiter bat, da diese grundsätzlich nur bei Anwesenheit seiner Familiaren an der Kurie galten.⁴⁶ In der hier interessierenden Amtszeit des Blasius de Molino als *Regens* fällt diese Quellengattung aus, denn er war ständig an der Kurie präsent. So bleibt nur, die einzelnen Familiaren des Blasius de Molino aufzuspüren, in allen nur möglichen Quellen.

Es gibt *an sich* eine vorzügliche Quelle für diejenigen Familiaren der Kardinäle und sonstigen Großen, die das oben besprochene Recht der Gratis-Expedition beanspruchen konnten und dies auch taten, nämlich die entsprechenden Kanzleivermerke auf den Originalen von Papsturkunden⁴⁷ („Gratis pro familiari cardinalis, vicecancellarii etc.“)⁴⁸ und in den Auslaufregistern der Kanzlei, soweit sie in diese übernommen wurden.⁴⁹ Nur setzt das eine Sammlung dieser Vermerke voraus, was

⁴³ Zu Goswinus Linificis, Kleriker der Diözese Köln, vgl. Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation, Berlin–Tübingen 1916 ff. (ND Berlin u. a.), 9 Bde., Bd. 10 in Bearbeitung, hier Bd. 5.1: Eugen IV. 1431–1447. Text, bearb. v. Hermann Diener (+)/Brigide Schwarz; Bd. 5.2: Indices, bearb. v. Christoph Schöner, 6 Bde., Tübingen 2004, Nr. 2359.

⁴⁴ Durch ein „perinde valere“ wird nachträglich eine Gnade aufgebessert, hier: ein Vorzugsdatum, das schon lange zurückliegt, gewährt. Zu der Rechtsfigur und ihrem Nutzen für die Rekonstruktion der Rotuli, s. Brigide Schwarz, Kurienuiversität und stadtrömische Universität von ca. 1300 bis 1471, Leiden–Boston 2013, 18 u. 188. – Das Datum 25. April 1431, das hier erbeten wird, war vermutlich das Vorzugsdatum für diejenigen Familiaren, die nicht höhere akademische Grade hatten oder aus dem Adel stammten. Zu den Expeditionsterminen der Expektativen zum Pontifikatsbeginn Eugens IV. s. Andreas Meyer, Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das *in forma pauperum*-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter, Köln 1990, bes. 71.

⁴⁵ Schwarz, Kurienuiversität und stadtrömische Universität (wie Anm. 44), 123.

⁴⁶ Ich habe sie, wenn ich Unterlagen dazu hatte, in das erweiterte Repertorium Germanicum Band 5 aufgenommen, eine Fassung, die für die Datenbank von Christoph Schöner geschaffen wurde. Vgl. Rep.Germ. 5.1 (wie Anm. 43), XVII f. Diese wurde nicht realisiert.

⁴⁷ Originalurkunden zwischen 1431 und 1471 in gedruckten Werken sind leider außerordentlich selten diplomatisch erfasst. Mit 1431 endet der dritte Band des Schedario Baumgarten. Vgl. Paul Maria Baumgarten/Giulio Batelli (Hgg.), Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di bolle e brevi originali da Innocenzo III a Pio IX, Vatikan 1965–1986, 4 Bde., hier Bd. 3: Clemente V–Martino V (1305–1431), Vatikan 1983; der vierte Band, der bis 1862 reicht, bietet fast nichts mehr.

⁴⁸ Der Taxvermerk befindet sich links unter dem Text, von der Plika verdeckt, oft auch neben dem Schreibervermerk auf der Plika. Vgl. Thomas Frenz, Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit, Stuttgart 2000, § 147 u. 103 ff.: Positionen 11 (Taxation durch das Schreiberkolleg) und 8 (Taxation in der Bullarie). – Auch bestimmte Kuriale wie die Kanzleischreiber und ihre engsten Angehörigen hatten das Recht auf Gratisexpedition, der Vermerk heißt dann „gratis pro socio“ oder ähnlich.

⁴⁹ Die Vermerke „gratis pro familiari regentis“ habe ich mir systematisch nur in den wenigen Bänden der Lateranregister angesehen, in denen ich gezielt nach Pfründenbitten Albertis suchte. Vgl. Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5), 251.

bisher niemand geleistet hat. Zwar hat Thomas Frenz für sein Buch über die Kanzlei der Hochrenaissance ab 1471 sehr viele Kanzleivermerke ausgewertet;⁵⁰ auch seine seit 2012 ins Netz gestellte Datenbank „Repertorium officiorum Romanae curiae“ (RORC) basiert auf solchen Vermerken. „Pro NN“-Vermerke werden jedoch nur dann berücksichtigt, wenn sie den Namen eines oder mehrerer Schreiber enthalten.⁵¹ RORC bietet die Kanzleibediensteten meist unter den (oft stark gekürzten) Namensformen, wie sie in den Vorlagen erscheinen – etwa die in den oben besprochenen Kanzleivermerken des Schreibers A(mbrosius) de Fidelibus und der Taxatoren B(artholomeus) de Puteo und P(etrus) de Montella – und nennt erste und letzte Nachweise ihrer Funktionen.⁵² Für unsere Zeit führt die Datenbank wenige Belege an und ist recht lückenhaft.

So bleiben dem Forscher nur die Bittschriften und Briefe, in denen Familiaren sich selbst oder ihre Patrone sie mit dieser Eigenschaft nennen, wie in dem mehrfach besprochenen Brief vom 7. Oktober 1432, in dem Alberti als Abbeviator und Sekretär des Regenten Molino bezeichnet wird. Diese sind vor allem in den vatikanischen Registern zu finden. Im Vatikanischen Archiv sind ganz überwiegend die Kanzleiregister erhalten,⁵³ deren Auswertung sehr mühsam ist, weil sie keine Indices haben und ihre Benutzung einige Einarbeitung verlangt. Aber Indices nützen ja ohnehin nichts, wenn man die Namen der Personen nicht kennt. Circa 80% der Einträge in diesen Registern befassen sich mit Pfründen und Zugehörigem.⁵⁴ Da, wie gesagt, die Kurialen zu den Bevorrechtigten auf dem Pfründenmarkt gehörten, ist ihr Anteil an den Bittschriften und den darüber ausgestellten Briefen wie auch in den Rechenbüchern der Kammer besonders hoch. Dort kann man sie finden, vorausgesetzt, sie führen ihre Ämter an, um den Papst gnädig zu stimmen oder um gegenüber der Kirche, die über die erstrebte Pfründe verfügte, ihre Bevorzugung zu begründen. Das ist keineswegs immer der Fall, wie man am Beispiel Albertis schön studieren kann: In der Bittschrift, die Grundlage für die oben genannte Gnade vom 7. Oktober 1432, ist weder seine Stellung als Sekretär des *Regens* noch die als Abbeviator genannt. Normalerweise ist das umgekehrt: Die Suppliken sind für Daten zu Bittstellern viel ergiebiger als die

⁵⁰ Thomas Frenz, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471–1527)*, Tübingen 1986, 261–455 mit „Kurzbiographien der einzelnen Kurialen“. Zeitlich weiter ausgreifend die Kurzbiographien in dem von Frenz betreuten Internetportal 2012 (wie Anm. 52), jedoch auf schmalere Basis von Originalen und bestimmten Registern. Frenz liefert späte Belege für die Tätigkeit Albertis als Kanzleischreiber und einen vermeintlichen als Abbeviator, vgl. dazu meinen Aufsatz Schwarz, *Karriere* (wie Anm. 4), 82.

⁵¹ Vor allem der sogenannte Stellvertretungsvermerk „NN pro NN“, vgl. dazu Brigide Schwarz, *Die Organisation kurialer Schreiberkollegien von ihrer Entstehung bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Tübingen 1972, 52–58. Nicht nachgegangen wird Vermerken wie „gratis pro socio“, weil dann der Name des Profitanten in dem Dokument nachgesehen werden müsste.

⁵² Thomas Frenz, *Repertorium officiorum Romanae curiae* (<http://www.phil.uni-passau.de/histw/RORC/index.html>); letzter Zugriff am 1.6.2013). – Für Alberti lautet der Eintrag: Albertis (de) Baptista (I) (1448–1464), Baptista (II) 1494.

⁵³ Hier gemeint die Suppliken- und die Lateranregister. Die Vatikanregister, die Indices haben und für die Datenträger (CD-Roms) zur Verfügung stehen, fallen als Quelle weitgehend aus.

⁵⁴ Brigide Schwarz, *Das Repertorium Germanicum. Eine Einführung*, in: *VSWG* 90 (2003), 429–440, hier 435.

Ausfertigungen.⁵⁵ Leider führen Abbreviatoren (anders als etwa Skriptoren) keineswegs regelmäßig ihr Amt an; wenn sie zusätzlich noch ein besseres haben oder einen einflussreichen Protektor, wird nur das angeführt. Dies gilt noch mehr für Familiare des Kanzleiregenten. Nennen sie jedoch diese Stellung, dann gerne auch ihre Funktion in der Suite als distingulierendes Merkmal, bei Alberti: Sekretär.

Die Chance, einen Kurialen in diesem Material zu finden, hängt von seiner Beteiligung am Pfründenmarkt ab – und vom Erhaltungsgrad der Register.⁵⁶ Bei Alberti haben wir Pech, weil italienische Regionen über die Kurie einen viel geringeren Teil ihres Pfründenhandels abwickelten als andere und Alberti ohnehin an Pfründen nur mäßig interessiert war.⁵⁷ – Die Namen von Inhabern kurialer Ämter, deren Pfründen generalreserviert sind, erfahren wir ferner, wenn es einen Wechsel im Besitz einer solchen Pfründe gibt, also etwa dass der Vorbesitzer Familiar des Kardinals NN war. Doch waren die Pfründen der Familiaren des Regenten Blasius de Molino eben nicht generalreserviert. Nur die oben genannte praktizierte *reservatio cardinalis* lieferte (bisher) zwei Namen aus der *familia*: den des Vorbesitzers und des Nachfolgers in einer Pfründe.⁵⁸ Doch wie diese Stecknadeln im riesigen Heuhaufen des vatikanischen Materials finden?

Für den Pontifikat Eugens IV., der hier interessiert, gibt es die sogenannten „Dienerischen Hefte“ im Archiv des Deutschen Historischen Instituts.⁵⁹ Hermann Diener, der langjährige Bearbeiter des Repertorium Germanicum,⁶⁰ nutzte die Gelegenheit der Durchsicht sämtlicher Register Eugens IV., um für seine Interessengebiete Sammlungen anzulegen.⁶¹ Eines davon waren die Kurialen. Er trug die Daten (Namen, Funktion an der Kurie, Datum und Fundstelle) in Schulhefte ein, insgesamt 36. Erfreulicherweise nahm er auch die Familiaren der Kardinäle auf. Bei den Familiaren der Regenten der Kanzlei ist die Aufnahmepraxis der „Dienerischen Hefte“ allerdings inkonsequent:⁶²

⁵⁵ Schwarz, Kurienuiversität und stadtrömische Universität (wie Anm. 44), 17f. Das Zahlenverhältnis beträgt etwa zehn Suppliken auf eine Ausfertigung.

⁵⁶ Dazu Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5), 249 ff.

⁵⁷ Vgl. Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5). Es gibt Spuren von weiteren *littere* für Alberti, die in den Registern nicht verifiziert werden konnten, da sie teils auf die hohen Verluste zurückzuführen sind. – Dass Bartholomeus de Puteo kaum auftritt, hängt auch damit zusammen, dass er heiratete und daher nicht mehr am Pfründenmarkt teilnehmen konnte.

⁵⁸ Nicht zufällig durch das Repertorium Germanicum gefunden. Vgl. dazu Schwarz, Klerikerkarrieren und Pfründenmarkt (wie Anm. 7).

⁵⁹ Die Sammlung Hermann Diener trägt im Archiv die Signatur: N11: Hermann Diener, wissenschaftlicher Nachlass, Teilbestand Eugen IV., hier: Sammlung von Quellenbelegen zu Kurialen in 36 Heften; die Namen wurden von dort zum Teil in alphabetische Listen übertragen, ebenfalls Bestand N11. Nach dem Tod Dieners habe ich von 1988 bis 1992 die Hefte zu Ende geführt (vor allem aus den Vatikanregistern), nun unter Berücksichtigung der Kanzleivermerke. Diese Nachträge sind bisher nicht in die Listen übertragen worden. Auch diese habe ich im November 2012 erneut durchgesehen.

⁶⁰ Brigide Schwarz, Einleitung zu Rep.Germ. 5.1 (wie Anm. 43), XIII f. Zum Repertorium Germanicum allgemein Dies., Das Repertorium Germanicum (wie Anm. 54).

⁶¹ Brigide Schwarz, Zum Nachlaß Hermann Dieners. Miscelle, in: Das Repertorium Germanicum. EDV-gestützte Auswertung vatikanischer Quellen: neue Forschungsperspektiven (Sonderausgabe), Tübingen 1992, 341*-344*. – Ich habe diesen Nachlass schon mehrfach mit Gewinn genutzt, so zum Itinerar Eugens IV. (wie Anm. 20), zur Universitätsgeschichte (wie Anm. 44) und jetzt zu Alberti.

⁶² Allerdings sind nicht alle Registergattungen und nicht alle Pontifikatsjahre gleich intensiv ausgewertet worden.

Vor allem in den ersten Pontifikatsjahren ist sie leider sporadisch, sei es, dass Diener seinen Sammlungsplan erst allmählich entwickelte, sei es, dass ein Familiar nicht eigens notiert wurde, weil ja schon der Chef (als Kurialer) aufgenommen worden war. Diese Sammlung ist zusammengetragen aus *allen* Registern, die aus der Regierungszeit Eugens IV. stammen,⁶³ während die Kunsthistoriker und auch Frenz meist nur zwei Serien: die Vatikanregister und die *Diversa Cameralia* konsultieren.

Weitere Mängel der Sammlung Diener sind: Große Lücken, da in den Registern gründlicher nur die Stücke für deutsche Petenten durchgesehen wurden (Hilfskräfte waren da besonders nachlässig);⁶⁴ Kanzleivermerke, ob sie nun Namen enthielten oder nicht, wurden grundsätzlich nicht berücksichtigt.

Die Sammlung war also eigens durchzusehen: Erstens nach Belegen zu Blasius de Molino selbst und zu mir aus meinen anderen Sammlungen⁶⁵ bereits bekannten Familiaren Molinos; zweitens nach weiteren Familiaren, die nur durch Durchsicht Blatt für Blatt zu finden sind.

Wird man mit viel Glück fündig, so muss man in den betreffenden Registern die Stellen verifizieren. Das ist angesichts der Tatsache, dass die Kanzlei- und die Kammerregister nur im Vatikanischen Archiv selbst konsultierbar sind und man nur drei Einheiten am Tag bestellen darf, eine deprimierende Aussicht. Die Registerstellen liefern, wenn man noch mehr Glück hat, außer Namen und Herkunft (Diözese) und Stand (Weihegrad, gegebenenfalls adelige Abkunft, akademische Bildung) noch die Pfründen-(Ambitionen). Das Nachschlagen kann man sich sparen, wenn es sich bei dem Familiar um einen „Deutschen“ handelt. Ihn kann man über das Repertorium *Germanicum* finden. Dazu unten mehr.

Hat man einmal einen Namen, kann man weiter recherchieren. So kommen die Mosaiksteinchen für Biogramme zustande. Aus den Biogrammen ist dann eine Gruppenbiographie zu erstellen. Die prosopographische Methode hat für Studien über Kuriale bisher die besten Ergebnisse erbracht. Das Auffinden und das Sammeln weiterer Informationen über unsere Familiaren ist allerdings noch schwieriger als etwa für die Abbiatorioren.⁶⁶ Eine mühevoll, aber lohnende Arbeit.

⁶³ Umfassender Überblick und Beschreibung von Christiane Schuchard, in: *Repertorium Germanicum* V (wie Anm. 43), 1, LXIII-CXXX.

⁶⁴ Schwarz, Einleitung zu *Rep.Germ.* 5.1 (wie Anm. 43), XIII. – Zu Alberti haben wir besonderes Pech: Er ist dort weder unter Johannes Baptista noch unter Baptista noch unter B. zu finden, weder als Familiar des Blasius de Molino (oder eines anderen Großen wie Francesco Condulmer, worum er sich bekanntlich bemühte), noch als Abbiator oder Kanzleischreiber, was alles er in diesem Pontifikat nachweislich war. Vgl. Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5).

⁶⁵ Grundlage war eine Karteikarte, auf der ich vor Jahren die Namen von Familiaren des *Regens* Blasius de Molino zusammenstellte, auf die ich bei der Suche in den „Dienerschen Heften“ nach Belegen zu den Abbiatorioren stieß. Sie enthält keine Datierung oder Belege. Durch Sichtung der aus den „Dienerschen Heften“ extrahierten alphabetischen Listen (vgl. nächste Anm.) konnten im November 2012 einige Namen gewonnen werden, die mir damals entgangen waren. Ulrich Schwarz (Wolfenbüttel) hat es im März 2014 auf sich genommen, dieses Vorhaben zu Ende zu führen, wofür ihm hier herzlich gedankt sei. Weitere Namen lieferten die Karteikarten zu den Abbiatorioren, auf denen ich die Zugehörigkeit zu einer *familia* immer notiert hatte, auch aus anderen Quellen.

⁶⁶ Dazu mehrfach Schwarz, *Karriere* (wie Anm. 4), 67 f.

Für die Vita des Blasius de Molino müsste daher zunächst die lange (auch sehr defektive) Liste der Belegstellen in den „Dienerschen Heften“ überprüft werden.⁶⁷ Zu ihm als *Regens* der päpstlichen Kanzlei umfasst sie drei Blätter, vorne und hinten mit Belegen beschrieben, insgesamt ca. 40 Einträge. Sie reichen vom 22. März 1431 bis zum 6. August 1436.⁶⁸ Nur die Registerstellen selbst können enthüllen, ob hier Molino als Kanzleileiter in einer amtlichen Funktion erscheint oder ob er sich für jemanden einsetzt (der technische Ausdruck ist: Protektor) oder ob jemand sich auf die Mitgliedschaft in seiner *familia* beruft.

II. Blasius de Molino – Der Patron Albertis

Blasius de Molino (Biagio di Filippo da Molin)⁶⁹ stammte aus einer venezianischen Patrizierfamilie.⁷⁰ Er studierte (als Venezianer selbstverständlich) in Padua, wo er am 21. Mai 1408 als Rektor der Citramontani belegt ist.⁷¹ Er dürfte das Studium des römischen Rechts um 1404 herum aufgenommen haben. Am 15. Februar 1412 erwarb er den Doktor in römischem Recht.⁷² Bis zu seiner Promotion in Kanonistik

⁶⁷ Vgl. dazu die Anm. 59, 61, 62, 65 und 100. Aus den Supplikenregistern sind nur vier Einträge notiert – es müssten viel mehr sein, wie bereits die Biogramme der Familiaren zeigen. Die allermeisten stammen aus den Reg. Lat., die Hilfskräfte bearbeitet haben. Reg. Vat. und Div. Cam. kommen je nur einmal vor.

⁶⁸ Später datierte Einträge gehen auf fehlerhafte Aufnahme zurück wie 18. Juli 1437, Reg. Lat. 348 306^v, da Molino dort als Patriarch von Grado erscheint. Vereinzelt ist er auch als „in Romana curia residens“ notiert, s. 1442, Reg. Lat. 388 248vs, 394 122^v-123^v.

⁶⁹ Zu Molino gibt es eine Biographie von Silvio Cecon, Blasius de Molino, in: DBI 75 (2011), 417–420. Der Artikel ist aus venezianischem Material gearbeitet. Die Details zur kirchlichen Karriere Molinos sind ungenau, zur kurialen defektiv. Für weitere Informationen zum venezianischen Kontext danke ich Dieter Girgensohn (Göttingen). – Zu seiner kurialen Karriere vgl. Walther von Hofmann, Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation, Rom 1914 (ND Turin 1971), 2 Bde., hier Bd. 2, 12, 72, 131; Bruno Katterbach, Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem XI, et Praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII, Vatikan 1931, 16 Nr. 1; Konrad Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevi, Münster ²1913–1914 (ND Padua 1960), 2 Bde., hier Bd. 1, 404, 281, 266, Bd. 2, 164.

⁷⁰ Näheres dazu bei Cecon, Blasius (wie Anm. 69). Das Geburtsdatum „zwischen 1380 und 1383“ stützt sich auf die Dispens anlässlich seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Pula vom Februar 1410, die ihn vom Makel des „defectus etatis“ (Mindestalter: vollendete 30 Jahre) befreite. Nimmt man das übliche Alter von 25 bei der Promotion im römischen Recht an, wäre er ca. 1387 geboren (frdl. Hinweis von D. Girgensohn).

⁷¹ Vgl. Cecon, Blasius (wie Anm. 69), 418; Caspar Zonta/Johannes Brotto (Hgg.), Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno 1406 ad annum 1450 [...], Padua 1922 (ND Padua ²1970), hier Bd. 1.1: Ab anno 1406 ad annum 1434; Bd. 1.2: Ab anno 1435 ad annum 1450; Bd. 1.3: Index nominum. In Bd. 1.1, Nr. 18, ist unter diesem Datum nur von dem Rektor der Artisten (?) Antonius de Luca die Rede. – Die über 40 Einträge, die Zonta und Brotto im ersten Band zusammengestellt haben und ihn unter den Zeugen von Promotionen wegen seines Ranges als Bischof von Pula meist weit vorne nennen, sind wenig aussagekräftig. Erstmals Ende 1411 (Nr. 213, 217, 219) erscheint er als „scolaris in iure canonico [!]“. Vermutlich war er mit dem Studium des Zivilrechts fertig und wartete auf seine öffentliche Promotion.

⁷² Zonta/Brotto, Acta graduum academicorum (wie Anm. 71), Bd. 1.1, Nr. 234. Es sind seine 4 Promotoren und die beiden Rektoren der Juristenfakultäten aufgeführt.

am 3. September 1418⁷³ ist er fast jeden Monat an der Universität nachzuweisen (auf dem Konzil in Konstanz war er mithin nicht). Alberti, der die meiste Zeit seiner Kindheit in Venedig verbracht hatte, oder schon der Vater, der dort zusammen mit seinem Bruder die Geschäfte der Albertibank betrieb, haben Molino vermutlich entweder in Venedig oder in Padua kennengelernt, wohin die Söhne 1416–1418 zu einem bekannten Humanisten in die Schule geschickt wurden⁷⁴ und wo eine andere Linie der Alberti residierte.⁷⁵ Seit 1410 bewarb sich Molino regelmäßig um freiwerdende Bischofsstühle im venezianischen Machtbereich.⁷⁶ Erfolgreich war er zuerst in dem kleinen Pula, mit dem er am 19. Februar 1410 von Alexander V. providiert wurde;⁷⁷ am 4. März 1420 transferierte ihn Martin V. auf das Erzbistum von Zadar/Zara „prestigiosa e primaziale sede dalmatina“ (Cecon) und erhob ihn am 17. Oktober 1427 zum Patriarchen von Grado.⁷⁸ Ab 1419 hielt er sich überwiegend in Venedig auf. Dort wird ihn Alberti (wieder-?) getroffen haben, der 1428 im nahen Padua „Physik und Mathematik“ studierte,⁷⁹ davor und danach in Bologna

⁷³ Zonta/Brotto, *Acta graduum academicorum* (wie Anm. 71), Bd. 1.1, Nr. 485. Es handelt sich um eine große Feier, bei der auch der Lieblings-Neffe anwesend ist. Vgl. dazu unten Anm. 140.

⁷⁴ Das ist belegt durch zwei undatierte Briefe des Lehrers Albertis, des Humanisten Gasparino Barzizza, den die Herausgeberin, Veronica Vestri, auf 1415/1421 datiert. Dies ist nämlich die Zeit, als Barzizza in Padua seinen festen Wohnsitz hat. Siehe Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), Nr. 1, 78. – Zu den Eckdaten: Tod des Vaters einerseits (vgl. nächste Anm.) und Geburtsdatum Albertis andererseits, das Roberto Cardini als den 18. Februar 1404 erwiesen hat. Barzizza lehrte an der Universität Padua Rhetorik und Moralphilosophie. Er hatte gute Kontakte zur Kurie Johannes' XXIII. durch Kardinal Zabarella. Dieser Papst ernannte ihn am 13. August 1414 zum Sekretär, was Martin V. am 24. November 1417 bestätigte. Ende des Monats wurde er in der Apostolischen Kammer vereidigt. Vgl. von Hofmann, *Forschungen* (wie Anm. 69), Bd. 1, 144 mit Anm. 3, Textauszug: Bd. 2, 109 Nr. 43. Er blieb aber nicht länger auf dem Konzil in Konstanz.

⁷⁵ Albertis Vater siedelte vor 1410 mit seiner Familie, zu der die beiden natürlichen Söhne Battista und Carlo rechnet, nach Venedig über, ist aber mehrfach, offenbar auch für längere Zeit, in Padua, wo er am 28. Mai 1421 stirbt. Siehe Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), Nr. 2.

⁷⁶ Zum Verfahren, mit dem Bischofsstühle im Machtbereich Venedigs besetzt wurden vgl. Cesare Cenci (Hg.), *Senato veneto. „Probac“ ai benefici ecclesiastici*, in: Celestino Piana/Ders. (Hgg.), *Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV–XV*, Quaracchi u. a. 1968, 358 f., 363, 365–372, 374 ff., 382.

⁷⁷ Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi* (wie Anm. 69), Bd. 1, 404 mit Anm. 7. Der Papst, der als venezianischer Untertan geboren war, hatte auf Intervention Venedigs seine erste Provision kassiert. Der venezianischen Papst Gregor XII. wurde damals von der Republik nicht anerkannt (frdl. Hinweis von D. Girgensohn). – Über weitere Versuche, an bessere Bistümer zu kommen: Korfu (Ebt.), Kreta (Ebt.) und Treviso, und 1425: Castello, *das* Hausbistum von Venedig, vgl. Cecon, Blasius, in: DBI (wie Anm. 69).

⁷⁸ Die Translation durch Martin V. geschah gegen den Vorschlag der Republik. Molino war auch damit nicht zufrieden und bewarb sich 1428 um das Bistum Padua. Erst am 14. Dezember 1429 ließ er sich mit dem Besitz von Grado belehnen. Bei Zonta/Brotto, *Acta graduum academicorum* (wie Anm. 71), Bd. 1.1, 322 (1414) wird der Patriarch von Grado „Veneciarum Dalmatieque primas“ genannt. In Grado folgte ihm der Papstnepot Marcus Condulmer nach.

⁷⁹ Riccardo Fubini/Anna Menci Gallorini, *L'autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio e edizione*, in: *Rinascimento*, 2. ser., Bd. 12 (1972), 21–78, Text 68–78, hier 70 Z. 4: Mit 24 Jahren (= 1428) „ad phisicam se atque mathematicas artes se contulit“. Vgl. auch: Leon Battista Alberti, *Vita*, hg. u. übers. v. Christine Tauber/Robert Cramer, Frankfurt am Main–Basel 2004, zu 1438: 40. – Zum Mathematikstudium in Padua s. Nancy Siraisi, *Arts and sciences at Padua. The „Studium“ of Padua before 1350*, Toronto 1973. Zum Mathematikstudium allgemein vgl. John D. North, *Das Quadrivium*, in: Walter

die ungeliebte Jurisprudenz.⁸⁰ Auch von dort aus waren Besuche in Venedig leicht zu bewerkstelligen.

Molino war als Mitglied einer venezianischen Delegation an der Kurie anwesend,⁸¹ als der Venezianer (und Neffe Gregors XII.) Gabriel Condulmer zum Papst gewählt wurde. Eugen IV. ernannte am Tag nach seiner Wahl (4. März 1431⁸² und damit vor der Thronbesteigung) seinen Landsmann⁸³ zum *Regens cancellariam*. Er setzte damit die Politik Martins V. fort, der nach dem Tod des Vizekanzlers Jean de Brogny⁸⁴ († 16. Februar 1426) nur Regenten ernannt hatte. Der Grund Martins V. war gewesen, dass es ihm nicht gelungen war, einen Kandidaten für das Amt des Vizekanzlers zu präsentieren, für den er die notwendige Zustimmung der Kardinäle erhalten hätte.⁸⁵ Eugen IV. wartete ab, bis sich ihm eine Gelegenheit für einen Deal mit dem Kardinalskolleg bot: als Vizekanzler setzte er dann (26. September 1431) den hochangesehenen Jean de Rochetaillée⁸⁶ ein, während die Kardinäle ihrerseits Zustimmung für

Rüegg (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, München 1993–2010, 4 Bde., Bd. 1: Mittelalter, München 1993, 303–320, hier 309–312; Christoph Schöner, *Arithmetik, Geometrie und Astronomie/Astrologie an den Universitäten des Alten Reiches. Propädeutik, Hilfswissenschaft der Medizin und praktische Lebenshilfe*, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, Basel 1999, 83–104.

⁸⁰ In Bologna wohnten Leon Battista Alberti und sein Bruder im Hause eines Veters. Vgl. Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), Nr. 3 (1426) u. Nr. 4 (1431). Wahrscheinlich machte er in Bologna den Lizentiat des Kirchenrechts. Zu der allgemeinen Annahme, er sei in Bologna 1428 in diesem zum Doktor promoviert worden, äußert sich zu Recht skeptisch David A. Lines, *Leon Battista Alberti e lo studio di Bologna negli anni Venti*, in: *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti*, Florenz 2008, 2 Bde., hier Bd. 2, 377–395, der keine Indizien für Bologna finden kann. Er vermutet Promotion in Ferrara, ohne Belege. Zu dem mutmaßlichen Zeitpunkt äußert er sich nicht. Bis zum Auftauchen von archivalischen Belegen muss es daher bei Datierungsansätzen bleiben, die die Werke Leon Battista Albertis liefern. *Terminus ante quem*: *Bartolus* von 1433, *de iure* von 1437. – Viel näher liegt als Promotionsort die Universität Rom, die Anfang der 1430er Jahre blühte. Siehe Schwarz, *Kurienuiversität und stadtrömische Universität* (wie Anm. 44), 135 ff. An der Kurie wurde am 31. Juli 1431 ein anderer Sekretär des Blasius de Molino, Furseus de Bruille, der seine Lizenz in Paris erworben hatte, im Kirchenrecht promoviert. Vgl. ebd. 284 f.

⁸¹ Frdl. Mitteilung von Dieter Girgensohn zu einer Stelle der Morosini-Chronik: [Der Papst] „alozado iera in lo Palazo“, [machte] „tre auditori nostri nobeli del Consejo de Veniexia, [die an der Kurie anwesend waren], auditori e repettori in corte de le anbasade cazerà a responder per nome del papa“. Zu den Personen vgl. auch unten Anm. 103. Die Chronik ist ediert von Andrea Nanetti, *Il codice Morosini. Il mondo visto da Venezia (1094–1433)*, Spoleto 2010, 4 Bde.; vgl. zu ihr die Rezension von Girgensohn, in: *QFIAB* 92 (2012), 752 ff.

⁸² Siehe Andreas Meyer, *Päpstliche Kanzleiregeln im Spätmittelalter*, in: <http://www.uni-marburg.de/fb06/forschung/webpubl/magpubl/paepstlkanzl>, Eugen IV., § 1. (letzter Zugriff am 7. Juni 2014).

⁸³ Vgl. Ceccon, *Blasius* (wie Anm. 69), geht so weit, ihn einen Freund des Papstes zu nennen. Ich meine, Vertrauter wäre angemessener. Und offensichtlich galt das nur für die ersten Jahre.

⁸⁴ Von Hofmann, *Forschungen* (wie Anm. 69), Bd. 2, 69 Nr. 1. Vita bei Schwarz, *Kurienuiversität und stadtrömische Universität* (wie Anm. 44), Liste II/185. Die Liste der Vizekanzler beziehungsweise Regenten auch bei Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 2 Bde., Leipzig u. a. 1912–1931 (ND Berlin 1958–1960), hier Bd. 1, 264 f.

⁸⁵ Zu der Besetzung der großen Ämter an der Kurie zu dieser Zeit s. Märtl, in: Lützelshwab (Hg.), *Geschichte des Kardinalats* (wie Anm. 23), 350 f.

⁸⁶ Ein Biogramm bei Schwarz, *Kurienuiversität und stadtrömische Universität* (wie Anm. 44), Liste I/161. Dort auch die Kurienuiversität, die 1409 mit der Ernennung zum Korrektor begann (Alexander V.), unter Martin V. mit dem Referendar fortgeführt wurde, zeitweise (1421) sogar die Vertre-

die Ernennung seines Nepoten Kardinal Francesco Condulmer⁸⁷ zum Apostolischen Kämmerer (23. Januar 1432) signalisierten. Das Amt des Vizekanzlers war das nach außen gewichtigere, das des Kämmerers das politisch wichtigere. In dem halben Jahr bis zum 26. September 1431 war Molino zuständig für die Ernennung von Kanzleiabreviatoren und anderem Personal. Das müssen wir uns merken.

Die Ernennung von Blasius de Molino zum *Regens* erregte sicher Erstaunen, war er doch, anders als Rochetaillée, ohne jede Kanzlei-Erfahrung.⁸⁸ Er wurde aber nicht nur *Regens*, sondern bis zur dramatischen Flucht Eugens IV. aus Rom am 4. Juni 1434⁸⁹ auch derjenige unter den Referendaren, dem Eugen IV. am häufigsten seine Bescheide zu den Suppliken diktierte.⁹⁰ Als die Kurie sich nach der Flucht in Florenz sammelte, übernahm die Aufgaben des persönlichen Referendars Christopherus de Sancto Marcello de Vicentia,⁹¹ der später in Zeiten der Abwesenheit des Vizekanzlers (vor allem zwischen 23. Juni 1443 und Juli 1444) als *Regens cancellariam* fungierte.⁹² Theoretisch war Blasius nur bis zum 26. September 1431 (Ernennung Jean de Rochetaillées) unbestritten Herr in der Kanzlei. Da der Kardinal aber wohl schon 1432 die

tung des Vizekanzlers einschloss (*Regens cancellariam*); andere Seiten der Karriere bei Heribert Müller, *Une carrière ecclésiastique dans l'Europe du XV^e siècle. Le cardinal Jean de Rochetaillée († 1437)*, in: Bernard Guenée/Jean-Marie Moeglin (Hgg.), *Relations, échanges et transferts en Europe dans les derniers siècles du Moyen Age. Hommage à Werner Paravicini*, Paris 2010, 87–113.

⁸⁷ Zu Condulmer s. Achille Olivieri, in: *DBI* 27 (1982), 761–765, wenig präzise. – Er stirbt erst 1451 in Venedig.

⁸⁸ Frenz, *RORC* (wie Anm. 52), bringt zu *Regens cancellariam*: Molino, Blasius 1419–1435. Für die angebliche Tätigkeit des Blasius de Molino als *Regens* im Jahre 1419 hat Frenz nur die Sigle B in der entsprechenden Position auf zwei Urkunden (Rostock, Universitätsarchiv, Urk. 3, ohne Datum; Januar: Aschaffenburg/Main, Stadt- und Stiftsarchiv, StA 2799), was er selbst unzureichend findet.

⁸⁹ Er spielte eine aktive Rolle bei der Flucht Eugens IV. aus Rom und blieb in dessen Nähe. Zu dieser Flucht und zu dem Itinerar der Kurie s. Diener/Schwarz, *Itinerar* (wie Anm. 20), 212 ff., 225. Zu seiner Rolle in der engsten Umgebung des Papstes s. jetzt Luca Boschetto, *Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio. Eugenio IV tra curiali mercanti e umanisti (1434–1443)*, Roma 2012, 19 u.ö.

⁹⁰ Der Papst war damals durch Krankheit gehindert, die Suppliken selbst abzuzeichnen.

⁹¹ Erste Belege vom 9. September 1434 bei Paulus Lukcsics (Hg.), *15. századi pápák oklevelei (Monumenta Hungariae Italica)*, Budapest 1931–1938, 2 Bde., hier Bd. 2: Eugenius IV., Nikolaus V., Nr. 344 ff.

⁹² Zum *Decr. doct.* und Referendar s. Katterbach, *Referendarii utriusque Signaturae* (wie Anm. 69), 16 Nr. 2; seit dem 2. Mai 1431 ist er Bischof von Cervia beziehungsweise von Rimini (21. November 1435), zuletzt von Siena (18. September 1444), dem eigenen Bischofssitz Eugens IV. Christopherus stirbt im November 1444. Er wird nach Abreise des Vizekanzlers am 12. Juni 1443 *Regens cancellariam*. Vgl. von Hofmann, *Forschungen* (wie Anm. 69), Bd. 2, 72 Nr. 6; Paul Maria Baumgarten, *Von der apostolischen Kanzlei. Untersuchungen über die päpstlichen Tabellionen und die Vizekanzler der Heiligen Römischen Kirche im XIII., XIV. und XV. Jahrhundert*, Köln 1908, 140 f.; *Repertorium Poenitentiarie Germanicum*. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches, hg. vom Deutschen Historischen Institut in Rom, Bd. 1: Eugen IV. (1431–1447), bearb. v. Ludwig Schmutge, Tübingen 1998, XVII: Signatar von Suppliken der Pönitentiarie „in presentia pape“ 1442. – Zu Cristoforo de S. Marcello vgl. Agostino Sottili, *Epistolografia fiorentina*, in: Justus Müller Hofstede (Hg.), *Florenz in der Frührenaissance. Kunst, Literatur, Epistolografie in der Sphäre des Humanismus*. „Vita activa“ und „vita contemplativa“ in der Renaissance. Gedenkschrift für Paul Oskar Kristeller (1905–1999), Rheinbach 2002, 181–216 (auch sonst ein nützliches Werk); Jacques Monfrin, *À propos de la bibliothèque d'Eugène IV.*, in: *MEFRM* 99 (1987), 101–121, hier 119.

Kurie verließ und auf das Konzil von Basel⁹³ ging, wo er (seit 5. Mai 1433) als Vizekanzler fungierte, fiel Blasius erneut die alleinige Leitung der Kanzlei zu.⁹⁴ Im Frühjahr 1431 befand sich die Kanzlei und damit die Residenz Molinos im (oder beim) Kardinalspalast bei San Marco, offenbar ein vorläufiges Quartier.⁹⁵ Rochetaillée kehrte im Herbst 1435 zu Eugen IV. zurück, von dem er als Vizekanzler im Amt bestätigt wurde, bis zu seinem Tod (24. März 1437) amtierend.⁹⁶ Offenbar war eine der Abmachungen zwischen dem Papst und Rochetaillée,⁹⁷ dass die Amtsgeschäfte des Vizekanzlers erneut von einem *Regens cancellariam* wahrgenommen wurden, diesmal aber einem Vertrauten Rochetaillés, Jean Lejeune, der seit dem 4. Juni 1427 dessen Suite („attinens“) angehört hatte und ein erfahrener Referendar und – wie der Vizekanzler – in den Kreis der Freunde und Klienten des Herzogs von Burgund an der Kurie gehörte. Lejeune amtierte von Anfang 1436 bis zu seiner Erhebung zum Kardinal am 18. Dezember 1439.⁹⁸ Da gab es längst (seit dem 1. Mai 1437) einen neuen Vizekanzler: Francesco Condulmer – *der* Papstnepot, zugleich auch „cardinalis Venetiarum“. Nach der Erhebung des Regenten Lejeune gab es bis zum Tod Condulmers nur interimistisch einen *Regens cancellariam*, nämlich dann, wenn der Vizekanzler auf Legation oder in Türkenkriegen abwesend war.⁹⁹ Auf Blasius de Molino griff man also seit Anfang 1436 nicht mehr zurück,¹⁰⁰ möglicherweise, weil sein Rang nun zu hoch war – 1434/1435 war eine Ausnahmesituation gewesen. Es können aber auch andere Gründe gewesen sein.

⁹³ Inkopiert am 16. April 1433: Heribert Müller, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), Paderborn u. a. 1990, 2 Bde., hier Bd. 1, 115 f. mit Belegen; Michael Lehmann, Die Mitglieder des Basler Konzils von seinem Anfang bis August 1442, Wien 1945, 131.

⁹⁴ Am 16. Oktober 1435 wohl letztmalig als *Regens* (obgleich keine Funktion genannt ist). Entnommen bei von Hofmann, Forschungen (wie Anm. 69), Bd. 2, 12 Nr. 45 aus Reg. Lat. 335, fol. 140^r. Dort ist er zusammen mit Christopherus de S. Marcello als Adressat einer Bulle betreffend die Rechnungsführung in der Bullarie genannt. Rochetaillée erscheint seit Januar 1436 als Prüfer für den Notariat „auctoritate apostolica“, einer typischen Prärogative des Vizekanzlers. Vgl. Baumgarten, Von der apostolischen Kanzlei (wie Anm. 92), 139. In den ersten sechs Pontifikatsjahren lässt sich fast nur Molino in dieser Funktion belegen, Reg. Lat. 364, fol. 308–331^v. – Zu Cristoforo de S. Marcello siehe oben Anm. 92.

⁹⁵ ASV, Cam. Ap., Div. Cam. 16, fol. 29^v–30^r. – Über die Entwicklung der *cancellaria* als Amtsquartier des jeweiligen Behördenchefs, des Vizekanzlers und zwischen 1431–1436 des *Regens cancellariam* Blasius de Molino, s. Schwarz, Kurienuniversität und stadtrömische Universität (wie Anm. 44), 222 mit Anm. 181; wie auch Dies., Karriere (wie Anm. 4), 54. Die Kurie wurde erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts endgültig in Rom sesshaft. Vgl. Diener/Schwarz, Itinerar (wie Anm. 20), 194. Auch danach dauerte es noch lange, bis sich feste Standorte für die „Behörden“ ausgebildet.

⁹⁶ Er starb in Bologna. Siehe Schwarz, Kurienuniversität und stadtrömische Universität (wie Anm. 44), Liste II/191.

⁹⁷ Eine andere dürfte die Abreviatorenernennung betroffen haben, vgl. Schwarz, Karriere (wie Anm. 4), 77.

⁹⁸ Von Hofmann, Forschungen (wie Anm. 69), Bd. 2, 72 Nr. 5.

⁹⁹ Von Hofmann, Forschungen (wie Anm. 69), Bd. 2, 72 Nr. 6–8: Christopherus de S. Marcello, der bisherige Hauptreferendar (1443/1444); Nr. 7: Honofrius Francisci de S. Severino, 1444/1445, Mai 1449; unter Nikolaus V. interimistisch: der Rotarichter Robertus de Cavalcantibus zwischen Oktober und November 1448.

¹⁰⁰ Die letzten Belege, in denen nach den „Dienschen Heften“ Blasius de Molino als *Regens* bezeichnet wird, sind vom 18. Mai 1436, 26. Juni 1436, 8. August 1436 und 9. September 1436. Man müsste sie sich genauer ansehen. Jacobus Goier assistiert jedenfalls am 14. Januar 1436 Rochetaillée und nicht mehr Molino. Vgl. Reg. Lat. 331 179^v.

Die Treue in der Krise im Juni 1434 war von Eugen IV. am 20. Oktober 1434 mit der Würde des (lateinischen) Patriarchen von Jerusalem belohnt worden.¹⁰¹ Die vier östlichen lateinischen Patriarchen rangierten im Zeremoniell sehr weit oben; nach den Ordines waren sie unter die Kardinalbischöfe einzuordnen.¹⁰² Und unter diesen Titular-Patriarchen an der Kurie nahm Molino nun den obersten Rang ein. Es dürfte ihm zudem eine Genugtuung gewesen sein, dass er über seinem Landsmann, dem Dominikaner Johannes de Contareno, stand, mit dem zusammen er nach der Wahl Eugens IV. die päpstliche Delegation nach Venedig geleitet hatte. Dieser bekleidete den nächstvornehmen Patriarchat: Konstantinopel.¹⁰³

Den Abschied 1435/1436 aus dem Leitungsamt der Kanzlei mit seinen Einkünften und Einflussmöglichkeiten versuchte Eugen IV. durch die Zuweisung von ertragreichen Kommenden im Einflussgebiet Venedigs zu kompensieren,¹⁰⁴ denn als ranghöchster Patriarch an der Kurie („in Romana curia residens“)¹⁰⁵ musste Blasius de

¹⁰¹ Vorgänger in dieser Würde war sein Landsmann Leonardo Ziani Delfino (OFM), der auch im Patriarchat von Grado sein Vorgänger gewesen war. Sein Nachfolger seit 1448/1449 war ebenfalls ein Landsmann, der Diplomat Cristoforo Garatone. Dieser († 1449), war ein Protégé Francesco Condulmers, Sekretär und Vertrauter Eugens IV. Garatone hatte sich große Verdienste um die Union mit den Griechen erworben. Zu ihm s. von Hofmann, Forschungen (wie Anm. 69), Bd. 2, 111 Nr. 69 u. 82 (Chef des Bullenregisters). Vgl. Giacomo Moro, Cristoforo Garatone, in: DBI 52 (1999), 234–238. – Ihm folgte von 1449 bis 1458 der berühmte Bessarion nach.

¹⁰² Bernhard Schimmelpfennig (Hg.), Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter, Tübingen 1973, 384 u. passim. Dagegen seien sie zu Ausgang des 15. Jahrhunderts direkt nach den Kardinälen eingestuft worden, vgl. Ders., Die Krönung des Papstes im Mittelalter, dargestellt am Beispiel der Krönung Pius' II. (3.IX.1458), in: QFIAB 54 (1974), 192–270; wiederabgedruckt in: Ders., Papsttum und Heilige. Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Georg Kreuzer u. Stefan Weiß, Neuried 2005, 68–132, hier 97. Das finden wir jedoch bereits hier unter Eugen IV., vgl. Anm. 105. – Dass Molinos Vorgänger, der Kardinal Hugo-Lancelot von Lusignan († 1442 in Genf) den Anspruch auf die Würde nie aufgegeben hatte, dürfte Molinos Freude kaum beeinträchtigt haben. Kardinal Lusignan, von Eugen IV. wenig geschätzt, wurde 1435 zum Basler Konzil abgeordnet, dem er seine Sympathie zuwandte. Er wurde 1440 von Eugen IV. als Kardinal abgesetzt.

¹⁰³ Freundliche Auskunft von Dieter Girgensohn zu einer Stelle der Morosini-Chronik „Zian Contarini fo de misier Marcho“ über „Johannes Contarini –, patriarcha de (149) Constantinopoli“, ebenfalls ein Dominikaner, dessen vergebliche Ernennung durch Gregor XII. wie seine Ansprüche, die er und Venedig seitdem konstant gegen die Francesco Landos und Rochetailléés erheben, bereinigt Eugen IV. zu seinen Gunsten erst 1427; sie wurden erst durch die Erhebung Francesco Condulmers 1438 befriedigt.

¹⁰⁴ Die hochdotierte Abtei Moggio (Udine), vakant durch Privation des Mönchs Thomas, erhält er am 30. April 1431 als Kommende auf Lebenszeit. Siehe ASV, Annate 6 fol. 35^r (cass.). Für ihn obliegt sich der Erzbischof Martinus Bernardini von Korfu (seit 25. September 1430). Unklar ist, wie sich das mit den Ansprüchen seines Landsmanns, Kardinal Antonius Panciera de Portuuario († 3. Juli 1431), vertrug. Vgl. Rep.Germ 5 (wie Anm. 43), 848 (30. Mai 1431) u. ihre Verlängerung (20. Oktober 1434). Noch im Besitz 1438, vgl. ebd., 6866. Die Kommende Rosazzo aus dem Besitz von Panciera erhielt kurz nach dessen Tod Francesco Condulmer. Siehe ebd., 1851. Von Panciera übernimmt Molino auch Familiare. – 1434 erhielt er die Administration des Nonnenklosters S. Maria de Moniacis (Diözese Monreale); diese wandelte Eugen IV. 1446 in eine jährliche Pension von 300 Gulden um, damit Molino seinen Aufenthalt an der Kurie (besser) finanzieren könne. Im Juni 1443 erhielt er von Eugen IV. eine Pension von 125 Gulden auf die Abtei S. Pietro di Valle (Diözese Arbe/Rab). Siehe Nachweise bei Cecon, Blasius (wie Anm. 69). Am 13. Februar 1443 erhielt er das Privileg, die *mensae* seiner Kommenden zu verpachten. Vgl. Rep.Germ. 5 (wie Anm. 43), 848.

¹⁰⁵ Bei der Weihe des Florentiner Doms am 25. März 1436 wird er in den zeitgenössischen Berichten direkt hinter den Kardinälen aufgeführt. Siehe Boschetto, Società e cultura a Firenze (wie Anm. 89), 134.

Molino standesgemäß auftreten, unter anderem durch eine angemessen große und ansehnliche *familia*. Diese aber dürfte nun anders zusammengesetzt gewesen sein, denn jetzt brauchte er kein Personal mehr, das sich in den Kanzleitraditionen auskannte und internationale Verbindungen hatte.¹⁰⁶ Molino blieb weiterhin an der Kurie, als ein Verbindungsmann zu Venedig, wohin er des öfteren reiste (belegt für 1438 und 1445); sonstige größere Aufträge wie Legationen, Ämter im Kirchenstaat oder Ähnliches sind mir nicht bekannt. Er starb wohl kurz nach Aufzeichnung seines Testaments (27. September 1447). Den Kardinalat, der ihm mehrfach in Aussicht gestellt worden war,¹⁰⁷ erreichte er nie.

Der Florentiner Vespasiano da Bisticci widmete Molino eine eigene kurze Vita.¹⁰⁸ Darin rühmte er die Frömmigkeit Molinos. Als Buchhändler interessierte er sich für den Bücherkauf und –besitz der von ihm Porträtierten. Molino scheint keine der zeitüblichen Bibliotheken¹⁰⁹ gesammelt zu haben. Sein Interesse galt nach Bisticci frommen Schriften zu Zwecken der Seelsorge.¹¹⁰ Das lässt sich auch anderweitig belegen.¹¹¹ Alberti rühmt in dem oben genannten Brief an Bartholomeus de Puteo von 1432/1433 an seinem Chef außer seiner Aufrichtigkeit seine Frömmigkeit: „veracissimus et optime sanctimonie vir“.¹¹² In diesen Zusammenhang gehört der Auftrag Molinos an seinen Sekretär Alberti, bestimmten „Viten“ frühchristlicher Märtyrerkataloge, die zu den Lektionen des klösterlichen Lebens gehörten, mehr Genauigkeit und „Würde“ zu geben.¹¹³ Das weist Molino als einen derjenigen Prälaten in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts aus, die das geistliche Leben erneuern wollten.¹¹⁴ Als Alberti die erste, die des Heiligen Potitus, in Angriff nahm, lernte er die Problematik kennen: Die Quellenlage, die keine Identifizierung des Heiligen zuließ. Damit war sein, Albertis, Hauptanliegen, die Vorbildlichkeit des Heiligen in den Mittelpunkt zu stellen, gegenstandslos.¹¹⁵ Er schrieb dann, was mit seinem humanistischen Gewis-

¹⁰⁶ Nur von Jacobus Bigneti wissen wir, dass er in seiner Familia blieb und im Testament bedacht wurde. Vgl. Anm. 140.

¹⁰⁷ Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, hg. u. komm. v. Aulo Greco, Florenz 1970–1976, 2 Bde.

¹⁰⁸ Vespasiano da Bisticci, *Vite* (wie Anm. 107), Bd. 1, 273. Bisticci dürfte Molino während der beiden Aufenthalte der Kurie in Florenz 1434/1435 und 1439/1443 gesehen haben. Seine Viten schrieb er ab 1482 – entsprechend vage und clichéhaft sind seine Informationen, bis auf diejenigen, die seine eigene Branche, Buchhandel und -produktion, betreffen.

¹⁰⁹ Fremmer, *Venezianische Buchkultur* (wie Anm. 36), 389–395.

¹¹⁰ Bisticci ließ diese in großer Zahl abschreiben und an seine Pfründenorte schicken.

¹¹¹ Molino verehrte den großen Mönchs-Humanisten Ambrogio Traversari († 21. Oktober 1439). Er ließ die Übersetzung des „*Pratum spirituale*“ Johannes’ Moschos durch Ambrogio Traversari abschreiben. Vgl. Boschetto, *Società e cultura a Firenze* (wie Anm. 89), 507 mit Anm. 58. Zu einer Heiligenvita, die Molino abschreiben ließ und selbst kommentierte s. Frazier, *Possible Lives* (wie Anm. 12), 480; Cécile Caby, *Culte monastique et fortune humaniste: Ambrogio Traversari, vir illuster’ de l’ordre camaldule*, in: MEFRM 108 (1996), 321–354.

¹¹² Brief Albertis an Bartholomeus de Puteo, in: Benigni/Cardini (Hgg.), *Corpus epistolare e documentario* (wie Anm. 2), Nr. 8, 128 Z. 13.

¹¹³ Über den Auftrag Molinos und die Probleme, die Alberti damit hatte, jetzt erhellend Frazier, *Possible Lives* (wie Anm. 12), 67–70 u. 337 f.

¹¹⁴ Ambrogio Traversari legte um 1430 Sammlungen von Märtyrerviten an.

¹¹⁵ Er hatte am Ende die Wahl zwischen vier „Schemen“, deren Namen und Vita variierten, eins mit einem ravennatischen Hintergrund, das wohl Molino vorgeschwebt hatte, ein anderes, das mit den Märtyrern Celso und Giuliano verbunden war. Die Kirche dieses Namens in Rom wurde damals

sen vereinbar war, eine *laus* des „wahrscheinlichsten“ von mehreren Heiligen.¹¹⁶ Damit enttäuschte er Molino, der die Bedenken Albertis nicht verstand. Alberti kam danach als Verfasser weiterer Viten nicht mehr in Frage. Etwas ganz anderes wäre es natürlich gewesen, die Vita eines Zeitgenossen zu schreiben;¹¹⁷ derartiges hielt auch Lorenzo Valla nicht für unter seiner Würde.¹¹⁸

Zur Amtsauffassung Molinos als *Regens cancellariam*¹¹⁹ gibt es das Zeugnis Leon Battista Albertis in dem genannten Brief. Aus diesem geht hervor, dass Molino seinem Sekretär Alberti voll vertraute und ihn als seinen Referendar (*lector/interpres*), das heißt seinen engsten Mitarbeiter, einsetzte,¹²⁰ dass er ferner dafür sorgte, dass die Amts-Gruppen in der hergebrachten Ordnung miteinander auskamen.¹²¹ Molino wachte auch über die Rechte seiner Abbreviatoren und versuchte, Übergriffe der Sekretäre auf deren Einkünfte abzuwehren.¹²² Die latenten oder offenen Spannungen zwischen den Sekretären, die möglichst viele Briefe in eigener Regie erledigen (und damit die Einnahmen einstreichen) wollten, und der Kanzlei im engeren Sinn (besonders den *Abbreviatores assistentes*), die die Tradition der Kanzlei hochhielten, geben einer im Jahr 1435 in Florenz spielenden¹²³ Fazetie des päpstlichen Sekretärs Poggio Bracciolini die Schärfe. Der *Regens* hatte die Konsistorialadvokaten einbestellt – als Chef der Kanzlei war er dazu befugt¹²⁴ – und einige von ihnen mit scharfen Worten zurechtgewiesen. Als einer ihrer Anführer,¹²⁵ nach Ansicht Molinos allzu frei (*libe-*

von kurialen Behörden gerne genutzt. Alberti wählte dann einen dritten Heiligen, dessen Kult in Pisa blühte. Vgl. Frazier, *Possible Lives* (wie Anm. 12), 67–70, 76, 98; Elena Giannarelli, *San Potito: chi era costui? I “misteri” dell’Alberti agiografo*, in: Roberto Cardini/Mariangela Regoliosi (Hgg.), *Leon Battista Alberti umanista e scrittore. Filologia, esegesi, tradizione*, Florenz 2007, 245–266.

¹¹⁶ Frazier, *Possible Lives* (wie Anm. 12), 337 f.

¹¹⁷ Am 22. April 1440 forderte Girolamo Aliotti Alberti auf, eine Vita des jüngst verstorbenen Ambrogio Traversari zu schreiben. S. Caby, *Culte monastique et fortune humaniste* (wie Anm. 111), 331 ff. Warum es nicht dazu kam, wissen wir nicht. – 1440/1441 residierte Blasius de Molino im Karmeliterkloster von Florenz. Vgl. Boschetto, *Società e cultura a Firenze* (wie Anm. 89), 209. Dort gab es die Fresken von Masaccio und Masolino sowie des Bruders Filippo Lippi zu bestaunen. Ob sie ihn beeindruckten?

¹¹⁸ Frazier, *Possible Lives* (wie Anm. 12), 10 u. 51.

¹¹⁹ An sich könnte man Beobachtungen anstellen zur Genehmigungspraxis in den dem *Regens* vorbehaltenen Supplikenregistern aus der Amtszeit Molinos und diese mit der Praxis seiner Vorgänger und Nachfolger vergleichen. Nur, diese Mühe macht sich keiner.

¹²⁰ Brief Albertis an Bartholomeus de Puteo, *Corpus epistolare* (wie Anm. 2), Nr. 8, 127 Z. 10 f.: „si apud Patriarcham, cui est carus, Baptista interprete non utendum esse videt.“

¹²¹ Belege bei Schwarz, *Karriere* (wie Anm. 4), 62.

¹²² Martin V. hatte den Sekretären einen Teil der traditionell den Abbreviatoren zustehenden *littere de cancellaria* zugesprochen, was Blasius de Molino zugunsten seiner Abbreviatoren eng auslegte. Daraufhin erwirkten die Sekretäre ein Mandat an den *Regens* betreffend diese Kanzleiregel: „ut omnes litteras, in quibus huiusmodi minute consistunt et quas secretarii hactenus signare consueverunt [...], ab eis recipiat, expediat et ad bullam mittat, prout hactenus [...] (1431)“. Vgl. ASV, Reg. Suppl. 267, fol. 125^r.

¹²³ Molino ist bereits Patriarch von Jerusalem, aber noch *Regens cancellariam* ohne Konkurrenz.

¹²⁴ Zu den Konsistorialadvokaten vgl. Schwarz, *Kurienuiversität und stadtrömische Universität* (wie Anm. 44), 182 f. u. 405–412.

¹²⁵ Thomas de Birago ist als Konsistorialadvokat von 1431 bis 1436 belegt. Er ist Verfasser eines Traktats „*De potestate et auctoritate concilii universalis*“, ÖNB, Cod. 5129, Nr. 4. Bei Thomas Woelki, Lodovico Pontano (ca. 1409–1439). Eine Juristenkarriere an Universität, Fürstenhof, Kurie und Konzil, Leiden u. a. 2011, nicht eigens behandelt.

rius), das zurückwies, beschimpfte ihn dieser: „Malum caput habes“ (etwa: Du bist wohl nicht richtig im Kopf). Der wandte das Schimpfwort um in einen Scherz gegen seinen Chef (*caput*): er habe keinen kranken Kopf, sondern einen schlechten Chef, was Molino offenbar nicht gleich verstand. Damit der Leser den Witz der Sache auch mitbekommt, erklärt Poggio anschließend den Leser auf: Molino habe als schwer von Begriff gegolten.¹²⁶

Poggio war übrigens etwa gleichaltrig mit Molino. Er kannte durchaus die Kanzleitradiation aus langer Tätigkeit als Skriptor (seinem Brotberuf), verstand sich aber vor allem als Sekretär des Papstes und als Humanist.¹²⁷ Mit dem adelsstolzen Venezianer Blasius de Molino verband ihn kein Pietätsverhältnis.

Das Lob Vespasiano da Bisticcis, dass Molino seine Suite in Zucht und Ehren hielt („Resse et governò bene la casa sua con grandissima onestà“) betrifft die Jahre nach der Regentschaft, doch dürfte es in gewissem Umfang auch für die Zeit davor zutreffen. Dazu gehörte, dass er einige Neffen bei sich hatte, die eine kirchliche Karriere machen sollten und so das Ansehen seines Hauses mehren. Hier haben wir das Haus im zeitüblichen Doppelsinn als Familienverband und als Hausgemeinschaft.

III. Die *familia* des Blasius de Molino

Für die Zusammensetzung der *familia* Molinos muss man sich die Situation bei seinem Amtsantritt im April 1431 vergegenwärtigen: In der Kanzlei fand er überbesetzte Amtskollegien und lange Wartelisten auf die Lebenszeitstellen vor.¹²⁸ Die Familiaren seines Vorgängers, des letzten *Regens cancellariam* Geraldus Faidit,¹²⁹ hingegen hatten mit diesem beim Tod Martins V. ihre Stellung verloren.

¹²⁶ Poggio Bracciolini, *Facezie*, hg. v. Marcello Ciccuto, Milano 1983 (BUR 418), 140 (auch: <http://www.ipa.net/~magreyn/poggio.htm>), *Facezie* (nr. 20): „*Patriarcha Hierosolymitanus, qui totam Cancellariam Apostolicam regebat, convocatis aliquando certam ob causam discutiendam advocatis, nonnullos nescio quidem verbis acriter castigavit. Huic cum unus prae caeteris Thomas Biracus liberius respondisset, versus in eum Patriarcha inquit: ‚Malum caput habes.‘ At ille, ut erat homo promptus ad lacesendum ac perfacetus: ‚Recte, inquit, ac vere loqueris: nihil enim verius potest dici. Nam, si bonum caput haberem, satis meliori loco res nostrae essent, neque hac opus esset controversia.‘ – ‚Te igitur culpas?‘ ait Patriarcha. Tum ille: ‚Non me, inquit, sed caput reprehendo.‘ Facite in ipsum, qui advocatis omnibus praeerat, Patriarcham lusit, qui duro paulum capite existimabatur.“ – Zu der 1451 abgeschlossenen Fazetiensammlung, in der Poggio seit 1438 Episoden verarbeitet hat, die er mit seinen Freunden gemeinsam erlebt beziehungsweise die er von ihnen erfuhr, vgl. Ernst Walser, *Poggios Florentinus*. Leben und Werke, Leipzig–Berlin 1914, 163–266.*

¹²⁷ Bracciolini (1380–1459) verheiratet sich 1438 und verlässt die Kurie 1453, um Kanzler von Florenz zu werden. Vgl. Emilio Bigi/Armando Petrucci, Poggio Bracciolini, in: *DBI* 13 (1971), 640–646. – Zu seiner Tätigkeit als Sekretär vgl. Birgit Studd, *Tamquam organum nostrae mentis*. Das Sekretariat als publizistisches Zentrum der päpstlichen Außenwirkung, in: *Flug* u. a. (Hg.), *Kurie und Region* (wie Anm. 18), 73–92.

¹²⁸ Brigide Schwarz, *Die römische Kurie im Zeitalter des Schismas und der Reformkonzilien*, in: Gert Melville (Hg.), *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln u. a. 1992, 231–258.

¹²⁹ S. von Hofmann, *Forschungen* (wie Anm. 59), Bd. 2, 72 Nr. 3. Übrigens wurde auch er an der Kurie in römischem Recht promoviert. Vgl. Baumgarten, *Von der apostolischen Kanzlei* (wie Anm. 92), 138.

Molino konnte daher Leute einstellen, die Aufgaben erfüllten, die traditionell Familiaren des Kanzleileiters vorbehalten waren, darunter einige Funktionsstellen, deren Kompetenzen klarer umschrieben waren: die des Kustos, des Kanzleinotars, der Kanzleiabbreviatoren, und auch das nur, solange er freie Hand hatte, also ein halbes Jahr lang bis zur Ernennung des Vizekanzlers. Er konnte auch kommissarische Aufgaben vergeben wie die des *registrator litterarum pauperum*. Bei der Ernennung neuer Abbreviatoren war Molino allerdings sehr eingeschränkt, denn die Einkünfte aus den Sporteln mussten für den standesgemäßen Lebensunterhalt aller aktiv Tätigen ausreichen.

Bei der Zusammenstellung seiner persönlichen Suite war Molino natürlich grundsätzlich frei. So bei der Ernennung seiner Sekretäre, die einerseits in der Kanzlei hergebrachte Pflichten erfüllten, andererseits im Haus ihres Chefs sehr verschiedene Aufgaben übernahmen. Bei ihrer Rekrutierung musste er jedoch ebenso wie bei der Bestellung des Kustos darauf sehen, dass sie mit der Kanzlei-Tradition und den Amtsträgern vertraut waren. Das heißt mit der Ernennung von Neulingen, wie Alberti es war, musste er sich zurückhalten. Bei der Rekrutierung hatte er auch Rücksichten anderer Art zu nehmen.

(1) Größe der Suite

Für die Anzahl der Kleriker in der *Familia* dürfte die Zahl derjenigen *familiares* wichtig gewesen sein, deren *littere* traditionell „portofrei“ waren. Die Kanzleiregeln von 1431 enthalten keine Angaben dazu. Zahlen liefert erst die Konstitution „Sicut prudens“ von 1445, die den Kanzleischreibern ihre hergebrachten Rechte zusicherte.¹³⁰ Sie gesteht dem Vizekanzler ein Kontingent von 30 und dem jeweiligen *Regens*, solange jener abwesend war, von 8 Familiaren zu. Doch kann diese Regelung nicht auf das Frühjahr 1431 zurückprojiziert werden, weil Molino keinen Vizekanzler über sich hatte und die volle Kanzleileitung, keine Stellvertretung, erhielt. So wird die Zahl der betreffenden Kleriker seiner *familia* einiges unter der Richtgröße von 30 gelegen haben, die man 1445 dem damaligen Vizekanzler Kardinal Francesco Condulmer zugestand, der nur kommissarische Vertreter hatte, wie oben ausgeführt.

(2) Rekrutierung nach Herkunftsgebieten

Da viele Kardinäle Pfründenbesitz in den Regionen hatten, in denen sie ihre Karriere gemacht hatten oder Legationen bekleidet hatten – bei mächtigen auch: aus denen ihnen Pfründen als eine Art Pensionen angetragen wurden –, brauchten sie in ihrer Suite nicht nur einen Prokurator, der sich darum kümmerte, sondern auch Familia-

¹³⁰ Die Konstitution ist gedruckt bei Emil von Ottenthal, Die Bullenregister Martins V. und Eugens IV., in: MIÖG.E 1 (1885), 569–588, § V 38. Es wird bestimmt, dass über diese Familiaren Listen in der Kanzlei zu führen seien. Zudem sollten sie mindestens 1 Jahr lang als „continui commensales“ im Dienst des Vizekanzlers beziehungsweise seines *Regens* sein. – Zu Condulmer als Vizekanzler und seinen Stellvertretern s. oben S. 184 f.

ren, die in diese Gebiete Verbindungen unterhielten. Blasius de Molino jedoch, der vorher ganz in venezianische Kreise eingebunden gewesen war, wurde plötzlich in eine herausragende Stellung befördert. Seine Pfründen lagen ausschließlich im venezianischen Machtbereich. Anders als Rochetaillée hatte er nicht an der Kurie Karriere gemacht und verfügte daher nicht über ein Beziehungsnetz an dieser. Das musste er sich erst schaffen.

Da Molino seine Stellung zudem ganz der Gnade des neuen venezianischen Papstes verdankte, musste er sicher Wünsche aus dessen Kreisen auf Versorgung in seiner Familia berücksichtigen. Außerdem strömten jetzt aus Venedig Scharen von Klerikern an die Kurie herbei, die eine Versorgung mit kurialen Stellen erwarteten, zumal solche, die sich auf gute Beziehungen mit den nun beförderten Kurialen beriefen. Wieviel „eigene“ Leute aus seinem bisherigen Leben in Padua und Venedig Molino unterbringen wollte respektive konnte, dazu könnte man vermutlich Hinweise in venezianischem Material finden.

Die Attraktion der Suite des Blasius de Molino war zwar sicher nicht so hoch wie die eines einflussreichen Kardinals, aber von Molino war bekannt, dass er einen guten Draht zum Papst hatte. Vermutlich wirkte attraktiv auch das Ernennungsrecht beziehungsweise Mitwirkungsrecht des Kanzleileiters bei der Besetzung der vielbegehrten Dauerstellen in der Kanzlei.¹³¹ Doch waren die Möglichkeiten, Protégés unterzubringen hier sehr begrenzt, denn eine Chance gab es nur, wenn eine Vakanz eintrat *und* der Kanzleileiter sich durchsetzen konnte; für gewöhnlich setzte nämlich dann ein Hauen und Stechen ein, bei dem er es mit vielen Mächtigen an der Kurie zu tun bekam.¹³²

Zugehörigkeit zur *familia* des Kanzleileiters bot für Kleriker, die nach Versorgungs- und Aufstiegsmöglichkeiten an der Kurie suchten, einige Vorteile, außer den oben genannten Vorrechten. Diejenigen, die freien Zutritt zur Kanzlei hatten, konnten davon profitieren: Hier flossen die Informationen zusammen, die für die beste Ausnutzung des Pfründenmarkts wichtig waren, man konnte so gegebenenfalls rasch handeln und seine „Freunde“ – und die Freunde dieser Freunde – versorgen beziehungsweise sich ihnen gefällig erweisen. Die Familiaren in Kanzleiämtern hatten zudem Kontakt mit den Kollegen und den Prokuratoren der Kunden. Diese und vielleicht noch andere Gründe führten dazu, dass die Zusammensetzung der Kleriker in der Suite Molinos ähnlich international war wie die von Kardinälen mit interessanten Pfründen-Schwerpunkten.

Wir können zuversichtlich annehmen, dass Alberti, als in Venedig und darüber hinaus die Kunde von der Erhebung Eugens IV. und der Beförderung Molinos die Runde machte, sich wie andere auf den Weg nach Rom machte und zu den Bittstellern gehörte, die um eine Position baten, über die dieser verfügte. Was für ihn beim neuen *Regens* sprach, persönliche Bekanntschaft, gemeinsame Freunde, Empfehlungen, darüber kann man einstweilen nur Vermutungen anstellen. Es ist anzunehmen,

¹³¹ Dazu oben S. 183.

¹³² Vgl. Schwarz, Die römische Kurie im Zeitalter des Schismas (wie Anm. 128). – Das ist ein wichtiges Thema meines Projekts „Die Ausbreitung der Ämterkäuflichkeit an der römischen Kurie bis zu ihrer offiziellen Anerkennung durch Pius II.“, aus dem mehrere Studien hervorgehen.

dass Alberti bei seinem entfernten Vetter Francesco d'Altobianco Alberti logierte, der bis 1433 an der Kurie residierte. Mit ihm, der dort in dieser Zeit großen Einfluss hatte,¹³³ verstand sich Alberti sein Leben lang gut.¹³⁴ Vielleicht stammt von ihm die ausschlaggebende Empfehlung.

Molino hat Alberti, wie oben festgestellt, vor dem 26. September 1431 zum Kanzleiabbreviator gemacht. Davor dürfte er ihn in seine *familia* aufgenommen haben. Ob er ihm gleich die Stelle eines seiner Sekretäre zuwies, als der Alberti am 7. Oktober 1432 und in dem Brief von 1432/1433 erscheint, muss offen bleiben. Die Stelle des Sekretärs war innerhalb einer Suite eine wichtige Funktionsstelle,¹³⁵ deren Aufgaben durch die Tradition weniger festgelegt waren als andere. Wie bei den päpstlichen Sekretären setzte sie das Vertrauen des Patrons zu der Person, ihre Integrität, Diskretion, ihre Gewandtheit im gesellschaftlichen Umgang und Virtuosität im Stilisieren von Texten voraus. Molino hatte in den langen Jahren in Padua die Bedeutung der neuen humanistischen Kultur erlebt und kannte Alberti offenbar gut genug, um ihm den Posten zuzutrauen.

Die Zugehörigkeit Albertis zur *familia* dauerte vermutlich wie die der anderen bis zum Ende der Regentschaft Molinos. Dass Alberti zwischenzeitlich danach strebte, in die *familia* des Papstnepoten und Apostolischen Kämmerers Francesco Condulmer¹³⁶ aufgenommen zu werden, zeigt ein (sicher von ihm erwirktes) Empfehlungsschreiben der Signoria von Florenz vom 5. Dezember 1433.¹³⁷ Die Gründe kennen wir nicht. Jedenfalls wurde nichts daraus.

Die ersten dreieinhalb Jahre der Regentschaft Molinos spielen in Rom, die letzten anderthalb Jahre in Florenz.¹³⁸ Das muss man sich vor Augen halten für das Folgende.

Aus den vielen einzelnen Informationen in den Registern habe ich Biogramme von Familiaren des Blasius de Molino aus der Zeit der Regentschaft erstellt, soweit diese Kleriker waren.¹³⁹ Nicht erfasst wurden Nepoten¹⁴⁰ und Gäste Molinos, die in seinem Haushalt lebten.

¹³³ Zu Francesco d'Altobianco s. zuletzt Lauro Martines, Un reietto politico: Francesco d'Altobianco Alberti (1401–1479), in: Leon Battista Alberti e il Quattrocento. Studi in onore di Cecil Grayson e Ernst Gombrich, Mantua 2001, 15–24.

¹³⁴ Luca Boschetto, I libri della famiglia e la crisi delle compagnie degli Alberti negli anni trenta del Quattrocento, in: Francesco Furlan (Hg.), Leon Battista Alberti. Actes du congrès international de Paris, Sorbonne, Institut de France, Institut Culturel Italien, Collège de France, 10–15 avril 1995, Turin u. a. 2000, 2 Bde., hier Bd. 1, 87–131.

¹³⁵ Schwarz, Organisation (wie Anm. 51), 64 f. Vgl. auch Schuchard, Die Deutschen (wie Anm. 19), 62.

¹³⁶ Condulmer, dessen Einfluss an der Kurie ständig wuchs, muss eine sehr große Suite gehabt haben, darunter allein 56 Deutsche (bei 22 Amtsjahren als Kardinal). Siehe Schuchard, Die Deutschen (wie Anm. 19), 55.

¹³⁷ Benigni/Cardini (Hgg.), Corpus epistolare e documentario (wie Anm. 2) Nr. 9, 134 ff.

¹³⁸ Diener/Schwarz, Itinerar (wie Anm. 20), 225.

¹³⁹ Eine geplante Veröffentlichung im Anhang muss leider aus Platzgründen unterbleiben. Sie wird anderwärts gedruckt. – Die Sortierung folgt den für das Repertorium Germanicum (wie Anm. 43) aufgestellten Kriterien.

¹⁴⁰ Der Lieblingsneffe war Jacobus fil. Antonii de Molino, der in Padua Kirchenrecht studierte (erster Beleg: 22. April 1414, letzter: 3. September 1418), wo er öfter zusammen mit seinem Onkel auftrat. Siehe Zonta/Brotto, Acta graduum academicorum (wie Anm. 71), Bd. 1.1, Nr. 416, 433, 461. Er war als Student „in iure canonico“, am 26. August 1415 anwesend bei der Promotion des „Albertus

Es sind (in alphabetischer Folge):

(L.) Baptista Alberti, Bartholomeus de Puteo, Bartholomeus Vincentii, Conradus Knoche, Cornelius de Planca de Urbe, Philippus de Valle, Furseus de Bruille, Goswinus Linificis, Jacobus Bigneti, Jacobus (Dionisii) de Modoetia al. de Vicentio, Johannes (de) Angeroles, Johannes Angeli (Angelus), Johannes Baptista de Mellinis, Johannes (Henrici) Cabebe de Werda I, Johannes de la Boneda, Johannes Lombardi [?], Johannes Pels de Erclens, Johannes Thora, Ludovicus Garsie, Ludovicus Zantheta, Matheus Croczon [?], Michael (Rogerii) Amici, Nicolaus Phutzner (Phuczner), Petrus Gutteri de Sequera, Petrus Sucus, Reymarus Vos, Simon Cousin, Stephanus Turpini [?], Thomas Chati [?], Vincentius Breion, Guarnerio d'Artegna.

Die Liste ist natürlich unvollständig. Bei nicht wenigen Familiaren bestehen die Biogramme bis auf weiteres nur aus den Namen, mit einem oder mehreren Zeit-Daten und Belegen. Wenn wir mehr Glück haben, kennen wir noch die Herkunftsdiözese, zuweilen auch Pfründen, die sie anstreben. Bei den meisten Familiaren halfen andere Sammlungen, die Namen zu Biogrammen anzureichern. In erster Linie die Dienerschen Hefte, meine Sammlung von Daten über die Abbreviatoren, das Repertorium Germanicum (1378–1471), sonstige Sammlungen, etwa von Christiane Schuchard und mir zu den beiden römischen Universitäten,¹⁴¹ die Sammlung RORC von Thomas Frenz.

Diejenigen, zu denen mehr Informationen und über einen längeren Zeitraum geboten werden können, haben an der Kurie Karriere gemacht (daher haben wir ihre Daten), oder sie stammen aus dem Raum, der vom Repertorium Germanicum erfasst wird. So könnte der (falsche) Eindruck entstehen, Deutsche seien bevorzugt worden. Weiter kommt man nur, wenn auf diesen Daten aufbauend die Registerstellen verifiziert und alle möglichen weiteren Quellen aus der Herkunftsregion konsultiert würden. Das ist nicht von mir zu leisten.

Einige vorläufige zusammenfassende Beobachtungen seien hier geboten:¹⁴²

(1) *Funktionsstellen*: Als Kollegen Leon Battista Albertis im engeren Sinn, das heißt als Sekretäre, sind in der Suite belegt: Furseus de Bruille aus Peronne (Picardie, damals englisch), der bereits den Vorgängern des Blasius de Molino als Sekretär gedient hatte, und schon unter Martin V. einer der führenden Abbreviatoren war. Ferner die

quondam dom. Johannis de Albertis de Florentia“, bei der wir auch Alberti vermuten dürfen (Ebd. Nr. 351) und bei der Promotion des Onkels im Kirchenrecht am 3. September 1418 (Ebd., Nr. 485). Um ihn kümmerte sich der Onkel lebhaft und sorgte für eine Klerikerkarriere. Belegt sind Bewerbungen um den Priorat von San Salvatore in Venedig (OSA), 1420 um das Bistum Capodistria. Ein anderer Neffe, Girolamo Molin, focht das Testament seines Onkels wegen des Legats für den Familiaren Jacobus Bigneti an. Siehe dazu Cecon, Blasius (wie Anm. 69); Bisticci, Vite (wie Anm. 108), Bd. 1, 273. Nichts zu finden ist hingegen bei Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevi (wie Anm. 69), oder Iacopo Ammannati Piccolomini, Lettere (1444–1479), hg. u. komm. v. Paolo Cherubini, Roma 1997, 2 Bde. – Ein Guillelmo als *spenditore* des Blasius de Molino während seines Aufenthalts in Florenz 1441 ist durch florentiner Akten belegt, vermutlich war er ein *camerarius* oder *thesaurarius*. Vgl. Boschetto, Società e cultura a Firenze (wie Anm. 89), 209.

¹⁴¹ Es wurden meine Sammlungen zu anderen Kanzlei-Ämtern wie das des Korrektors, des Kustos und der Ämter der *Audientia litterarum contradictarum*, im Zusammenhang mit meinem in Anm. 132 genannten Projekt benutzt: Ausbreitung der Ämterkäuflichkeit an der römischen Kurie. Nicht gesammelt habe ich die Kanzleischreiber nach 1417, weil dies bei einem 101-köpfigen Kolleg zu aufwendig gewesen wäre. Zudem sind sie Haupt-Gegenstand des Interesses und der Sammlungen von Frenz, RORC (wie Anm. 52).

¹⁴² Zu den Schwächen der Sammlung vgl. oben S. 178 f.

beiden Römer Cornelius de Planca aus der bekannten Juristenfamilie und Johannes Baptista de Mellinis, daneben der Franzose Johannes (de) Angeroles sowie Jacobus Bigneti aus der Normandie (damals englisch). Als Kaplan ist Johannes Angeli (1431/1432) belegt. Ob andere auf unserer Liste auch Funktionsstellen einnahmen, und wenn ja, welche, ist unbekannt.

(2) *Herkunftsgebiete*: Führend sind, wenig überraschend, Venedig und die angrenzenden Gebiete. Dazu sind zu zählen zwei, möglicherweise mehr, Mitglieder aus der Suite des gerade verstorbenen Kardinals Antonio Panciera de Portuuario († 3. Juli 1431),¹⁴³ Patriarch von Aquileja, eines Landsmannes von Blasius de Molino: Der eine war ein Humanist (Guarnerio d'Artegna), der andere einer der deutschen Kleriker ohne erkennbares Profil (Reymarus Vos).¹⁴⁴ Die Zahl wird erheblich größer gewesen sein, doch erscheinen sie in den vatikanischen Quellen nicht, weil man, wie oben erwähnt, sich aus diesem Raum in der Regel nicht an die Kurie wandte, um Pfründen zu erwerben. Drei Mitglieder sind aus Rom. Aus dem übrigen Italien stammt einer aus Florenz¹⁴⁵ und einer aus dem Piemont. Aus den burgundischen Niederlanden beziehungsweise dem englischen Festlandsbesitz kommen fünf, aus dem königlichen Frankreich zwei. Der überproportionale Anteil der Diözesen Köln und Lüttich sowie des übrigen Deutschen Reiches hängt mit den Daten aus dem Repertorium Germanicum zusammen. Hinzu kommt, dass für Deutsche (und übrigens auch für Franzosen) eine Stellung in dieser Suite wegen des in ihrer Heimat blühenden Pfründenmarktes via Kurie höchst attraktiv war, doch nahm die Attraktion in dem Maße ab, wie das Basler Konzil an Ansehen gewann, dem Blasius de Molino, wie sein Papst, feindselig gegenüberstand.¹⁴⁶ Bei einigen ist fraglich, ob sie in der Suite bis zum Ende der Amtszeit Blasius de Molinos als *Regens* geblieben sind. Von der spanischen Halbinsel kommen: Einer aus Portugal und einer aus Kastilien, drei weitere tragen spanische Namen.

(3) *Übernommenes Personal*: Aus der Kanzlei Martins V. übernahm Blasius de Molino Bartholomeus de Puteo, den er zum Kustos machte, den Sekretär seiner Vorgänger Furseus de Bruille, möglicherweise auch Johannes Cabebe de Werda, der der Suite des Vizekanzlers Jean de Brogny († 1426) angehört hatte. Das ist wenig, was aber mit der schlechten Quellenlage für Martin V. zusammenhängt.

(4) *Formale Qualifikation*: Fast alle, von denen man Biogramme hat, haben eine Universitätsausbildung, Abschlüsse werden teils während des Dienstes (dann an der Kurienuniversität), teils danach erworben. Alle studierten Jura, die meisten Kirchenrecht.

¹⁴³ Zu Portuuario s. Dieter Girgensohn, Kirche, Politik und adelige Regierung in der Republik Venedig zu Beginn des 15. Jahrhunderts, Göttingen 1996, 2 Bde., hier Bd. 1, 272–308 (für die Jahre bis 1411). Der Kardinal hatte nicht wenige deutsche Familiaren.

¹⁴⁴ Vielleicht, wenn man von ihren Pfründen ausgeht, auch Ludovicus de Zantheta und Petrus Sucus.

¹⁴⁵ Im Herrschaftsgebiet von Florenz wandte sich an die Kurie nur die Oberschicht, wenn sie bestimmte Pfründen für sich wollte. Nur dieser Eigenheit verdanken wir die inzwischen bekannten beziehungsweise erschlossenen vier päpstlichen Briefe für Alberti von 1431, 1432, 1447 und 1449. S. Schwarz, Bemühungen (wie Anm. 5).

¹⁴⁶ Schwarz, Kurienuniversität und stadtrömische Universität (wie Anm. 44), 152 f.

(5) *Karrieren*: Kaum einer war schon vorher Kanzleischreiber, was nicht wenige anschließend wurden; auffällig ist ihre Zugehörigkeit zur „Oberschicht“ in der Korporation der Kanzleischreiber. Fast alle waren auch Abbreviatoren, wohl von Molino ernannt, später auch *Abbreviatores assistentes*. Schon in der Zeit ihrer Zugehörigkeit zur Suite Blasius de Molinos waren Johannes de Angeroles und Petrus Sucus zugleich Prokuratoren in der *Audientia litterarum contradictarum*, obgleich dies eigentlich verboten war. Recht ansehnliche Kurienkarrieren machten: Jacobus de Modoetia, der als Lektor in der *Audientia litterarum contradictarum* 1455 Kollege des Leon Battista Alberti wurde (auch Protonotar),¹⁴⁷ Johannes de Angeroles, der Kubikular, Kammerkleriker und *Taxator in bullaria* (ein lukratives Amt wie das des *Lector in audientia*) wurde, Michael Rogerii Amici, der Sekretär und Nuntius wurde. Die Erhebung des Johannes Baptista de Mellinis zum Kardinal erlebte Alberti allerdings nicht mehr

(6) *Intellektuelle Ausrichtung*: Humanist war außer Alberti nur Guarnerius, gelehrter Jurist nur Planca, den Rest wird man unter „Rechtspraktiker“ einordnen müssen.

IV. Die Bedeutung der Zugehörigkeit zu der Suite Molinos für Alberti

Es scheint, dass zwischen Molino und Alberti nach Beendigung ihres Patron-Familiar- beziehungsweise Dienstverhältnisses kein Treue-Verhältnis – zeitgenössisch: *pietas* –, mehr bestand, anders als bei nicht wenigen Angehörigen anderer Familien.¹⁴⁸ Es gibt keines der üblichen Zeichen dafür, keine Widmung, keinen Brief, keine Geste. Daraus wird man nicht schließen dürfen, dass Molino ein schlechter Patron war, auch nicht dass Alberti unter ihm litt, sondern dass Alberti seine Unabhängigkeit über alles ging, wie er in seiner 1438 abgefassten Autobiographie betont.¹⁴⁹ Auf alle Fälle hat ihm Molino Mühe genug gelassen, mehrere Werke in dieser Zeit abzufassen und mit Freunden und Bekannten zu diskutieren.¹⁵⁰

Was hatte Alberti von dem Leben in der Suite über fünf Jahre? Was hatte er sich davon erhofft, was erreichte er, für sich und andere? Dazu können nur allgemeine Überlegungen geboten werden.

Erstens, wie uns sein Brief von 1432/1433 zeigt, waren ihm gute Beziehungen zu seinen Kollegen in der Kanzlei ein wichtiges Anliegen. Man wird dieselbe Haltung a fortiori zu seinen Mitfamiliaren annehmen dürfen, denn deren Wohlwollen brauchte er, um sich seinen Liebhabereien in erwünschtem Umfang widmen zu können.

Zweitens konnte der Umgang mit den Mitfamiliaren eine Erweiterung seines Horizonts mit sich bringen und intensivere Beziehungen, als Alberti sie vom Studium

¹⁴⁷ Zur *Audientia litterarum contradictarum* in dieser Zeit s. Schwarz, Karriere (wie Anm. 4), 93–100.

¹⁴⁸ Zu den Verpflichtungen der *Pietas* in einer Klientel auch Schwarz, Nikolaus von Kues (wie Anm. 22), 294, 298 ff. u. 307 f.

¹⁴⁹ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 70 ff. (ed. Tauber 46–50): Streben nach Beifall von Kennern, nach Wohlwollen der Guten, nach Ansehen, aber ohne Liebedienerei und ohne Anhäufung von Reichtümern.

¹⁵⁰ In diese Zeit fallen außer dem „*Potito*“ (wie Anm. 12) und der ersten Fassung der Bücher „*Della famiglia*“ die Schriften „*De commodis litterarum atque incommodis*“, sowie die berühmten Traktate „*De pictura*“ und „*De statua*“.

und von seinen Aufenthalten in Venedig her kannte. Vermutlich wurden in der Suite neue Themen diskutiert, etwa über das Konzil, das den Ultramontanen viel wichtiger war als den Italienern. Auch Büchertausch ist anzunehmen.

Drittens dürfte wegen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten in der Musik und in der Malerei, die Alberti in seiner Autobiographie¹⁵¹ herausstreicht, die Gesellschaft derjenigen aus der Suite besonders anregend gewesen sein, die aus dem nordfranzösisch-flandrischen beziehungsweise niederrheinischen Raum stammten. Zu seiner musikalischen Begabung sagt er, dass er selbst komponiert und darin die Anerkennung von Fachleuten gefunden habe („fuere opera ipsius a doctis musicis approbata“).¹⁵² Er habe Musiker beraten und dadurch ihre Aufführung verbessert („musicos effecit eruditiores suis monitis“).¹⁵³ Besonderes will er auch im Orgelspiel geleistet haben („organis delectabatur et inter primarios musicos in ea re peritus habebatur“),¹⁵⁴ während er den Gesang mehr im Privaten betrieben habe.¹⁵⁵ Diese Kenntnisse und Fähigkeiten will er im Selbststudium erworben haben.¹⁵⁶ Wenn man diese Informationen in die Biographie einzuordnen versucht, dürften die Anfangsgründe in Padua gelegt worden sein, dem Zentrum der neuen von der „franko-flämischen Vokalpolyphonie“¹⁵⁷ inspirierten Kunstmusik in Italien seit ca. 1400.¹⁵⁸ Am Papsthof hat sich diese spätestens unter Martin V. durchgesetzt. Das blieb so unter Eugen IV. Sowohl die Komponisten als auch die Gesangsvirtuosen berief man vorwiegend aus dem „niederländischen“ Raum.¹⁵⁹ Leider wissen wir so gut wie nichts über die Kapellen der kurialen Großen dieser Zeit. Molino könnte in seiner Paduaner Zeit Ge-

¹⁵¹ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 68 f.

¹⁵² Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 69 Z. 18 f. u. Z. 22 (ed. Tauber 38). Man beachte, dass es Alberti um die Kunstmusik geht, daher: „docti musicis“ und „musicis eruditiores“.

¹⁵³ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 69 Z. 22.

¹⁵⁴ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 69 Z. 21.

¹⁵⁵ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 69 Z. 19 f.: Gesungen habe er sein ganzes Leben lang, aber nicht öffentlich; wenn in Gesellschaft, dann in privatem Kreis, mit dem Bruder und Freunden. Vgl. 76 Z. 41: Gesang habe er als Gegenmittel gegen schwere Verstimmungen und gegen Schmerzen eingesetzt.

¹⁵⁶ Ebd. 69, Z. 18. – Wo hatte er Zugang zu einer Orgel?

¹⁵⁷ Zur sog. franko-flämischen Vokalpolyphonie vgl. Klaus Hortschansky, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil Bd. 3, Kassel usw. ²1995, 673–688. – Über die Förderung von flämischer Malerei und Musik durch Kollegen Albertis in der päpstlichen Kanzlei s. auch Brigitte Schwarz, Anselmus Fabri (Smit) aus Breda in Brabant (1379–1449). *Abbreviator, Referendar, Protonotar und – beinahe – Kardinal*. Skizze einer Biographie, in: *QFIAB* 88 (2008), 161–219, hier 214 f.

¹⁵⁸ Statt überbordender Literatur nenne ich Aufsätze in dem Sammelband von Thomas Schmidt-Beste (Hg.), *Institutions and patronage in Renaissance Music*, Farnham 2012; Anne Hallmark, *Protector, imo verus pater*. Francesco Zabarella's patronage of Johannes Ciconia, in: Jessie A. Owens u. a. (Hg.), *Music in Renaissance cities and courts*. *Studies in honor of Lewis Lockwood*, Michigan 1997, 455–470.

¹⁵⁹ John Nadas, *The internationalization of the Italian papal chapels in the early quattrocento*, in: Franco Piperno u. a. (Hg.), *Cappelle musicali fra corte, stato e chiesa nell'Italia del Rinascimento*, Florenz 2007, 247–270, wiederabgedruckt in: Schmidt-Beste (Hg.), *Institutions and patronage* (wie Anm. 158), 233–256. Die von Adalbert Roth angekündigte vollständige Liste der Mitglieder der päpstlichen Kapelle 1418–1503 ist meines Wissens nicht erschienen. S. Adalbert Roth, *Anmerkungen zur Benefizialkarriere des Johannes Ockeghem*, in: Ders., *Collectanea*, Vatikan 1994, Bd. 1, 97–232, wiederabgedruckt in: Schmidt-Beste (Hg.), *Institutions and Patronage* (wie Anm. 158), 3–139, hier 27 mit Anm. 117.

schmack an der *Ars nova* gefunden haben, die sein Gönner Eugen IV. förderte, und diesen in bescheidenem Stil imitiert haben. Alberti misst sich offenbar mit den berühmten Komponisten und Virtuosen des päpstlichen Hofes. Dass er beim Gesang bescheidener ist, ist verständlich, denn um darin das Virtuositum der „Flamen“ zu erreichen, hätte er dort als Sängerknabe anfangen müssen.

Als zweites Feld seiner Begabungen nennt er die bildende Kunst. Vor allem in der Malerei will er sich geübt haben, wenn er sich darin auch keiner besonderen Leistungen rühmt.¹⁶⁰ Da dürfte ihn die flämische Malerei interessiert haben, für die Kunstkennner damals an der Kurie schwärmten. Eugen IV. und einige Große besaßen Gemälde flämischer Meister.¹⁶¹ Auch hier konnten ihm die Mitfamiliaren Informationen und Kontakte liefern.

Viertens führt er als dritte Begabung sein technisches Verständnis und seine Erfindungsgabe an. Daher rührt sein Interesse an allen einschlägigen Techniken und Erfindungen.¹⁶² Auch darin dürften die Kollegen ihm einiges vermittelt haben, was bisher weniger in seinem Erfahrungshorizont lag – und diesmal nicht nur die „Flamen“, sondern auch die Deutschen, die Franzosen und die Spanier.

Fünftens und am wertvollsten dürften die Verbindungen gewesen sein, die er über seine Mit-Familiaren und über seine Kollegen in der Kanzlei zu Leuten knüpfen konnte, die ihm sonst kaum erreichbar gewesen wären. Mit ihrer Hilfe verschaffte er sich den Kreis von Freunden (Alberti verwendet den ciceronianischen Begriff *familiares*) und hochrangigen Förderern (*principes*, auch hier wieder im antiken, nicht im mittelalterlichen Sinn verwandt),¹⁶³ die ihm seine Familie versagte, wie er in seiner Autobiographie beklagt, etwas, was er nie verwand.

Abstract

One day after his election (4 March 1431), Venice-born Pope Eugene IV made his compatriot Blasius de Molino new head (*regens*) of the papal chancery. This meant that Molino without loss of time had to acquire a *familia*, not only to support him in his work as head of the largest curial department, but also to enable him to maintain a ‘house’ according to his status as one of the grandees of the papal court (as Patriarch of Grado until 1434, afterwards of Jerusalem, he ranked only one step below the cardinals). As a newcomer, in order to cope with the day-to-day business of curial organization, he had to rely to a certain extent on experienced personnel; his choices for the recruitment of the others were based on a variety of considerations.

It has not been possible to determine conclusively why Molino, a pious and old-fashioned Venetian, in 1431 chose Leon Battista Alberti, whom he probably met either in Padua or Venice, to be one of his secretaries as well as one of the abbreviators in the chancery. For the next five and a

¹⁶⁰ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 68 f., 73, 77 Z. 22. Besonders talentiert sei er in der Portrairkunst gewesen, er habe Einzel-, aber auch Gruppenportraits gemacht, die treffend gewesen seien, wie Betrachter bestätigten. Sein Bildgedächtnis muss phänomenal gewesen sein. Diese Kunstfertigkeit habe er bei Medaillen eingesetzt, um sich und die Freunde zu verewigen. Siehe Ebd., 73 Z. 1–6 (ed. Tauber 50).

¹⁶¹ Zu den Wechselbeziehungen zwischen der Kultur der burgundischen Niederlande und Italiens vgl. Paula Nuttall, *From Flanders to Florence. The Impact of Netherlandish Painting 1400–1500*, New Haven u. a. ²2006.

¹⁶² Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 72 f. (ed. Tauber 48).

¹⁶³ Leon Battista Alberti, *Vita* (wie Anm. 79), 71 ff.

half years, the young humanist was a member both of the chancery and the *familia*, and thus in close contact with a group of about 50 people who hailed from different nationalities and were part of international networks. Extensive biographical study would be required to determine what knowledge and experience Alberti was able to gather during his stay, which contacts he was able to establish and which he chose to maintain.

KRITISCHE MISZELLE

Wider die falschen Erben Luthers

Konversionsapologie und Unionsprogramm bei Christoph Barthut¹

Christian Volkmar Witt

Strebsame, emsige Beamte erfreuen sich nicht selten noch geringerer Beliebtheit als ihre weniger emsigen Standesgenossen. Ja, über die Maßen fleißige, strebsame, pflichtbewusste Beamte machen sich auch sehr schnell sehr unbeliebt – gerade bei lokalen Eliten, zu deren Kontrolle sie eingesetzt werden. Alteingesessene, selbstbewusste Eliten haben oft über Generationen eigene Handlungsmuster und Kommunikationsformen ausgebildet, die zwar den Machtansprüchen aufstrebender Zentralgewalten im Wege stehen, die sie aber gegenüber solchen Machtansprüchen, vertreten durch die der Zentralgewalt unterstellten und oftmals nicht minder selbstbewussten Beamten, nur ungern aufgeben. Studieren lassen sich die daraus resultierenden Konflikte nicht nur am Köln der Gegenwart, sondern auch an historischen Fallbeispielen.

I.

Die Markgrafen und Kurfürsten von Brandenburg beerbten bekanntlich 1618 die herzoglich-preußische Linie ihres Hauses, nachdem diese erloschen war. Von da an in Personalunion regierend, gelang es Kurfürst Friedrich Wilhelm, beide Territorien effektiv miteinander zu verbinden, indem er Verwaltungsreformen durchführte und einen Beamtenapparat in Preußen installierte.² Die Eliten Preußens erfreuten sich ihrer Eigenständigkeit, die ihnen nicht zuletzt aus den vom Kurfürsten selbst garantierten Privilegien erwuchs, und agierten und entschieden von der Zentralgewalt relativ unbehelligt. Der Konflikt zwischen der aufstrebenden Zentralmacht, die die Ressourcen Preußens für die eigenen Interessen nutzbar zu machen suchte und sich bis 1660 die souveräne Herrschaft über Preußen sicherte, und den um die Wahrung ihrer ständischen Privilegien besorgten Eliten war folglich vorprogrammiert.³

¹ Die nachfolgende Studie geht auf einen Vortrag zurück, den ich beim Treffen des DFG-Netzwerkes „Gelehrte Polemik“ (25. bis 27. März 2013) in Mainz hielt. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern bezeuge ich für die fruchtbare Diskussion meines Beitrags noch einmal meinen Dank.

² Vgl. Ludwig Hüttl, *Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der große Kurfürst (1620–1688). Eine politische Biographie*, München 1981, 264.

³ S. dazu und zu den vom Kurfürsten ergriffenen Maßnahmen auf der Verwaltungsebene Christopher Clark, *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947*, München 2007, 86–90. Den wirtschafts-

Zu den vom Großen Kurfürsten nach Preußen entsandten Beamten, mit denen er die Stände kontrollierte und die wirtschaftlichen sowie finanziellen Ressourcen Preußens sicherte, gehörte auch ein Mann namens Christoph Barthut.⁴ Sein Geburtsdatum ist – wie überhaupt der Großteil seines Lebens – nicht überliefert. Tätig ist er zeitweise als kurfürstlicher Beamter im preußischen Labiau, dem Friedrich Wilhelm 1642 das Stadtrecht verliehen hatte. Dort treffen wir Barthut 1675 als Amtmann, der die Aufgabe hat, durch Überwachung des ertragreichen lokalen Holzhandels die einheimischen Eliten im Rahmen der kurfürstlichen Verwaltungsreformen zu kontrollieren und die Ansprüche des Landesherrn nicht zuletzt auf monetärer Ebene durchzusetzen. Unbehelligt vom kurfürstlichen Arm war es dem preußischen Adel bislang möglich, den Gewinn aus dem Rohstoffhandel selbst einzustreichen. Doch war der zunehmend selbstbewussten und auf Ausbau der eigenen Machtbasis auch in Preußen bedachten Zentralgewalt weder der Wert des Holzhandels entgangen noch die Tatsache, dass dieser bisher an ihr vorbeigeschleust wurde.

Und genau an dieser Stelle kommen die emsigen Beamten ins Spiel. Loyal und pflichtbewusst macht sich Barthut ans Werk, die genannte Einnahmequelle für seinen Landesherrn zu erschließen. Es dauert nicht lang, da tritt er den Einflussreichen Labiaus und Preußens durch Aufdeckung diverser Unterschlagungs- und Korruptionsskandale gehörig auf die Füße. Doch deren Arm reicht weit, wie der emsige Beamte erfahren muss. Sie veranlassen ihn zur Flucht nach Berlin, hintertreiben dort seine Versuche, die Missstände beim Kurfürsten anzuzeigen, und sorgen dafür, dass er nach seiner Rückkehr nach Preußen zeitweilig seine Position verliert, was ihn an den Rand des existentiellen Abgrunds führt. Doch der seinem Dienstherrn treu ergebene Beamte hört trotz aller Repressionen durch seine mächtigen Widersacher nicht auf, gegen den preußischen Klüngel zum Wohle der kurfürstlichen Finanzen vorzugehen, ja, er entwickelt sogar im Verbund mit anderen Friedrich Wilhelm gegenüber loyalen Persönlichkeiten Konzepte zur Abstellung der Korruption und zur Steigerung der wirtschaftlichen Effizienz Preußens. Kurz, er tut alles, um den Einfluss der alteingesessenen Eliten zu beschneiden oder – anders formuliert – es sich mit ihnen ordentlich zu verscherzen. 1686, also nach mehr als einem Jahrzehnt des aufreibenden Einsatzes für seinen Landesherrn, verlässt Barthut schließlich mit obrigkeitlicher Erlaubnis Brandenburg-Preußen, und geht in die Niederlande, offiziell, um dort eine Erbschaft anzutreten. Er sollte jedenfalls nicht wieder zurückkehren; gestorben ist er 1693 in den Niederlanden.

II.

Über all diese Ereignisse während seiner Zeit als kurfürstlicher Beamter gibt Barthut nun selbst detailliert Auskunft, und zwar in seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*

und machtpolitischen Konflikt zwischen dem Kurfürsten und den preußischen Ständen beleuchtet ausführlicher Hüttl, Friedrich Wilhelm von Brandenburg, (wie Anm. 2), 260–295.

⁴ Über ihn informiert in aller Kürze der Artikel: BARTHUT (Christoph), in: Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon 1 (1750), 828 f.; aufschlussreich ist bezüglich des historischen Hintergrunds auch der in Abschnitte eingeteilte Einleitungsteil der hier im Mittelpunkt stehenden Quelle.

zur Vereinigung der Evangelischen Protestanten“.⁵ Mit Blick auf die gestreiften Zusammenhänge mag der Titel seiner 1689 in Amsterdam, also drei Jahre nach seinem Weggang aus Brandenburg-Preußen, gedruckten Schrift irritieren. Doch impliziert er eine weitere Dimension der Auseinandersetzung Barthuts mit den Mächtigen Preußens. Der Streit hat nicht nur eine finanz- und machtpolitische, sondern auch eine konfessionspolitische Komponente. Barthut ist nämlich nicht nur als seinem Kurfürsten treu ergebener Beamter ein Stachel im Fleisch der lokalen Eliten, sondern auch als Konvertit. Nachdem er aus Preußen nach Berlin hat fliehen müssen und wenige Jahre nach seinem Amtsantritt, konvertiert er dort 1677 vom Luthertum zum Reformiertentum. Ein Akt, der die preußischen Lutheraner nach seiner Rückkehr aus zwei Gründen zusätzlich provozieren und gegen ihn aufbringen musste: Zum einen hielt man in weitesten Teilen des Luthertums die Reformierten nach wie vor für gefährliche Schwärmer, ja nicht selten schlicht für Ketzer. Zum anderen gehörte Barthut nach seiner Konversion ausgerechnet der Konfession an, zu der sich auch der Kurfürst auf Grund der einstigen Konversion seines Vorfahren Johann Sigismund bekannte. Die für die preußischen Stände zunehmend unbequeme Zentralmacht und ihre Handlanger ließen sich folglich mit einer ausgesprochen unbeliebten Konfession identifizieren, der sich die Masse der Untertanen Brandenburg-Preußens bekanntlich keineswegs nach dem Vorbild ihres Landesherrn angeschlossen hatte. Umgekehrt besetzte der Kurfürst ganz bewusst wichtige Verwaltungsstellen mit Reformierten, um den Einfluss der lutherischen Stände zurückzudrängen.⁶ Barthut war als kurfürstlicher Beamter und Reformierter somit Teil eines komplexen Kräftemessens zwischen Friedrich Wilhelm einerseits, den alteingesessenen preußischen Eliten andererseits.⁷

Entsprechende Verdächtigungen lassen nicht lange auf sich warten: Die inkriminierten Würdenträger Preußens greifen den Konvertiten nach seiner Rückkehr nach Preußen wegen seiner Konfession scharf an⁸ und unterstellen dem rührigen Vertreter der Zentralmacht, er sei nur konvertiert, um sich bei seinem Dienstherrn beliebt zu machen.⁹ Doch dagegen verwahrt sich der Angegriffene in der Retrospektive scharf: Er sei nicht konvertiert, weil er sich davon irgendwelche innerweltlichen Vorteile erhoffe; vielmehr habe er nach reiflicher Prüfung befunden

⁵ Christoph Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag zur Vereinigung der Evangelischen Protestanten Entworfen von einigen Liebhabern der Einigkeit der Evangelischen Christen [...], Amsterdam (Benedikt Bahnsen) 1689, Einleitung, Abschnitte 1–22. Mir liegt das Exemplar aus der ULB Halle vor (Sign. II 3334); insgesamt sind beim VD17 nur vier Drucke verzeichnet. Barthut gliedert sein Werk in „1. Erstlichen einige Lehr Punkten des Seel. Mannes GOTTes Martini Lutheri 2. Wie hiernach auch die Reformirte Kirche recht übereinstimmig gelehret/ und also wie sie gelehret in einem wahren Christenthum ausgeübet haben und noch also lehren 3. Und welcher gestalt sie damahls des Babstuhms Irrthümer so wol mit der Heil. Schrifft als ihren eigenen Patribus und Concilien Schlüssen erwiesen haben. Ohngeachtet aller hierauß besorgender Gefahr/ Verfolgungen/ ja wo nicht leiblicher doch geistlicher Tödtung mit der Lästernungen in den Druck gegeben.“

⁶ Clark, Preußen (wie Anm. 3), 87.

⁷ S. zum zähen Ringen zwischen dem Kurfürsten und den preußischen Ständen Clark, Preußen (wie Anm. 3), 78–86.

⁸ Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitte 23 f.

⁹ Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 27.

„daß die Reformirte Kirche/ welche mit grossen Wundern GOTTES aufgerichtet und mit solch Blutvergiessen bestätigt/ ja recht von neuen die erste Martyr Kirche bey und nach den Apostel Zeiten repraesentiret die wahre Kirche sey.“¹⁰

Daher könne ihm auch niemand ernsthaft verdenken, dass er „zu dieser in Lehr und Leben Reformirte[n] Kirche getreten sey sintemahln ihre Lehre mit dem Evangelio“ übereinstimme.¹¹ So verknüpft Barthut in seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“ seine eigene Leidensgeschichte mit dem Heilshandeln Gottes: Ohne göttlichen Beistand habe er den Nachstellungen seiner Gegner nicht begegnen, die ihm verursachten Leiden nicht überstehen können. Und während Gott ihn, den Verfolgten unter dem Kreuz, beschützt und ihm – wie allen Märtyrern – einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit gegeben hat, hat er die meisten seiner Verfolger bereits aus der Welt scheiden lassen.¹²

Die Frontstellung ist damit klar: Auf der einen Seite stehen der Allmächtige und seine Kirche, die im Reformiertentum gleichsam ihre aktuelle Gestalt gefunden hat. Auf der anderen Seite steht die Achse des Bösen, formiert durch kriminelle, intrigante lutherische Laien und die mit ihnen im Bunde stehenden „natürliche[n] fleischlich gesinnte[n] weltliche[n] Lutherische[n] Prediger“.¹³ Das klingt nach dem üblichen Argumentationsmuster, wie es in der konversionsapologetischen Literatur häufig zu finden ist. Die Religion, der sich der Konvertit zugewandt hat, steht mit ihren Traditionen für das Wahre, Gute, Schöne, die, von der er sich abgewandt hat, für das Falsche, Schlechte, Verkommene. Doch so einfach ist der Fall bei Barthut dann doch nicht gelagert.

Denn, so Barthut, die reformierte Lehre decke sich nicht nur mit dem Evangelium Jesu Christi, sondern auch und gerade mit der Lehre Luthers, weshalb einzig die Reformierten legitimer Weise für die Nachfolger Luthers zu halten sind.¹⁴ Seine Widersacher entlarvt er entsprechend als dem *falschen* Luthertum zugehörig und stellt sie den „warhafftige[n] Nachfolger[n] JESU Christi/ seiner heiligen Aposteln und Lutheri“ gegenüber.¹⁵ Wie zur Illustration seiner Zugehörigkeit zu letztgenannter Gruppe stilisiert sich Barthut in seinem Handeln und Denken zum Nachahmer des großen Reformators. Wie einst dieser, so fordert auch Barthut seine Gegner, das gesamte lutherische Ministerium, auf, ihn zu widerlegen – freilich mit Luther und der Heiligen Schrift. Sollte ihnen dies gelingen, verspricht er zu widerrufen.¹⁶ Wie sein großes Vorbild sieht er sich seinem Gewissen verpflichtet, weiß sich für seine Entscheidungen selbst in der Verantwortung, die ihm niemand abnehmen kann, betont die Unvertretbarkeit des Individuums vor seinem Gott, wenn es um die Errettung der Seele geht.¹⁷ Und wie er in seinem Handeln Luther folgt, so dienen seinen Gegnern die Gegenspieler Luthers als Vorbild:

¹⁰ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

¹¹ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

¹² Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 24. Zur Identifikation mit den Märtyrern s. Abschnitt 26.

¹³ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 28.

¹⁴ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

¹⁵ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

¹⁶ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 29.

¹⁷ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitte 33 u. 43.

„[Sie] haben [...] nach Bäubstischer Art und Weise/ mich vor einen Ketzler und Schwermer ausgeruffen/ angeklaget und verdammt/ ja wann es in ihrer Macht gestanden/ so wäre schon wider mich die Execution nach ihren Willen geschehen seyn“.¹⁸

Die Behauptung der Lehrübereinstimmung zwischen den Reformierten, der Heiligen Schrift und Luther korrespondiert somit letztlich – darin liegt ihre taktische Begründung – mit dem Vorwurf an Barthuts Gegner, eben von jenen Quellen orthodoxen Glaubens abzuweichen.

Dabei verfolgt er in seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“ nicht nur das Ziel, seine eigene Abwendung vom Luthertum zu rechtfertigen, sondern strebt nach Höherem, nämlich nach der Vereinigung beider Konfessionskirchentümer. Diese schon in der Heiligen Schrift durch die Mahnung zu gelebter Nächstenliebe zur Pflicht gemachte Vereinigung beider Parteien habe nämlich eben wegen ihrer Vorbildfunktion den unüberbietbaren Nutzen, dass

„die wahren Gläubigen außm Babsthum auch noch hinzu treten werden/ [...] daß die Juden [...] Türcken und Heyden in der ganzen Welt sich zu Jesu Christo bekehren und ein Hirt und eine Heerde werden soll/ (welches alles Schriftmässig ist)“.¹⁹

Dass es Barthut keineswegs um eine durch Kompromisse erwirkte Vereinigung auf Augenhöhe geht, liegt bei seinem skizzierten Selbstverständnis auf der Hand; schließlich habe er es selbst unternommen „zu unterforschen/ welche Religion unter den Evangelischen Protestanten bey der Vereinigung bestehen wird.“ Die Antwort liegt klar zu Tage: Es ist „die Reformirte Kirche“, eben weil und sofern sie ihre Praxis dem biblischen Wort entnimmt, so die Tradition der Apostel und Märtyrer fortsetzt, damit die „sancta antiquitas“ repräsentiert und in Luther ihren großen Vordenker hat.²⁰

Im Dienste von Konversionsapologie und Unionsprojekt bleibt der ehemalige Lutheraner nun bei der bloßen Behauptung der Lehrübereinstimmung zwischen dem Reformiertentum und Luther nicht stehen, sondern macht sich daran, sie aus den Quellen zu beweisen. Im Zuge dieser Beweisführung kommt Barthut auf theologische Großthemen wie beispielsweise Buße, Beichte und Absolution,²¹ Abendmahl,²² Taufe und Wiedergeburt,²³ die göttlichen Gebote,²⁴ Glaube,²⁵ Gnadenwahl²⁶ sowie Person und Tod Christi²⁷ zu sprechen.

Seine argumentative Vorgehensweise lässt sich wie folgt nachzeichnen: Er skizziert unter ganz eigener, nicht selten überraschender inhaltlicher Schwerpunktsetzung die Verankerung des Themas in der Bibel und die daraus resultierende urchristliche Praxis, bevor er Lutherzitate anführt, die einmal die Übereinstimmung Luthers mit der Heiligen Schrift sowie mit der urchristlichen Tradition erweisen und

¹⁸ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 29.

¹⁹ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

²⁰ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 35.

²¹ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 1–15.

²² Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 15–23.

²³ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 24–33.

²⁴ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 33–39.

²⁵ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 39–43.

²⁶ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 44–59.

²⁷ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), 60 ff.

zugleich den Nachweis erbringen sollen, dass die Reformierten die wahren geistigen Erben von Urchristentum und Luther, dem göttlichen Werkzeug gegen die papstkirchlichen Missbildungen, sind – ganz im Gegensatz freilich zu den Lutheranern, die sich zwar nach dem großen Reformator benennen, sein Erbe aber mit Füßen treten. Schließlich kommt er auf die korrekte liturgische Handhabe des Themas in einer vereinigten protestantischen Kirche zu sprechen und benennt in diesem Zusammenhang auch die Schwächen des bisherigen Umgangs in beiden Konfessionskirchen.

III.

Diese kurze Skizze des „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag[s]*“ mag an dieser Stelle genügen, um die doppelte argumentative Stoßrichtung des Laien Barthut zu verdeutlichen. Durch seine Konversion hat er sich gemäß seiner artikulierten Selbstwahrnehmung mitnichten von dem Boden der Bibel, der urchristlichen Tradition oder gar von Luther entfernt, ganz im Gegenteil: Durch seinen Wechsel zum Reformiertentum ist er dem wahrhaft lutherischen Erbe treu geblieben, indem er sich von den papistischen Rück- beziehungsweise Fehlentwicklungen im Luthertum *nach* Luther nach eingehender Gewissensprüfung gelöst hat. Seine Konversion ist somit – da ist Barthut argumentativ wenig originell – nicht etwa ein Abfall von der selig machenden Wahrheit, sondern eine Hinwendung zu ihr. In seinem konkreten Fall könnte man, darin seinem Selbstverständnis folgend, auch sagen: ein Schritt zu ihr zurück.

Bemerkenswerter als diese konversionsapologetische Grundhaltung ist allerdings deren Begründung, zumal bestimmte Namen in den genannten Passagen seines „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag[s]*“ gar nicht auftauchen. Zwar verweisen die Anhänge des Werkes auch auf Größen reformierter Provenienz, um durch Zitation derselben ihre Übereinstimmung mit der biblischen Wahrheit und der Lehre Luthers zu erweisen.²⁸ In den apologetischen und programmatischen Ausführungen, die Barthut eigenständig formuliert hat und seinen Zitatsammlungen vorschaltet, werden hingegen weder Zwingli noch Calvin oder – gerade für das Reichsreformiertentum zentral – Melancthon genannt.

Und so lautet der argumentative Dreischritt des zum Reformiertentum Konvertierten nicht etwa Bibel – Calvin – Barthut, sondern origineller Weise Bibel – Luther – Barthut. Als ehemaliger Lutheraner ist er selbst lange genug den Irrtümern des sich völlig zu Unrecht auf Luther berufenden Luthertums seiner Zeit aufgesessen, ja, er wurde in den Kreis der falschen, heuchlerischen Erben des Reformators hineingebohren. Nach intensiver Bibel- und Lutherlektüre, die er mit den entsprechenden, quantitativ schwerlich zu überschauenden Zitaten belegt, sowie eingehender Gewissensprüfung ist er dem Vorbild seines Helden gefolgt und hat sich vom verkommenen Luthertum, dessen indiskutable Verfallenheit schon seine nachweisbare Nähe zur Praxis der Papstkirche beweist, frei gemacht – und zwar nicht etwa, um sich von Luther abzuwenden, sondern um seinem Heros treu bleiben zu können! Denn sein Weg hat

²⁸ Barthut, *Unmaßgeblicher Vorschlag* (wie Anm. 5), Anhänge II) und III).

ihn in das Kirchentum geführt, welches das Erbe Luthers authentisch repräsentiert und trotz aller Nachstellungen rein erhält. Die taktische Komponente liegt auf der Hand: Der ehemalige Lutheraner macht sich daran, seinen konfessionellen Gegnern ihren zentralen Vordenker streitig zu machen, nämlich Luther. Dass er seine Lutherzitate aus der berühmten Jenaer Ausgabe der Werke des Reformators bezieht, die einst von Gnesiolutheranern mit dem Anspruch veranstaltet wurde, im Gegenüber zur Wittenberger Ausgabe den unverfälschten Luther wiederzugeben,²⁹ ist sicher kein Zufall, sondern ein geschickter Schachzug des ehemaligen Lutheraners zur Flankierung seines Anspruchs auf Deutungshoheit.

Die zu erwartende Entgegnung seiner streitsüchtigen, uneinsichtigen Opponenten nimmt Barthut vorweg. Sie werden sich kurzerhand nicht primär auf Luther, sondern auf die „*Confessio Augustana invariata*“ von 1530 berufen. Schließlich, so werden sie behaupten, stimme das Augsburger Bekenntnis (CA) mit der Heiligen Schrift überein und beziehe seine theologischen Gehalte aus den Werken des Reformators.³⁰ Doch die CA als wichtigste Berufungsinstanz und die damit einhergehende Aufwertung der Bekenntnisschrift im Gegenüber zum Wittenberger Reformator und zur Bibel kann und will Barthut nicht gelten lassen und greift zu einem seinen lutherischen Gegenspielern sicher nicht unbekanntem Argument:

„Also [...] ist uns keine Schande umbzukehren/ wann wir der Irrthümer in solcher Confession überführet [...]. Laß die finstere Welt darüber spotten/ wie sie wolle“.³¹

Die Fehlbarkeit und Korrigierbarkeit der CA, ja der Bekenntnisschriften überhaupt behauptend, reiht sich Barthut ein in eine Tradition, die damals bereits mehr als ein Jahrhundert alt ist und in der reformierten Kontroverstheologie gegen das Luthertum ihren festen Platz hat.

Doch dies ist nicht der einzige Schnittpunkt zwischen dem Laien Barthut und einigen großen Theologen des Reichsreformiertentums. Seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts hatte es – mit der sogenannten Pfälzischen Irenik beginnend – auf reformierter Seite immer wieder konfessionspolitisch oder reichsrechtlich motivierte Bestrebungen gegeben, den Schulterchluss mit den Lutheranern zu suchen.³² Die konfessionelle Situation innerhalb des kurpfälzischen Herrschaftsgebiets Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts ist dabei der später in Brandenburg-Preußen gar nicht so unähnlich. Eine um den Fürstenhof versammelte intellektuelle Elite mit dem Landesherrn und seinen Räten und Theologen als Kern teilt nicht mehr die Konfes-

²⁹ Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag (wie Anm. 5), 6. Zu Programm und Bedeutung der Jenaer Lutherausgabe s. Ernst Koch, Jenaer Beiträge zum Lutherverständnis, in: Christoph Marksches/Michael Trowitzsch (Hgg.), Luther – Zwischen den Zeiten, Tübingen 1999, 1–16, hier 2–8.

³⁰ Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 41.

³¹ Barthut, Unmaßgeblicher Vorschlag (wie Anm. 5), Einleitung, Abschnitt 42.

³² Grundlegend ist dazu nach wie vor Wilhelm Holtmann, Die Pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation, Göttingen 1960. Eine bemerkenswerte Einbettung in die größeren reichs- und konfessionspolitischen Zusammenhänge nimmt Howard Hotson vor: Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire (1563–1648), in: Howard P. Louthan/Randall C. Zachman (Hgg.), Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648, Notre Dame 2004, 228–285.

sion der Mehrheit der Bevölkerung bestimmter Landesteile.³³ Bedenkt man die harten und letztlich nur bedingt erfolgreichen Durchsetzungskämpfe des Reformiertenentums in der lutherischen Oberpfalz,³⁴ fühlt man sich trotz aller Differenz vor allem bezüglich der reichsrechtlichen Ebene doch strukturell an die Ausgangslage in Preußen erinnert, in die sich Barthut gestellt sah.

Nun wurden im Zuge der aus der Bikonfessionalität resultierenden innerprotestantischen Auseinandersetzungen auf der innerterritorialen Ebene wie auch auf der Ebene des Reiches zwei Behauptungen von den reformierten Kontroverstheologen immer wieder ins Feld geführt: Erstens die Augsburgische Konfessionsverwandtschaft der Calvinisten und sodann die Übereinstimmung beider Konfessionskirchentümer in den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens.³⁵ Erstgenannte Behauptung beruhte auf der Annahme, die Überarbeitung der CA von 1540, die sogenannte „Variata“, sei als aktualisierte und verbesserte Variante des in seiner Erstgestalt auf das Jahr 1530 zurückgehenden Bekenntnisses die seit dem Augsburgischen Religionsfrieden eigentlich reichsrechtlich relevante und theologisch höherwertige Bekenntnisversion. Dieser Argumentationsstrang verlor dann jedoch 1648 durch die Regelungen des Westfälischen Friedens seine reichsrechtliche Schlagkraft. Umso wichtiger wurde für die reformierten Annäherungsversuche an das Luthertum die zweitgenannte Behauptung der Übereinstimmung in den – dann freilich von den Erben Melancthons und Calvins zu identifizierenden – Fundamentalartikeln.³⁶ Beide Behauptungen fruchteten, das sei nur am Rande bemerkt, wenig: Die an den Debatten beteiligten lutherischen Kontroverstheologen entlarvten die vermeintliche Irenik ihrer reformierten Kollegen als manchmal mehr, manchmal weniger subtil vorgetragene Polemik und erteilten allen so begründeten Annäherungsversuchen eine nicht selten schroffe Absage.³⁷

³³ Eine prägnante Schilderung der Situation in Brandenburg-Preußen bietet Hotson, *Irenicism in the Confessional Age* (wie Anm. 32), 242 f.

³⁴ S. zur Situation und zur Rolle der Oberpfalz im genannten Zeitraum Volker Press, *Die „Zweite Reformation“ in der Kurpfalz*, in: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh 1986, 104–129, bes. 109–126, sowie Ders., *Die evangelische Oberpfalz zwischen Land und Herrschaft – bestimmende Faktoren der Konfessionsentwicklung 1520–1621*, in: *Das evangelische Amberg im 16. Jahrhundert*, Amberg 1983, 6–28. Einen sicher lohnenden Vergleich der Durchsetzungsweisen und -mittel „des deutschen Staatscalvinismus mit der katholischen Gegenreformation“ hat jüngst angeregt Eike Wolgast, *Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich*, in: Irene Dingel/Herman J. Selderhuis (Hgg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Mainz 2011, 23–45, hier 36.

³⁵ S. dazu und zu den historischen Zusammenhängen Christian Volkmar Witt, *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011, 19–90.

³⁶ Zur Entwicklung der Lehre von den Fundamentalartikeln im innerprotestantischen Diskurs vgl. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 Bde., Göttingen 1908–1972, hier Bd. 4: *Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie* (Schluss). Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus, Göttingen 1927, 231–363.

³⁷ Vgl. dazu Hotson, *Irenicism in the Confessional Age* (wie Anm. 32), 234: „Virtually every one of these Reformed writings provoked a response from the Lutherans. [...] But in every case in this period that I am aware of the Reformed overtures of reconciliation were flatly rejected by the Lutherans.“ Zu den Reaktionen auf lutherischer Seite und ihren Argumentationslinien s. Witt, *Protestanten* (wie Anm. 35), 91–120, 124–139. Über die lutherischen Reaktionen auf theologischer Ebene informiert

Und genau in diese Linie der vermeintlichen Irenik mit dem Ziel des Schulter-schlusses, ja der Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformierten reiht sich nun auch Barthut mit seinem Unionsprogramm ein. Wie genau nun der Geist der einst von der Kurpfalz aus im Reich forcierten reformierten Irenik in das Werk des Laien Barthut Einzug gehalten hat, lässt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Unzweifelhaft ist aber, dass jener Geist auf interkonfessionellen Ausgleich drängende Werke reformierter, seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aber eben auch lutherischer Provenienz durchwehte.³⁸ Entsprechend präsent und zugänglich waren die genannten, auf interkonfessionellen Ausgleich abzielenden Argumentationsstrategien in den innerprotestantischen Debatten. Wie den bekannten Vertretern der reformierten Irenik gerät Barthut jedenfalls wegen seiner Selbstwahrnehmung – er als Anhänger und Verteidiger der christlichen Wahrheit – und der ebenfalls offen artikulierten Wahrnehmung des anderskonfessionellen Gegenübers – die Lutheraner letztlich als Irrende, als theologisch und frömmigkeitspraktisch Fehlgeleitete – seine Argumentation nur allzu schnell zur, in diesem Falle wenig subtil vorgetragenen Polemik ausgerechnet gegenüber denjenigen, mit denen er eigentlich zusammengehen möchte.³⁹

Mag man nun – sicher nicht zu Unrecht – Barthut auf Grund seiner dem vorgestellten Werk zu entnehmenden theologischen Bildung und seines Berufsstandes auch den Rang eines gelehrten Polemikers absprechen, er ist und bleibt mit seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“ doch ein bemerkenswerter Zeuge dafür, wie bestimmte Muster interkonfessioneller Polemik die Kreise der Kontroverstheologie verlassen und sich im schriftstellerischen Wirken kirchlich und religiös engagierter Laien niederschlagen. Seine lutherischen Opponenten mit ihrer Berufung auf Luther und die CA als falsche Erben des Wittenberger Reformators abzuqualifizieren, zugleich die nach wie vor maßgebliche Bekenntnisschrift der Lutheraner für fehlerhaft zu erklären und dann die Rückkehr des Luthertums zu den schändlichen Gebräuchen der Papstkirche zu behaupten, wird die Adressaten des „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag[s]*“, nämlich die lutherischen preußischen Stände, nicht für sein Unionsprojekt begeistert haben. Diese schon in der reformierten Irenik präsenten Angriffe auf das Selbstverständnis derjenigen lutherischen Theologen, die aufgrund ihrer Selbstwahrnehmung als Verfechter christlicher Wahrheit und Rechtgläubigkeit nicht zur bedingungslosen Kapitulation

jüngst Walter Sparr, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. Selderhuis/Martin Leiner/Volker Leppin (Hgg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, 127–150.

³⁸ S. dazu ausführlich Hans Leube, Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. 1: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland, Leipzig 1928, 192–402 und Witt, Protestantent (wie Anm. 35), 139–201. Wenig beachtet wurde bisher die lutherische Irenik des späten 16. Jahrhunderts; einen Vorstoß auf dieses bisher kaum beachtete Themenfeld macht Irene Dingel, Pia et fidelis admonitio. Eine Werbung für Einheit von Luthertum und europäischem Calvinismus, in: Selderhuis u. a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen (wie Anm. 34), 50–65.

³⁹ Als eines der prominentesten Beispiele dürfte gelten David Pareus, Irenicum sive DE UNIONE ET SYNODO EVANGELICORUM CONCILIANDA LIBER VOTIVUS Paci Ecclesiae & desiderijs pacificorum dicatus [...], Heidelberg (Jonas Rose) 1614. Weitere einschlägige Beispiele finden sich in Wilhelm Holtmann, Die Pfälzische Irenik (wie Anm. 32), 122–291. Zu den abschlägigen, wiederum offen polemischen Reaktionen konkret auf Pareus' Annäherungsversuch und deren Begründungen s. Hotson, Irenicism in the Confessional Age (wie Anm. 32), 234, und Witt, Protestantent (wie Anm. 35), 91–104.

vor den Reformierten bereit waren, finden sich nun losgelöst vom akademisch-theologischen Diskurs in der Laienpublizistik wieder, und zwar erstaunlich unmodifiziert. Und so lässt sich die Polemik Barthuts, hier verstanden als publizistische Form der Differenzbetonung, sicher nicht als Polemik eines Gelehrten beschreiben, aufgrund ihrer Herkunft, ihres Wurzeln in der universitären Kontroverstheologie aber doch vielleicht als gelehrte Polemik – als Differenzbetonung also, die sich dem gelehrten Austausch verdankt und über ihren ursprünglichen institutionellen und personellen Rahmen hinaus ausstrahlt, ohne sich inhaltlich-argumentativ wesentlich zu verändern.

Damit kommen wir allerdings zu einem Punkt, in dem Barthut – bei aller Vergleichbarkeit nicht nur auf inhaltlich-argumentativer Ebene, sondern auch bezüglich der bereits herausgestellten innerterritorialen konfessionspolitischen Ausgangslage nicht zuletzt zwischen Preußen und der Oberpfalz – mit seinem Werk deutlich über die Argumentation und Zielsetzung der sogenannten reformierten Irenik hinausweist. Er will die faktische Union von Reformierten und Lutheranern. Den reformierten Theologen des späten 16. und vor allem des 17. Jahrhunderts ging es dagegen eben nicht um eine Union, sondern um eine Konkordie, wenn sie ihre Ausgleichsprogramme zur (Wieder-)Herstellung des Friedens zwischen Reformierten und Lutheranern der Öffentlichkeit kundtaten.⁴⁰ Mit dem Ziel der Union beider evangelischer Konfessionskirchentümer, die für den Exlutheraner Barthut gleichbedeutend ist mit der unwiderruflichen Durchsetzung des Reformiertentums und der damit einhergehenden Aufhebung des Luthertums als theologisch und praktisch fehlgegangenem Auswuchs der Reformation, strebt er nach einer Reform auf der liturgisch-praktischen Ebene. Über die Praxis und deren theologischen Überbau sucht er den Schlüssel „zur Vereinigung der Evangelischen Protestanten“, um eine von Barthut im Titel seiner diesbezüglichen Programmschrift selbst gewählte Formulierung aufzugreifen. Damit verschiebt er die argumentativen Gewichte zuungunsten der rein theologisch-dogmatischen Diskussion, die doch in den meisten irenischen Werken nicht nur, aber auch und vor allem reformierter Provenienz den Schwerpunkt der Argumentation ausmacht. Anders formuliert: Die theologisch-dogmatische Argumentation hat gegenüber der liturgisch-praktischen, auf der der Konvertit sein Unionsprogramm aufbauen lässt, nur noch dienende Funktion.

Mit diesem Zug ins Praktische, der doch, sieht man einmal von der ihm innewohnenden Programmatik ab, von Ferne unverkennbar an das kirchliche Reformprogramm Speners auf lutherischer Seite erinnert, und den in diesem Kontext gemachten Vorschlägen des „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag[s]*“ glaubt Barthut, die innerprotestantischen Gräben zuschütten zu können.

Differenzüberwindung primär durch liturgisch-praktische Reformen – das ist der Weg, den der Konvertit Barthut einschlägt. Der Grund für diese Schwerpunktsetzung könnte auf zwei Ebenen zu suchen sein. Zum einen waren alle Versuche, theologisch-dogmatischen Konsens zwischen Reformierten und Lutheranern herzustellen, bis auf Barthuts Zeit ausnahmslos gescheitert. Egal zu welcher Zeit, in welchen konfessions-

⁴⁰ Vgl. dazu Gustav Adolf Benrath, Irenik und Zweite Reformation, in: Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 34), 349–358, hier 349 ff.

politischen Kontexten und auf welchem Wege, seien es Traktate, seien es Kolloquien, alle Bemühungen um die Herstellung einer Konkordie oder gar einer Union der protestantischen Konfessionskirchentümer waren ins Leere gelaufen. Selbst die nicht zuletzt aufgrund der Involvierung Paul Gerhardts prominenten Versuche des Großen Kurfürsten, im Ringen um eine „mutua tolerantia“ beide protestantischen Lager dauerhaft miteinander zu versöhnen, erreichten ihr Ziel nicht.⁴¹ Sodann, Barthut ist Laie; Liturgie und Gemeindepraxis sind ihm schlicht präsenter und vertrauter als die akademische Kontroverstheologie. Entsprechend argumentiert er aus der Perspektive des um die Herstellung der protestantischen Kirchenunion bemühten Gemeindegliedes, dem der gemeindepraktische und liturgische Vollzug lebensweltlich näher steht als die dogmatische Auseinandersetzung.

Allein, sein „*Unmaßgeblicher Vorschlag*“ verfängt nicht. Barthut ist nicht als großer Vordenker der Unionsprojekte des 18. und dann vor allem des 19. Jahrhunderts in die Geschichte eingegangen. Ganz im Gegenteil! Das vorgestellte Werk und sein Verfasser gerieten offenbar schnell in Vergessenheit; Reaktionen preußischer Lutheraner, seien sie Theologen, seien sie Laien, sind nicht bekannt. Das scheint auch nicht verwunderlich. Barthut hat bei Veröffentlichung seiner Schrift Preußen und die dortigen Konflikte, in die er direkt verstrickt war, längst hinter sich gelassen. Für die eingangs erwähnten preußischen Stände und ihre Pfarrer als seine einstigen Kontrahenten dürften sich die Probleme um den und mit dem emsigen Beamten erledigt haben, als dieser sich aus ihrem Wirkungsbereich zurückzog und so aufhörte, ihre Kreise zu stören. Was die Eliten des Herzogtums angeht, so endete in ihrer Wahrnehmung mit seiner verwaltungstechnischen Umtriebigkeit im Dienste der ungeliebten Zentralgewalt und seinem Weggang in die Niederlande höchstwahrscheinlich auch die Verknüpfung des Großkonflikts mit der Person Barthuts.

Auf lutherischer Seite, ob nun regional begrenzt in Preußen oder im Kurfürstentum Brandenburg und seinen Besitzungen insgesamt, stieß das Friedens- und Unionsprogramm Barthuts weder auf offene Ohren noch fiel es auf fruchtbaren Boden. Dies liegt jedoch unabhängig von der großen räumlichen Distanz zwischen Barthut und den Eliten, gegen die er einst vorging, nicht zuletzt an der eigenwilligen Verquickung von Irenik auf der einen und Polemik auf der anderen Seite. Die konkreten Reformvorschläge und die damit avisierte Vereinigung der Protestanten verblissen im Gegenüber zur nicht selten harschen Polemik, mit der Barthut seine lutherischen Gegner, ja das Luthertum insgesamt und damit eben auch die Adressaten seines Versöhnungsangebots bedenkt.

Die Verknüpfung seines Vereinigungsprojekts mit der Apologie seiner Konversion dürfte der Sache dabei ebenfalls nicht dienlich gewesen sein. Barthut legitimiert seine Konversion zum Reformiertentum schließlich damit, dass sich einzig die Reformierten im Konsens mit dem geoffenbarten Gotteswort, der „sancta antiquitas“ und Luther befinden, wohingegen das Luthertum von all den genannten Plausibilisierungsinstanzen und damit von der christlichen Wahrheit abgewichen ist und sich so im

⁴¹ S. dazu exemplarisch die detailreiche Schilderung bei Johannes M. Ruschke, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete ‚mutua tolerantia‘, Tübingen 2012, 96–529.

Grunde selbst überflüssig gemacht hat. Die in seiner Konversionsapologie liegende, im innerprotestantischen Diskurs schwerlich zu überbietende, aber eben aufgrund seiner Selbstwahrnehmung geradezu zwangsläufige Polemik ist unverkennbar.⁴² Das von Barthut ins Auge gefasste Ergebnis der Union beider Konfessionen ist schließlich eine um die ehemaligen Lutheraner vermehrte reformierte Kirche, in der zwar viele Traditionsstränge zusammenfließen, die aber faktisch den lutherischen theologisch-dogmatisch *Propria* keinen Raum bietet und bieten will.

Pointiert könnte man daher formulieren: Barthut will den Nachvollzug des von ihm getanen Schrittes vom Luthertum zum Reformiertentum durch seine ehemaligen Konfessionsverwandten.⁴³ Er bleibt in und mit seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“ also nicht bei der im Genus der Konversionsschrift durchaus üblichen „Rechenschaft gegenüber der Religionsgemeinschaft, die man verlassen hat“,⁴⁴ stehen. Vielmehr sollen sich die im Luthertum Zurückgelassenen durch die Realisierung der von ihm unterbreiteten Reformvorschläge von ihrer Konfession ab- und dem Reformiertentum zuwenden. So leistet der Konvertit, der mutig und in unverbrüchlicher Treue gegen das Wort Gottes und seine historisch-innerweltlichen Träger die Wahrheit erkannt und den dann unabdingbaren Konfessionswechsel vollzogen hat, seinen vielleicht nicht ganz so entschlossenen ehemaligen Glaubensschwestern und -brüdern Hilfestellung. Denn wenn sie sich weiterhin auf den großen Wittenberger Reformator berufen wollen, wenn sie sich auf den Standpunkt der Bibel und der unverfälschten Lehre stellen wollen, ja wenn sie für die christliche Wahrheit Partei ergreifen wollen, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als reformiert zu werden. Und den Weg dorthin ebnet Barthut mit seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“, der somit gleichermaßen als Konversionsschrift wie als Unionsprogramm zu stehen kommt.⁴⁵

⁴² Die in Konversionsschriften, zu denen eben auch der „*Unmaßgebliche(r) Vorschlag*“ gehört, offen kommunizierte Polemik gegenüber der Konfession, von der der Konvertit sich abgewandt hat, hat freilich Tradition; s. dazu Kai Bremer, *Conversus, confirma fratres tuo*. Zum ‚Ich‘ in Konversionsberichten in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation, in: *zeitenblicke* 1.2 (2002), in: <http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/bremer/index.html> (zuletzt eingesehen am 17. September 2013). Die Studie Bremers wird nach Abschnitten zitiert. Eine eindruckliche Fallstudie, wenn auch unter anderen konfessionellen und historischen Vorzeichen, bietet dazu Ute Mennecke-Haustein, *Conversio ad Ecclesiam. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen Katholischen Kirche*, Gütersloh 2003. Das enge Verhältnis zwischen Konversionsschrift und Polemik verdeutlicht in jüngster Zeit Andreas Theurer, *Warum werden wir nicht katholisch? Denkanstöße eines evangelisch-lutherischen Pfarrers*, Augsburg 2012. Zur eben genannten Konversionsschrift Theurers s. auch die kritischen Anmerkungen von Martin Ohst, *Eine Konversionsschrift – und was aus ihr zu lernen ist*, in: *KuD* 59 (2013), 149–162.

⁴³ Mit dem „Appell an die Leser, dem Konvertiten nachzufolgen“, ist Barthut ebenfalls nicht originell; s. dazu in aller Kürze Bremer, *Conversus, confirma fratres tuo* (wie Anm. 42), Abschnitte 2 u. 30.

⁴⁴ Vgl. Fidel Rädle, *Konversion. Zur Einführung*, in: Ders./Friedrich Niewöhner (Hgg.), *Konversionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim u. a. 1999, 1 ff., hier 2: „Eine Konversion ist eine Entscheidungsfindung, die unbedingt und vielfache Rechenschaft fordert: Rechenschaft gegenüber der Religionsgemeinschaft, die man verlassen hat, Rechenschaft vor sich selbst und vor seinem neu kennengelernten Gott, Rechenschaft oder zumindest Auskunft und Stellungnahme gegenüber der neuen Religionsgemeinschaft, um deren Gunst man gegebenenfalls auch noch werben muss“.

⁴⁵ Nicht zuletzt durch diese Verflechtung entzieht sich Barthut mit seinem „*Unmaßgebliche[n] Vorschlag*“ neueren Klassifikationsversuchen in der Konversionsforschung, wie sie beispielsweise Barbara Mahlmann-Bauer, *Zeugnisse frühneuzeitlicher Konvertiten – Definitionen, Klassifikationen und*

Dass sich nun nicht wenige lutherische Leser unabhängig von ihrem theologischen Bildungsgrad durch die Argumentation Barthuts brüskiert gefühlt haben dürften, liegt auf der Hand; schließlich formuliert er seine Absage an das Luthertum seiner Zeit in aller wünschenswerten Deutlichkeit. Zudem werden sie seine – in reformierten kontroverstheologischen Kreisen lange vor ihm gepflegte – Vereinnahmung ausgerechnet Luthers für die reformierte Seite⁴⁶ mit genauso wenig Wohlgefallen quittiert haben wie seinen merklich laienhaften, theologisch wenig tiefeschürfenden und hochgradig selektiv-intentionalen Umgang mit der Bibel. Nicht nur bei fest auf dem Boden ihrer Bekenntnisschriften stehenden, theologisch hoch gebildeten Lutheranern wird eben auf Grund ihrer Selbstwahrnehmung der als blanke Polemik zu lesende „Unmaßgebliche(r) Vorschlag“ Barthuts seine gewünschte Wirkung verfehlt haben – wenn man ihm auch seine Originalität und Kühnheit in der Verknüpfung von Konversionsapologie und Unionsprogramm nicht absprechen kann. Denn genau dieser Verknüpfung zweier Anliegen verdankt das Werk seinen eigentümlichen Charakter zwischen Konversionsschrift einerseits und publizistischem Schulterchluss andererseits. Barthuts Unionsprogramm erfordert naturgemäß versöhnliche Töne ausgerechnet gegenüber den Vertretern der Konfession, die er aus Glaubens- und Gewissensgründen hinter sich gelassen hat. Nicht minder naturgemäß lässt ihn jedoch seine Konversionsapologie als Rechenschaft vor den ehemaligen wie den neuen Glaubensgeschwistern und damit wiederum als Dokumentation seiner konfessionellen Selbstwahrnehmung einen polemischen Ton⁴⁷ gegenüber der Konfession anschlagen, von der er sich zwar wegen ihrer Defizite in Frömmigkeit und Lehre aus innerer Überzeugung abgewandt hat, mit der er dann aber wiederum die Kirchenunion herstellen möchte. So amalgamieren sich beide Stoßrichtungen zu einem In- und Miteinander von Irenik und Polemik, das nicht zuletzt aufgrund der aufgezeigten und im Zuge der Analyse kontroverstheologischer Debatten bisher noch nicht eigens untersuchten Wahrnehmungsformationen offen artikuliert wird: Zu einem In- und Miteinander von Irenik und Polemik, das Barthuts „Unmaßgebliche[n] Vorschlag“ zu einem ebenso bemerkenswerten wie aussichtslosen Beitrag zu den innerprotestantischen Ökumeneanstrengungen im ausgehenden 17. Jahrhundert macht.

Textanalysen, in: Peter Opitz (Hg.), *The Myth of the Reformation*, Göttingen 2013, 92–123, hier 114–118 vorlegt. Auch die durch Fallbeispiele begründbare Konstruktion konfessioneller Spezifika in der Konversionsbeschreibung und -deutung, wie sie Eric-Oliver Mader, *Conversion Concepts in Early Modern Germany: Protestant and Catholic*, in: David M. Luebke/Jared Poley u. a. (Hgg.), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, New York (NY) u. a. 2012, 31–48, hier 33–41 vorlegt, erleichtert die Einordnung Barthuts auf dem Hintergrund seines Selbstverständnisses nicht.

⁴⁶ S. exemplarisch Herman J. Selderhuis, *Luther totus noster est. The reception of Luther's thought at the Heidelberg theological faculty 1583–1622*, in: Athina Lexutt/Volker Mantey u. a. (Hgg.), *Reformation and Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus*, Tübingen 2008, 173–188.

⁴⁷ S. zum Zusammenspiel von Polemik und Bekenntnisakt in Konversionsschriften auch Kai Bremer, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005, 226–231.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Bernd Michael
Holbeinstr. 19
12203 Berlin

Prof. Dr. Brigide Schwarz
Geibelstr. 2
12205 Berlin

Dr. Christian V. Witt
Bergische Universität Wuppertal
Fachbereich A: Evangelische Theologie
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
Gaußstr. 20
42097 Wuppertal

Vorschau

Michael Menzel, Hugo von St. Viktor und die Jagd

Hanns Peter Neuheuser, Rite servare possint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung

Steven Vanderputten, Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden). Herausgegeben von Ludger Grenzmann, Thomas Hays, Nikolaus Henkel und Thomas Kaufmann, Berlin u.a. 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen NF 4, Berichte über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Mittelalters), DeGruyter, X, 281 S., ISBN 978-3-11-021352-2.

Dass Studien zu den (jeweils) „ändern“ Religionen in den letzten Jahren eine gewisse Konjunktur erfahren haben, ist aufgrund der gesellschaftspolitischen Aufgaben kaum verwunderlich. Im Vordergrund standen in den letzten Jahren insbesondere die Beziehungen des abendländisch-christlichen Raumes, oder auch ganz einfach: der Kirche, zu Juden und Judentum, später auch zum Islam. Insofern lässt der Titel der vorgelegten Sammlung von Beiträgen von gleich vier Tagungen (2004/05) aufhorchen: soll es doch nun um die Wechselseitigkeit religiöser Wahrnehmung gehen, worunter kaum nur die Pluralität von Wahrnehmungen verstanden werden kann, sondern multiple Bedingung, Beeinflussung und ggf. auch Veränderung von Wahrnehmungen.

Der Band vereint – neben dem vermutlich von Thomas Kaufmann (vgl. Mt 26, 73c) stammenden *Vorwort der Herausgeber* – elf Beiträge unterschiedlicher Provenienz und fächerübergreifender Kompetenz:

Frank Rexroth prüft anhand des inneren Leitbegriffs der „Wahrnehmung“ in sozialgeschichtlicher Perspektive die Weite, Nachhaltigkeit und damit gesellschaftliche Prägnanz der Wahrnehmung im Sinne des Wissens und Deutung des andern und arbeitet sich dabei am Begriff der (deutschen) Mentalitätsgeschichte ab. Sehe ich recht, so handelt es sich bei dem Beitrag in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit Peter Dinzlacher, d.h. um einen enzyklopädischen Beitrag zur Historik unter dem Aspekt der Wahrnehmung bzw. der Mentalität(en).

Den Begriff der Wahrnehmung aufnehmend und eng mit „Deutung“ verzahrend beleuchtet Beate Kellner das komplexe Ver-

hältnis von Heidentum und Christentum im Spannungsfeld von Integration und Desintegration anhand Wolfram von Eschenbachs Parzifal. Grenzerfahrungen werden als „Reise“ inszeniert, der „Clash of Cultures“ zum Kampf der einander (noch) nicht erkennenden Brüder Parzifal und Feirefiz stilisiert – bis zum Zerspringen der Waffen. Ziel der vielfältigen Bezüge zum Gralsepos scheint die These einer (innen- wie außenperspektivischen) Integration von Heidentum und Christentum zu sein, die in der höfischen Kultur verankert wird. Die Stringenz dieser These – zumindest bez. der Intention Wolframs – hat sich mir nicht ganz erschlossen.

Wolfgang Reinhard gibt eine Übersicht über die christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der frühen Neuzeit. Erscheint diese Übersicht als erste Annäherung an die einschlägigen Fakten durchaus hilfreich, so zeigt sich auch, dass eine zu breit angelegte Wahrnehmung auch die Gefahr einer Verflachung der m. E. durchaus gegebenen Profile unterschiedlicher Theologien in sich birgt – und damit die Gefahr des Ressentiments: „Seine (scil. Missionsbefehl Mt 28, 18–20) offenkundige Verknüpfung mit der Gottesherrschaft ließ sich unschwer als sehr irdisches Programm eines religiösen Imperialismus auslegen.“ (51) So gelehrt die zusammengetragenen Fakten aus unterschiedlichen Jahrhunderten und Kirchentümern erschlossen werden – so unklar bleibt doch der Zusammenhang von biblischer Botschaft und konkretem Handeln der Mission. Nun muss man vom Historiker keine ausgeführte Exegese einfordern. Es fällt auf, dass zu den mehrfach angezogenen Bibelziten keine historischen Belege ihrer imperialistischen Rezeption geboten werden. Am Faktum der Unterdrückung ändert dies nichts, wohl aber an der hermeneutischen Wahrnehmung des Christlichen. Der Missionsbefehl als konkrete Veranlassung zur kulturellen Arbeit (Sprache) sowohl in Asien und Grönland kommt nicht in Blick (Herrnhuter).

Dem gegenüber beleuchtet Christian Freigang in begrüßenswerter Konzentration auf

wenige Jahrzehnte zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Prägung der frühneuzeitlichen Kunst durch das Fremde und „Wunderbare“ der Neuen Welt im Zeitalter der Entdeckungen. Freilich ist die Wahrnehmung durch den Begriff der „Vereinnahmung“ belastet. Wäre nicht gerechter gewesen, auch von Transformationen zu sprechen?

Hans-Jürgen Beckers Beitrag zum Status der Andersgläubigen im kanonischen Recht beleuchtet (wieder einmal) die unaufgeregte Klarheit rechtsgeschichtlicher Darstellung. Nach meiner Auffassung liegt hier die klarste historische Analyse des Sammelbandes vor, der vor allem die Perspektivität von Rechtsverhältnissen zur Alltagsgeschichte veranschaulicht.

Michael Sievernich veranschaulicht erneut die tragende Rolle Francisco de Vitorias für einen möglichen Perspektivwechsel des Christentums auf „das Andere“. Wichtig erscheint dabei der notwendige Rekurs auf das Naturrecht und seine rechtliche Ausgestaltungsmöglichkeit (wie sie zuvor schon bei Reuchlin begegnete) auch und gerade für eine christliche Ethik des Politischen.

Innerhalb des bedrückenden Kapitels der Judenverfolgung im christlichen Abendland beleuchtet Benjamin Scheller die spezifische Geschichte des Königreichs Neapel vor 1300. Die 1292 erfolgte Massenkonversion von Juden wird sozialgeschichtlich rückgebunden an den Herrschaftskonflikt von Kirche und Königtum; d.h. die Juden werden zur machtpolitischen Verhandlungsmasse der Akteure. Die geschilderten Ereignisse sind umso beschämender.

Außerordentlich lehrreich ist Stephen G. Burnettts Studie zur jüdischen Vermittlung des Hebräischen im Spätmittelalter. Hierbei geht es keineswegs um die Frage (christlicher) authentischer Kenntnis des Hebräischen (immerhin eine der drei heiligen Sprachen), sondern um die sich darin etablierende Kommunikation und (teilweise) Umkehrung des Lehrer-Schüler Verhältnisses an der Epochenschwelle von Spätmittelalter zur frühen Neuzeit. Die nicht seltene Taufe der jüdischen Lehrer steht dazu nicht in Widerspruch. Trotz der Schmalheit dieser Brücke zwischen Judentum ist der wissenschaftliche und kulturelle Beitrag für Humanismus (Reuchlin) und Reformation (und die in ihr vollzogene „Rück“kehr zur *veritas hebraica*) nicht zu unterschätzen. Burnettts Studie findet eine beeindruckende Konkretion und Weiterführung im Beitrag von Christoph Daxelmüller über Elija Levita Bachur (1469–1549), der mit Luther 1510 in Rom zusammentraf. Die anerkanntswerte Pluralität humanistischer Gelehrsamkeit sollte freilich

nicht mit dem Begriff des „Multikulturellen“ und damit mit den aktuellen Unklarheiten belegt werden. Für die reformationsgeschichtliche Forschung erhellend sind besonders die Bezüge Bachurs zum (oberdeutschen) Luthertum eines Fagius und vor allem Bucers. Hier sollte weitergearbeitet werden.

Thomas Noll deutet Albrecht Altdorfers Darstellung (Radierung) der hochmittelalterlichen Regensburger Synagoge als empathischen Blick in jüdisches Leben vor ihrer obrigkeitlich angeordneten Zerstörung 1521. Der Beitrag schildert die brutale Konsequenz des Verlustes kaiserlichen Schutzes der stadtssässigen Judenheit. Der Beitrag wäre theologie- und reformationsgeschichtlich zu erweitern durch den Zusammenhang der „Schmähung Marias“ im Judentum mit der zeitgenössischen Mariologie, auch zur Rolle Johannes Ecks und zur Aufnahme der „Schönen Maria“ (so der Titel der an gleicher Stelle errichteten Kapelle) bei Luther.

Norbert Schnitzler schließlich beleuchtet das diplomatisch-archivalisch kaum zu erhebende Problem der sexuellen Beziehung von jüdischer und christlicher Bevölkerung. Klarheit besteht freilich in der Frage, ob sexuelle Beziehungen möglich waren. Sie waren es nicht und durch kanonisches Recht wie städtische Zuchtordnungen untersagt. Der Beitrag orientiert sich demzufolge an notorischen „Rechtsverletzungen“. Rechtskultur und Natur standen hier freilich durchaus im Widerspruch, was zu einer aus heutiger Sicht recht fragwürdigen Ausarbeitung eines Denkschemas von Widernatürlichkeit führte. Freilich berühren sich hier christliche und jüdische Normierung in ihrem Vorbehalt gegen „Vermischung“. Religionsübergreifende (sexuelle – und nicht zu vergessen: doch auch emotionale) Bindung wird als „Sodomie“ im Sinne der Unzucht, die nicht Ehe-Fähigkeit einer solchen Verbindung als „Hurerei“ denunziert.

Der Sammelband ist Ergebnis der Forschungen der „Kommission für die Erforschung der Kultur des Spätmittelalters“; die angeschnittenen Themen sind von großer Bedeutung. Freilich fehlt dem Betrachter der rote Faden. Ob das darin gründet, dass vier Tagungen zusammengefasst sind, oder Fallstudien zunächst thematisch frei zusammengetragen sind, steht dahin. Der Band ist hochkarätig ausgestattet. Um so mehr vermisst man ein Register, das Namen und Sachen ausfindig zu machen ermöglicht hätte.

Heidelberg

Johannes Ehmann

Mark Häberlein; Alexander Keese: *Sprachgrenzen – Sprachkontakte – kulturelle Vermittler. Kommunikation zwischen Europäern und Außereuropäern* (16.–20. Jahrhundert), Franz Steiner Verlag Wiesbaden 2010, 421 S., ISBN 978-3-515-09779-6.

Der Sammelband enthält Referate, die ergänzt um zwei weitere Texte auf einer Jahrestagung der Gesellschaft für Übersee Geschichte (GÜSG) in Bamberg gehalten wurden. Die Veröffentlichung wurde sorgfältig gestaltet und mit einem Personen- und Ortsregister ausgestattet. Leider fehlt ein kommentiertes Register der Autorinnen und Autoren.

In einem ersten Teil werden in fünf Beiträgen die frühen Leistungen von Missionaren als Linguisten und kulturelle Vermittler gewürdigt. In den Texten von Renate Dürr und Michael Müller geht es um Wörterbücher, Grammatiken und ethno-linguistische Werke südamerikanischer Völker. Sie entstanden aus langjähriger Arbeit Einzelner und sind aufgrund der Fülle von Informationen zum Teil bis heute Grundlagenwerke über die betreffenden Ureinwohner. Susanne Lachenicht beschäftigt sich mit der Sprachpolitik der Jesuiten und anderer Missionsorden in der Nouvelle France und macht deutlich wie die Übernahme und Wertschätzung amerindianischer Sprachen – trotz der anders gerichteten französischen Kolonialpolitik – dazu beitrug, dass sich in Kanada bis heute eine besondere Form der Multikulturalität ausprägte. Eine Stärkung der ethnisch-kulturellen Autonomie und Identität weist Mark Meuwese auch für jene unterschiedlichen Volksgruppen nach, die von den Missionsbemühungen protestantischer Niederländer im 17. und 18. Jahrhundert in so weit voneinander entfernten Regionen wie dem heutigen Taiwan und Brasilien erreicht wurden. Neben der stärkeren Partizipation an der kolonialen Marktwirtschaft bedeutete dies in den lokalen Auseinandersetzungen aber auch ein Eingebundensein in Allianzen mit den Niederländern. Einen Sonderfall stellt die Arbeit von Missionaren im persischen Safavidenreich des 17. Jahrhunderts dar. Ihre Ausrichtung auf das Gelehrtenmilieu und die Verpflichtung zu zahlreichen diplomatischen Missionen am Hof führten zu vielfältigen Anpassungs- und Vermittlungsleistungen und zur Vernachlässigung der Missionsaufgabe.

In dem zweiten Teil, der mit „Vielfalt kultureller Vermittler“ überschrieben ist, kommt dem Vortrag von Mark Häberlein aus Bamberg eine orientierende Bedeutung zu. Häberlein präsentiert Interaktions-, Austausch- und Transferprozesse zwischen dem

16. und 18. Jahrhundert an Fallbeispielen verschiedener Männer und Frauen und spricht von ihnen als *cultural brokers*. Über die Angaben zu ihrer Herkunft hinaus hebt er für ihre Aktivitäten vier Markierungspunkte hervor. *Sprach- und Schriftbeherrschung*: Neben der Anpassung an Verhaltensweisen und Denkformen der aufeinander treffenden Kulturen mussten sie der betreffenden Sprachen sowohl mündlich wie schriftlich mächtig sein. *Sexualität*: Für die mehrheitlich männlichen Europäer in Übersee waren Frauen – teilweise in durch Heiraten formalisierten sexuellen Beziehungen – wichtige interkulturelle Vermittlerinnen. *Ethnizität*: Kulturelle Vermittler verstanden es, Kleidung, Schmuck und Körperbemalungen situativ zu wechseln und an internen Zeremonien verschiedener Referenzgruppen teilzunehmen. Durch ihre besonderen Kenntnisse, die nicht selten mit magischen Praktiken und Einschüchterungstaktiken gepaart waren, erlangten sie zudem nicht selten Einfluss und Macht und zum Teil ansehnlichen Wohlstand.

Diese Referenzpunkte finden sich *mutatis mutandis* auch bei anderen Autoren dieses zweiten Teils (Miorita Ulrich, Felix Hinz, Beatrix Heintze und Andreas Weber); lokal bewegen sie sich jedoch in sehr verschiedenen Regionen wie Magellans Südsee, dem spanischen Amerika, dem lusophonen Süden Afrikas und dem zentraljavanischen Surakarta. Der Aktionsbereich („*middle ground*“) kultureller Vermittler erscheint überall geprägt von konkurrierenden Loyalitätsforderungen, was diese Personen immer wieder in den Verdacht brachte, ihre Kompetenz für eigene Zwecke zu missbrauchen. Europäer verschwiegen in ihren Berichten nach Hause zudem oftmals die Dienste dieser Vermittler, so dass wir von ihnen nicht nur als Gestaltern, sondern auch als Opfern interkultureller Kommunikation sprechen müssen.

Der dritte Teil des Buches beinhaltet Vorträge zum Verhältnis von Kolonialherrschaft und Sprachenpolitik im 19. und 20. Jahrhundert sowie einen Beitrag zur sich formierenden Sprachwissenschaft. Armin Owzar verdeutlicht, wie sich im heutigen Tansania unter der Sprachpolitik der deutschen Kolonialmacht das Suaheli ausbreitete, so dass dieser Nation bei Erlangung der Unabhängigkeit eine nichteuropäische Sprache als einigende Kraft zur Verfügung stand. Auf Ceylon und in den Malaiischen Staaten trug die Ausbreitung des Englischen – wie Almut Steinbach zeigt – weniger zur Verbesserung der Situation der kolonialen Bevölkerung als zur Ausbildung neuer gesellschaftlicher und politischer Hierarchien und damit verbundener

Konflikte bei. Im russischen Zarenreich und der Sowjetunion entstand erst langsam ein Verständnis von Sprache, das auch die Identität anderer eurasischer Völker mit einschloss (Dmitry Shlapentokh). Markus Messling erläutert, wie französische Sprachwissenschaftler schon früh bestimmte Annahmen über orientalische bzw. asiatische Bevölkerungen als „essentialistische“ Projektionen dekouvierten. Wilhelm von Humboldt hingegen war schon früh bemüht, im Blick auf die verwendeten Schriftenformen „neue Beschreibungs- und Darstellungslösungen“ zu finden. In diesem Zusammenhang steht auch das ehemalige Berliner Seminar für Orientalische Sprachen, das Jürgen G. Nagel vorstellt.

In der abschließenden vierten Sektion beschäftigen sich die Autorinnen (Maria Johanna Schouten, Michaela Schmölz-Häberlein, Swintha Danielsen, Katja Hannß) mit dem Wandel und Verfall bzw. dem Aufgesaugt- bzw. Zurückgedrängt-Werden von so genannten Kontakt- und Verkehrssprachen. Neben der Selbstbehauptungskraft der Mayasprache Kekchi in der Region des heutigen Guatemala kommt für Südostasien dabei der bleibende Einfluss des Malaiischen in den Blick, der durch das Portugiesische nur zeitweise zurückgedrängt werden konnte.

Leider wurde in keinem der Vorträge der Aspekt diplomatischer Missionen aus dem afrikanischen oder amerindianischen Raum nach Europa näher thematisiert. Auch die Unterscheidung zwischen Europäern und *Außereuropäern* erscheint sprachlich noch deutlich verbesserungsfähig. Alles in allem aber ein wertvoller Band, bei dem sich für interessierte Leserinnen und Leser auch die private Anschaffung durchaus lohnt.

Neuendettelsau

Dieter Becker

Morten Kansteiner, *Die Sagbarkeit der Heldin.*

Jeanne d'Arc in Quellen des 15. und Filmen des 20. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichtskultur, 36), Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag 2011, 406 S., ISBN-13: 978-34122-0798-4.

Die 2009 von der Fakultät Kulturwissenschaften der Technischen Universität Dortmund angenommene Dissertation behandelt die Rezeption einer der zentralen und zugleich ungewöhnlichsten Gestalten der französischen Geschichte. Der Autor stellt dabei die Frage „Wie ist zu erklären, dass sich eine Figur über Jahrhunderte gegen mächtige Konventionen durchsetzen kann?“ (14).

Die französische Nationalheldin, die wegen Ketzerei 1431 hingerichtet, aber bereits 1456 rehabilitiert wurde, fasziniert seit fast

600 Jahren Literaten, Künstler und schließlich auch Wissenschaftler so, dass eine nahezu unüberschaubare Menge an Arbeiten und Reflexionen darüber entstanden ist, die selbst die jüngsten Medien einschließt (s. z. B. Stephanie Himmel, Von der „bonne Lorraine“ zum globalen „magical girl“. Die medialen Inszenierungen des Jeanne d'Arc-Mythos in populären Erinnerungskulturen, Göttingen 2007). Gerade das filmische Bild Jeannes erfuhr unter dem Blickwinkel der Erforschung der Mittelalterrezeption seit den 1990er Jahren ein vielfältiges wissenschaftliches Interesse, so dass Kansteiner auf eine Fülle monographischer Arbeiten zurückgreifen konnte, die sich vielfach schon vor dem Hintergrund der Gender Studies mit der Figur der Jeanne d'Arc beschäftigten. Grundlegend waren die Studien von Robin Blaetz, die größtenteils 2001 in ihre Veröffentlichung „Visions of the Maid: Joan of Arc in American Film and Culture“ (University of Virginia Press) mündete; ein wichtiger Beitrag war u. a. Ellen Ecker Dolgins Untersuchung zum Image Jeanne d'Arcs im frühen 20. Jahrhunderts (Modernizing Joan of Arc. Conceptions, Costumes and Canonization, Jefferson, NC und London 2008). Gender ist auch einer der Parameter für Kansteiners Arbeit (25–34). Dabei versucht er, angeregt von Achim Landwehrs „Geschichte des Sagbaren“ die verschiedenen Darstellungen der aktiven Heldin als Teil eines Diskurses im Foucaultschen Sinn zu beleuchten (23). Er greift damit auf Ansatz zurück, wie ihn allgemein u. a. schon Judith Butler vertreten hat (31–32). Entsprechend „theorieelastig“ stellt sich die Untersuchung insbesondere in den ersten 60 Seiten dar. Schließlich muss der Autor begründen, warum er so unterschiedliche Narrationsformen sowie Textgattungen, wie es die zeitgenössischen Quellen – insbesondere die Protokolle der Gerichtsverhandlung, die zu Jeannes Verurteilung führten, – die Filme und deren Kritik sind, nach dem gleichen diskursanalytischen Modell untersucht. Dabei gliedert er das Material in die Kategorien „Referential“, „Assoziiertes Feld“, „Subjektivposition“ und „Strategie“. Er behandelt darin den Kontext, die Konnotationen, die Merkmale bzw. Bestandteile der jeweiligen Erzählung über Jeanne d'Arc sowie die Absichten, die hinter jeder Aussage stehen (vgl. 23 f.).

In dem der zeitgenössischen Rede über Jeanne d'Arc gewidmeten Kapitel beschreibt Kansteiner die Heiligenverehrung des Spätmittelalters als „Ort der Sagbarkeit“ der Heldin (69–75). Er differenziert verschiedene Modelle von weiblicher „Heiligkeit“ wie die Märtyrerin, die Mystikerin und die Prophetin, in denen Jungfräulichkeit, Vision, Askese, Wundertätig-

keit sowie geschlechterrollenuntypisches Verhalten bis hin zum Cross-dressing enthalten sind, um schließlich die Heldin als deren Hybrid vorzustellen (79–90). Jeanne ist den Zeitgenossen jedoch nicht nur religiös motiviert erschienen, Assoziationen mit den Taten der christlichen und heidnischen Heldinnen sind feststellbar und wahrscheinlich (91–96).

Bei seiner Analyse der Filmheldin und deren Beschreibung in der Presse konzentriert sich der Autor auf die französischen und amerikanischen Filme sowie den zweiten deutschen Streifen aus dem 20. Jahrhundert (Gustav Ucicky, *Das Mädchen Johanna*, 1935), da diese auch den größten Anteil der kinematographischen Darstellungen der Figur ausmachen. Die Filmkarriere der Jungfrau von Orléans setzt bereits kurz nach der Einleitung des Kanonisationsverfahrens ein (1894 erklärte Papst Leo XIII. Jeanne für ehrwürdig, 1909 wurde sie selig- und 1920 von Papst Benedikt XV. heiliggesprochen): So erschien sie zuerst 1895 in den USA auf der Leinwand in einer einzigen kurzen tableauartigen Szene von Alfred Clark (*Burning of Joan of Arc*: Charles Musser, Edison motion pictures, 1890–1900: An annotated filmography, Washington, DC 1997, S. 190, Nr. 143). Kansteiner erwähnt diese Szene nicht und beginnt mit dem ersten französischen Kurzfilm von Georges Hatot (16 und Anm. 16), der 1898 erstmalig gezeigt wurde ([*Exécution de*] *Jeanne d'Arc*). Hier ergibt sich für Kansteiner ein hagiographischer Kontext der Erzählung und damit eine Kontinuitätslinie zwischen Mittelalter und Neuzeit (151–156). Allerdings sind gerade für die ersten Streifen auch die Sensationslust und das kommerzielle Interesse am Spektakulären ein entscheidender Faktor für die Entstehung. So wird die erste Darstellung in der Serie einer Folge mit der Enthauptung der Maria Stuart gezeigt, auch bei den 1898 und 1899 folgenden Filmen steht die Hinrichtung Jeannes im Mittelpunkt. Uneingeschränkt gilt der hagiographische Impetus jedoch für „*La Passion de Jeanne d'Arc*“ von 1928 von Carl Theodor Dreyer (154–156). Entscheidend für die Akzeptanz des Heldinnenbildes war jedoch, wie auch Kansteiner bestätigt (164–173), das Paradigma des Nationalen: Die Krisen- und Kriegszeiten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gerieten eine Jeanne, die als aufopferungsvolle Heldin gegen den Feind des Vaterlandes kämpft und für ein Wunder in einer hoffnungslosen Situation sorgt; dieses Paradigma tritt nach dem 2. Weltkrieg stark zurück zugunsten des Starkultes (183–203) – die erste Nachkriegs-Jeanne wird 1948 verkörpert von Ingrid Bergmann – und erscheint auch durch ein verändertes Frauen-

bild modifiziert. Erst in den Filmen der 1990er Jahre lebt es im Rahmen des Neokon-servativismus modernisiert wieder auf (vgl. 173). Allerdings wird im bislang vorletzten Film von Luc Besson 1999, wie Kansteiner herausarbeitet (346–350), das Heldentum stark in Frage gestellt und dies als Krise des Individuums inszeniert: Jeanne scheitert dort nicht am herrschenden System, sondern an sich selbst.

Die Leitfrage der Studie lässt sich deshalb für den Film des 20. Jahrhunderts folgendermaßen beantworten (vgl. 351–357): Die Hagiographie, die für das Mittelalter den entscheidenden Bezugsrahmen lieferte, spielt nur noch bei bestimmten filmischen Werken der ersten Hälfte des Jahrhunderts eine vordringliche Rolle. Stattdessen dient die einfache junge Frau aus dem Volk nun vor allem als „nationale Identifikationsfigur“. Sie integriert zugleich durch ihre männlich konnotierte Aktivität und den Kampfesmut auch Elemente des Diskurses der damals virulenten Emanzipationsbewegung. In der Zeit des Postfeminismus wird die Auseinandersetzung mit dem Feind ins Innere des Individuums verlagert, zum psychologischen Problem.

Nicht nur der Theorie-Teil, sondern auch die Vielzahl der Verweise auf Sekundärliteratur zeigen, dass es schwierig ist, auf einem derartig gut erforschten Terrain noch eigenes Land zu gewinnen; allenfalls Akzentverschiebungen sind möglich. Letztlich bestätigen die mit Hilfe des Foucaultschen Denkmodells gewonnenen Ergebnisse nur das, was man auf anderen Wegen schon herausgestellt hat. Originell könnte die Studie dort sein, wo auf bislang unberücksichtigte Quellen der französischen und deutschen Filmkritik zurückgegriffen wird, doch dieses Potential ist weitgehend dem theoretischen Ansatz untergeordnet. Dennoch: Der insgesamt gut lesbare und sorgfältig annotierte Text gibt einen guten Überblick des Forschungsstandes zu Jeanne d'Arc als historischer Persönlichkeit und Filmfigur und macht die Paradigmenwechsel in der Rezeptionsgeschichte deutlich.

München

Esther Wipfler

Reform, Reformer, Reformation. Vorträge zur Geschichte des Christentums und seiner jüdischen Vorgeschichte, hg. von Andreas Graf von Hardenberg, Berlin: Wichern Verlag 2011, 432 S., ISBN 978-3-88981-327-5.

Der Aufsatzband „*Reform, Reformer, Reformation*“, herausgegeben von *Andreas Graf von Hardenberg* im Auftrag der Brandenburgischen Provinzialgenossenschaft des Johannerordens, fasst Vorträge aus den Jahren

2000 bis 2011 zusammen, die auf Einladung der Brandenburgischen Provinzialgenossenschaft des Johanniterordens gehalten wurden. Die meisten Vortragenden sind Professoren der Berliner Universität, vor allem der theologischen Fakultät, oder Mitglieder des Johanniterordens.

Die Vorträge bieten einen guten Überblick über die Christentumsgeschichte vom Alten Testament bis zur frühen Neuzeit, worin zum Ausdruck kommt, dass sie für ein breites, nicht-theologisches Publikum geschrieben wurden und allgemein verständlich sein sollen. Ein starker Gegenwartsbezug charakterisiert alle Vorträge, wobei dieser in den letzten drei besonders hervortritt.

Die Aufsätze sind chronologisch geordnet und beginnen mit den Gottesbildern des Alten Testaments, dargestellt von *Matthias Köckert*, da nur von der jüdischen Geschichte her die christliche zu verstehen sei. Nach der Darstellung der Rolle Abrahams in den drei Weltreligionen, präsentiert von *Anselm C. Hagedorn*, legt *Peter von der Osten-Sacken* einen äußerst differenzierten und zugleich insofern gegenwartsbezogenen Vortrag über „Die jüdischen Wurzeln des frühen Christentums“ vor, als dieselben teilweise heute noch unbekannt sind. In den Vorträgen von *Ulrich Wickert* zu den „Anfänge[n] der Hellenisierung des Christentums“, von *Ulrich Victor* zu den „Religionen und religiösen Vorstellungen im Römischen Reich“ und von *Jens Schröter* zu „Paulus“ wird die Zeit des Neuen Testaments beleuchtet. Für die Alte Kirche werden „Die vier ersten Ökumenischen Konzile“ von *Ulrich Wickert* sowie *Augustinus* von demselben und *Christoph Marksches* in den Blick genommen, den Marksches als „Vater der Ökumene“ (S. 198) versteht.

Ein großer Teil des Bandes behandelt Themen des Mittelalters. Wenn Reformen in den Orden und in der städtischen Bürgerschaft besprochen werden, wird der Titel des Bandes „Reform, Reformen, Reformation“ am ehesten nachvollziehbar. So werden die „Mönchsorden“ von *Abt Gregor Ulrich Henckel von Donnersmarck*, „Rom und Byzanz“ von *Heinz Ohme*, „Der Gang nach Canossa“ von *Andreas Graf von Hardenberg*, die „Kirchliche[n] Baumeister Europas um 1200“ von *Dietrich Kurze*, das „Zeitalter der Kreuzzüge und die Rolle des Johanniterordens“ von *Andreas Graf von Hardenberg* und die „Scholastik und ihr wirkungsreichster Vertreter Thomas von Aquin“ von *Dorothea Wendebourg* traktiert.

Verhältnismäßig kurz wird sodann die frühe Neuzeit angeschnitten, bevor der Band mit einem gegenwartsbezogenen Ausblick in

den zwei Aufsätzen von *Jens Schröter* zur Bergpredigt und dem Beitrag von *Christoph Marksches* zu den „Chancen des Christentums im 1. und im 21. Jahrhundert“ endet. Zuerst stellt *Ruprecht Graf von Castell-Rüdenhausen* „Luther“ dar und bezeichnet ihn mit hagiographischer Tendenz als ein „religiöses Urphänomen, ein Genie schöpferischer Kraft“ (S. 300). *Richard Schröder* erhellt sodann einen dem breiten Publikum wenig bekannten historischen Bereich, indem er für den „Fall Galilei“ die „Irrtümer in der Galilei-Legende“ (S. 324) ausräumt. *Heinz Schillings* facettenreiches Bild des „Europa der Konfessionen als Folge der Reformation“ bildet in diesem Abschnitt einen Höhepunkt. Er beschränkt sich bewusst nicht auf eine der im 16. Jahrhundert miteinander konkurrierenden Konfessionen, sondern wagt den Überblick und relativiert damit die Sonderstellung der lutherischen Konfession in der deutschen protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung. Dabei werden in allgemeinhistorischer, gerade nicht theologiegeschichtlicher Sicht besonders die Strukturen der Geschichte der Konfessionalisierung deutlich. Zum Abschluss des Abschnittes über die frühe Neuzeit präsentiert *Dorothea Wendebourg* das „Zeitalter der Glaubenskriege“.

Dem Aufsatzband wurde der Titel „Reform, Reformen, Reformation“ anscheinend nachträglich gegeben, da die Vorträge nicht explizit darauf Bezug nehmen und nur einige das Themenfeld näher behandeln. Diese Diskrepanz möchte das Vorwort von *Christoph Marksches* unter der Überschrift „Der katholische Luther“ ausgleichen, wobei es die Elemente des Themas zwar skizziert, die Begrifflichkeit aber nur teilweise näher unterscheidet und analysiert. Marksches fasst den Inhalt der Vorträge kurz zusammen und sucht die Bedeutung der Aufsätze unter der Perspektive des Titels zu deuten. Das Vorwort erklärt als Ziel des Aufsatzbandes, in „reformierter Form“ (S. 8) Christentumsgeschichte „erzählen“ (S. 7) zu wollen. Dieses veränderte, „reformierte“ Konzept der Historiographie konzentriert sich stärker auf die Wirkungsgeschichte einer historischen Gestalt als auf deren Rekonstruktion, wofür im Vorwort exemplarisch *Abraham* genannt wird. Zugleich wird die Geschichte des Christentums als Ganzes von Marksches als „semper reformanda“ verstanden, womit er über die „ecclesia“ deutlich hinausgeht. Der Begriff „reformiert“ wird im Vorwort dabei eher für „verändert“ gebraucht denn als Bezeichnung der Konfession oder der reformatorischen Tradition. Zudem benennt das Vorwort in verschiedenen Vorträgen Reformen und Reformatoren, die die Autoren selbst nicht explizit so bezeichnen. Diese Reformen hätten

sich auf „Schlüsseltexte“ (S. 16) der Bibel bezogen, die auch heute noch für Reformen anregend seien. Der Aufsatzband wird mit seiner „reformierten Optik“ (S. 8) insofern auf den Johanniterorden ausgerichtet, als dieser als „ein Zeichen eines reformierten Ansatzes von Christentumsgeschichte“ (S. 7) charakterisiert wird. Das Vorwort erscheint geradezu wie ein eigener Aufsatz zum Titel des Bandes unter deutender Bezugnahme auf die vorgelegten Aufsätze. Es ist damit sinnvollerweise intendiert, die sehr unterschiedlichen Vorträge zusammenzubinden, wobei die Ausrichtung auf den Titel bei einigen künstlich erscheint.

Der vorliegende Band zeichnet trotz der Heterogenität der darin enthaltenen Vorträge ein gutes, wenn auch keineswegs vollständiges Bild der Geschichte des Christentums und bildet die spezifische Kultur der Vortragsreihen auf Einladung der Brandenburgischen Provinzialgenossenschaft des Johanniterordens ab.

Bonn

Claudia Kampmann

Hans Neueder: Oberaltaich. Geschichte eines bedeutenden bayerischen Benediktinerklosters., Regensburg: Pustet 2012, 352 S., ISBN 978-3-7917-2451-5.

Bereits der Untertitel des Buches verrät, dass es sich bei dieser Klostermonographie um ein engagiertes Werk handelt. Wer den Namen des niederbayerischen Benediktinerklosters in der Nähe Straubings noch nicht gehört hat und über seine Geschichte nicht informiert ist, wird jedenfalls nicht im Unklaren darüber gelassen, dass er nach Ansicht des Autors etwas versäumt hat. Und tatsächlich ist die ehemalige, 1803 säkularisierte Abtei mit ihrer einzigartigen Klosterkirche aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, ihrer Eigenschaft als Mutterkirche der bedeutenden Wallfahrt auf den Bogenberg, ihrer Stellung als die im Hinblick auf die Größe des Konvents umfangreichste der nicht gerade wenigen bayerischen Benediktinerklöster am Ende des 18. Jahrhunderts und ihrer Bedeutung als Hort der katholischen Aufklärung aufgrund zahlreicher wissenschaftlich tätiger Mönche sicher eine Monographie wert – und nicht nur aufgrund der Tatsache, dass ihr wohl berühmtester Konventuale der bereits als Novize entlaufene Johann Pezzl (1756–1823), später einer der bissigsten antikerikalen Aufklärungsschriftsteller des deutschen Sprachraums, war.

Bei dem Buch handelt es sich nicht wie bei Klostermonographien mittlerweile üblich um einen Sammelband, sondern um das

Werk eines einzigen Autors. Das Buch ist dadurch ein in sich geschlossenes Werk. Dies bringt aber doch den Nachteil mit sich, dass manche Aspekte der Klostergeschichte, wie etwa deren wirtschafts- und politikgeschichtliche Implikationen, die den Autor weniger zu interessieren scheinen, in den Hintergrund treten. Aufgewogen wird dieser Nachteil indes von einer profunden Darstellung der kirchen- und bildungs-, vor allem aber der kunstgeschichtlichen Aspekte.

Der Autor Hans Neueder ist Kreisheimatpfleger im Landkreis Straubing-Bogen und pensionierter Gymnasiallehrer für Latein – was bei der Erforschung der Geschichte eines Benediktinerklosters aufgrund der weitgehend in anspruchsvollem Latein gehaltenen Quellen zur Klostergeschichte vor allem der Frühen Neuzeit durchaus von großem Vorteil ist. Die Oberaltaicher Klostermonographie stellt das Lebenswerk des Autors dar, der sich seit Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit mit dem Kloster Oberaltaich beschäftigt und deshalb als der profundeste Kenner der Materie gelten darf. Das Literaturverzeichnis enthält u. a. nicht weniger als 28 Aufsätze Neueders und ein erst 2010 publiziertes Buch, in dem es Neueder gelungen ist, das barocke Freskenprogramm der Abteikirche erstmals vollständig entschlüsselt zu haben.

Für die faktengesättigte, strikt am Gegenstand orientierte Darstellung der Klostergeschichte wählt Neueder einen rein chronologischen Zugang, gegliedert nach den Regierungszeiten der Äbte, weshalb die Monographie den Charakter einer Chronik bekommt. Man mag dieses Vorgehen für antiquiert halten, es bietet indes den Vorteil des raschen Zurechtfindens und auch die Möglichkeit, Konjekturen der Klostergeschichte – mit dem Tiefpunkt während der Reformation und dem Höhepunkt während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – leichter nachzuvollziehen.

Bei der Abfassung stützte sich der Autor nicht nur auf seine eigenen bisherigen Forschungen und die ziemlich verstreuten, vor allem älteren Forschungen, sondern stöberte auch in 22 Archiven vom Pfarrarchiv Bogen über das Klosterarchiv Kremsmünster bis hin zur Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. Dies ermöglichte dem Autor, einiges Unbekannte der Klostergeschichte hinzuzufügen, Anderes zu revidieren. So rekonstruiert er erstmals den Grundriss der mittelalterlichen Klosteranlage (S. 84 f.). Darüber hinaus gelang ihm der spektakuläre archivalische Nachweis, dass eine aus dem Kloster stammende, sich derzeit in der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindende Handschrift von dem berühmten Regensbur-

ger Buchillustrator Berthold Furtmeyr, dem 2010/2011 eine große Ausstellung in Regensburg gewidmet war, illuminiert wurde (S. 89 bis 92). Das bisher wegen lockerer Sitten eindeutig negative Urteil über den zwischen 1593 und 1614 regierenden Abt Christoph Glöckler revidiert Neueder auf der Grundlage intensiver archivalischer Forschungen vor allem im Hinblick auf seine baulichen und religionspolitischen Leistungen und weist es als *damnatio memoriae* seines Nachfolgers Veit Höser nach (S. 129 bis 137). Auf diesen indes, den als bedeutendsten Abt des Klosters gefeierten, kreativen Schöpfer einer in liturgiegeschichtlicher und ästhetischer Hinsicht einzigartigen Kirchenanlage aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, lässt Neueder einige charakterliche Schatten fallen (S. 137 bis 165). Vor allem aber weist er in diesem Abschnitt nach, dass ein bisher Höser zugeschriebenes, die Klostergeschichte behandelndes Werk, das sich laut Neueder im Hinblick auf Quel-

lenkenntnis und Quellentreue mit den Spitzenwerken monastischer Geschichtsschreibung des 17. Jahrhunderts messen könne, tatsächlich von einem Mitbruder, P. Johann Pliemel, stammt (S. 137 bis 139). Nachdem Neueder dann die folgenden Äbte der Barock- und Aufklärungszeit äußerst ausführlich behandelt, geht er nur kurz auf die Aufhebung eines in religiöser, bildungspolitischer und wirtschaftlicher Hinsicht florierenden Klosters ein, da dies bereits an anderer Stelle eingehend behandelt wurde.

Den Band beschließt ein etwas kompliziert aufgeteiltes Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein dankenswerterweise erstelltes Orts- und Personenregister. Der in verständlicher Sprache (alle lateinischen Zitate werden übersetzt!) geschriebene Band ist opulent mit zahlreichen Bildern in hervorragender Abbildungsqualität ausgestattet, weshalb er nicht nur lesens- sondern auch betrachtenswert ist.

Regensburg

Johann Kirching

Alte Kirche

Volker Henning Drecoll/Margitta Berghaus (Hg.): *Gregory of Nyssa. The minor treatises on trinitarian theology and Apollinarianism: Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Tübingen, 17–20 September 2008), Leiden, Boston: Brill 2011 (*Vigiliae Christianae/Supplements*; 106), XXVI, 714 S., ISBN 978-9-004-19393-2.

Betrachtet man die kleine archäologische Fundstätte in der Nähe des abgelegenen türkischen Harmandali, an der die archäologischen Überreste des antiken Nyssa angenommen werden, wird man kaum vermuten, dass einer der Bischöfe dieses auch in der Antike als unbedeutend geltenden Orts die große Aufmerksamkeit der weltweiten Forschung genießt. In der Tat gehört Gregor von Nyssa zu den aktuell meist erforschten altkirchlichen Autoren. Die moderne Gregor-Forschung beruht auf drei Säulen: 1. der 1921 begonnenen Edition der Werke Gregors von Nyssa; 2. der 1966 gegründeten Forschungsstelle Gregor von Nyssa; 3. den 1969 initiierten Kolloquien über Gregor von Nyssa.

Bedeutende Persönlichkeiten haben zur Grundlegung der Gregor von Nyssa-Forschung entscheidend beigetragen und die wissenschaftliche Arbeit über den Kirchenvater vorbildlich vorangebracht. Die Edition der Gregorii Nysseni Opera geht auf Werner Jaeger zurück. Ihr kritischer Text stellt die

Grundlage jeder wissenschaftlichen Arbeit über den Nyssener dar, auch wenn sie an manchen Stellen als überholt gilt. Die Forschungsstelle Gregor von Nyssa wurde von Heinrich Dörrie ins Leben gerufen, ihr Arbeitserfolg verdankt sich nicht unwesentlich dem persönlichen Einsatz von Friedhelm Mann. Die Bedeutung der Forschungsstelle in Münster erschöpft sich keinesfalls in der Erstellung des monumentalen *Lexicon Gregorianum*. Sie beherbergt eine umfassende Sammlung der wissenschaftlichen Veröffentlichungen über den Nyssener; hier können sich auswärtige Kollegen zu Forschungszwecken aufhalten und erfahren nicht nur eine freundliche Aufnahme, sondern werden in ihrer Arbeit mit kompetentem Rat unterstützt. Die Basis der dritten Säule der Gregor-Forschung wurde 1969 mit dem Kolloquium in Chevetogne gelegt. Durch weitere Kolloquien, die sich anschlossen, wurde sie weiter errichtet. Mit der vorliegenden Publikation hat man hierzu ein neues Bauelement geliefert. Der Band umfasst die Arbeitsergebnisse des 11. Kolloquiums, das vom 17.–20. September 2008 in Tübingen stattfand. Die Beiträge wurden traditionsgemäß in den *Supplements der Vigiliae Christianae* bei Brill veröffentlicht.

Auf die englischsprachige Einführung, Teilnehmerliste und die Liste der verwendeten Abkürzungen folgen die drei Hauptabschnitten zugeordneten Arbeiten. Im ersten

Abschnitt werden deutsche Übersetzungen der folgenden Schriften Gregors geboten: Ad Eustathium, De sancta trinitate; Ad Graecos, Ex communibus notionibus; Ad Ablabium, Quod non sint tres dii; Ad Simplicium, De fide; Adversus Macedonianos, De spiritu sancto; De deitate filii et spiritus sancti et In Abraham. Der zweite Hauptabschnitt enthält ausführliche Analysen zu jeder der genannten Schriften. Der dritte Hauptabschnitt umfasst weiterführende Studien und ist seinerseits in vier Teile gegliedert: Die sechs Beiträge des ersten Teils sind theologischen und philosophischen Fragen bei Gregor gewidmet. Die drei Artikel des zweiten Teils befassen sich mit der Schrift *In illud: Tunc et ipse filius*. In den fünf Analysen des dritten Teils wird Gregors Auseinandersetzung mit Apollinaris von Laodicea beleuchtet. Der vierte und letzte Teil des dritten Abschnitts hat die Rezeption Gregors zum Hauptthema. Nach einem Literaturverzeichnis, das an erster Stelle eine Aufstellung der Kolloquien über Gregor von Nyssa bietet, folgen ausführliche Indices.

Das Interesse der Tagung galt der Trinitätslehre Gregors in seinen sogenannten Kleinen Schriften. Die Texte hierzu wurden nach den Kriterien der thematischen Entsprechung und der unstrittigen Autorschaft Gregors ausgewählt. Diesen Kriterien entsprachen an erster Stelle die Schriften, die in deutschsprachiger Übersetzung im ersten Hauptabschnitt des Bands geboten werden. Ferner wurde *In illud: Tunc et ipse filius* behandelt und die antiapollinarischen Texte des Nysseners analysiert. Das erklärte Ziel des Kolloquiums war, die Bedeutung der Kleinen Schriften Gregors für dessen Trinitätslehre herauszuarbeiten und die Vielfalt seiner theologischen Sprache aufzuzeigen. Hierdurch sollte der Beitrag dieses Kirchenvaters zur geschichtlichen Entwicklung des trinitarischen Gedankens herausgestellt und die Schönheit seiner Trinitätslehre deutlich gemacht werden.

Die veröffentlichten Arbeitsergebnisse belegen, dass es den Organisatoren des Kolloquiums gelungen ist, das eigene Arbeitsziel uneingeschränkt zu realisieren. Der Tagungsband stellt einen bedeutenden Beitrag zur Gregor von Nyssa-Forschung dar. Sein Erfolg liegt in dem konkreten Forschungsertrag, der kollegialen Kooperation sowie der Schärfung des wissenschaftlichen Problembewusstseins und dem Aufzeigen neuer Arbeitsziele. In den Bandbeiträgen werden nicht nur vorhandene Forschungslücken geschlossen und neue Arbeitsergebnisse vorgestellt, sondern die Publikation verdeutlicht die komplexe Problematik der Gregor-Forschung, erschließt dem Leser eine umfas-

sende Rezeption seiner Texte, zeigt Forschungsdesiderate auf und stellt konkrete Aufgaben für weitere Arbeit. Die deutschen Übersetzungen dürften dabei nicht nur eine solide Textgrundlage für ein außertheologisch-philologisches Forschungsinteresse an Gregor darstellen, sondern auch studentisches Interesse an diesem bedeutenden Theologen der Alten Kirche fördern.

Die vorgelegte Publikation ist ein überzeugender Beweis dafür, dass die von den Größen der historisch-kritischen Methode grundlegende und aufgebaute Gregor von Nyssa-Forschung nun von der neuen Wissenschaftlergeneration mit hoher Kompetenz und in guter Kontinuität, in personeller Breite und wissenschaftlicher Tiefe fortgeführt wird. Der Band liefert einen vorzüglichen Baustein für die dritte Säule der Gregor-Forschung. Er mehrt den beachtlichen Schatz der modernen Forschungsarbeiten über Gregor und lässt zugleich erkennen, dass über diesen Kirchenvater weiterhin intensiv geforscht und publiziert wird.

Sollten eines Tages die bislang kaum beachteten archäologischen Überreste in der Nähe des türkischen Harmandali in Kappadokien erschlossen und möglicherweise zu einem archäologischen Museum und touristischen Anziehungspunkt wie etwa Göreme oder Zelve ausgebaut werden, ergäben sich für die umfangreichen Arbeitsergebnisse der Gregor-Forschung interessante Anwendungsmöglichkeiten. Noch mehr könnte unter den aktuellen Bedingungen fortschreitender interkultureller Verdichtungen die Patristik insgesamt sowie die Gregor-Forschung insbesondere über die jeweiligen traditionellen Fragestellungen hinaus in der Kooperation zwischen den Kulturen neue Arbeitsfelder und zugleich Kontinuitäts- und Wachstumsmöglichkeiten für sich entdecken. Der vorliegende Band lässt solche Potentiale deutlich erkennen.

Hamburg

Igor Pochoshajew

Hanns Christof Brennecke/Johannes van Oort (Hg.): *Ethik im antiken Christentum*. Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, Leuven/Walpole, Mass.: Peeters 2011 (= *Patristic Studies* 9), VIII, 113 S., ISBN 978-90-429-2442-0.

Der vorliegende Tagungsband der im Jahr 2003 zusammengetretenen Patristischen Arbeitsgemeinschaft zur „Ethik im antiken Christentum“ nimmt sich eines großen Forschungsgebietes mit einer „unübersichtlich gewordenen Forschungslage“ (S. VII) an, das gleichzeitig vielleicht die im heutigen theo-

gischen und philosophischen Diskurs aktuellsten Fragen aus der patristischen Forschung Revue passieren lässt. Heute wie in der Antike wurde, so eine der sich wiederholenden Thesen dieses Bandes, die Ethik als zentrales Identitätsmerkmal der christlichen Kirche wahrgenommen. Heute wie damals wurde das Verhältnis zwischen christlicher Theologie und philosophischer Ethik kritisch reflektiert. Deshalb scheint es umso dringender, zu klaren Erkenntnissen über das Proprium christlicher Ethik in der Antike wie heute zu gelangen, wozu dieses Buch einen Beitrag leisten will. Als überaus misslich, dies vorweg, ist das Fehlen jeglicher Register oder Stellen- und Quellenverzeichnisse zu vermelden, was den Zugriff auf den Quellenreichtum der enthaltenen Essays leider unnötig erschwert.

Ekkehard Mühlenberg steigt mit einem programmatischen Aufsatz in diese Debatte ein (S. 1–12, „Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre“): Dahinter steht nichts weniger als der Versuch, die antike christliche Ethik mit Hilfe neuer Kategorien zu verstehen. Der christliche „Lebensgrund“ führte, so seine These, zu einer spezifisch christlichen „Lebensführung“, womit er sich von früheren Kategoriefindungsversuchen etwa von Dihle, Osborn oder Chadwick deutlich abgrenzt. Die Notwendigkeit, eine solche ethische Grundkategorie für das antike Christentum zu finden, entnimmt Mühlenberg der antiken Philosophie: Bei Aristoteles findet sich danach als ethische Grundkategorie die *προαίρεσις*, also der freiwillige Entschluss zugunsten einer tüchtigen Handlung (*ἀρετή*), in der Stoa dagegen die Affektlosigkeit (*ἀπάθεια*) als Voraussetzung für eine vernünftige, den Irrtum ausschließende ethische Handlung. Diesen Ansätzen stellt Mühlenberg drei christliche Überlegungen gegenüber: 1. Die frühen Alexandriner Clemens und Origenes entwickelten eine „Zweiklassenethik“ mit dem Ziel der Vollkommenheit: „In einer beständigen Lebensführung gemäß der Erkenntnis des Guten wird schon das ewige Leben gelebt“ (vgl. Clem., Str. IV 25–41). 2. Im Unterschied zur Philosophie erhält im Folgenden das Böse und die Sünde einen neuen, eigenen Stellenwert in der ethischen Betrachtung. 3. Das asketische Leben wird schließlich zum alles beherrschenden Paradigma, ja zur „Sackgasse“ (S. 12): Die „Liebe zu Gott“ tritt an die Stelle des Glaubens, so das ernüchternde Fazit des evangelischen Theologen.

Der Gräzist Michael Erler (S. 13–29, „Bewähre das Kind im Menschen: Ein Element platonischer Ethik als Hintergrund von Clemens' Paedagogus“) nimmt einen dieser Fä-

den auf und untersucht die Verwendung des Begriffs „Kind“ (*νήπιος*) in den ethischen Ausführungen des Clemens von Alexandrien. Ganz dem klassischen Schema einer altphilologischen Untersuchung folgend werden pagane Quellen, vor allem Platons Phaidon, und christliche Umwertung des Begriffs analysiert: „Clemens macht ... die Bezeichnung ‚Kind‘ gegen die pagane Tradition zu einem Ehrentitel“ (S. 21).

Sehr viel grundsätzlicher stellt der Theologe Uwe Kühnweg die Frage nach dem Stellenwert der Ethik für die christliche Identität in den apostolischen Vätern, bei Justin und Tertullian (S. 31–57, „Die Bedeutung der Ethik für die Selbstdefinition des Christlichen im 2. Jahrhundert“). Der Beitrag formuliert eine bewusste Antithese gegen Harnacks Konzept der „frühkatholischen Normen“ (DG⁴ I, S. 353–425; vgl. ähnlich noch Georg Kretschmar, „Die Selbstdefinition der Kirche im 2. Jahrhundert“; Das bischöfliche Amt, Göttingen 1999, S. 148–172), in dem die Ethik überhaupt keine Rolle spielte: „Für das Christentum des 2. Jahrhunderts ist die Ethik die *differentia specifica visibilis*“ (S. 57).

Der Althistoriker Karl Leo Noethlichs (S. 59–76, „Christliche Ethik in der Gesetzgebung Konstantins?“) kommt ebenfalls um eine Bestandsaufnahme dessen, was christliche Lebensführung in der Antike ausmachte, nicht herum (Gottesfurcht, Taufreue, Gebet, Fasten, Feindesliebe, Demut, Übereinstimmung von Gedanke und Tat, Ordnung, Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft, Armen-, Witwen- und Waisenfürsorge, Zurückhaltung in Bezug auf Tanz, Theater, Schauspiel, Literatur, Wissenschaft, weiblichen Putz und Sexualität). Vor dem Hintergrund dieser summarischen Definition argumentiert Noethlichs gegen die etablierten Positionen von Joseph Vogt (Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins des Großen: FS Wenger II, München 1945, S. 118–148), Hermann Dörries (Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954), Klaus Girardet (Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich: Die konstantinische Wende, Gütersloh 1998, S. 9–122) oder Frank Kolb (Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001), die allesamt eine spezifisch christliche Ethik in der Gesetzgebung Konstantins nachzuweisen versucht haben. Noethlichs dagegen behauptet, dass sich außerhalb der Religionspolitik im engeren Sinn in den Codices überhaupt keine Regelungen finden, die „absolut zweifelsfrei eine spezifisch christliche Ethik widerspiegeln“ (S. 67). Mancher wird sich freilich fragen, ob nicht vielleicht das literarische Genre dieser juristi-

schen Kompilationstexte *per se* eine solchermaßen eingeforderte Deutlichkeit und Klarheit ausschließt und Noethlichs hier etwas viel von seinen Quellen verlangt. Dies ist ihm aber durchaus bewusst, denn auch er stimmt „prinzipiell“ mit denen überein, die eine christliche Prägung der ursprünglichen konstantinischen Gesetzgebung annehmen.

Ein Beitrag des einschlägig patristisch ausgewiesenen systematischen Theologen Johannes Zschuber aus Oxford schließt den Band ab (S. 77–113, „Die patristische Ethik der $\rho\omicron\upsilon\iota\omega\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ und die Mimesislehre René Girards. Perspektiven der Aneignung einer theologisch-philosophischen Tradition“). Ziel ist eine theologische Neubewertung der altkirchlichen Homoioisethik in der Auseinandersetzung mit der mimetischen Theorie des Religionsphilosophen René Girard, der seit den frühen 1960er Jahren diese Form der Ethikbegründung als anthropologisch gut begründet gegen ihre reformatorischen Kritiker verteidigte. Heraus kommt eine überaus spannende theologiegeschichtliche Problemanzeige, nach der die Ethik bei Kant und Schleiermacher mit ihrer sozialetischen Erweiterung als eine „gerade unter den Voraussetzungen evangelischer Theologie legitime Rezeptionsform jener patristischen Tradition“ skizziert wird – nichts weniger als eine pointierte Gegenthese zum einleitenden Aufsatz des Göttinger Kollegen.

Die fünf Beiträge zeichnen sich durch sehr verschiedene Grundannahmen dessen aus, was sie als „die“ Ethik im antiken Christentum annehmen: Am traditionellsten ist vielleicht der Ansatz Erlers, der die christliche Ethik als umwertende Weiterentwicklung der philosophischen Ethik sieht, was letztlich auch die Basis für Zschubers Homoioisemodell ist, während Kühneweg und Noethlichs gewissermaßen „postmodern“ eine deskriptiv-summarische Beschreibung an den Anfang stellen. Mühlberg fordert dagegen eine kategoriale Neubestimmung der christlichen Ethik, was in diesem schmalen Band natürlich nicht gelingen kann – aus den Anfragen seines Aufsatzes ist zwischenzeitlich eine Monographie entstanden, die bereits vor diesem Tagungsband erschienen ist und den Aufsatz eigentlich obsolet macht (Mühlberg, *Altchristliche Lebensführung zwischen Bibel und Tugendlehre: Ethik bei den griechischen Philosophen und den frühen Christen*, Göttingen 2006, AAWG.PH 3, 272). Damit gelingt dem Band als Ganzem aber etwas, dessen Wert man gar nicht überschätzen kann: Er weist auf fundierte und handwerklich überzeugende Weise nicht nur die Vielschichtigkeit und Komplexität der christlich-antiken Ethikbegründung nach, sondern

auch ihre fundamentale Bedeutung, die lange Jahre vielleicht zu Unrecht im Schatten der dogmengeschichtlichen Entwicklung gestanden hatte und erst durch die Anfrage der heutigen Theologie an das Denken der Väter wiederentdeckt wird. Nicht trotz, sondern wegen der vielen verbleibenden Fragezeichen macht dieses Buch jedenfalls Lust auf mehr.

Mainz Ulrich Volp

Alfons Fürst, Christian Hengstermann (Hg.), *Autonomie und Menschenwürde*. Origenes in der Philosophie der Neuzeit, Münster: Aschendorff 2012 (Adamantina, Bd. 2), 307 S., ISBN 978-3-402-13711-6.

Nach dem 1. Band der neuen Reihe „Adamantina“, der sich dem Werk und Wirken des Origenes im 1. Jahrtausend widmet, gehen die Beiträge des 2. Bandes dessen Spuren in der Neuzeit nach, genauer: der Zeit zwischen dem Humanismus und dem 20. Jhd. Wie die Hgg. selbst betonen, bleibt das lateinische Mittelalter unbehandelt, ein zweifellos lohnendes, weitergehendes Forschungsprogramm. Die zentrale These dieses Forschungsprojekts und der damit zusammenhängenden Beiträge besteht in der Annahme: „Das Denken des antiken christlichen Theologen Origenes hat bei der Entstehung des neuzeitlichen Autonomie- und Menschenwürdegedankens eine wichtige Rolle gespielt und bildet einen (nicht den einzigen) Nährboden für die diesbezüglichen frühneuzeitlichen Entwicklungen“ (S. 9). Unverkennbar bildet der Titel des Buches den Kerngedanken des modernen menschlichen Selbstverständnisses in der kantischen und nachkantischen Philosophie mit ihrer Zentrierung auf die Anthropologie und praktische Philosophie insgesamt. Origenes wird dabei – wie der einleitende Beitrag eines der Hg. verdeutlicht – als wirkmächtiger Autor verstanden, der die „sittliche Autonomie biblisch von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und philosophisch von der inneren Gesetzlichkeit seiner Vernunft her“ entfaltet habe (S. 10). In der Einleitung wird dieser Weg skizzenhaft zusammengefasst, wie er im Folgenden von einzelnen, renommierten Gelehrten detailliert nachgezeichnet wird. Hier finden sich auch „in nuce“ die beiden Leitbegriffe, unter denen die Wirkungsgeschichte des Origenes in der Moderne zu beschreiben ist: die Anthropologie, d. h. der Umstand, dass der Mensch ins Zentrum des Nachdenkens rückt, sowie die damit verbundene Kosmologie, d. h. Origenes' Lehre von der Wiederherstellung von Allem (die Apokatastasis), in der Anfang und Ende der Geschichte in den Blick rücken.

Die beiden eröffnenden Beiträge gehen dieser Wirkungsgeschichte in einer grundlegenden theologischen und philosophischen Perspektive nach. Ausgehend von der Verurteilung zentraler Lehren des Origenes vor allem auf dem 2. Konzil von Konstantinopel im Jahr 553 n. Chr. profiliert E. Schockenhoff diesen Kirchenvater als einen die Konfessionsgrenzen überschreitenden Kronzeugen für die Erneuerung der Theologie seit der Aufklärung (für die protestantische Theologie wird erwähnt: E. Troeltsch, P. Tillich, K. Barth; für die katholische Theologie: H. de Lubac, H. und K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. Daniélou). Ausgehend von den o. g. Leitbegriffen der origeneischen Wirkungsgeschichte, der Apokatastasis-Lehre und der Betonung der konkreten, freiheitlichen Existenz des Menschen gegenüber seinem Wesen geht Sch. einzelnen theologischen Lehrstücken nach. Dabei zeigt sich, dass der origeneischen Hoffnung auf die Wiederherstellung aller Dinge in Gott das Selbstgericht des Sünders gegenübersteht, die Frage nach einer Ewigkeit der Hölle jedoch offengehalten wird. Dessen Betonung der menschlichen Freiheit habe wiederum ihren Grund in Gottes unendlicher Liebe, wie sie im Kreuz Christi sichtbar werde. Anders als Augustinus halte Origenes schließlich an einer universalen Versöhnung fest, selbst wenn Augustinus mit seiner Betonung des göttlichen Gerichts für die Bösen theologiegeschichtlich zunächst den Sieg davontrug. In seiner Darlegung neuerer katholischer Autoren wie G. Marcel, W. Löser und vor allem H. Urs von Balthasar, dessen Studien maßgeblich zu einer Neubewertung des Origenes geführt haben, entwickelt er ein „paradoxes Ergebnis: Obwohl Origenes mehrfach verurteilt und sein Werk zu großen Teilen vernichtet wurde, gehört er zu den wenigen Vordenkern und wirklichen Anregern der Theologie, die durch die Fragen, die sie stellten, und die vorläufigen Problemstellungen, die sie entwarfen, für die Folgezeit prägend wurden“ (S. 66). In seinem grundlegenden philosophischen Beitrag entwirft Th. Kobusch mit Origenes die Heraufkunft der „Idee der Freiheit“ als Ursprung des neuzeitlichen Freiheitsgedankens. Die christliche Philosophie habe schon von ihren Anfängen her das Besondere der menschlichen Freiheit im Reich des Geschaffenen hervorgehoben. Bei Origenes zeige sich zum ersten Mal deutlich – in Auseinandersetzung mit Gnostikern und Manichäern – das Besondere der menschlichen Freiheit, sofern hier nicht die Natur (im Sinne der antiken Philosophie), sondern der „freie Wille“ für die Ursache der moralischen Schlechtigkeit angesehen wird, wobei der „ei-

gentliche Unterschied zwischen Natur und Wille [...] darin [besteht], dass das Ding-, Wesen- oder Naturhafte als so Konstituiertes auch erschaffen wurde, während das Willensmäßige, das Origenes als die Substanz der Geistwesen versteht, sein Sein in dem hat, was es aus sich selbst gemacht hat“ (S. 69). Damit werde zum ersten Mal die Priorität des Willens gegenüber der Natur greifbar. Diese Freiheitsphilosophie werde schließlich auch in der Gotteslehre sichtbar, weil hier erstmals die Rede von Gott als „ungezeugter Freiheit“ im Gegenüber zum unbewegten Bewegter des Aristoteles begegnet. In seinem abschließenden Abschnitt skizziert K. einige Stationen dieser Freiheitsphilosophie in der Neuzeit: Pico della Mirandola, Erasmus, Christoph M. Wieland, Leibniz u. a.

Die anderen Beiträge, die zumeist einzelnen Autoren oder -gruppen der Neuzeit gewidmet sind, können hier nur cursorisch erwähnt werden. R.B. Hein stellt den Gewissensbegriff des englischen Humanisten John Colets im Kontext von Origenismus und Humanismus vor, der jedoch nicht unwidersprochen die Tradition des Origenes verkörpert habe. Ch. Hengstermann entfaltet in Erasmus' „Enchiridion militis Christiani“ das Programm einer christlichen „*pietas*“ in der Welt aus einem origeneischen Geist, wie sie auch in der Rezeption von dessen trichotomischer Einteilung des Menschen zum Vorschein kommt (*spiritus, anima, caro*). Der Rolle der Freiheitsphilosophie des Origenes in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther in der Frage der Willensfreiheit ist der Beitrag von P. Walter gewidmet. Im Widerspruch zu Origenes waren sich übrigens Luther und Melancthon einig. In allen Traditionen, in denen ein Bemühen um eine positive Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie festzustellen ist, spielte Origenes auch in der Neuzeit eine wichtige Rolle. D. Hedley verdeutlicht dies an dem origeneischen Erbe im Platonismus der sog. „Schule von Cambridge“, die sich um einen rationalen Ausgleich zwischen den verfeindeten Konfessionen bemühten (behandelt werden: R. Cudworth, B. Whichcote, H. More, J. Smith). Zu erwähnen wäre hier, dass in allen Traditionen der natürlichen Theologie, bzw. Religionsphilosophie der frühen Neuzeit die „*Philosophia perennis*“ des vatikanischen Bibliothekars Agostino Steuco, auf den sich auch Cudworth namentlich bezieht, eine wichtige Rolle spielte, in der neben vielen anderen Autoren auch Origenes als Kronzeuge einer Harmonie von Theologie und Philosophie galt. U. Weichert behandelt die origeneische Hermeneutik in dem fiktiven „Brief zur Aufklärung über Origenes und seine Hauptlehren“ von George

Rust, in dem mit Origenes' Schrift-Allegorese eine pädagogische Protreptik als einer erzieherischen Anleitung zum Glauben entfaltet wird. Wiederum im Zusammenhang der christlichen Kabbala stehe die Origenes-Rezeption von Anne Conway, Philosophin und Zeitgenossin von H. More, die im Focus des Beitrags von S. Hutton steht. Ihre Untersuchung der „Principa philosophiae“ legt die Annahme nahe, dass gerade die Rezeption der origenischen Tradition einen positiven Blick auf die Kabbala und den Quakerismus eröffnet habe. Mit Franz Anton Staudenmaier untersucht M. Wasmaier-Sailer die Origenes-Rezeption eines Vertreters der „Tübinger Schule“, bei dem der Gedanke der Gottähnlichkeit mit dem Begriff der idealen Freiheit des Menschen als einer dynamischen Bestimmung der Menschenwürde verbunden werde. K. Müller untersucht Schellings Natur- und Freiheitsphilosophie und ihr Verhältnis zu Origenes im Nachklang zweier Autoren des 20. Jahrhunderts: in Alfred Döblins Panpsychismus sowie in Jürgen Habermas' Verständnis von Schellings Freiheitsschrift. Das Hauptmotiv, in dem origenischer Einfluss sichtbar werde, sei die „Versöhnung“. M. Rizzi schließlich stellt eine Neubewertung der origenischen Apokatastasis-Lehre bei dem italienischen Theologen Vito Mancuso, dem österreichisch-amerikanischen Soziologen Peter Berger und dem in Brno geborenen Logiker Kurt Gödel dar, die bei aller Verschiedenheit in dem Bemühen übereinkommen, Origenes' Apokatastasis-Lehre mit den Herausforderungen der Religion im Angesicht der modernen Wissenschaft und ihrer Rationalität zu versöhnen.

So überzeugend und sympathisch die Freiheitsphilosophie und Versöhnungslehre des Origenes in der Neuzeit nachgezeichnet wird, so scheint doch eine für die Theologie wichtige und drängende Frage unbeantwortet zu bleiben: Ein christlicher Heilsuniversalismus, der sich neben dem Neuen Testament (1 Tim 2,4) auch auf die Apokatastasis-Lehre des Origenes berufen kann, lässt sich zweifellos mit einem von diesem gelehrten „Selbstgericht der Sünder“ vereinbaren. Die Betonung der damit verbundenen Freiheitsphilosophie wirft jedoch ein schillerndes Licht auf das Verständnis von konkreter geschichtlicher Freiheit. Gerade das durch ein Verwirken von Freiheit verursachte beinahe unendliche Leiden – das 20. Jhd. ist reich an unfassbaren Beispielen (Hitler, Stalin, Pol Pot) – kann „nur noch“ jenseitig vermittelt werden. Die nicht selbst verschuldete Unmöglichkeit von Freiheit lässt die Last einer Anthropodizee konkreter geschichtlicher Freiheit beinahe unendlich werden. Dennoch: der Band legt ver-

schüttete und bedeutsame theologische und philosophische Traditionen offen, deren weitere Erforschung man nur wünschen kann. Ergänzt wird der Band durch ein umfangreiches Register (Editionsverzeichnis frühneuzeitlicher Autoren, Bibel-Register, Origenes-Stellen, Antike und frühneuzeitliche Autoren, Namen- und Sach-Register), das diesen zu einem, künftige Forschung stimulierenden Hand- und Arbeitsbuch macht.

Karlsruhe

Günter Frank

Heinz-Günther Nesselrath: *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt*, Stuttgart: Hiersemann 2012 (Standorte in Antike und Christentum 4), 165 S., ISBN 978-3-77721-208-1.

Der antiochenische Sophist Libanios (314–ca. 392 n. Chr.) hat ein umfangreiches Oeuvre hinterlassen, darunter 64 Reden und über 1500 Briefe, das zu den ergiebigsten Quellen für die Sozial- und Kulturgeschichte des 4. Jahrhunderts n. Chr. gehört. Seine Schriften bilden die Grundlage der klassischen Monographien von Paul Petit und Wolfgang Liebeschuetz über die Geschichte seiner Heimatstadt Antiocheia in diesem Jahrhundert des Übergangs zu einer sich immer stärker christlich definierenden Gesellschaft. Freilich war der Autor trotz seiner historischen Bedeutung bis in die 1970er Jahre hinein nur wenigen aus erster Hand bekannt, weil Übersetzungen in moderne Sprachen und Kommentare weitgehend fehlten. Seither ist viel für die Erschließung dieses Textcorpus getan worden, auch wenn noch immer keineswegs alle Schriften des Libanios in einer modernen Übersetzung vorliegen (siehe unten). Zudem hat Jorrit Wintjes im Jahre 2005 eine zwar konventionelle, aber solide Biographie des Sophisten vorgelegt. Dagegen ist eine moderne zusammenfassende Darstellung seines schriftstellerischen Wirkens seit dem RE-Artikel des großen Libanios-Forschers Richard Förster aus dem Jahre 1925 noch immer ein Desiderat.

Das hier anzuzeigende kleine Buch des Göttinger Gräzisten Heinz-Günther Nesselrath kann und will diese Lücke nicht schließen. Der Band beruht auf dem 2008 publizierten RAC-Artikel, den N. diesem Autor gewidmet hat, und er versteht sich als eine Einführung in Leben, Werk und Weltanschauung des Libanios, geschrieben für Leser, die diesen Autor noch nicht kennen und des Griechischen nicht mächtig sind; alle griechischen Zitate, die im RAC-Artikel noch enthalten waren, sind darum getilgt worden. Neben einer biographischen Skizze (11–36) enthält der Band

einen knappen Überblick über die gesamte literarische Hinterlassenschaft des Libanios: neben den Reden und Briefen Deklamationen, *Progymnasmata* (Übungstexte für die Schule) und *Hypothéseis* (Inhaltsangaben) zu den Reden des Demosthenes (37–53). Libanios' Bildungsideal zeichnet sich gegenüber anderen Zeitgenossen vor allem dadurch aus, dass er von einer untrennbaren Einheit der *lógoi*, der rhetorischen Bildung griechischen Typs, mit den *hierá*, dem Gesamtkomplex klassisch-griechischer Götterverehrung, überzeugt ist. Latein und Jura dagegen waren für ihn lediglich praktische Kompetenzen, deren Studium zu Lasten der wahren Bildung ging. N. behandelt dann die religiösen Überzeugungen des Libanios (54–73) und hebt dabei (gegen Festugiére, Petit und andere) mit Recht hervor, dass seine Religiosität trotz ihres retroversen Charakters durchaus persönliche Elemente enthielt, die für ihn von existenzieller Bedeutung waren. Libanios' Äußerungen über das Christentum sind durchweg negativ und zeugen von einer starken Abneigung, die sein ganzes Leben hindurch unvermindert anhielt. Weit ausführlicher geht N. auf die persönlichen Beziehungen des Libanios zu seinen Zeitgenossen (74–117) ein. Julian war und blieb für den Sophisten der ideale Herrscher (74–94), von dem er ein neues goldenes Zeitalter für die griechische Kultur in ihren Manifestationen als Bildung und Religion erwartete; Julians früher Tod war die große Enttäuschung seines Lebens, die er niemals völlig verwand. Trotz seiner Abneigung gegen das Christentum als solches pflegte Libanios jedoch durchaus Kontakte zu Christen und unterrichtete auch Kinder aus christlichen Familien in seiner Schule. Zudem stand er in brieflichem Kontakt mit dem jüdischen Patriarchen von Jerusalem. N. hebt in diesem Zusammenhang mehrfach hervor, dass Libanios sich zeit seines Lebens gegen Zwang als Mittel zur Beeinflussung religiöser Überzeugungen eingesetzt hat; wie er unter Julian für bedrängte Christen eintrat, so wandte er sich 25 Jahre später mit seinem Plädoyer „Für die Tempel“ (Or. 30) an Kaiser Theodosius; einmal setzte er sich sogar bei einem Statthalter von Palästina für Manichäer ein (Ep. 1253). Schließlich stellt N. auch die Sicht der Nachwelt auf Libanios dar (118–138): Im byzantinischen Reich wurde er wegen seiner literarischen Qualitäten außerordentlich geschätzt, wovon die große Anzahl der erhaltenen Handschriften – über 500 – bis heute Zeugnis ablegt. Im Laufe der Zeit machte der Freund des „Apostaten“ Julian und entschiedene Gegner des Christentums dabei eine erstaunliche Metamorphose zum Freund von Bischöfen durch, der seinen Irrtum erkennt

und sich dem Christentum zuwendet. Seine Werke gelangten nach Westeuropa, bevor Konstantinopel fiel, doch ist Libanios hier niemals breiteren Kreisen bekannt geworden, auch wenn seine Person hin und wieder einmal in fiktionaler Literatur aufgetreten ist (zuletzt wohl in Gore Vidals Roman „Julian“ von 1964). Die heute maßgebliche Edition in 13 Bänden, besorgt von Richard Förster und seinen Schülern, erschien 1903–1923. Am Ende des Bandes stehen ein vollständiges Verzeichnis der vorhandenen Übersetzungen (143–145) sowie ein sehr knappes Literaturverzeichnis (146–148), in dem viele wichtige Titel fehlen; hinzu kommt ein Stellenregister (149–157). Wer sich über die in den letzten Jahrzehnten sehr rege Spezialforschung zu Libanios informieren möchte, findet hier also keine wirksame Hilfe.

N. hält sich bei seinen Ausführungen stets eng an die Schriften des Libanios; Paraphrasen und Zitate dürften gut die Hälfte des Bandes ausmachen. In dieser Quellennähe liegt ein Vorzug, aber auch ein Mangel. Wer Libanios zum ersten Mal begegnet, bekommt einen Eindruck von dessen Art zu formulieren und findet rasch einschlägige Stellen. Die literarische und historische Kontextualisierung bleibt jedoch hinter dem, was nötig ist, weit zurück, was gerade den Anfänger leicht dazu verleiten kann, Aussagen des Libanios, denen er hier begegnet, für bare Münze zu nehmen. Der von Libanios befürchtete Ruin der klassisch-griechischen Bildung ist in der Spätantike ja bekanntlich gerade nicht eingetreten, und der von ihm beklagte Niedergang der Kurialen-Herrschaft war auch keineswegs identisch mit dem Untergang der Stadt Antiocheia. Das Christentum war eben keineswegs so durch und durch bildungsfeindlich, wie Libanios glaubte, und die Blüte der lateinischen Studien welkte im Osten schnell dahin. Libanios' Vorstellungen über Bildung und Religion sind Teil seines konservativen Weltbildes, das sozialen und kulturellen Wandel durch entschiedenes Festhalten an überkommenen Besitzständen zu bewältigen versucht. Es wäre unbillig, dem heidnischen Sophisten vorzuwerfen, dass er die historische Bedingtheit seines Denkens nicht selbst reflektiert hat. Die moderne Forschung freilich sollte sich dieser Aufgabe stellen.

N. beschließt den Band mit einem „persönlichen Nachwort“ (139–142), in welchem er die Lage des heidnischen Sophisten Libanios, der unter christlichen Kaisern für die Bildung und die Religion des spätklassischen Griechenland eintrat, mit derjenigen eines heutigen Universitätsprofessors der Klassischen Philologie vergleicht: Als Gräzist vertrete dieser ein Fach, das heute nicht weniger

bedroht sei als die *lógoi* zur Zeit des Libanios, und so wie Libanios damals unermüdlich für die klassisch-griechische Bildung eingetreten sei, so solle es auch der Gräzist von heute tun. Aus der Sicht des Rezensenten ist der Vergleich wenig geeignet, Interesse für Libanios zu wecken, zumal er in mehr als einer Hinsicht schief ist: Libanios fürchtete für den Fortbestand seiner Welt, weil er sich Kultur nur als Amalgam von rhetorischer Bildung und polytheistischer Religion vorstellen konnte; die Abkehr von *lógoi* und *hierá* bedeutete für ihn den Absturz in die Barbarei. Dass die Frage heute so stehe, werden auch die Freunde der Klassischen Philologie nicht ernsthaft behaupten wollen.

Erlangen Hans-Ulrich Wiemer

Gabriela Signori (Hg.): *Dying for the Faith; Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden/Boston: Brill 2012 (Brill Studies in Intellectual History 206), xii, 311 S. ISBN 978-90-04-21105-6.

La Wirkungsgeschichte d'un écrit peut s'avérer étonnante et celle des livres des Maccabées en fournit un exemple. C'est ce qu'il lustre le présent ouvrage, dont l'origine n'est pas expliquée et qui rassemble quatorze contributions, toutes publiées en anglais.

G. Signori propose une introduction, particulière documentée, du moins pour ce qui concerne la période allant de la rédaction des écrits concernés au Moyen-Âge. Elle rappelle la genèse et la réception complexes de la littérature consacrée à la geste des Maccabées : *1 Maccabées*, qui décrit le combat des juifs contre les païens ; *2 Maccabées*, qui traite d'une lutte menée non plus seulement contre les païens mais aussi contre les juifs hellénisants ; *4 Maccabées*, qui développe le récit du martyr d'Éléazar et des sept frères et qui sert à son tour de modèle à la *Passio Maccabaeorum* ; Josèphe, qui, à la même époque que *4 Maccabées*, propose son propre récit de l'histoire des Hasmonéens, sur lequel s'appuie la mémoire juive et dont s'inspirera le *Josippon*, tandis que les livres des Maccabées étaient reçus quant à eux en milieu chrétien. ... Elle rappelle aussi que, sur le plan de l'histoire des religions, les livres des Maccabées constituent un tournant parce que c'est là que pour la première fois, dans l'histoire de la littérature, le salut éternel est promis à ceux qui sont prêts à mourir pour leur foi, au terme d'une résistance active ou en se résolvant passivement au martyr. Elle relève encore que la première réception chrétienne du livre s'est faite précisément sous l'angle de l'acceptation

du martyr, les Maccabées servant en l'occurrence de modèles (chez Origène, Eusèbe de Césarée), avant d'être vénérés, par des chrétiens, à Antioche puis en bien d'autres endroits, ce qui ne manqua pas de susciter des débats pour savoir si des chrétiens pouvaient vénérer des juifs. Ce n'est que plus tard, vers le X^e siècle, qu'un intérêt pour les Maccabées en tant que guerriers, combattants pour la liberté, se manifesta et que Judas put apparaître en ce domaine comme la référence par excellence, notamment au temps des Croisades. Cet intérêt culmina aux XIII^e et XIV^e siècles. Il fit place, aux époques modernes et contemporaines à d'autres formes d'appropriation de type nationaliste, y compris au sein du sionisme, qui sont évoquées beaucoup plus rapidement.

Le reste de l'ouvrage se concentre sur trois phases de la réception des livres des Maccabées : l'Antiquité ; le Moyen-Âge ; le début de la période moderne.

Quatre études portent sur l'Antiquité, J. Assmann fait valoir que cinq facteurs sont corrélés dans l'histoire des Maccabées et sont constitutifs de ce qu'il appelle le complexe maccabéen: l'activité zélatrice pouvant conduire à tuer pour Dieu ; le phénomène opposé de l'acceptation du martyr ; la croyance en l'immortalité de l'âme ; la conduite d'une guerre pour des motifs exclusivement religieux ; la conduite de cette guerre selon des principes tirés d'un livre saint, le Deutéronome. Il tient ce complexe pour l'expression d'un monothéisme exclusif et pour une idéologie hautement ambivalente avec laquelle déjà les rabbins ont voulu rompre en tirant la leçon des événements au lendemain des deux guerres juives. K. Trampendach distingue trois phases dans la guerre qu'ont menée les Hasmonéens : une phase de reconquête marquée par des expulsions ; une phase d'expansion accompagnée par des expulsions ; une phase d'annexion et d'incorporation dans la nouvelle entité constituée, phase marquée par la pratique de la circoncision forcée et destinée à créer un espace homogène au sens ethnico-religieux, tout en conjuguant l'idéal de domination hellénistique et les impératifs de la loi juive. J. Hahn se penche sur la vénération des sept frères dans l'Antioche du IV^e siècle et sur la façon dont les chrétiens se la sont appropriée en transformant un lieu juif de pèlerinage en une basilique et en voulant montrer ainsi leur résolution à rester fidèles à leur propre foi, quitte à endurer le martyr, face à Julien l'Apostat, conçu comme un nouvel Antiochus. A. Burger montre que si, dans l'Église orthodoxe orientale, les sept frères, et surtout leur mère, ont été vénérés exclusivement en tant que martyres, c'est sans doute parce que

l'idéologie consistant à tuer pour la foi est devenue étrangère au domaine byzantin.

Le Moyen-Âge est abordé sous cinq facettes. D. Joslyn-Siemiakowski s'intéresse à la façon dont le judaïsme ashkénase s'est réapproprié, successivement dans le *Josippon* et dans la chronique de Salomon bar Samson, outre des textes midrashiques, une version latine (chrétienne) de *2 Maccabées* 7, à la fois pour affirmer son identité et pour résister, à l'époque des Croisades, contre l'oppression en témoignant d'une propension, passive et active, au martyre. E. Mapina évoque elle-même la première Croisade et la bataille d'Antioche (1098). Elle montre qu'à l'époque certains chroniqueurs ont perçu la parenté de situation avec les Maccabées, engagés comme les Croisés dans la reconquête de Jérusalem, mais qu'ils ont le plus souvent alors préféré éviter la comparaison parce les Macabées étaient juifs et que les juifs étaient souvent assimilés aux musulmans. O. Münsch traite de la querelle des Investitures (1075–1122). Il montre que les partisans du pape Grégoire VII instrumentaliseront Judas Maccabée et les siens comme des exemples concrets de la lutte conduite menée contre un ennemi terrestre, qu'ils stigmatisaient en la personne de l'empereur Henri IV. H. Lähnemann se penche sur la façon dont les chevaliers de l'Ordre Teutonique se sont servis des Maccabées, et surtout de Judas, en tant que précurseurs, héros divins prototypiques pour faire valoir qu'ils accomplissaient eux-mêmes ce qui était préfiguré dans l'Ancienne Alliance. P. Rychterová et P. Soukup étudient pour leur part la réforme hussite et relèvent que ce n'est qu'après que la guerre fut enclenchée, et seulement au sein de l'aile radicale, taborite, que le zèle des Maccabées fut érigé en modèle.

Le début de la période moderne est évoqué dans quatre contributions. Dans la première, qui se situe en fait à la charnière entre le Moyen-Âge et l'époque moderne, ce qui explique sans doute qu'elle soit rattachée, dans l'introduction, à la première de ces deux périodes, D. Collins s'intéresse à la renaissance d'un culte voué aux Maccabées à Cologne, au début du XVI^e siècle, dans un cercle d'humanistes, autour de la figure d'Elías Mertz, et insiste sur le nombre d'éléments contingents qui ont contribué à cette renaissance. A. Pecar montre combien, lors de la guerre civile anglaise (1640–1642), les protestants anglais défendirent une théologie politique proche de celles des Maccabées tout en répugnant à se référer à leurs livres qui ne faisaient plus partie de leur canon scripturaire. D. Weidner rappelle le contexte d'exaltation patriotique dans lequel G. F. Haendel a composé de 1745 à 1747, sur un livret de

Th. Morell (1703–1784 [et non pas 1703–1846, comme cela figure de manière inexplicable à la p. 267 !]), son oratorio *Judas Maccabée* et insiste sur le fait que, tant en Angleterre qu'en Allemagne, on a assisté à une renaissance de Haendel et de son oratorio à l'occasion des périodes de ferveur nationaliste. G. Stoukalov-Pogodin s'intéresse enfin à la pièce de théâtre, *Die Mutter der Makkabäer*, due à Zacharias Werner, protestant converti au catholicisme. Écrite pour exalter l'amour de la patrie et la foi et promouvoir en même temps l'émergence d'une identité collective nationale en Allemagne au lendemain des guerres de libération qui avaient mis un terme à l'hégémonie napoléonienne, elle connut un échec. L'auteur explique cela en faisant valoir qu'elle posait de bonnes questions sans apporter pour autant réponses qui puissent paraître adaptées.

L'ensemble, qui aurait sans doute mérité d'être relu avec plus de soin – on s'étonne de références à Nb 48 et 52 ou à 4 M 51–75 aux pp. 65 et 234 – est fort intéressant et utilement complété par deux index, thématique et des textes anciens cités. Il aurait gagné à être plus encore mis en perspective dans l'introduction, quitte à insister davantage que cela n'est fait entre les réceptions tendant respectivement à encourager à mourir pour la foi, à tuer pour la foi ou encore à associer les deux choses dans la ligne de ce que J. Assmann appelle le complexe maccabéen.

Strasbourg

Christian Grappe

Augustinus – Schöpfung und Zeit. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage: „Natur und Kreatur“ (5. Juni 2009). „Was ist Zeit? – Die Antwort Augustins“ (18. Juni 2010), hg. von Cornelius Mayer, Christof Müller, Guntram Förster, Würzburg: Echter Verlag 2012, 278 S., ISBN 978-3-429-04180-9.

Der vorliegende Band sammelt die schriftliche Fassung der Vorträge, die 2009 und 2010 anlässlich zweier Augustinus-Studententage am Zentrum für Augustinus-Forschung der Julius-Maximilians-Universität Würzburg gehalten wurden. Es handelt sich um jeweils fünf, insgesamt zehn Beiträge, denen ein thematisch einführendes Vorwort von Cornelius Mayer vorangestellt ist. Dieses ist zweiteilig, geht gesondert auf beide im Titel des Bandes vorkommenden Probleme ein und bietet weitreichende Auskünfte, die zu einer umfassenderen historischen, theologischen und philosophisch-geschichtlichen Kontextualisierung beitragen.

Die erste Sektion des Bandes behandelt den Themenkreis ‚Schöpfung‘ mit Einbezie-

lung von antiken, mittelalterlichen und modernen Autoren. Jörn Müller geht in seinem Aufsatz *Der Demiurg würfelt nicht. Die Erschaffung der Welt und des Menschen in Platons ‚Timaios‘* dem kosmologischen und -gontischen Entwurf Platons nach und versucht dabei zu beweisen, dass es sich um die erste voll ausgearbeitete ‚intelligent-design‘-Theorie in der abendländischen Geistesgeschichte handelt. Ludger Schwiener-Schönberger widmet sich in seinem Essay *Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus* der immer wieder Anstoß erregenden Verbindung von Autobiographie und Bibelinterpretation im zweiten Teil der *Confessiones* unter Abgrenzung von der gewöhnlichen Anlehnung an die platonisch-neuplatonische Tradition und paralleler Bevorzugung der Schöpfungs-theologie des Alten Testaments. Adolf Martin Ritter untersucht unter dem Titel *Natur- und schöpfungstheologische Positionen im frühchristlichen Denken jenseits von Augustinus* die christliche Kosmologie von Johannes Grammatikos ‚Philoponos‘, die dieser in seiner Schrift *De opificio mundi* aufstellte. Larissa Carina Seelbach zeigt in ihrem 2009 als Hauptreferat fungierenden Text *Natur als Anrede. Augustins Schöpfungslehre* die Vielseitigkeit von Augustins Schöpfungsbild, das sich nicht nur auf naturphilosophische Themen, sondern auch auf das Verständnis der Zeit und auf die Auffassung des Menschen auswirkt. Insbesondere geht es um die Schönheit der Schöpfung als Anrede an den Menschen, um das wechselseitige Verhältnis von Schöpfung und Zeit, um das Problem der *creatio ex nihilo* und schließlich um die Geschöpflichkeit des Menschen. Dominik Burkard liefert unter der zunächst befremdenden Überschrift *Augustinus – ein Kronzeuge für die Evolutionstheorie? (Gescheiterte) Versuche einer Versöhnung von Theologie und Naturwissenschaft* einen lehrreichen Beitrag zur Verbindung von katholischer Theologie und naturwissenschaftlichen Errungenschaften. Nicht nur einzelne Aussagen Augustins, sondern auch die Thesen einiger katholischer Evolutionisten werden in Betracht gezogen, um Augustinus die Hauptrolle in der später nicht immer erfolgreichen Einbeziehung wissenschaftlicher Erkenntnisse in den katholischen Dogmenbestand zuzuerkennen.

Die zweite Sektion des Bandes untersucht das Thema ‚Zeit‘ unter Berücksichtigung antiker und moderner Auffassungen. Walter Mesch öffnet diesen zweiten Teil mit seinem Essay *Grundzüge der antiken Zeittheorie*, in dem er besonders auf Platon und Aristoteles eingeht und Augustins Verpflichtung beiden gegenüber, obgleich mit einer deutlichen Prä-

ferenz für den Ersteren, erörtert. Theodor Seidl thematisiert in seinem informationsreichen Aufsatz *‚Ein jegliches hat seine Zeit‘. Zur Einteilung und Bedeutung der Zeit im Alten Israel* die Zeitvorstellung der Hebräischen Bibel und endet mit einer kurzen Auslegung des Zeitgedichts Kohelets. Norbert Fischer ist dann an der Reihe mit seinem 2010 als Hauptreferat fungierenden Text *Gott und Zeit in Augustins ‚Confessiones‘. Zum ontologischen und theologischen Zentrum seines Denkens*. Systematisch gelingt es dem Verfasser, Gott und Zeit zu den zwei Polen des einheitlichen ontologischen Hinterfragens Augustins zu machen und im Anschluss daran die moral-philosophischen und soteriologischen Auswirkungen dieses keineswegs sterilen metaphysischen Blicks ans Licht treten zu lassen, insofern die Zeitlichkeit einerseits Freiheit voraussetzt, um sich von der Ewigkeit zu unterscheiden, andererseits der Gnade bedarf, um aus ihrem eigenen Zirkel herauszutreten. Die zwei letzten Essays dieser zweiten Sektion behandeln die Rezeptionsgeschichte von Augustins Betrachtungen über die Zeit im 20. Jahrhundert. Friedrich-Wilhelm von Herrmann zeigt in seinem anregenden Beitrag *Augustins Zeitanalyse in phänomenologischer Auslegung*, wie stark die *Confessiones*, und insbesondere deren elftes Buch, von Edmund Husserl und Martin Heidegger rezipiert wurden und deren jeweilige Lösungen des Zeitproblems mit bestimmten. Wolfgang Achtern schließt diese Sektion mit seinem Beitrag *Die Zeitkonzepte Augustins im interdisziplinären Kontext – Physik und Hirnforschung* und nimmt Augustinus zum Vorbild einer gelungenen interdisziplinären Vermittlung, der es noch heute zu entsprechen gelte (und tatsächlich gilt).

Die zwei auf den ersten Blick voneinander unabhängigen Sektionen enthalten bei näherem Hinsehen viele Querverweise, insofern die Zeitlichkeit das kennzeichnende Merkmal des Geschöpfs darstellt. Nicht von ungefähr weisen die Hauptreferate beider Sektionen einen ausdrücklichen Anknüpfungspunkt zum je anderen Thema: Seelbach geht auf das Verhältnis von Zeit und Schöpfung, Fischer auf die Schöpfungslehre als theologische Antwort auf die Beziehung Gottes zur Zeit. Weitere kleinere Wechselbezüge ließen sich noch auflisten, was aber an dieser Stelle aus raumökonomischen Gründen dahingestellt bleibe.

Den Band schließen zwei Abkürzungsverzeichnisse, das Stellen- und Namenregister und zuletzt das Autoren- und Herausgeberverzeichnis.

Wie aus dieser alles andere als erschöpfenden Zusammenfassung erhellen dürfte, bietet der vorliegende Band höchst relevante

Ergebnisse nicht nur für Augustinus-Spezialisten, sondern auch für Philosophie-, Theologie- und Wissenschaftshistoriker überhaupt. Denn zur Sprache kommen Fragestellungen, die noch heute brisant sind und auf eine befriedigende Behandlung drängen, was letztendlich das Hauptverdienst vorliegenden Bandes ausmacht. Das Stichwort dazu heißt ‚aktualisierende Interdisziplinarität‘. Es bereitet in der Tat nicht wenig Überraschung, dass ein Sammelband über einen Kirchenvater zum Anlass hat werden können, um philosophische, kirchengeschichtliche und naturwissenschaftliche Themen in Verbindung zu bringen, und das in einer keineswegs bloß antiquarischen Hinsicht. Der Sache der Aktualisierung verschreiben sich in der Tat nicht nur die letzten Essays jeder einzelnen Sektion, die programmatisch der Rezeption von Augustins Thesen gewidmet sind; in so gut wie allen Beiträgen finden sich überzeugende Aperçus, wenn nicht gar ausführlichere Stellungnahmen zur bleibenden Gültigkeit von antiken und/oder mittelalterlichen Thesen über Schöpfung und Zeit. Ob mit expliziten Bezügen auf die Evolutions- und Relativitätstheorie, oder unter Rückgriff auf neurologische Zeitpathologien, erhellt somit eher der Nutzen als der Nachteil der Theologie für das Leben.

Padova

Laura Anna Macor

Theodor Nikolaou: Glaube und Forsch. Ausgewählte Studien zur Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte, St. Ottilien: EOS 2012 (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München 10) 481 S., ISBN 978-3-8306-7533-4.

Mit seinem neuen Buch *Glaube und Forsch* gewährt Theodor Nikolaou, 1984–2005 Inhaber des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie an Ludwig-Maximilians-Universität München, dem interessierten Leser Einblick in sein Lebenswerk. Erstens, weil die darin versammelten Aufsätze die publizistische Tätigkeit des Autors für den Zeitraum 1974–2010 dokumentieren und einen Eindruck von seiner akademischen Laufbahn und seiner persönlichen Entwicklung vermitteln. Zweitens, weil N. diesen Sammelband unter einer Devise veröffentlicht, die seine wissenschaftliche Arbeit durchgehend bestimmt hat: „Glaube und Forsch“, wobei der Glaube den Primat hat, die logische Erkenntnis gleichwohl von unerlässlichem Nutzen ist. Drittens, weil N. hier die Grundlagen „seines Faches“ nochmals zusammenstellt und erörtert. Wie der Autor im Vorwort ausführt, war die Fachumschreibung „Griechische Pat-

ristik und byzantinische Geistesgeschichte“ eine eigene Konstruktion, eine „Neuschöpfung“, die mit seinen wissenschaftlichen Präferenzen eng verbunden war und stark von seinem Werdegang als orthodoxer Theologe in Deutschland und der Schweiz bestimmt worden ist.

Den „Grundzügen“ dieses Faches widmet N. den ersten Teil des Sammelbandes. Wie aus den ersten beiden Aufsätzen (*Die Bedeutung der Patristischen Tradition für die Einheit der Kirche*, S. 15–39 und *Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums*, S. 41–65) herauszulesen ist, handelt es sich dabei um eine Mischung aus orthodoxer Theologie – so wie sie bei den griechischen Kirchenvätern zu finden ist – und byzantinischer Philosophie. Das Bindeglied zwischen diesen Bereichen ist für N. der „Hellenismus“, das kulturelle humanistische Erbe der antiken griechischen Geisteswelt. Für den Münchner Professor gehört der Hellenismus zum Heilsplan und zur Vorsehung Gottes, neben dem Judentum (mit seiner messianischen Erwartung) und dem römischen Reich (mit seiner *Pax Romana*). Diese drei Elemente bilden den notwendigen Rahmen für die Offenbarung der Botschaft Christi und stellen „die Fülle der Zeit“ (Gal. 4, 4) dar. In dem komplexen Verhältnis dieser drei Elemente und der aufkommenden christlichen Lehre habe die erste Inkulturation des Christentums stattgefunden. Als Beispiele nennt N. die Fleischwerdung des Logos, die Eucharistie als „logisches und unblütiges“ Opfer und die Verwendung der Bilder in der Kirche. Nachdem er Grundlegendes zur byzantinischen Philosophie (zeitliche Grenzen, Einteilung, Vertreter, Merkmale) exponiert hat (S. 67–84), analysiert N. die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik (S. 85–100), wobei der Hellenismus wiederum eine zentrale Rolle spielt. Von den Kirchenvätern wird Klemens von Alexandrien am häufigsten zitiert, aber auch Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa sowie Johannes Chrysostomus spielen eine gewichtige Rolle. Die patristische Anthropologie wird in ihren Hauptkoordinaten dargestellt: der Mensch als Mikrokosmos (woraus eine anthropozentrische Theologie resultiert), der Mensch als psychosomatisches Wesen, die Erschaffung des Menschen durch Gott „nach seinem Bilde“ und „Gott ähnlich“ sowie die Willensfreiheit als Bedingung für die persönliche Verantwortung des Menschen (*Das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*, S. 101–122). Daran schließt N. eine Untersuchung zur Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien an (S. 123–141). Unter dem Stichwort Ekklesiologie folgen zwei Aufsätze, die sich mit den kirchlichen Strukturen im

Byzanz und mit den Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel beschäftigen (*Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtung im Europäischen Kontext*, S. 143–158; *Kernpunkte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung zwischen Rom und Konstantinopel*, S. 159–170).

Dadurch gelingt N. der Übergang zum zweiten Teil des Bandes, wo Episkopat und Synodalität der Kirche als Ausdruck ihrer Ökumenizität profiliert werden. In diesem Zusammenhang werden auch Beschlüsse und theologische Lehrentscheidungen einiger ökumenischer Konzile untersucht. Beachtenswert ist die Relecture des Horos von Chalkedon im Kontext der christologischen Debatten des 20. Jahrhunderts, wobei der orthodoxe Theologe die Verbindung zwischen Christologie und Soteriologie im Chalkedonense betont und sie als Schlüssel zum Verständnis der ursprünglichen Intention des Textes versteht (*Das „Chalkedonense“ – alte Antwort auf neue Fragen*, S. 233–254).

Der dritte Teil des Buches widmet sich der Ikonenverehrung und der christlichen Kunst, einem Thema, das mit der Wiederentdeckung des Bildes in der zeitgenössischen Geisteswelt an Aktualität gewonnen hat. N. behandelt den erzieherischen Wert der Kunst und der Ikonentheologie bei den Kirchenvätern bis hin zum byzantinischen Bilderstreit und den Beschlüssen des siebten ökumenischen Konzils von Nikaia 787. Dabei zeichnet er die dogmengeschichtliche Entwicklung nach und lehrt die Lehrentscheidungen des Konzils zu verstehen als bis heute gültige Koordinaten der Ikonenverehrung in der orthodoxen Tradition. Der dritte Abschnitt der Aufsatzsammlung endet mit einer quellenkritischen Untersuchung des Traktats *De Iconis* von Johannes Italos (11. Jh.). N. versucht, Johannes Italos mit Blick auf seine häretischen Auffassungen über die Ikonen zu rehabilitieren. Er arbeitet dabei die Widersprüchlichkeit der Anschuldigungen gegen Italos heraus (einerseits soll er eine übereifrige Anbetung der Ikonen gelehrt, sie andererseits als handgemachte Götzenbilder geschmäht haben) und weist die Rechtgläubigkeit der Schrift *De Iconis* nach, die als eine Kompilation aus der ersten und dritten Rede über die Ikonen des Johannes von Damaskus entlarvt wird.

Der vierte und letzte Teil des Werkes sammelt Beiträge des Autors zum Gottesdienst als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft. Einen Schwerpunkt bildet hier die Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche. In Anlehnung an die Mariologie und die Verehrung der Gottesmutter (*Der Akathistos Hymnos und die Verehrung der Gottesmutter*, S. 413–422) geht N. der Frage der Frauenor-

dination aus orthodoxer Sicht nach und setzt sich für den Diakonat der Frauen ein (S. 423–451). Der Abschnitt schließt mit einer kirchenrechtlichen Darlegung des Ehesakraments, wobei auch theologische Aspekte berücksichtigt wurden (*Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht*, S. 451–474).

Das Inhaltsverzeichnis steht zusammen mit einer Liste ausgewählter Werke Theodor Nikolaou am Ende des Bandes. Auf ein Register wurde leider verzichtet.

Der Sammelband von N. bietet eine Reihe von grundlegenden Forschungen und Erkenntnissen aus einem Leben im Dienst der Theologie, die zwar aus den Erstveröffentlichungen bereits bekannt waren, nun aber praktischerweise in einem Buch vorliegen. Das Werk lässt sich als Einführung in die orthodoxe Patristik und Theologiegeschichte oder als Nachschlagewerk zur schnellen Orientierung in bestimmten Themenbereichen der byzantinischen Kirchen- und Geistesgeschichte lesen. Die Orientierung am Hellenismus und der byzantinischen Philosophie durchzieht die Beiträge wie ein roter Faden. N. hat sich damit bewusst in die große Tradition orthodoxer Theologie des 20. Jahrhunderts gestellt, die durch den russischen Exiltheologen George Florovsky (1893–1979) und seine Rückkehr zu Theologie der Väter im Zeichen eines christlichen Hellenismus geprägt wurde. Die hohe Bewertung des Hellenismus lässt freilich kaum noch Raum für jene spezifisch semitischen Elemente, die z. B. im orientalischen Christentum und seiner Theologie weitergewirkt haben. Das Oeuvre von Theodor Nikolaou ist nicht zuletzt deswegen bemerkenswert, weil es in der Diaspora entstanden ist und sich im ständigen Dialog mit den beiden großen christlichen Traditionen des Abendlandes – Katholizismus und Protestantismus – entfaltet hat. Der Autor setzt sich mit Thesen und Ansätzen der westlichen Theologien auseinander, nimmt ständig Bezug auf die ökumenischen Dialoge und gibt Hinweise auf die ökumenische Relevanz seiner Forschungsergebnisse.

Marburg

Ovidiu Ioniț Ioan

Edmon L. Gallagher: *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*. Canon, Language, Text, Leiden: Brill 2012 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 114), 266 S., ISBN 978-9-00422-633-3.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Dissertation G.s, die er am Hebrew Union College bei A. Kamesar verfasste. Zentrale Fragestellung ist die Bedeutung der hebräischen Bibel im frühen Christentum, insbe-

sondere im Verhältnis zur LXX. Die Darstellung gliedert sich in die Themenbereiche „Kanon“ (Kapitel 2–3), „Sprache“ (Kapitel 4) und „Text“ (Kapitel 5).

Kapitel 2 befasst sich mit den Kriterien für die Zugehörigkeit von Büchern zum alttestamentlichen Kanon in jüdischen und christlichen Texten. Für die zentrale Frage, was im frühen Christentum „kanonisch“ überhaupt bedeute und welchen Stellenwert die sog. deuterokanonischen Bücher einnehmen, übernimmt G. die Einteilung in drei Kategorien von Büchern (kanonische, kirchliche und apokryphe) von Athanasius und Rufinus. Die Diskrepanz zwischen Kanonlisten und dem Insistieren auf der Zahl 22 oder 24 als Anzahl der atl. Bücher einerseits und der häufigen Verwendung weiterer Bücher andererseits, zeigt, dass „exclusion from the canon does not entail exclusion from use.“ (27)

Nach Josephus bestimmt der Abfassungszeitpunkt („date“) der Texte ihre Zugehörigkeit zu den normativen Schriften. Dieses Kriterium findet sich in christlichen Texten nicht explizit (implizit aber im Rekurs auf 4 Esra). Ein zweites Kriterium ist die Verwendung in der Synagoge. G. plädiert (zu Recht!) für eine klare Unterscheidung zwischen diesem und dem sprachlichen Kriterium, das alle kanonischen Texte auf hebräische Originale zurückführt. Dieses „*synagogal criterion*“ steckt oft implizit in Kanonlisten, die sich auf jüdische Quellen beziehen. G. diskutiert die relevanten patristischen Texte, wobei der Briefwechsel des Julius Africanus mit Origenes zur Frage der Zugehörigkeit der Susanna-Erzählung zum christlichen Kanon als besonders wichtiges Dokument eingehend behandelt wird. Während Origenes zwar nach dem jüdischen Gebrauch der Schriften fragt, ist dieser für ihn kein entscheidendes Kriterium. Hieronymus allerdings setzt sich für die Übernahme des jüdischen Kanons ein.

Vielfach wird allerdings in der patristischen Literatur das „*ecclesiastical criterion*“, die Verwendung in den Kirchen, angeführt (z. B. Tertullian, Origenes, Augustinus). Augustinus nennt Apostolizität, verlässliche Weitergabe und den gegenwärtigen Konsens der Kirchen als entscheidende Faktoren.

In Kapitel 3 („Hebrew Scripture and the Canon of the Old Testament“) diskutiert G. ein weiteres, seiner Ansicht nach entscheidendes Kriterium: das der *hebräischen Originalsprache*. Anhand des Briefwechsels zwischen Origenes und Africanus (und weiterer Texte) wird dieses Thema detailliert behandelt. (Dabei wäre es hilfreich gewesen, für die Diskussion der textlichen Probleme im Brief des Africanus diesen zusammenhängend abzudrucken.)

G. kommt zu dem Schluss, dass das AT auf die Bücher beschränkt wurde, von denen man annahm, sie seien Übersetzungen von hebräischen Originalen. Origenes akzeptierte die Susanna-Erzählung, weil er nicht ausschließen konnte, dass ein solches hebräisches Original existierte, auch wenn es den Juden seiner Zeit nicht mehr bekannt war. Er vertrat die These, die jüdischen Obrigkeiten hätten bestimmte Schriften, die sie in negativem Licht darstellten (wie eben „Susanna“) bewusst unterdrückt. (Wie stellt sich Origenes dann aber die Herkunft und Tradition dieser Texte vor? Von welchen Juden spricht Origenes? Sind sie repräsentativ? Hier tun sich einige Fragen auf, denen nachzugehen interessant wäre.)

Für die Bedeutung des hebräischen Originals spricht die Wertschätzung der LXX als *Übersetzung*. Für Bücher, deren hebräischer Text unbekannt war (wie Weish oder 2 Makk), sei vermutlich ein solcher Ursprungstext postuliert worden. Wichtig ist die Beobachtung, dass für die Kirchenväter, anders als für Philo, Aristeas u. a., die LXX das gesamte AT meinte, nicht nur die Tora. G. argumentiert, dass Hieronymus am hebräischen Kriterium festhielt (und wie Origenes für die Danielzusätze hebräische Originale postulierte). Augustinus allerdings konzentrierte sich ganz auf die LXX und akzeptierte auch Bücher, die keine Übersetzungen sind, wie etwa Sir. Für ihn gelte das Kriterium der hebräischen Originalsprache nicht.

Kapitel 4 befasst sich mit der hebräischen Sprache und ihrer Bedeutung für die Kirchenväter. Zunächst werden die von Juden in der Spätantike verwendeten Sprachen sowie ihr Ideal des Hebräischen als *leshon haqodesh* dargestellt. Den Kirchenvätern galt Hebräisch nicht als eine heilige Sprache, nahm aber als erste Sprache, als Sprache des alten Israel und der Bibel eine besondere Stellung ein. G.s grundlegende These wird in diesem Kapitel zunehmend deutlich: Entscheidend für die Kirchenväter sei die hebräische Originalsprache eines Textes. G. widmet aber der Frage nach den Gründen dafür zu wenig Aufmerksamkeit: Die Wertschätzung des Hebräischen verweist m. E. auf die Anciennität und die damit gegebene Autorität der Texte. Das Kriterium der Abfassungszeit, das ja mit der Frage eines Endes der (prophetischen) Inspiration verknüpft ist (vgl. Josephus), ist hier impliziert und spielt wohl doch eine größere Rolle, als ihm G. zugesteht.

Kapitel 5 befasst sich mit der Frage nach dem richtigen Text, die die patristischen Autoren v. a. hinsichtlich eines Vergleichs der LXX mit den neueren griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion) stellten. Die frühen Christen über-

nahmen die Ansicht Philos und Aristeas', dass die LXX den hebräischen Text exakt wiedergebe (jedoch bezogen auf das ganze AT!). Die Unterschiede zwischen LXX und dem hebräischen Text bzw. den griechischen Übersetzungen werden von den Kirchenvätern sehr unterschiedlich beurteilt: von der Ansicht, dass die Unterschiede nicht wesentlich seien, bis zum Vorwurf an die Juden, sie hätten den Text verfälscht. Die Autorität der (originalen, noch nicht durch die Tradition korrumpierten) LXX als genaue Wiedergabe des hebräischen Originals ist bis Augustinus unbestritten. Letzterer ist der Ansicht, dass die Siebzig den hebräischen Text verändert hätten, aber als inspirierte Übersetzer. Die LXX führe die Christen zu einem stärker spirituell orientierten Sinn des Textes. Beide Texte seien von Bedeutung, in ihrer jeweiligen Eigenart. Damit ist Augustinus der erste „to divorce the authoritative biblical text from dependence on the Hebrew“ (208).

Hilfreich sind die ausführliche Bibliographie, ein Index der verwendeten Quellentexte und ein Sach- und Autorenindex.

G.s Verdienst ist die ausführliche Darstellung und Diskussion und mitunter erhellende Neuinterpretation der relevanten Texte für die Frage nach der Bedeutung der hebräischen Bibel für das frühe Christentum. Seine Grundthese, dass (bis Augustinus) das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit von Büchern zum christlichen AT sowie für die Entscheidung für den richtigen Text die hebräische Sprache sei, ist differenziert zu beurteilen. Was die Zugehörigkeit zum Kanon betrifft, so konnte G. diese These überzeugend darstellen. Allerdings steht m. E. die hebräische Sprache im Dienst der Originalität, die durch das *Alter der Tradition* gewährleistet ist. Bezüglich des ursprünglichen Textes stellt G. die unterschiedlichen Ansichten der Kirchenväter differenziert und übersichtlich dar. Entscheidend ist auch hier das Kriterium der Originalität, also des ältesten Textes, das meist, aber nicht immer, am *hebräischen* Original festgemacht wird. Hier ist es wohl tatsächlich Augustinus, der davon abweicht und der LXX eigenständige Inspiration zugesteht.

Wien

Agnethé Siquans

Mittelalter

Andreas Fischer: Karl Martell. Der Beginn karolingischer Herrschaft, Stuttgart: Kohlhammer 2012 (Kohlhammer Urban Taschenbücher 648), 278 S., ISBN 978-3-17020-385-1.

Eine Biographie im umfassenden Sinn lässt sich für Karl Martell – wie für die meisten Gestalten des frühen Mittelalters – nicht schreiben; das verbietet die karge Quellenlage. Insbesondere Aussagen über Karls Aussehen, Charakter und Wesen sind kaum zu treffen, wie Fischer in der Einleitung betont. Über Karls politische Leistungen von seinem schwierigen Aufstieg zum Hausmeieramt über seine zahlreichen militärischen Aktionen zur Expansion des Frankenreichs bis zur Alleinherrschaft als Hausmeier ohne merowingischen König und zur Regelung seiner Nachfolge geben die ausführlich vorgestellten Quellen hinreichend Auskunft. Auch die Spezialliteratur ist seit der letzten monographischen Gesamtdarstellung in deutscher Sprache von 1869 (Theodor Breysig in den „Jahrbüchern des fränkischen Reiches“) reichlich angewachsen (vgl. das Literaturverzeichnis S. 210–230). Dieses umfangreiche Material hat F. souverän verarbeitet und legt eine überzeu-

gende Synthese vor, die den heutigen Forschungsstand vorstellt und zu kontroversen Fragen abwägend Stellung nimmt.

In einem ersten Kapitel schildert er – sinnvoll zum Verständnis von Karls Ausgangssituation – den Aufstieg der Pippiniden und Arnulfinger und ihr Wirken als Hausmeier im politischen Rahmen des Merowingerreichs. Es folgt die Frage der Herkunft Karls, ob aus vollgültiger Ehe oder nur Konkubinat, und dann sein langer Kampf um die Herrschaft, die von 714 bis 723 sich hinziehende „pippinidisch-karolingische Sukzessionskrise“ (J. Semmler). Im Folgenden geht F. nicht streng chronologisch vor, sondern stellt die verschiedenen Bereiche von Karls Wirken nacheinander vor, was im Sinne der Klarheit und Lesbarkeit überzeugt. Das bei weitem umfangreichste Kapitel 5 „Wellen der Expansion“ schildert Karls militärische Aktionen, denn Kriege bestimmten sein Leben (so dass zeitgenössische Annalen 740 als ein Jahr ohne einen Feldzug als besonders bemerkenswert herausstellen). Vor allem sein Sieg über die Araber in der Schlacht bei Poitiers 732, der bis heute seine Erinnerung im allgemeinen Geschichtsbild prägt, schuf den – so nicht berechtigten – Mythos vom Retter des christlichen Abendlandes.

Karls Kirchenpolitik gilt das Kapitel 6. Dass Karl kirchliche Güter eingezogen und an seine Gefolgsleute vergeben hat, ist in diversen Quellen bezeugt. Geistliche Autoren haben ihn deshalb scharf kritisiert und schließlich das Bild vom „Kirchenräuber“ und seiner höllischen Bestrafung geschaffen. Wenn die ältere Forschung hier systematische Säkularisationen unterstellt hat, ist das sicher abwegig, genauso wie der Vorwurf einer antikerikalen Haltung. Karls persönliche Frömmigkeit ist ernsthaft nicht zu bezweifeln; seine Förderung der Missionare und Klostergründer Willibrord, Pirmin und Bonifatius (bei letzterem weniger nachdrücklich) ist klar ersichtlich. Dem Hilfesuch des von den Langobarden bedrängten Papstes Gregor III. verweigerte er sich, politischem Kalkül folgend; schließlich hatten die Langobarden ihn im Sarazenenkampf militärisch unterstützt.

„Karl Martell handelte in merowingischen Traditionen, hatte aber den Herrscher als handelnde Person in den Hintergrund gedrängt“ (S. 200). 737, nach dem Tod König Theuderichs IV., ließ er den Thron sogar unbesetzt; seine letzten Jahre regierte er als Alleinherrscher, griff aber nicht selbst nach der Königswürde und erkundete korrekt nur als *maior domus*. Aber wie ein König teilte er sein Reich unter seine Erben auf. Im vorletzten Kapitel behandelt F. ausführlich das Nachleben Karls (es existiert sogar ein Eintrag in der Kommunikationsplattform Facebook!). „Die beiden Karlsbilder, die im Laufe der Zeit weiter ausgestaltet wurden und sich langfristig im historischen Gedächtnis etablierten, waren die Darstellung Karls als >Kirchenräuber< einerseits und als >Heerführer, als >Hammer<, andererseits“ (S. 190 f.). Ein ausgewogenes Resümee beschließt die Darstellung.

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis, nach Kapiteln geordnete Anmerkungen, drei Stammtafeln, eine Karte des Frankenreichs und ein Personenregister ergänzen dieses höchst gelungene Buch, das sowohl interessierten Laien und Studenten wie den Fachgenossen von Nutzen ist, und dessen Lektüre dank eleganten Sprachstils auch Genuss bietet.

Bonn

Ulrich Nonn

Heribert Müller: Die kirchliche Krise des Spätmittelalters. Schisma, Konziliarismus und Konzilien (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 90), München: Oldenbourg Verlag 2012, XII, 168 S., ISBN 978-3-486-55864-7.

Das Große Abendländische Schisma (1378–1417) und die Konzilien von Pisa, Konstanz, Pavia-Siena und Basel/Florenz sind

längst von der internationalen Geschichtswissenschaft als wichtiger Gegenstand wahrgenommen worden, der sich nicht auf eine eng mensurierte „Kirchengeschichte“ reduzieren lässt. Vielmehr sucht man hier in der „Krise“ der Zeit den raschen und tiefgreifenden Wandel kultureller, sozialer, kirchlich-religiöser und politischer Lebensbedingungen näher zu erfassen. Das aber heisst zugleich, dass die verschiedenen Spezialdisziplinen historischer Erkenntnisbemühungen mit ihrer je eigenen Perspektive und ihren Methoden insgesamt gefragt sind, wenn eine zureichende Analyse des gesamten Phänomens erzielt werden soll. Ein klassischer Forschungsbericht wird damit zu einer Herausforderung, auch wenn „nur“ im Rahmen der „deutschen Geschichte“ ein Überblick erstellt werden soll. Einen dichten Forschungsbericht über dieses fast unerschöpfliche Thema spätmittelalterlicher Kultur-, Kirchen- und Politikgeschichte legte jetzt der emeritierte Frankfurter Mediävist Heribert Müller in einem schlanken Band vor. In der bewährten Gliederung der Reihe, in der sein weit ausgreifendes kritisches Resümee der internationalen Literatur zur Krisensituation der mittelalterlichen Kirche kurz vor dem Übergang zur Moderne erschienen ist, behandelt er in gerafftem Durchgang eines „Enzyklopädischen Überblicks“ zuerst (S. 1–58) den Ablauf der Ereignisse und die Verschlungenheit der Probleme vom Ausbruch des sog. „Großen Schisma“ (1378) bis etwa zum Ende des Basler Konzils in der Mitte des 15. Jhs., hier noch ohne explizite Rücksicht auf die Forschungsliteratur, die implizit gleichwohl durch aufgerufene Forschungspositionen oder Standpunkte ständig präsent ist. Dann folgt (S. 59–123) thematisch geordnet eine knappe, durchdachte Übersicht über die überbordende Literatur auf dem neuesten Stand – sogar mit manchen Hinweisen auf demnächst erscheinende Arbeiten und bisweilen auf kritische Rezensionen. Zuletzt (S. 125–152) beweist die gedrängte in den einzelnen Sachgruppen alphabetisch geordnete Bibliographie mit 370 Nummern (und damit einer höheren Zahl von Einzeltiteln) eine in der Tat exemplarische Auswahl des Wichtigen und Beachtenswerten in der breiten wissenschaftlichen Publizistik. Bisweilen kann sich Vf. in seiner Übersicht auf wichtige Forschungsberichte von Vorgängern stützen und für nähere Einzelheiten darauf verweisen (etwa auf Nr. 238: A. Frenken, *Die Erforschung des Konstanzer Konzils*, 1995; Nr. 283 A. Cadili, *Il concilio di Basilea nella produzione storiografica degli ultimi vent'anni*, 2009; oder Nr. 296 den „Klassiker“ J. Helmuth, *Das Basler Konzil, Forschungsstand und Probleme*, 1987), er tut

das aber stets so, dass auch ohne unmittelbares Nachschlagen der Benutzer auf der Höhe des argumentativen Zusammenhangs bleibt. Basis und Messgrösse seiner durchwegs kritisch differenzierenden Wertungen bleibt (modern gesprochen) ein „Linkskatholizismus“ weitgehend konservativer Orientierung, der sich stets für historische Alternativen und freie Spielräume für die Entscheidungen der *personae dramatis* offenhält. Ein besonderes Augenmerk gilt immer wieder prosopographischer Erschliessung der unübersichtlichen Quellenlage, was sich nicht zuletzt aus den eigenen wichtigen Beiträgen des Vf.s zur internationalen Forschung erklärt. So wird man den schmalen, doch gewichtigen Band guten Gewissens als einen vorzüglichen Wegweiser in schwierigerem Gelände empfehlen können.

Heidelberg

Jürgen Miethke

Dorothea M. Schaller-Hauber: Der Straßburger Bistumsstreit. Ein Beispiel zum Bischofswahlrecht des Domkapitels im Spätmittelalter. Ostfildern: Thorbecke 2011, 199 S., ISBN 978-3-79950-864-3.

Zwiespältige Bischofswahlen, Konkurrenz um Bischofsstühle, ja regelrechte Stiftsfehden waren im deutschen Spätmittelalter keine Seltenheit, erinnert sei nur an Bremen (1258/59), Würzburg (1267/74), Konstanz (1306/07 und 1356/57), Speyer (1381/90), Passau (1387/93), Basel (1393/95), Münster (1450/57), Mainz (1461/62) oder Köln (1473/80). In Straßburg providierte, nachdem Bischof Friedrich von Blankenheim (†1423 als Bischof von Utrecht) infolge vielerlei Händel und notorischer Misswirtschaft sein Amt hatte resignieren müssen, im Frühsommer 1393 Papst Bonifaz IX. den Lütticher Domherrn Wilhelm von Diest als Nachfolger, woraufhin das auf seinem eigenen Recht insistierende Domkapitel am 27. August desselben Jahres seinen Propst Burkhard von Lützelstein aus alteingesessener Familie zum Bischof wählte. Der Lützelsteiner fand die Unterstützung des im Elsaß politisch interessierten Herzogs Leopold von Österreich und der Mehrheit des regionalen Adels; der Straßburger Rat verhielt sich zunächst neutral, ergriff aber, als Diest von König Wenzel anerkannt wurde, im März 1394 für den päpstlichen Kandidaten Partei. Schließlich traten beide Seiten, von denen sich erstaunlicherweise keine das seit 1378 bestehende abendländische Schisma zunutze machte, miteinander in Verhandlung und schlossen im August 1394 einen Vertrag, wonach Diest als Bischof bestätigt und Lützelstein für seinen Verzicht mit der für das Bistum fiskalisch höchst unvor-

teilhaften lebenslangen Nutzung der Oberen Mundat bei Rufach entschädigt wurde. Daraufhin hielt Wilhelm von Diest am 14. Dezember 1394 seinen feierlichen Einzug in die Bischofsstadt; sein Amt versah er – erst 1420 zum Priester geweiht – bis zu seinem Tod im Jahre 1439. Burkhard von Lützelstein ließ sich 1412 laisieren und starb 1418, nachdem er den Fortbestand seiner Familie sichergestellt hatte. Die vorliegende, von Immo Eberl verantwortete Dissertation will, wiewohl die Autorin selbst das Thema für möglicherweise anachronistisch hält – weshalb eigentlich? –, danach fragen, „welche Kräfte auf die Institution [Straßburger Domkapitel] einwirkten, welche Konflikte parallel dazu verliefen und eventuell Auswirkungen hatten“. Auf dürrtige einleitende Bemerkungen zur Quellenlage und zum Forschungsstand folgen knappe Darlegungen zum Bistum Straßburg und zum Bischofswahlrecht im allgemeinen und im besonderen. Den Hauptteil bildet sodann die Schilderung des Bistumsstreits anhand seiner Protagonisten und sonstigen Interessenten, das heißt des Domkapitels, der Stadt, Papst Bonifaz IX., König Wenzels, Graf (!) Ruprechts II. von der Pfalz und Herzog Leopolds IV. von Österreich. Die in den nur vier Seiten umfassenden „Schlussbemerkungen“ präsentierten Ergebnisse und angebotenen Erklärungen vermögen so wenig zu überzeugen oder gar zu befriedigen wie die auf weite Strecken recht unbeholfene, ja unprofessionelle Darstellung im ganzen. Archivistudien wurden für diese Arbeit gar nicht unternommen, die Quellen- und Literaturangaben sind nicht selten fehlerhaft und das Literaturverzeichnis (vier Seiten) höchst unvollständig. Schade um das alles andere als anachronistische Thema!

Blankenloch

Kurt Andermann

Gordon A. Wilson: A Companion to Henry of Ghent. Leiden/Boston: Brill 2011 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 23), XI, 430 S., ISBN 978-9-00418-349-0.

Die Erforschung der mittelalterlichen Theologie- und Philosophiegeschichte wendet sich zunehmend Autoren zu, die lange Zeit im Hintergrund standen und sich neben den Heroen des mittelalterlichen Denkens nicht hervortun konnten. Zu diesen Theologen und Philosophen gehört auch Heinrich von Gent, der, wie der Herausgeber des vorliegenden Handbuchs, ein renommierter Heinrich-von-Gent-Forscher und -Texteditor, im Vorwort bemerkt, die Lücke zwischen zwei bestimmenden Gestalten des späten 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquin einer-

seits und Johannes Duns Scotus andererseits, überbrückt. Diese Brückengestalt hatte auch eine tragende Bedeutung für die Entwicklung von Theologie und Philosophie im hohen und späten Mittelalter. Heinrich gilt heute, so der Herausgeber, als originellster und einflussreichster Philosoph des letzten Viertels des 13. Jahrhunderts. Wegen der zunehmenden Aufmerksamkeit, die Heinrich von Seiten der Forschung seit einiger Zeit erfährt, wäre es gut gewesen, im Vorwort auf die Forschungsgeschichte einzugehen anstatt eine Inhaltsangabe der Beiträge des Bandes zu liefern.

Im Handbuch spiegelt sich der Schwerpunkt der Bedeutung Heinrichs für die Philosophie darin, dass der Teil über seine Philosophie in drei Abteilungen mit jeweils zwei Kapiteln zerfällt, während der voranstehende Teil über seine Theologie nur zwei Kapitel aufweist. Der einleitende Teil eröffnet historische Perspektiven auf Heinrich, zuerst mit einer textgeschichtlichen Einführung in seine Werke aus der Feder des Bandherausgebers, dann mit einem Beitrag über Heinrichs Beteiligung an der Pariser Lehrverurteilung von 1277, schließlich mit zwei Beiträgen über seine Rezeption des Avicenna und des Averroes. Ein abschließender Teil geht in zwei Beiträgen auf seinen Einfluss auf Duns Scotus und Giovanni Pico della Mirandola ein.

Die beiden Hauptwerke Heinrichs, auf die sich die Forschung stützt, sind die 15 *Quodlibeta*, gehalten von 1276 bis 1291, und seine *Quaestiones ordinariae* (*Summa*), die auf seine regelmäßigen Vorlesungen an der theologischen Fakultät zu Paris zurückgehen, aber unvollendet sind. Bei dem Ereignis, das die akademische Welt des ausgehenden 13. Jahrhunderts erschütterte, die Lehrverurteilung von 219 Sätzen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier, war Heinrich Augenzeuge und Teilnehmer. Auch an der Verurteilung des Schülers von Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, war er beteiligt. Daran zeigte sich schon der Vorbehalt, den er gegen Thomas hegte, ohne dass dies immer ganz klar geworden wäre. Heinrich nahm an der Überprüfung einiger Thesen des Thomas von Aquin teil, die der Bischof von Paris und der päpstliche Legat verlangt hatten. Die Distanz zu Thomas war sicher auch durch den Vorzug, den Heinrich Avicenna gegenüber Averroes gab, bedingt. Die Forschung sprach deshalb von seinem „avicennistischen Augustinismus“, obwohl Heinrich auch einiges aus der aristotelischen Tradition, vermittelt durch Averroes, aufnahm, besonders in der Physik.

Obwohl Heinrich von Gent vor allem als Philosoph hervortrat, ist auch seine Theolo-

gie, wie sie sich besonders in der *Summa* niedergeschlagen hat, zu beachten. Er behandelte dort systematisch die Gotteslehre und die Schöpfungslehre, während Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie auch in den *Quodlibeta* angesprochen werden. Die Gotteslehre konzentriert sich auf die Bedingungen und Grundlagen der theologischen Erkenntnis. Dabei wehrte sich Heinrich einerseits gegen Aristotelismus und Averroismus, andererseits gegen die sich daran anschließende neue Theologie des Thomas von Aquin mit ihrer Lehre von der Analogia entis. Christologisch widerspreche die christliche Lehre vom Leib Christi der von Thomas vertretenen philosophischen Auffassung von der Einheit der menschlichen Wesensform. Die Schule Heinrichs, die Gandavisten, ging wegen ihres Anti-Aristotelismus unter. In der Trinitätslehre allerdings bediente sich Heinrich durchaus aristotelischer Argumente, so jedoch, dass sie der Offenbarung untergeordnet blieben. Heinrich ging in der Trinitätslehre von Augustin aus, aber auch über ihn hinaus. Neben die geistliche Sicht treten philosophischen Begriffe zum Verständnis der Trinität.

Heinrich von Gent verteidigte gegen Averroes die wissenschaftliche Priorität der Metaphysik und ihre Unabhängigkeit von der Physik, der Erforschung der veränderlichen Wirklichkeit. Dabei liegt ihre Priorität nicht darin begründet, dass sie das erste Seiende, Gott, behandelte, sondern das, was der Verstand zuerst versteht, das Sein. Dennoch vertrat er die Auffassung, dass Gott das zuerst Erkannte sei. Die metaphysische Betrachtung Gottes kann nicht von der Untersuchung des Seienden als Seienden getrennt werden, so dass die philosophische Gotteslehre Aufgabe der Metaphysik im allgemeinen, nicht eines Teils von ihr ist. Für die Ausgestaltung seiner Metaphysik entwickelt Heinrich die Begriffe der Individuation, des Wesens und seines Verhältnisses zum Sein im Anschluss an Avicenna. Damit übte er einen großen Einfluss auf die Philosophie am Übergang zwischen 13. und 14. Jahrhundert aus.

Epistemologisch steht Heinrich von Gent in der Tradition der augustinischen Illuminationslehre, wenn er die Wahrheit allein aus dem göttlichen Licht strömen sieht. Aber gleichzeitig vertritt er aristotelische Kriterien der menschlichen Erkenntnis. So verbindet er Augustinismus mit Aristotelismus. Allerdings ist bei seiner Erkenntnislehre in besonderer Weise seine Entwicklung zu beachten. Baustein seiner Erkenntnislehre ist die Lehre vom geistigen Wort (*verbum mentis*), die eine Verbindung zwischen philosophischer Erkenntnistheorie und Trinitätslehre erlaubt,

die auch darin begründet liegt, dass das geistige Wort eine selbstreflexive Beziehung des Erkennenden auf sich selbst, also Selbstbewusstsein, einschließt.

Das dritte Hauptfeld der Philosophie Heinrichs von Gent ist neben der Metaphysik und der Epistemologie die Moralphilosophie, die allerdings dem Anschein nach gegenüber den beiden anderen zurücktritt. Er verteidigt die orthodoxe christliche Moral, aber anerkennt den universellen Charakter der moralischen Regeln, die auf der Vernunft und dem natürlichen Gesetz beruhen. Seine Diskussion der Tugenden erfolgt unter voluntaristischen Voraussetzungen. Er verteidigt vehement die Freiheit des menschlichen Willens. Dieser sei dem Verstand überlegen und bewege sich selbst aus sich selbst heraus, so dass er nicht unter das aristotelische Prinzip falle, alles, was sich bewege, werde durch ein anderes bewegt.

Die Beiträge zu Heinrichs Theologie und Philosophie erweisen ihn als einen Denker, der an den theologischen und philosophischen Diskussionen des letzten Viertels des 13. Jahrhunderts einen großen Anteil hatte. Dies zeigt sich auch an seinem Einfluss auf Johannes Duns Scotus, der seine Metaphysik in Auseinandersetzung mit Heinrich entwickelt hat, wie im ersten Beitrag des Schlussteils des Bandes aufgewiesen wird. Seine Rezeption in der Renaissance kann an Pico della Mirandola exemplifiziert werden, der Heinrich als Vertreter der Scholastik beachtet.

Da die Autoren der Beiträge allesamt ausgewiesene Heinrich-von-Gent-Forscher sind, deren Forschungen sich meist in Monographien oder Aufsätzen niedergeschlagen haben, spiegelt sich in dem Handbuch der gegenwärtige Stand der Forschung wieder. Damit liegt ein repräsentativer Überblick über das Werk und das Denken Heinrichs vor.

Tübingen

Reinhold Rieger

Morichimi Watanabe: Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Times, hg. v. Gerald Christianson and Thomas M. Izbički, Ashgate: Farnham/Burlington 2011, 426 S., ISBN 978-1-40942-039-2.

Die Beschäftigung mit Person und Werk von Nikolaus von Kues (1401–1464) hat sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend internationalisiert, ja globalisiert. Neben die 1960 gegründete deutsche Cusanus-Gesellschaft traten 1982 die Japanese Cusanus Society und ein Jahr später die American Cusanus Society. Auch in den Niederlanden, in Argentinien und Italien wurden nach 2000 For-

schungszentren zu Cusanus gegründet. Kongresse über ihn wurden seit 2006 in Russland, Finnland, Frankreich und Polen abgehalten. Dieses weitgespannte Interesse an Cusanus schlägt sich auch in der Forschungsliteratur nieder, so dass es sich nahelegt, die Forschung zusammenzufassen und einen Überblick zu gewinnen.

Das vorliegende Handbuch zu Cusanus beschränkt sich allerdings, wie der Titel andeutet, auf den ideellen (I.), personellen (II.) und lokalen (III.) Kontext seines Wirkens, geht also nicht auf seine Werke, ihre Quellen und Wirkungen ein. Deshalb sollte es durch ein Kompendium zur Lehre und den Schriften des Cusanus ergänzt werden. Der englische Untertitel „Companion“ trifft die Absicht des Buches besser als die Bezeichnung „Handbuch“, da es ein Begleiter der historischen Beschäftigung mit Cusanus sein könnte.

Der Band enthält vor allem Beiträge des im Titel genannten Autors, Morichimi Watanabe (des früheren Präsidenten der American Cusanus Society), die er im Newsletter dieser Gesellschaft zwischen 1984 und 2007 veröffentlicht hatte. Ergänzt werden sie durch Artikel der beiden Herausgeber und weiterer Autoren, die im Titel auch als Mitautoren hätten genannt werden sollen. Die Herkunft der meisten Artikel aus einer Zeitschrift bringt es mit sich, dass ihre Auswahl einer gewissen Kontingenz unterliegt, also nicht von vornherein systematisch konzipiert wurde. Das hat zur Folge, dass wichtige Stichwörter vermisst werden, etwa bei den Personen die Päpste Calixt III. und Felix V., bei den Orten, an denen sich Cusanus aufhielt, Brixen und Aschaffenburg. Von dem für Cusanus so entscheidenden Papst Pius II. wird nur die Zeit als Gesandter in Schottland 1435/36 behandelt.

Der Band setzt mit einer tabellarischen Übersicht über das Leben des Cusanus ein, an die sich eine chronologische Liste seiner Werke mit knappen Erläuterungen zu Entstehung und Inhalt anschließt. Sieben Schwarzweißabbildungen von Handschriften, Gebäuden, Porträts und dem Grabepitaph des Cusanus vermitteln visuelle Eindrücke von seiner Welt. Von den drei Karten zu den Orten, wo sich Cusanus aufgehalten und die er auf seiner Visitationsreise besucht hat, und zu Europa zur Zeit des Cusanus ist die letztere überflüssig, da sie nicht spezifisch aussagekräftig ist, denn sie zeigt nur grob die Topographie im Hinblick auf das Höhenprofil, wie sie auch heute noch vorhanden ist.

Die Einleitung gibt eine Skizze des Lebens von Cusanus, die man sich ausführlicher und nicht bloß als Teil der Einleitung gewünscht hätte. Weiter wird kurz die Editions- und

Forschungsgeschichte dargestellt. Bei letzterer macht der Autor drei Hauptgesichtspunkte aus, die die Entwicklung des Denkens bei Cusanus, seine Frömmigkeit und die Internationalisierung der Cusanus-Forschung betreffen.

Die einzelnen Artikel sind jeweils mit einer Quellenausgaben und Forschungsliteratur nicht trennenden Literaturliste versehen, die manchmal länger als der voranstehende Artikel selbst ist. In den Artikeln wird der Bezug auf Cusanus nur manchmal, nicht immer hergestellt. So beantwortet der Artikel über den Konziliarismus nicht die eingangs gestellte Frage nach dem Einfluss der konziliaren Idee auf Cusanus. In einigen Artikeln wird auf die Forschungssituation eingegangen und es werden verschiedene Auffassungen angeführt.

Der erste Teil, der elf Artikel zu Ideen und Ereignissen enthält, macht einen etwas heterogenen Eindruck. So finden sich hier Beiträge zum kanonischen Recht und zum Konziliarismus neben solchen zum Großen Schisma von 1378–1417, einer kirchengeschichtlichen Periode, und zur Legationsreise des Cusanus 1450–52, also einer Periode im Leben des Protagonisten, die zur Biographie gehört. Der Artikel über den Neuplatonismus stellt keine Inhalte dar, so dass die Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem Einfluss auf Cusanus auf der Ebene der Personen und Texte stehen bleibt.

Der zweite Teil stellt in alphabetischer Reihenfolge Personen vor, mit denen Cusanus zu tun hatte. Dabei kommen Wiederholungen vor, so etwa bei Gregor Heimburg (II,12), dessen Leben schon im Artikel Humanismus (I,9) dargestellt wurde. Unter den Personen findet sich auch ein Kollektiv, nämlich die Mönche von Tegernsee (II,23). Der Artikel zu Bernhard von Waging ist sehr knapp ausgefallen angesichts dessen, dass er ein „enger Freund von Cusanus“ war und ein *Laudatorium doctae ignorantiae* verfasste.

Der dritte Teil bringt Artikel zu Orten, an denen sich Cusanus aufhielt, in der Reihenfolge seines Lebensgangs. Auch hier ist oft der Bezug auf Cusanus zu wenig herausgearbeitet.

Formal ist der Kolummentitel zu bemängeln: statt des Bandtitels links wäre besser der Kapiteltitel gebracht worden, und statt des Kapiteltitels rechts das Artikelstichwort. Leider fehlt dem Band ein Register.

Insgesamt bietet das Buch ein facettenreiches Bild des Umfeldes von Cusanus, kann aber weder seine kirchenpolitische noch ideengeschichtliche Bedeutung hinreichend verdeutlichen.

Tübingen

Reinhold Rieger

Paul Töbelmann: Stäbe der Macht. Stabsymbolik in Ritualen des Mittelalters (Historische Studien 502), Matthiesen Verlag, Husum 2011, 332 S., ISBN 978-3-78681-502-0.

Das Standardwerk zum hier behandelten Thema legte 1909 der Begründer der germanischen Rechtsarchäologie, Karl von Amira, vor; die gegenwärtig anzuzeigende Heidelberger Dissertation nimmt das Thema aus der Perspektive der Ritualdynamik wieder auf. Nach der Einleitung folgt eine Diskussion der hier figurierenden Begrifflichkeiten wie Ritualsinn, Ritualisierung, Insignien etc. Die beiden Hauptkapitel sind dem Bischofsstab und dem Szepter gewidmet. Zum Abschluss werden verschiedene Zusammenhänge der Stabsymbolik diskutiert. Der Untersuchungszeitraum reicht vom Frühmittelalter bis etwa 1300; ins 14. und 15. Jahrhundert wird nur sehr gelegentlich ausgegriffen; der Osten des katholischen Europas und die Orthodoxie bleiben unberücksichtigt.

Der Verfasser hat sehr ein beachtliches Material zusammengetragen, nicht zum gesamten Themenbereich (z. B. erfährt man nichts über das Stabbrechen beim Todesurteil), sondern mit dem Schwerpunkt einerseits auf dem geistlichen Stab: es geht um seine theologische Bedeutung (Züchtigen und Stützen), seine Verwendung in der Liturgie, seine Symbolik bei der Investitur, und andererseits auf dem Königsszepter: Entwicklung, Bedeutungsfelder, Übergabe und Gebrauch. Dazu gibt es Exkurse über den Richterstab, Halme und Zweige als Investiturzeichen, die *festuca* (ein bei Rechtsgeschäften v. a. im Frühmittelalter mehrfach genannter Stab), die formale Entwicklung des bischöflichen *baculus*. Trotz des Umfangs bleiben manche speziellere Fragen offen, etwa: Warum trug König Heinrich I. von England zwei Szepter (wie wir von Heinrich von Huntingdon wissen)? Was bedeutet das *Panisellum* oder *Sudarium* am Bischofsstab?

Die hauptsächlichlichen Ergebnisse werden keinen Mediävisten überraschen, auch bei Unkenntnis des Werkes von Amira: Die große Bedeutung der Stäbe in weltlichen und religiösen Zeremonien, die sinnliche Verkörperung des Abstraktums Macht, die von den gegnerischen Parteien umstrittene Interpretation der Verwendung von Bischofs- und Abtsstab bei der Investitur und die Lösungsversuche (bes. beim Wormser Konkordat). Der Verfasser sieht in der Geschichte des geistlichen Stabes mehr Bedeutungswandel (v. a. durch den Investiturstreit) als bei der herrscherlichen Insignie.

Dass dies alles in den als ‚Ritualdynamik‘ bezeichneten Komplex eingeschrieben wird,

ist eigentlich selbstverständlich. Freilich wird dieser ‚Disziplin‘ von ihren Vertretern allgemein (schon terminologisch) ein Anspruch beigemessen, den man nur als überhöht bezeichnen kann (vgl. P. D., Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus, 2009). Doch wäre es unangemessen, dazu hier Stellung zu nehmen oder einem Dissertanten, der, wie er S. 5 selbst schreibt, von dem gleichnamigen Sonderforschungsbereich finanziert wurde, die vorbehaltlose Übernahme dieses Konzepts zu verdanken. Zumal sie ihn nur selten zu solchen Übertreibungen führt wie der, erst durch den Richtstab „wurde der Mann zum Richter“, erst durch ihn „zum Kristallisationspunkt der Gerichtsgemeinschaft.“ (S. 179) Der Amtseid hatte also nicht diese Funktion?! Ein gewisser Tunnelblick auf sein Thema führt den Verfasser allerdings einmal so weit, daß er sogar einen „Stab der heiligen Väter“ erfindet, wo der Text vom Beispiel (*exemplo*) eben dieser spricht (S. 89).

Niemand wird jedoch dieser Arbeit seine Anerkennung versagen, was den Fleiß beim Sammeln einschlägiger Quellenstellen, die Kombinationsgabe und das Engagement bei der Betonung der (in diesem Zusammenhang freilich ohnehin offensichtlichen) Wichtigkeit dieser Stäbe bei weltlichen und religiösen Ritualen betrifft. Unter zwei Aspekten ist leider Kritik anzumelden, wobei der erstere gravierender ist: T. zitiert viele mittellateinische Texte in den Anmerkungen, die er im Text übersetzt. Dabei stößt man immer wieder auf Fehler teils krasser Art, was dazu zwingt, alle Stellen selbst zu überprüfen. So wird ein Präsenkonjunktiv (*perscrutemur*) als Perfektdikativ übersetzt und ein im Original nicht vorhandenes „bisher“ dazu erfunden (S. 216), ein sinnstiftendes *Dei* fehlt im Deutschen (S. 81), *amans* und *amens* gilt als ein und dasselbe Wort (S. 144), usw. Völlig falsch sind die Übertragungen von *Idcirco*... S. 156, *nec*... S. 212. Druckfehler (von denen es überhaupt nicht ganz wenige gibt, z. B. S. 169 sollte 1356 statt 1156 stehen) irritieren, wenn man die lateinischen Zitate liest: z. B. S. 59 steht *innumcera* statt *innumera*, S. 74 statt *ea*, S. 137 *quarudam* statt *quarundam*, S. 219 *votit* statt *votis*, etc. Ist es nicht die Grundlage einer wissenschaftlichen Publikation, dass sich der Leser darauf verlassen kann, korrekte Zitate und richtige Übersetzungen vorgelegt zu bekommen?

Der zweite Punkt betrifft die Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur. Bei einem derartig eng umschriebenen Thema wäre eine einigermaßen vollständige Bibliographie schon zumutbar gewesen. Wenn T. in der Einführung schreibt, die bisherige Forschung

zu überblicken, sei „eine schnell erledigte Aufgabe“ (S. 18), dann nur, weil er sich eine Menge Lücken genehmigt. Nicht verwendet wurden z. B. P. Barraud, A. Martin, *Le Baton Pastoral*, Paris 1856 (156 Abb. u. 19 T.); K. Lind, *Ueber den Krummstab*, Wien 1863; K. v. Amira, C. v. Schwerin, *Rechtsarchäologie*, Berlin 1943; F. Bock, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters II*, Repr. 1970; „Stav II“, in: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 17, 1972, Sp. 71–78; W. Paatz, *Die akademischen Szepter und Stäbe in Europa: systematische Untersuchungen zu ihrer Geschichte und Gestalt*, Heidelberg 1979; W. Maisel, *Rechtsarchäologie Europas*, Wien 1992; von den zahlreichen Rechtsgeschichten, die auch auf das Thema eingehen, ganz zu schweigen. Zelda Bedin, *Il pastorale vescovile* (2011) scheint noch nicht erschienen zu sein.

Dafür werden aber in großer Zahl Legenden über Wunder wirkende Stäbe, theologische und liturgische Quellen zu ihrer Symbolik und ihrem Gebrauch, historische und juristische Texte zum praktischen Umgang mit ihnen bereitgestellt, in Zusammenhänge eingeordnet und interpretiert. Daher ist mit diesem reichhaltigen Buch dem an der kirchlichen Rechtsarchäologie interessierten Forscher ein detailliertes und vielseitiges Hilfsmittel an die Hand gegeben, das künftig als wesentliche Referenz zur *virga pastoralis* des Mittelalters heranzuziehen sein wird.

Werfen in Salzburg Peter Dinzelsbacher

Jessika Nowak: Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance. Die Karriere des Giovanni di Castiglione (ca. 1413–1460) (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 59), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, XVII, 520 S., ISBN 978-3-161-505454.

In ihrer Dissertation über den Geistlichen Giovanni di Castiglione untersucht Nowak die Karriere dieses weniger begüterten Lombarden an der Kurie der frühen Renaissance. Zentrale Fragen sind für sie die Bedeutung seiner Netzwerke, Strategien und Pfründenpolitik. Castiglione war erfolgreich, wurde ein weltläufiger Kuriendiplomat, sogar Kardinal und strebte den Papat an, fiel dann jedoch unter Pius II. in Ungnade. Die wichtigsten Themenfelder Nowaks orientieren sich an den Stationen der Vita bzw. Karriere Castigliones: Familie und Jugend in der Normandie, mittelloser Karrierebeginn in Rom, Strategien und Probleme auf dem Weg zum Kardinalat, Translation vom normannischen Bistum Coutances nach Pavia unter Nikolaus V., Gesandtschaften nach Deutschland,

Böhmen, Ungarn, zum Reichstag von Regensburg, Frankfurt und Wiener Neustadt (1454–1455), gescheiterter und schließlich erfolgreicher Kampf um den Roten Hut unter Calixt III., erneute Gesandtschaft ins Deutsche Reich, römische Jahre und weiterer Benefizienwerb, das Konklave 1458 als Karrierehöhepunkt, der Fall unter Pius II. als „weggelobter“ Legat der Marken mit einer *damnatio memoriae* nach seinem Tod.

Das biographische Werk folgt also streng der Chronologie. Durch – thematisch sich anbietende – allgemeinere Problematisierungen und systematischere Sacherörterungen hätte diese Abfolge der einzelnen Stationen freilich noch nachhaltiger verknüpft und ins Exemplarische transzendiert werden können. Für alle Lebenswege stellt sich generell die Frage, inwieweit jeweils eigene Zielsetzungen und persönliches Vermögen, die Protektion Dritter sowie das Glück, der pure Zufall das Resultat bestimmen. So differenzierte auch Machiavelli, den Nowak als geistigen Paten für ihre Problemstellung konsultiert, ohne sich freilich intensiver mit ihm, seinen Überzeugungen und Theorien auseinanderzusetzen, sie zu hinterfragen. Für Castigliones Aufstieg sieht Nowak den ersten Faktor, die *virtù*, als entscheidend an, vor allem nach dem Tod seines Mentors, des Kardinals Branda di Castiglione, 1443. Nun suchte Giovanni mit 37 Jahren in Rom seine Chancen, wurde in dem Konflikt zwischen der Kurie und dem Herzog von Mailand (wegen der Pfründenbesetzung in der Lombardei) jedoch von Nikolaus V. statt von Francesco Sforza protegirt. (Die von Nowak als ursächlich angesehenen fehlenden finanziellen Zuwendungen des armen Castiglione an den Herzog dürften dabei freilich weniger entscheidend gewesen sein als Desiderate bei Faktoren wie langjähriger Dienst für den Landesherrn, Nutzen, Loyalität, Verbindlichkeiten usw.). Eine komplizierte und komplexe Lebenswelt habe Castiglione zum kämpferischen, geschickten Karrierestrategen – ein etwas überstrapazierter, wenig kritisch reflektierter Begriff – gemacht, der sich als einer von nur drei päpstlichen Kandidaten gegen den Sforza-Willen als lombardischer Bischof etablieren konnte, der aber auch gezielt die Garde hinter dem Herzog (seine Sekretäre v. a.) für seine Ziele einzuspannen wusste. Gründe für den Abstieg seien Arroganz nach dem Erwerb des Roten Huts, Vernachlässigung der Freunde aus der zweiten Reihe, Doppelspiel und Intrigen, Verrat gegenüber dem bisherigen Vertrauten und Gönner Guillaume d'Estouteville gewesen sowie zu hohe Risikobereitschaft bei dem Versuch, selbst Papst zu werden. Trotz gewisser Erfolge bei seiner Legation in den Marken habe deswegen sofort nach seinem Tod

durch Pius II. die *damnatio memoriae* in Form eines Rufmordes begonnen.

Zweifellos ist Castiglione mit Nowak als karrierebewusster Machtmensch zu charakterisieren, der keine übergeordneten, idealistischen oder theoretischen Ziele verfolgte, sondern diese nur als Karriere fördernd propagierte. Es ist denn auch bezeichnend (oder erstaunlich?), dass Geistiges und Geistliches bei diesem hohen Geistlichen nicht zur Sprache kommt, kein Thema wird, obwohl er den Doktorgrad in beiden Rechten und in der Theologie erwarb. Aber ist er damit schon als früher Prototyp der politischen Renaissance-Menschen bzw. -Geistlichen zu betrachten, die später „politische Päpste“ geworden seien – zumal ein solcher Typus keineswegs nur in der Renaissance zu finden ist (selbst wenn man, wie Nowak, die Renaissance in Anlehnung an Paul Joachimsen in diskussionswürdiger Weise von 1250 bis 1550 dauern lässt)? Und selbstverständlich ist dieser Typus auch – und gerade! – an der Kurie zu finden. Können Biographien wie diese überhaupt „Bausteine“ bieten, um – wie Nowak es wünscht – Raster und Kriterienkataloge für Kardinalaufstiege in der Mitte des 15. Jh. zu erarbeiten? Und warum sollte solch ambitioniertes Unterfangen nur für den Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit „generalisierende Muster für ins Kardinalat und eventuell bis zum Papat führende Karrieren liefern“?

Ungeachtet solcher Überlegungen liegt mit dieser Dissertation ein wichtiger Beitrag zu den hohen Geistlichen der Renaissance und vor allem der römischen Kurie vor, in beeindruckender Weise aus bisher meist unedierten Quellen (vornehmlich der Mailänder Archivbestände) erarbeitet, die in recht opulenter Form zum Nutzen weiterer Forschungen in den Anmerkungen präsentiert werden.

Köln

Götz-Rüdiger Tewes

Mary Stroll: Popes and Antipopes. The Politics of Eleventh Century Church Reform, Leiden/ Boston: Brill 2012 (Studies in the History of Christian Traditions. 159), XVI, 266 S., ISBN 978-9-00421-701-0.

Die US-amerikanische Mediävistin Mary Stroll ist in Deutschland seit langem durch ihre Forschungen zum 12. Jahrhundert bekannt, vor allem zu den Pontifikaten Calixt II. und Innocenz II. Sie hat in ihren Darstellungen Thesen aufgestellt, die in der deutschen Mediävistik nicht auf uneingeschränkte Gegenliebe gestoßen sind. In ihrem jüngsten Buch verlässt sie das 12. Jahrhundert, um sich dem Beginn der Kirchenreform im 11. Jahrhundert zuzuwenden. Schon jetzt lässt sich

sagen, dass auch dieses Mal ihr nicht nur Begeisterung entgegenschlagen wird.

Mit ihrem Titel „Popes and Antipopes“ gibt S. klar zu verstehen, dass sie die Konkurrenzkämpfe um den Stuhl Petri, die in dieser Zeit mit außergewöhnlicher Intensität ausgetragen wurden, zum Schwerpunkt ihrer Darstellung der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts machen will. Das Thema Papst – Gegenpapst ist im Moment hochaktuell, seit der Aachener Ordinarius Harald Müller es nachhaltig in der Forschungslandschaft verortet hat. Im September 2011 hielt er einen internationalen Kongress zum Thema Gegenpapst ab, der Tagungsband liegt seit Anfang Oktober 2012 vor. Die in diesem Kontext gebündelte Forschungsdiskussion kennt S. nicht. Sie geht aber auch aus eigener Initiative nicht dem Begriff Gegenpapst nach, um ihn im Zusammenhang mit der Kirchenreform zu problematisieren. Das ist sehr bedauerlich, da sie sich in ihren Forschungen immer wieder mit den glücklosen Konkurrenten in der Auseinandersetzung um die cathedra Petri beschäftigt hat und damit durchaus in der Lage wäre, eine dichte Darstellung zu diesem Thema vorzulegen. In der Tat räumt sie aber den beiden unterlegenen Mitbewerbern Benedikt X. und Honorius II. erheblich mehr Platz ein als sonst üblich und betrachtet die sogenannten Gegenpäpste nicht als Betriebsunfall der Geschichte.

Nun zu dem Untertitel: *The Politics of Eleventh Century Church Reform*. Tatsächlich beschränkt S. ihre Darstellung auf die Jahrzehnte zwischen Sutri (1046) und dem Tod Alexanders II. im Jahr 1073. Diese Zeit darf als gut erforscht gelten. S. resümiert die wesentlichen Entwicklungslinien ohne jedoch einen neuen Ansatz zu entwickeln, der einen anderen Blick eröffnet. Einem Hinweis zufolge soll S. an einem Folgeband arbeiten. In der Tat wäre es sehr wünschenswert, die Konkurrenz zwischen Gregor VII. und Clemens III. unter Einbeziehung der jüngsten Forschungsergebnisse neu aufzurollen. Man darf gespannt sein.

Nettersheim

Christiane Laudage

Wolfgang Stürner: Staufisches Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zur Herrschaftspraxis und Persönlichkeit Friedrichs II. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2012 (Stuttgarter Historische Forschungen 14), XIII, 329 S., ISBN 978-3-412-20717-5.

Seit Jahren gilt der Stuttgarter Mittelalterhistoriker Wolfgang Stürner als maßgeblicher Spezialist für die Geschichte Kaiser Friedrichs II. Trotz neuer Biographien von

Hubert Houben (2008) oder Olaf Rader (2010, 2012) bleibt die zweibändige Monographie St.s (1992/2000) ein maßgebliches Standardwerk. Vorbereitet und begleitet wurde diese Synthese durch kritische MGH-Editionen, zunächst der Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien (1996), dann einer kurzen Chronik Siziliens (2004). Als St. 2007 die Neuauflage von Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte zum 13. Jahrhundert publizierte, zeigte sich seine aus jahrelangen Forschungen erwachsene Kompetenz zur speziellen Quellenkritik wie zur historischen Deutungskraft. St.s Nüchternheit führte ihn zu einem Gegenentwurf zur eloquenten Schau des großen Staufers, wie sie Ernst Kantorowicz 1927 entworfen hatte. Doch auch die Zurückstufung Friedrichs II. auf einen unterdurchschnittlichen Normalherrscher, die David Abulafia in dekonstruktiver Parade vornahm, überzeugte St. nicht. So leuchtet seine Aufregung aus der Beschallung von Groß- und Kleinrednern eindrucksvoll hervor.

Jetzt widmet Folker Reichert seinem Stuttgarter Freund und Kollegen eine Aufsatzsammlung, die St.s Wege in der Stauferforschung erkennen lässt. Im Zentrum des durch ein Personenregister erschlossenen Buchs steht ein Aufsatz zum Prooemium der Konstitutionen von Melfi, der St. 1983 weithin bekannt machte und ihn zu einer Monographie über Sünde und Herrschaft im Mittelalter (1987) führte. Warum brauchte Friedrich II. 1231 lange Ausführungen über die göttliche Vorsehung und über die Herleitung irdischer Herrschaft aus zwingender Notwendigkeit zur Bändigung des sündhaften Menschengeschlechts? Warum ließ der Staufer Passagen über die göttliche Vorsehung als Basis seiner Macht formulieren? St.s Erklärungen eröffneten ein neues Verständnis von der Andersartigkeit mittelalterlicher Herrschaft in theologischer Fundierung. In späteren Aufsätzen, die hier abgedruckt sind, nahm er das Thema auf, schrieb über den Anspruch der Konstitutionen Friedrichs II., über das Wesen herrscherlicher Gewalt in seinem Denken und Handeln, über seine changierenden Herrschaftskonzeptionen in Italien und Deutschland, über seine gelehrten Beraterkreise in Neapel oder Salerno sowie über seinen Kreuzzug. In der Stuttgarter Abschiedsvorlesung von 2006 über Mythos und Persönlichkeit setzte sich St. noch einmal mit den changierenden Friedrich-Bildern auseinander, die er dezidiert historisierte und nicht in psychologisierender Anfechtung beließ.

Dass St. auch ohne gelehrten Anmerkungsapparat historisch Interessierte ansprechen wollte und dies erfolgreich als Präsi-

dent der Gesellschaft für staufische Geschichte in Göppingen (2004–2012) realisierte, erweisen prägnante Skizzen über Kaiser und Papst zur Stauferzeit oder über das Königtum Heinrichs (VII.). Erstmals sind in diesem Buch zwei neuere Vorträge (ohne Belegapparat) über die dynamische Vielfalt Europas und über die Ministerialen der Stauferzeit (Unfrei und doch Ritter?) publiziert. Jetzt tritt diese Sammlung neben St. Monographien und Editionen, denen wir das abgewogene Bild eines alten Kaisers im neueren Deutungswandel verdanken.

Heidelberg

Bernd Schneidmüller

Klaus Herbers: Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt: Primus 2012, 368 S., ISBN 978-3-89678-698-2.

Die Geschichte des Christentums beginnt zwar im Imperium Romanum, aber nicht in seiner Hauptstadt Rom. Das römische Bischofsamt, das Papsttum, ist eine der wenigen Institutionen, die von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart bestehen, in der geschichtlichen Ausprägung durchaus eigenartig. Der Erlanger Mediävist Herbers zeichnet souverän und anschaulich die Geschichte des Papsttums von den Anfängen über die rund tausend Jahre des Mittelalters: die Anfänge des Christentums in der Hauptstadt; römische Prägungen und Ansprüche in der Spätantike; die Hinwendung und Anlehnung der Päpste an die Franken; die Entwicklung vom „dunklen Jahrhundert“ zur Kirchenreform unter maßgeblicher Beteiligung der Kaiser des Westens; die Wendepunkte und die Neuausrichtung des Papsttums im Hochmittelalter; Spaltungen und rechtliche Konsolidierung; die päpstliche Ordnungsmacht in Italien und häufig umstrittene universale Ansprüche; Recht und Macht und neue Ansätze der christlichen Spiritualität; dann die großen Themen des Spätmittelalters von Avignon über das Große Abendländische Schisma zu den Reformkonzilien in Konstanz und Basel, zur Restauration in Rom und zu den Aufbrüchen von Humanismus und Renaissance in einer deutlich gewandelten Welt.

Mit vollem Recht stellt der Verf. fest: „In vielen Darstellungen erscheint das Renaissancepapsttum als Tiefpunkt und damit natürlicher Einschnitt der Papstgeschichte, insbesondere weil die Reformation ihre Anliegen maßgeblich mit einer Kritik am Papsttum ihrer Zeit verknüpfte. Diese Sicht urteilt allerdings vom Ergebnis her und vor allem aus einer deutschen Perspektive. Tiefpunkte der Papstgeschichte hatte es auch früher gegeben,

denkt man nur an das 10. und 11. Jahrhundert ... Die Reformation erscheint aus einer übergreifenden Perspektive kaum als die notwendige Konsequenz, die sich zwingend aus dem Zustand des Papsttums zur Zeit der Renaissance ergeben hätte. Mehr als die von Luther und anderen benannten Missstände scheinen die veränderte politische Situation, die Beschränkung des Papsttums auf den Kirchenstaat und eine auf Italien orientierte Interessenpolitik im Reigen der dortigen Herrschaften dazu beigetragen zu haben, dass die Stimme der Päpste in vielen Ländern nicht mehr gehört und befolgt wurde, unabhängig davon, ob nun würdige oder unwürdige Vertreter die *Cathedra Petri* innehatten“ (293).

Der stattliche Band ist durch knappe Nachweise, durch eine treffliche Auswahl der Quellen und Literatur, einige aussagekräftige Bilder, Karten zur Entwicklung des Kirchenstaates und ein sorgfältiges Register (Orte, Personen, Wörter und Sachen) bereichert. Jeder Sachkundige weiß, dass im Urteil über bedeutende Institutionen und Personen der Geschichte auch Divergenzen begegnen. Dem Verf. gebühren Dank und hohe Anerkennung. Er hat in der gebotenen knappen Fassung eines der besten Werke zum Thema geschrieben, die gegenwärtig im deutschen Sprachraum – und beträchtlich darüber hinaus – vorliegen.

München

Georg Schwaiger

Ingrid Renate Würth: Geißler in Thüringen. Die Entstehung einer spätmittelalterlichen Häresie, Berlin: Akademie Verlag 2012 (Halbische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 10), 545 S., ISBN 978-3-050-05790-3.

Eine eingehende Monographie über die thüringischen Kryptoflagellanten des 14. und 15. Jahrhunderts war in der Tat ein Desiderat. Wiewohl die Verfasserin diesen Terminus (m. E. ohne hinlängliche Begründung) ablehnt, charakterisiert er doch treffend die Geißler nach der Mitte des 14. Jahrhunderts, die sich aufgrund der Verketterung dieser Bewegung nicht mehr in öffentlichen Umzügen zeigen konnten. Die vorliegende Arbeit aus der Schule von Matthias Werner wurde in Jena als historische Dissertation angenommen und beschreibt ausführlich 1) die 1348/49 auftretenden Flagellanten, 2) die Lehre des um 1364 wirkenden Häresiarchen Konrad Schmid und 3) die im 15. Jahrhundert in seiner Nachfolge auftretenden Ketzer.

Im ersten Teil wird, anders als laut Buchtitel zu erwarten, eine detaillierte Darstellung der Geißler zur Zeit des Schwarzen Todes in

ganz Europa geboten (S. 23–156). Die Verfasserin begnügt sich nicht mit dem Rekurs auf die umfangreiche Sekundärliteratur, sondern hat viele einschlägige Quellen in mehreren Sprachen eingesehen und zitiert, womit sie die Kompetenz ihrer Ausführungen garantiert, freilich ohne zu wesentlich neuen Erkenntnissen zu gelangen. Hier darf daran erinnert werden, daß eine gewiß für den gewählten geographischen Bereich interessante Quelle, ein Traktat gegen die Flagellanten aus der Feder gerade eines Leiters der sächsisch-thüringischen Provinz des Augustinerordens, Hermann von Schildesche († 1357), noch immer nicht identifiziert wurde.

Umfänglicher ist der zweite Teil über Konrad Schmid und seine Anhänger; dieser „Magister secte“, der den Festtag des hl. Veit (aber auch anderer Heiliger) des Jahres 1369 als Termin für das anbrechende Weltende nannte, wurde von jüngeren Geißlern für den Propheten Henoch und letzten Richter am jüngsten Tag gehalten und erlangte eine noch bis Luther reichende Bekanntheit. Was die Lehren Schmidts betrifft, steht für Würth die genaue Analyse der Quellen im Vordergrund, nämlich der *Articuli heresis flagellatorum* (ein Irrtumsverzeichnis wohl für den Gebrauch der Inquisition), der *Prophecias* (eine unter seinem Namen aufgezeichneten Predigt, wohl mit späteren Einschüben) und eines mit *Utrum flagellatores* beginnenden Gutachtens eines Kirchenrechtlers der Universität Breslau. Die genannten deutschen und lateinischen Texte wurden dankenswerter Weise zusammen mit einigen anderen des 15. Jahrhunderts im Anhang S. 439–484 neu ediert. Würth analysiert nun in größter, um nicht zu sagen: übertriebener Ausführlichkeit fast Wort für Wort die genannten Schriften; dies stellt den Kern ihrer Arbeit dar. Freilich lassen sich angesichts weitgehend mangelnder Parallelquellen viele Einzelheiten nicht mehr erhellen. Z. B. ist in der *Prophecias* von einem unerklärten „Engel Venus“ die Rede (S. 268 ff.), der den Geißlern versichert habe, öfter bei ihnen sein zu wollen. Vielleicht darf man auf den Apollonius-Roman des Heinrich von Neustadt (Anf. 14. Jh.) verweisen, wo die Liebesgöttin mit „Venus, haylant“ apostrophiert wird (vs. 11892, ed. Strobl S. 190) und eine unklare Antiken-Rezeption wohl in astrologischem Rahmen vermuten?

Der dritte Teil handelt von den Nachrichten über die Kryptoflagellanten des 15. Jahrhunderts, die v. a. 1414 in Sangerhausen, 1446 in Nordhausen, 1454 in Sondershausen Opfer der Ketzerverfolger wurden. Zuletzt ist von ihnen 1493 in Stolberg die Rede. Ihre Vorstellungen radikalisierten sich so sehr, daß

die Selbstverwundung zum Zentralsakrament wurde, man geißelte sogar die neu getauften Kinder, um mit dem Blut das Taufwasser abzuwaschen u.dgl.m. (384). Auch entwickelten sich satanistische Strömungen (392, 408), die die Verfasserin getreu dem Mainstream der deutschen Ketzler-Forschung für bloße Verleumdungen hält (dagegen Rezensent, Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum II, 2000, S. 166 f.).

Die mit anerkannter Akribie verfasste Arbeit ist rein deskriptiv gehalten, es geht primär nicht um die „Entstehung“ der Sekte (obwohl sozialgeschichtliche Aspekte diskutiert werden; warum die Sekte in Thüringen aufgekommen sei, könne allerdings nicht begründet werden: 426), sondern um die von ihr handelnden Zeugnisse. Das ist nicht zu kritisieren. Wollte man das Phänomen jedoch nicht nur registrieren, sondern auch verstehen, wäre ein Rekurs auf die moderne Psychologie unabdingbar, die sich mit dem Phänomen der Selbstbeschädigung (besonders bei Jugendlichen) auseinandersetzt. In historischer Perspektive wäre die Autoflagellation einzuschreiben in die Geschichte der Aszetik (im spezialisierten Sinne der Kirchengeschichte etwa gemäß dem grundlegenden Buch von Otto Zöckler und nicht in dem kürzlich so umfassend von Peter Sloterdijk formulierten) und die Körpergeschichte (vgl. Rezensent, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn 2007). Doch solche erweiterten Perspektiven waren ausdrücklich nicht in der Intention der Verfasserin. Mit ihrer Publikation hat sie vielmehr ein gesichertes Fundament für die Einbeziehung der thüringischen Flagellanten in derartige umfassendere Fragestellungen vorgelegt. Der gelegentlich geäußerte Meinung, die Geißlerbewegung wäre in die Reformation eingemündet, steht die Verfasserin berechtigterweise skeptisch gegenüber; sie ist richtiger in den Komplex der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit einzuordnen (425 ff.).

Werfen in Salzburg Peter Dinzelbacher

Werner Williams-Krapp: Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften, Tübingen: Mohr Siebeck 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), XII, 315 S., ISBN 978-3-16150-971-1.

Der Augsburger Altgermanist Werner Williams-Krapp forscht zur geistlichen Literatur des 13.–16. Jahrhunderts, hauptsächlich zur spätmittelalterlichen Prosa (Hagiographie, deutsche Mystik, Predigten). Der hier vorliegende, von Kristina Freienhagen-Baumgard

und Katrin Stegherr herausgegebene Band versammelt 18 bereits anderweitig erstpublizierte Aufsätze zu diesem Themenbereich. Neue Thesen werden hier nicht artikuliert; Ziel der Sammlung ist es vielmehr, „das wissenschaftliche Schaffen [W.-K.s] in den letzten dreißig Jahren“ widerzuspiegeln („Vorwort“ der Herausgeberinnen). Dabei ist erkennbar intendiert, seine Forschungsleistung einem interdisziplinären Fachpublikum zu erschließen. Dies offenbaren bereits die äußeren Parameter, vor allem die Veröffentlichung in der theologischen Reihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ und das „Geleitwort“ des Kirchenhistorikers Berndt Hamm (S. VII–IX). Hamm betont W.-K.s „ungewöhnliche Anschlussfähigkeit für die Interessen anderer wissenschaftlicher Disziplinen“ (S. IX), insbesondere die verschiedenen historischen und theologischen Teildisziplinen (etwa Allgemein- und Kirchengeschichte, Theologiegeschichte etc.). Gerade ihnen biete W.-K. jene germanistische Kompetenz, die sie benötigten, „um die relevanten Textkoordinaten ihres Fachs in der ganzen Spannweite der deutschsprachigen religiösen Literatur erfassen zu können“ (ebd.).

Durch diese Anlage wird eine doppelte Forderung an den Band herangetragen: Er sollte nämlich nicht allein einen Überblick über die inhaltlichen wie methodischen Forschungsschwerpunkte W.-K.s und über seine Positionierung innerhalb des Forschungsdiskurses gewähren, sondern beide überdies in einer Weise präsentieren, dass sie für Nicht-Germanisten nachvollziehbar sind. Gelungen erscheint dabei die Auswahl der Schriften sowie die Darbietung der inhaltlichen Koordinaten von W.-K.s Forschung. Die 18 Aufsätze sind auf vier Themenschwerpunkte verteilt („Zur Konturierung spätmittelalterlicher Literatur“ – „Mystische Diskurse und mystische Literatur“ – „Ordensreform und Literatur“ – „Deutschsprachige Hagiographie“), die W.-K.s Hauptarbeitsgebieten entsprechen. Allerdings fällt im „Mystik“-Kapitel eine gewisse Redundanz der in den einzelnen Beiträgen vorgebrachten Argumente auf. Zwei der hier eingeordneten sechs Aufsätze beschäftigen sich mit Heinrich Seuses *Vita*, die übrigen mit der Rezeption mystischer Texte im 14. und 15. Jh. Beide der sich mit Seuse auseinandersetzenden Beiträge unternehmen es, die *Vita* – statt sie primär als biographisches Zeugnis zu deuten – als Unterweisungstext für die von Seuse seelsorgerisch betreuten Dominikanerinnenklöster zu interpretieren. Als wesentliche theologische, formale, motivische und stoffliche Quelle der *Vita* identifiziert W.-K. die *Vitaspatrum*, deren Spiritualität Seuse den Dominikanerinnen

in der *Vita* freilich in transponierter, kommentierter Form zur Kenntnis bringe. Es sei sein Ziel, eine starke körperliche Askese, wie sie die Schriften mystisch begabter Dominikanerinnen vielfach schildern, als Irrweg aufzuzeigen. Diese kritische Haltung gegenüber den asketischen Praktiken der Mystikerinnen verbindet Seuses Text mit der von W.-K. in den anderen vier Aufsätzen des Kapitels untersuchten Mystikrezeption des 14. und 15. Jh. Weil diese Schriften insgesamt ein thematisch recht eng begrenztes Gebiet untersuchen, mehren sich gerade zwischen ihnen unvermeidlich Wiederholungen, und zwar sowohl bezüglich einzelner Beobachtungen und Thesen (prinzipielle Mystikfeindlichkeit der Zeit, deswegen Verbrämung neu abgeschriebener mystischer Schriften mit warnenden Einleitungen) als auch bezüglich der herangezogenen literarischen und biographischen Beispiele. Sicherlich sind diese Doppelungen z. T. dem Umstand geschuldet, dass der internationale Anspruch der Reihe durch die Aufnahme englischsprachiger Veröffentlichungen Rechnung getragen worden ist. Dennoch hätte in diesem Kapitel eine strengere Auswahl die Rezeption nicht behindert; sie käme – ganz im Gegenteil – dem Lesefluss entgegen.

So deutlich herausgestellt wie die inhaltlichen Schwerpunkte sind weder W.-K.s Methodik noch seine Positionierung innerhalb des Forschungsdiskurses. Dieses Problem ist einerseits der Anordnung der Großkapitel geschuldet. W.-K. folgt wie sein Lehrer Kurt Ruh einem überlieferungsgeschichtlichen Ansatz, nach dem das „historisch verifizierbare Überlieferungswissen als Zeichen und Wegweiser zum Verständnis der Texte selbst“ (Georg Steer; zitiert nach W.-K., S. 261) gewertet wird. Das Erkenntnispotenzial dieser Methode stellt W.-K. in einem Aufsatz dar, der erst am Ende des Bandes zu stehen kommt („Kultpflege und literarische Überlieferung“, S. 261–295). Gerade für den Nicht-Germanisten, der sich – wie Hamm postuliert – „Textkoordinaten“ (S. IX) erhofft, kommt diese Spezifizierung vielleicht ein wenig spät. Andererseits ist der wahrgenommene Mangel in der Anleitung der Rezipienten auch eine Folge der fachorientierten Kontextualisierung der Forschungsergebnisse. Dass Bernd Hamm die Anschlussfähigkeit von W.-K.s Forschung für (kirchen-)historische Fragestellungen hervorhebt, findet seinen Wiederhall darin, dass er die Forschungsergebnisse allein aus kirchenhistorischer Perspektive einordnet (z. B. mit dem Stichwort der Frömmigkeitstheologie). Doch W.-K. beteiligt sich als Germanist zuallererst an einem germanistischen Diskurs und spricht sich in diesem Zusammenhang bei-

spielsweise gegen eine biographisch-psychologisierende und für eine literarische Interpretation der Viten- und Offenbarungsliteratur aus. Wie er sich in diesem Zusammenhang positioniert, ist einzig den Aufsätzen direkt zu entnehmen, nicht aber dem Geleitwort.

Auch wenn der Band insgesamt nicht alle Erwartungen erfüllt, die man an ihn herantragen könnte, macht ihn dies selbstverständlich nicht unlesenswert. Mit den hier versammelten Aufsätzen hat W.-K. einen wichtigen Beitrag für das Verständnis und die Erschließung spätmittelalterlicher geistlicher Literatur geleistet; eine Zusammenstellung ist deswegen in jedem Fall zu begrüßen. Die Probleme, die ich sehe, sind demzufolge auch nicht immer schon individuelle Probleme des Bandes, sondern grundsätzliche Probleme der Gattung ‚Gesammelte Schriften‘. In der heutigen Zeit, in der mehr und mehr Texte digital zugänglich sind, wird diese Veröffentlichungsform zunehmend überflüssig. In ihr mag sogar eine Gefahr liegen, da Forschungsergebnissen hier künstlich ein Anschein von Aktualität gegeben wird, die sie nicht besitzen. Diese Gefahr kann durch eine Kontextualisierung gebannt werden, in der ich prinzipiell den Mehrwert der Veröffentlichungsform sehen würde. Wie verorten sich die Beiträge in der Debatte? Welche Diskussionen haben sie angeregt? Welche Thesen haben sich durchgesetzt? Wenn eine Aufsatzsammlung solche Fragen mitbeantworten könnte, wäre sie mehr als eine bloße Zusammenstellung von anderswo zugänglichen Schriften. In Ansätzen (z. B. in der Kapitel-Aufteilung) ist dies in dem vorliegenden Band bereits realisiert; diese Ansätze sollten ausgebaut werden.

Tübingen

Britta Bußmann

Ian Christopher Levy/Gary Macy/Kristen Van Ausdall (Hg.): *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2012, xvii, 640 S., ISBN 978-0-52160-461-1.

Brill's Companions to the Christian Tradition are intended to serve as handbooks. The notion of handbook is especially difficult when one approaches the Eucharist, which became, over the period covered so brilliantly in this volume, singularly complex, rich in both theological and visual articulation.

The volume is divided chronologically—late empire, early, high, and late Middle Ages. Each section then comprises chapters on theology, liturgical practices, and art. The Introduction does not seek to summarize the findings of the volume or bring them into a single narrative, but offers brief preces of each of the articles. A reader may choose to

read selectively, but, as Gary Macy notes in the Introduction, the pieces overlap—in ways that at once enrich our understanding and intimate something of how the nineteenth-century disciplining of knowledge severs medieval connections.

As in handbooks more generally, some authors write from their expertise—Larson-Miller, Saxon, Chazelle, Macy, Levy, Rubin, Lutz, and Van Ausdall have all published on the topics they cover here. These articles are uniformly masterful, at once demonstrating knowledge of the sources, their limits and the ways in which they have been read, while at the same time providing that uninitiated reader a lucid narrative and so many wonderful insights. The other authors, while perhaps not expert in their topics, nonetheless offer careful, informed, considerations, bringing their own scholarship to bear in perhaps at more of an angle, but an angle that itself illumines in quite wonderful ways. Wawrykow, for example, considers which late antique texts were taken up in later debates and can in this way be considered “influential,” even as he also then suggests something of the ways later readers were pursuing questions that had altered in time. Lahey, a Wyclif scholar, delineates the arguments of specific late medieval theologians, such as Scotus, Ockham, and Buridan, their distinctive articulations of terms and relationships—the different ways they sought to reconcile Aristotelian categories and their own different understandings of Christ's person—arguments within which Wyclif's formulations acquire depth as well as sometimes surprising shared theological commitments.

The articles on theology and liturgical practice provide trustworthy introductions to thinkers, ways of approaching a range of questions—of Christ's person, nature, divinity, presence, the relationship between the elements and Christ's person, the relationship between God and the mundane, private Masses and choral Masses. Foley's study of the high medieval Mass as a “rite” is a joy to read: offering at once careful definitions of key terms for any consideration of the ritual and details from two specific sites, Notre Dame in Paris and Saint Denis, showing, at the same time, form and its lived variations. His article also attends most closely to sound.

The articles on the art of the Eucharist are something more. This question has been fruitfully and carefully investigated by scholars on both sides of the Atlantic. But there is no volume comparable to Dom Gregory Dix's *The Shape of the Liturgy* (1945) or Joseph A. Jungmann's *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development* (1951), which still

form the foundation for any consideration of the liturgy. Saxon's articles on art and the Eucharist from late antiquity through Romanesque are a splendid introduction to the complex relationship of images and theology at the intersection of the Eucharist. She traces the slow appearance, over time, of specific motifs, iconographies, that again, over time, acquired layers of meaning. So, too, in being able to identify the first known instance of a particular iconography, she provides a chronology of the growing complexity of thinking about the Eucharist as it was articulated visually. As Kristen Van Ausdall writes at the beginning of her article on late medieval eucharistic art: "Constructing an accurate account of the art in the service of eucharistic theology, liturgy, or piety in the late Middle Ages is as elusive as trying to pin down a typical celebration of the Mass before the Counter Reformation. Eucharistic imagery in the period continually shifted depending on a vast array of conditions, including chronology, regional requirements, and even individual taste." (p. 541) Nonetheless, she offers close studies of a number of images, illuminating their eucharistic resonances, their theological import, analyses of visual motifs informed by knowledge of theological debates and liturgical practices—always in the plural.

Together, these articles provide the finest single volume introduction to the Eucharist in the Middle Ages. They offer an introduction to the sources—textual, plastic, visual, architectural—and to the scholarship in specific fields: theology, liturgy, art. Far better than those older magisterial studies, they suggest the cultural complexity of the Eucharist. It inspired, over centuries, some of the most sophisticated and difficult theological writing. But the words of theology, as medieval theologians knew and these articles show, were directly engaged with the visible and material worlds—the artisans who fashioned winepresses and retabes were not simply decorating a site for a ritual. Like the celebrants, they were confronting a protean mystery that confounded any easy separations of word and image, divine and human.

Madison

Lee Palmer Wandel

Andreas Odenthal/Erwin Frauenknecht: *Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert* (Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopiaibücher 452). Zum Gottesdienst eines spätmittelalterlichen Domkapitels an der Saliergrablege, Münster: Aschendorff 2012 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 99), XX, 184 S., ISBN 978-3-402-11262-5.

Die beeindruckende Wirkung des Speyerer Domes gründet auf mancherlei Wurzeln. Beispielsweise: Das Bauwerk samt seiner Lage, die Baugeschichte, die Ausstattung, das Gestaltungskonzept insgesamt, die Saliergrablege und mehr. Während viele dieser Felder zahlreiche Forscher beschäftigten, fand nunmehr glücklicherweise auch der maßgebende Aspekt, der zudem nur teilweise und lückenhaft bekannt ist, und dessen Publikation lange auf Realisierung warten musste, endlich eine fachliche Darstellung (S. 13–15). Es handelt sich um den christlichen Gottesdienst, die im Dom und seiner Umgebung gefeierte Liturgie.

Um den Wert der vorliegenden Quelle gebührend zu erfassen, wird in der Einleitung (S. 1–43) zunächst ihr „Umfeld“ skizziert und dabei an Jubiläen jüngerer Zeit erinnert, welche das Gotteshaus wieder betont ins Gedächtnis rückten. Der folgende Abschnitt macht mit den wichtigsten Daten des sogenannten „*Liber Ordinarius Spirensis*“ (LOSp) und dessen Entstehung um 1438 bis 1470 bekannt (S. 7). Zur generellen Frage „Was ist ein Liber Ordinarius“ (LO) sei folgendes bedacht. Im Zuge der sich immer weiter entfaltenden Formen des Gottesdienstes reichten die seitherigen grundlegenden liturgischen Bücher: Missale, Brevier (Stundengebet), Rituale, Pontifikale, die vor allem Texte und knappe Rubriken enthielten, nicht mehr zu korrektem (bzw. aufwändigem) Vollzug.

Als Ergänzung entstanden deshalb seit dem Spätmittelalter (um 1100) bis in die Neuzeit eigenständige Ausgaben einer neuen Buchgattung, welche das erweiterte Umfeld samt Zeremonien enthielten. Also: „Regiebücher“, und zwar mit unterschiedlichen „Titeln“. Sie regelten den Ablauf der Feier, die Tätigkeiten der mitwirkenden Personen (auch Glöckner), den entsprechenden Orten (Kirche mit Schwerpunkten, z. B. Krypta, Altar, Taufbecken; Prozessionswege u. ä.) sowie Ausstattung, Geräte und Gewandung. Der LOSp benennt sich „register der glockener“ (fol. 1 r), „registrum campanatorium“ (fol. 53 v), auch „Regulae Karsthans“ (S. 6; 9); in der seitherigen Literatur wird er meist Küstereibuch oder Sakristan(nen)buch bezeichnet (S. V; XII). Er enthält Bestimmungen für Küster nebst Glöckner sowie eine Beschreibung des Gottesdienstes im Lauf des Kirchenjahres. Die Pergamenthandschrift ist in drei Hauptabteile gegliedert: 1. Kalendar, 2. LOSp (der ediert wird) und 3. chronologische, liturgische u. ä. wichtig erscheinende Einträge. Das Werk wurde in deutscher Sprache, näherhin Mittelhochdeutsch, verfasst und in spätgoti-

scher Schrift geboten. Die Kirchenjahrespartie hat man in Proprium de Tempore und Proprium de Sanctis geteilt. In einem eigenen Abschnitt erfahren wir, dass die Gestaltung des Domes einerseits eng mit der Saliergrabstätte (Kaiserhaus) zusammenhängt, andererseits von den maßgeblichen Trägern der Liturgie (Bischof; Domkapitel) beeinflusst wird. Das hat natürlich Auswirkungen auf den Gottesdienst. Zum Thema Stationswesen, ähnlich der päpstlichen Liturgie in Rom (Versammlung in der Collectio-Kirche; Prozession zur Statio-Kirche; dort Messfeier), gibt es in Speyer „Spuren eines solchen Systems“ (S. 22). Die im Mittelalter stets vermehrten Altäre, die samt ihrer Patrozinien vorgestellt werden, vermitteln interessante Einblicke in die zeitgenössische Frömmigkeit. Am Ende der Einleitung finden sich einige Beispiele des gottesdienstlichen Reichtums im Lauf des Kirchenjahres (Prozessionen; Stationsfeiern, Stadtpatron St. Severin).

Die „Zusammenfassung“ (S. 41–43) stellt die Ergebnisse in gestraffter Weise vor und ermuntert zu weiteren Detailuntersuchungen. Dem exakt erarbeiteten zweiten Block „Textedition“ des LOsp (S. 45–184) schließen sich die umfassenden Register: 1. Initien; 2. Personen, Ämter, Funktionen, Zeiten, Feste; 3. Orte, Sachen, Begriffe an. Den Abschluss bilden aufschlussreiche Rekonstruktionspläne der Kathedrale (S. 185–187). Inwieweit die Speyerer Handschrift ein LO ist (die Autoren bejahen dies; S. V; 7) und ob die zahlreichen dem LOsp ähnlichen Werke mit LO zu bezeichnen bzw. wie sie einzugruppieren sind, darüber kann man in Verbindung mit der Untersuchung von Martimort: Les Ordines (S. XV) disputieren. Insgesamt dokumentieren diese Bücher deutlich die im Rahmen genereller Rubriken ehemals mögliche Gestaltungsfreiheit der (katholischen) Bistümer und Gemeinden.

Mainz Hermann Reifenberg

Dietmar Mieth/Britta Müller-Schauenburg (Hg.): *Mystik, Recht und Freiheit*. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 256 S., ISBN 978-3-17-022023-2.

Sammelbände haben den Vorteil, dass sie auch dann, wenn die ihnen zugrunde liegende Grundthese nicht bestätigt wird, lesenswert bleiben können. Das gilt in dem vorliegenden Fall eines gerade in seiner Disparität hochinteressanten Buches.

Die Einleitung der Herausgeber konstatiert eine einseitige Wahrnehmung der Eck-

hartschen Mystik im Gegenüber zum kirchlichen Recht und ordnet dies in eine von protestantischen Wahrnehmungsmustern geprägte (Anm. 2) Gesamteinschätzung eines Gegensatzes von Religion und Juridifizierung ein (7). Zu Recht verweisen sie auf die Bedeutung des dominikanischen und damit institutionellen Hintergrundes für ein rechtes Verständnis Meister Eckharts, heben allerdings eigenartigerweise als positives Beispiel für ein solches Herangehen die eher apologetisch orientierten Arbeiten Wolfgang Trusens hervor, während die einschlägige Studie von Otto Langer zur (heute nicht mehr ganz unstrittigen) *cura monialium* hier keine Erwähnung findet, obwohl doch gerade sie als ein Beispiel dafür gelten kann, wie Eckharts Predigtätigkeit als Ausdruck eines spezifischen Ordensauftrags gelesen werden kann. Auf Grundlage dieser diskutablen Beschreibung der Ausgangslage versprechen sie dann einen mehrfachen „hermeneutischen Blickwechsel(s)“ (11), der die drei im Titel genannten Größen einander neu zuordnen soll.

Gemessen an diesem hohen innovativen Anspruch bleiben die Beiträge dann aber doch auffällig klassisch beziehungsweise zeigen ihr innovatives Potenzial eher in anderen Bereichen als dem in der Einleitung angekündigten Perspektivwechsel. Rechtsfragen werden wie sonst auch üblich vor allem unter der Perspektive von Prozessen, Verurteilungen und Verfolgungen behandelt – sechs von elf Beiträgen widmen sich diesem Thema –, und Meister Eckharts Verhältnis zur Institution wird gerade nicht hinsichtlich ihrer positiven Implikate untersucht, sondern im Beitrag von Markus Vinzent als „Institutionenskepsis“, ja, Marguerite Porete erscheint im Beitrag von Irene Leicht gerade der Freiheit und sogar „Frühprotestantische(n) Ansätze(n)“ zugeordnet, und Andrés Quero-Sánchez legt eine Untersuchung des „in Eckharts Prozess beanstandete(n) Freiheitsverständnisses“ vor: Die in der Einleitung beanstandete Diastase zwischen den Begriffen lässt sich wohl aus sachlichen Gründen nicht so leicht überwinden, auch wenn das Anliegen der Herausgeber ausdrücklich nachvollziehbar und weitere Untersuchungen wert ist. In der vorliegenden Fassung aber ergibt sich der Reiz des Bandes vorwiegend aus der produktiven Spannung zwischen Herausgeberintention und Einzelbeiträgen, wie sie auch die Herausgeber sachte andeuten (9 f).

Matthias Pulte erinnert in seinem Aufsatz (13–37) an die durch das Inquisitionsrecht erfolgten rechtssystematischen Fortschritte, insofern nun „Tatbestandsermittlung über den Weg rationaler Beweisführung“ gegen-

über der „Frage des allgemeinen und speziellen Leumunds“ in den Vordergrund trat (22). In den so nachgezeichneten allgemeinen Rahmen ordnet er dann die Geschehnisse in Köln Anfang des 14. Jahrhunderts ein, unter ihnen den Prozess gegen Meister Eckhart, der ja mit der Denunziation in Köln seinen Anfang nahm, im Blick auf welche Pulte zu Recht betont, dass die Dominikaner Eckhart „den nötigen Schutz nicht versagt haben“ (33). Eine weitere bemerkenswerte Differenzierung der Rechtslage ermöglicht der Beitrag von Martina Wehrli-Johns (38–50), die anhand der Untersuchung kanonistischer Kommentare einfache Bilder von einem die Beginen verurteilenden Konzil, dem von Vienne, und der sofortigen Umsetzung dieses Beschlusses destruiert und deutlich macht, wie das massive Vorgehen gegen Beginen nicht zuletzt durch den einflussreichen Kommentar des Johannes Andreae zur Bulle *Ad nostrum qui* hervorgehoben wurde. Die Frage, wie massiv das Vorgehen tatsächlich war, wirft dann sogleich der nächste Beitrag von Jörg Voigt auf (51–68), der sich kurz so zusammenfassen lässt, dass es die allgemein für Straßburg angenommene Beginenverfolgung aufgrund der Beschlüsse von Vienne so nicht gegeben habe, ja, dass im Gegenteil der Bischof von Straßburg sich sogar durch Beginenförderung ausgezeichnet habe. Interessanterweise kehrt er damit zu Beobachtungen zurück, die schon 1960 Eva Gertrud Naumann zum Erzbistum Mainz gemacht hat, wo auch die Beschlüsse von Vienne (bzw. die vom Papst promulgierte verschärfte Fassung) zwar formell verkündet, nicht aber strikt durchgesetzt wurden. Diese Ergebnisse standen in der Forschung der letzten Jahre eher am Rande und werden nun mit guten Gründen an einem anderen Beispiel wieder neu entdeckt – und hoffentlich jetzt in der Forschung auch intensiv wahrgenommen.

Eine differenzierte Rekonstruktion der Prozesse gegen Meister Eckhart, die, mit leichten Modifikationen, auf den Forschungen von Trusen und Sturlese beruht, bietet im selben Band mit gewohnter Gründlichkeit Walter Senner (69–95). Dies wird durch eine interessante frische Perspektive ergänzt, welche Yoshiki Koda einbringt, indem er den theologischen Hintergrund der Verurteilung Eckharts, vor allem im südfranzösischen Thomismus untersucht (96–122). Das Theologiestudium in Toulouse wie die in den Eckhart-Prozess involvierten Personen an der Kurie werden theologisch untersucht und eingeordnet – so erscheint der Prozess auch als Sieg einer bestimmten theologischen Option und macht den Riss deutlich, der theo-

logisch durch den Dominikanerorden ging. Unter der Hand löst sich Koda damit von den tradierten Mustern ordensorientierter Theologiegeschichtsschreibung für das Mittelalter und macht die Bedeutung regionaler Traditionen deutlich.

Die inhaltlichen Perspektiven werden von einem Beitrag von Andrés Quero-Sánchez eröffnet (123–157), der wie schon in seiner Dissertation Meister Eckhart in ein enges Verhältnis zu Fichte rückt und in diesem Zusammenhang auch von einem „Idealismus“ Eckharts spricht. Dieser Beitrag steht zu den sonstigen, stark historisch ausgerichteten Beiträgen etwas quer und bietet auf hohem philosophischem Niveau eine Relecture von Eckharts Freiheitsverständnis. Es folgt derjenige Beitrag, der wohl am deziertesten dem Programm des Bandes entgegenhält: „Mit Blick auf Eckhart lässt sich von einer institutionellen oder sakramentalen Ordnung von Religion nicht sprechen“ (168). So formuliert Markus Vinzent, der, unter anderem im Rückgriff auf von ihm neu identifizierte Quästionen Eckharts (s. Anm. 708), die *unio* des Menschen mit Gott trinitätstheologisch rekonstruiert. Frappierend lesen sich dann die Ausführungen von Irene Leicht zu Vergleichsmomenten zwischen der Theologie Marguerite Poretes und Martin Luthers, besonders anhand des Freiheitsbegriffs (169–184). Indirekt bestätigt sie damit den in der jüngeren Forschung immer stärker offengelegten engen Zusammenhang zwischen reformatorischer Theologie und Mystik, macht aber im Zusammenhang des vorliegenden Bandes vor allem deutlich, wie weit mystische Freiheitskonzepte von bestimmten Formen institutionalisierter Religiosität bereits im 14. Jahrhundert entfernt waren. Dem Freiheitsthema wendet sich dann auch Dietmar Mieth zu (185–199) und macht, darin Markus Vinzents Studie vergleichbar, die Freiheitskonzeption Eckharts vor allem an seinem Gottesverständnis fest. Der Band schließt mit einer empathischen Studie von Britta Müller-Schauenburg über Benedikt XIII. (201–208), in dem sie aufzeigt, wie sich dieser (Gegen)Papst gegen seine konziliare Absetzung auf Rechtsfragen berief. Dies ist vielleicht der einzige Beitrag des Bandes, der einen Perspektivwechsel im Sinne der Einleitung vollzieht, und dies auf hochinteressante Weise: Der Papst erscheint als am Recht orientierter Verlierer, der von einem fragwürdig zusammengesetzten Konzil verdrängt wurde. Auf bemerkenswerte Weise wird so die Problematik eines revolutionären, notrechtlich agierenden Vorgangs aus der Perspektive eines negativ Betroffenen beschrieben, freilich die durch lange

Debatten vorbereitete Rechtsposition des Konzils unterbestimmt.

Gerade in der Strittigkeit ist dieser Beitrag lesenswert, so wie auch die anderen Studien durchweg interessante Einblicke gewähren und die Forschung bereichern.

Tübingen

Volker Leppin

Wolfgang Hasberg/Hermann-Josef Scheidgen (Hg.): *Canossa. Aspekte einer Wende*, Regensburg: Pustet 2012, 239 S., ISBN 978-3-79172-411-9.

Der Band „Canossa. Aspekte einer Wende“ entstand im Rahmen einer Kölner Ringvorlesung im Wintersemester 2010/2011. Anlass der Veranstaltung war die Kontroverse um den ‚Canossagang‘ Heinrichs IV., ausgelöst durch einen von Johannes Fried im Jahr 2008 publizierten Aufsatz („Der Pakt von Canossa“). In diesem deutete Fried Heinrichs Erscheinen vor der Burg und seine dreitägige Buße als Abschluss von Friedensverhandlungen zwischen Kaiser und Papst. Dieser These wurde insbesondere von Gerd Althoff und Stefan Weinfurter widersprochen. Die Debatte verleiht dem Gegenstand des Sammelbandes – jenseits der historischen Bedeutung der diskutierten Phänomene – eine besondere Aktualität.

Im ersten Beitrag geht Wolfgang Hasberg zunächst der Relevanz des Phänomens ‚Canossa‘ in der Gegenwart nach, um dann die ‚traditionelle‘ mit Frieds Darstellung zu kontrastieren. So wird dem Leser ein Einstieg in die Debatte ermöglicht. Hasberg schlägt zwei Wege vor, um sich dem „Erinnerungsort Canossa“ zu nähern: entweder über die Quellen und die Rekonstruktion der Ereignisse oder durch Dekonstruktion der Erzählungen, die um ‚Canossa‘ entstanden seien (S. 25/26). Für ihn steht fest, dass Heinrichs Gang nach Canossa als Symbol für den Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht seine Relevanz im Rahmen historischer Fragestellungen behalten wird. Der gleichen Ansicht ist auch Arnold Angenendt, der ‚Canossa‘ als Synonym für die „Austarierung der Belange von Öffentlichkeit bzw. Staat und Religion“ (S. 141) versteht. Er zeichnet die Grundlinien des Verhältnisses der beiden Sphären von der Antike bis in die Gegenwart nach. In dieser Langzeitperspektive werde im Investiturstreit ein erstes Auseinandertreten von Religion und Staat erkennbar – jedoch auch nicht mehr (S. 144). Allein Stefan Weinfurter setzt sich dezidiert mit den Thesen Frieds auseinander: Er pocht auf den Quellenwert der Briefe Gregors VII. für die Rekonstruktion der Ereignisse und verweist darauf, dass

auch der bei Arnulf von Mailand erwähnte Friedenspakt – dessen Abschluss der Autor nicht bezweifelt – unter Vorbehalt stand (S. 130/131). Jenseits der Debatte um die Rekonstruktion und Bewertung der Ereignisse im Winter 1076/1077 scheint ihm aber der Kontext des ‚Canossagangs‘ viel interessanter, wie das sich bei der Versammlung in Trebur manifestierende Selbstbewusstsein der Großen im Reich oder die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft im 11. Jahrhundert. Erst letztere habe eine Überhöhung der Kleriker, damit des Papstes und seines „religiös-moralischen Anspruchs“ ermöglicht (S. 138). Weinfurters Plädoyer für eine Kontextualisierung folgen die weiteren Beiträge des Sammelbandes.

Wolfgang Hasberg und Hermann-Josef Scheidgen verorten „Canossa als Ereignis“ (S. 41) zunächst in seinem „dynastischen“ und „kirchlichen“ Rahmen, um dann die beiden Protagonisten Heinrich IV. und Gregor VII. vorzustellen. Die Bezeichnung der Zeitspanne als „Investiturstreit“ lehnen sie mit der gegenwärtigen Forschung als zu begrenzt ab, wie auch die Gregorianische Reform als Erklärungsmodell allein zu kurz greife, denn letztlich sei es 1077 um eine Verhältnisbestimmung zwischen „Staat und Kirche, Religion und profaner Gesellschaft“ (S. 55) gegangen. Mit dem Beispiel Annos II. von Köln, eines „Reichsbischofs par excellence“ (S. 57) stellt Joachim Oepen die reichsgeschichtlichen Hintergründe der Regierungszeit Heinrich IV. dar. Carl August Lücknerath versucht den Platz Gregors VII. in der Entwicklung des päpstlichen Approbationsrechts bei der römisch-deutschen Königswahl bis zu dessen Scheitern im 14. Jahrhundert zu bestimmen. Aus kommunikations- und mobilitätsgeschichtlicher Perspektive fragt Thomas Wetzstein nach der Bedeutung des Investiturstreits und warnt davor, diese Phase überzubewerten: Das Papsttum sei zwar potentiell eher in der Lage gewesen seinen Standpunkt zu verbreiten als die Herrscher, schöpfte aber seine Möglichkeiten nicht aus. Die Buße Heinrichs IV. als zentraler Bestandteil des Zusammentreffens von Papst und Kaiser wird von Matthias Vollmer mit der Entwicklung eines individuell-subjektiven Bußverständnisses im 11. Jahrhundert in Zusammenhang gebracht. Anhand der Tympana in Conques und Autun zeigt er auf, wie Visualisierungen des Weltgerichtes den einzelnen Gläubigen zur Gewissensforschung angeregen sollten. Gerd Althoff, immerhin einer der Protagonisten der Kontroverse um die Deutung der Ereignisse von Canossa, fragt in seinem Beitrag nach der Legitimation des päpstlichen Handelns im

Zeitalter der Kirchenreform. Dabei verweist er auf die Rezeption alttestamentarischer Texte bei Gregor VII. und in seinem Umfeld, die als biblische Argumente für den eingeforderten Gehorsam gegenüber päpstlichen Entscheidungen eingesetzt wurden. Jenseits der mediävisten Perspektive geht Hugo Aust den vereinzelt Spuren von Canossa in der erzählenden Literatur nach. Die geringe Resonanz, die das Geschehen in Roman und Drama fand, steht im Gegensatz zur Rezeption in der (Kirchen-)Politik, der sich Matthias Pape widmet. Seine Anknüpfungspunkte sind einerseits der Kult Gregors VII. in der Neuzeit, der zu verschiedenen Zeiten als Reaktion auf die Anfeindung der päpstlichen Ansprüche von Rom propagiert wurde; andererseits geht er dem Gebrauch der Chiffre ‚Canossa‘ im Kulturkampf nach, der seinen Abschluss im geflügelten Wort Bismarcks „nach Canossa gehen wir nicht“ fand. Eine Zeittafel mit zentralen Ereignissen vom Jahr 909 bis zum Wormser Konkordat sowie ein Personen- und Ortsregister beschließen den Band.

Es gelingt den verschiedenen Beiträgen das Ereignis Canossa in seiner Komplexität einzufangen, zu kontextualisieren und unter verschiedensten Aspekten zu betrachten. Bedauerlich ist einzig, dass der ‚Verursacher‘ der Debatte, Johannes Fried, nicht selbst zu Wort kommt, sondern seinen, im Rahmen der Ringvorlesung gehaltenen Vortrag in einer eigenen Publikation veröffentlicht hat. Es bleibt abzuwarten, ob die Auseinandersetzung um ‚Canossa‘ zu weiteren Streitschriften führen wird.

Erlangen

Cornelia Scherer

*Heinz-Dieter Heimann/Angelica Hilsbein/
Bernd Schmies/Christoph Stiegemann (Hg.):
Gelobte Armut. Armutskonzepte der
franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter
bis in die Gegenwart, Paderborn u. a.: Fer-
dinand Schöningh 2012, XXIV, 632 S.,
ISBN 978-3-506-77259-6.*

Zur inhaltlichen Vorbereitung der vom 9. Dezember 2011 bis 6. Mai 2012 im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn stattfindenden Ausstellung „Franziskus. Licht aus Assisi“ (vgl. dazu Christoph Stiegemann / Bernd Schmies / Heinz-Dieter Heimann (Hg.), *Franziskus – Licht aus Assisi*. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und im Franziskanerkloster Paderborn, München 2011) fand vom 17. bis 19. Februar 2011 an der Theologischen Fakultät Paderborn die interdisziplinäre Ta-

gung „Gelobte Armut“ statt. Sie wurde von der Professur für Geschichte des Mittelalters der Universität Potsdam in Zusammenarbeit mit der Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster und dem Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn organisiert und warf ihren Blick besonders auf Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie und damit auf ein ausdrücklich franziskanisches Element der Berufung dieser Orden. Das besprochene Buch ist der Tagungsband dieses Treffens in Paderborn. Er schöpft, wie schon das Vorwort hervorhebt, stark aus der „Vergleichenden Ordensforschung“ (IX) der universitären Geschichtswissenschaft. Ich wähle von den 27 Artikeln des Buches nur einige aus, um deren Inhalt wenigstens andeuten zu können.

Nach einem einführenden Beitrag über die „Gelobte Armut“ (XI–XXIV), in dem neben den skizzierten Grundthesen von H. Grundmann, K. Elm, G. Melvilles und A. Borst die Beiträge des Bandes kurz skizziert werden, werden die Themen in sechs Sektionen entfaltet.

Die erste Sektion (3–34) spricht von der „Armut als religiös-soziologisches Phänomen im Mittelalter“. Dabei versucht Werner Maleczek (Wien) vom verbreiteten Wort „nackt dem nackten Christus folgen“ die Situation der freiwillig Armen in der damaligen Gesellschaft darzustellen.

Die zweite Sektion (37–151) bespricht die „Armut als Ärgernis und Herausforderung“. So bespricht P. Leonhard Lehmann OFMcap (Rom) ausführlich die Armutssicht von Franziskus und Klara von Assisi und gibt damit eine historische Grundlegung für die franziskanischen Vorstellungen von Armut, die letztlich jeweils eine Auslegung der Sichtweisen von Franziskus und Klara sind. Sehr interessant ist in dieser Sektion der Aufsatz von Peter Bell „Gewand(t) – Vestimentäre Kommunikation und Bildrhetorik in mittelalterlichen Franziskuszyklen“ (81–99). Vom Kleid des Franziskus, bzw. von seiner Nacktheit vor dem Empfang des neuen Kleides ausgehend, stellt er mit vielen Bildern die Identität seines neuen Weges dar, die gerade durch das Kleid ausgedrückt wird. Dabei hebt er letztlich die Wahl der Nacktheit als deutliche Entscheidung hervor: „Bei Franziskus scheint es der nackte Körper zu sein, der ihn Gott nahebringt.“ (99) Sehr interessant für unseren Raum ist in dem Beitrag von Michael Rupp (Leipzig / Heidelberg) die Betonung der breiten volkssprachlichen Verkündigung im 13. Jh. etwa durch Berthold von Regensburg und andere deutsche Franziskaner.

Die dritte Sektion (155–240) erörtert den „Orden im Spannungsfeld von Bildung und

Armutsideal“. Andreas Sohn (Paris) wählt in seinem Artikel das „Doktorenfries“ in der Franziskanerkirche in Bozen aus (169–182), um anhand der fünfunddreißig dargestellten gelehrten Minderbrüder, die um 1500 auf die Kirchenwände gemalt worden sind, die Bildungsidee der damaligen Franziskaner in ihrer Dialogizität darzustellen. Almut Breitenbach (Münster) versucht den Bildungsstandard in Klarissenklöstern, wo weder universitäres Studium noch intensive Seelsorgearbeit möglich war, aufzuzeichnen und betont etwa die große inhaltliche Bedeutung der regelmäßigen Tischlesung (192). Später werden auch umfangreiche private Büchersammlungen in Franziskanerinnenklöstern festgestellt (522).

Die vierte Sektion (243–366) macht den „Streit um die Armutsforderung“ in den franziskanischen Gemeinschaften zum Thema, erörtert unter anderem die diesbezüglichen Konflikte mit Päpsten, den persönlichen Geld- oder Güterbesitz von Klarissen, der offensichtlich recht verbreitet war und die Art der franziskanischen Kirchen- und Klosterbauten.

Die fünfte Sektion (369–524) stellt „Ordensverfall und -erneuerung“ mit Blick auf die franziskanische Armut dar. Dabei wird auch der tiefen Erneuerung des Ordens durch die Kapuziner im 16. Jahrhundert und ihrer neuen Form der Architektur gedacht, ebenso den neuen Franziskanerinnengemeinschaften in der Zeit der Aufklärung.

Die sechste Sektion (527–601) erörtert die soziale Frage und die solidarische Armut in der Industriegesellschaft der franziskanischen Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Beachtenswert ist dabei die breit begonnene soziale Arbeit dieser Gemeinschaften. Dabei ist besonders der aktuelle Artikel von Andreas Henkelmann (Bochum) bemerkenswert, der nachkonziliare Konzepte franziskanischer Lebensentwürfe zu beschreiben versucht und dabei die Zeitschrift der Franziskanischen Gemeinschaft „Bruder Franz“ und die Umbruchsvorstellungen des Schweizer Kapuziners Anton Rotzetter als Beispiele neuer Sichtweisen franziskanischen Lebens darzustellen versucht. Dabei bemerkt er vermutlich nicht, dass der Kapuziner Chrysostomus Rotzetter (572) vor dem Konzil Chrysostomus hieß und nach dem Konzil wieder den Taufnamen Anton angenommen hat (richtig in: 624). Das Buch endet mit einem Kürzelverzeichnis, dem Register und den Abbildungsnachweisen.

Zur Zusammenstellung des Buches „Gelobte Armut“ sind mir die folgenden Elemente aufgefallen:

1. Die Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn vermochte den Museumsaspekt mit dem Leben der franzis-

kanischen Ordensgemeinschaften zu verbinden, indem ein Teil der Ausstellung im Franziskanerkloster Paderborn stattfand (dazu: Angelica Hilsbein / Gisela Fleckenstein / Bernd Schmies (Hg.), *Unser Kloster ist die Welt. Franziskanisches Wirken vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart*. Begleitband zur Ausstellung im Franziskanerkloster Paderborn vom 9. Dezember 2011 bis zum 6. Mai 2012, Norderstedt 2012). Leider gelang dies dem wissenschaftlichen Buch nicht, da – soweit ich sehe, leider fehlt im Buch eine kurze Beschreibung der beteiligten Autoren/-innen – nur ein Ordensmann, P. Leonhard Lehmann (Rom), mitarbeitete. Das führt in einigen Texten zu Unklarheiten bezüglich des Ordenslebens selber. Klara sollte sich nicht in ein Benediktinerinnenkloster zurückziehen, sondern war nur einige Wochen in einem solchen Kloster und hatte später aus kirchenrechtlichen Gründen lange Zeit die Benediktinerregel (504). Franziskus wünscht ausdrücklich, dass die liturgischen Orte sehr wertvoll ausgestattet sind, damit dadurch Gott die ganze Ehre gegeben wird (541; vgl. Kler 11–12).

2. Der hauptsächliche Blickwinkel des Buches ist das heutige Deutschland und die intensive aktuelle und akademische Forschung. Für die Schweiz gibt es zwar verschiedenste vertiefende Werke zum Thema (*Helvetia Sacra*, Abteilung V, und Zeitschrift „*Helvetia Franciscana*“), aber es scheint kaum einen Überblick zu geben. Leider konnte der Artikel von Markus Ries (Luzern) über P. Theodosius Florentini OFMcap nicht mehr im Buch veröffentlicht werden. Das Buch nennt die Schweiz selten konkret, mehr im Überblick und stellt für Österreich das Fehlen tieferer Forschungen in diesem Bereich fest („Gerade zu den wichtigen süddeutschen und österreichischen Gebieten bzw. Provinzen liegen nur ältere historische Forschungen (...) sowie wenige Einzeluntersuchungen vor.“ 455, Anm. 21). Leider wird auch der hl. Johannes von Capistrano als Gründer der Observantenprovinz im heutigen Österreich im 15. Jahrhundert nicht ausführlicher besprochen. Mit dem Dorf Räfels (462 / 464) müsste wohl „Näfels“ (Schweiz / Kanton Glarus) gemeint sein, wo ein Kapuzinerkloster gegründet wurde. Dieses entspricht aber wohl nicht dem abgedruckten Bild. Die Schweiz und Österreich wären wichtige Themen zur wissenschaftlichen Weiterarbeit.

3. Das Buch kann keine Geschichte der Franziskanischen Gemeinschaft, des Dritten Ordens und damit der Laien, die im Geiste des hl. Franziskus zu leben versuchen, vorlegen, da dieser bisher zum großen Teil nicht

untersucht worden ist. Untersuchungen im deutschsprachigen Raum zu dieser Lebensform wären dringend notwendig.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das Buch „Gelobte Armut“ einen akademisch hochwertigen Überblick über die franziskanische Armutsauffassung im deutschsprachigen Raum von Franziskus bis heute vorlegt und dass damit vor allem die „Vergleichende Ordensforschung“ ihren Blick zusammenfassend auf die franziskanischen Gemeinschaften geworfen hat. Eine

solche Veröffentlichung gab es bis jetzt noch nie. Die Literaturangaben sind unglaublich breit und bieten sehr viele Bücher und Artikel über einzelne franziskanische Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum an, so dass der Band auch zu einer wertvollen Literatursuchhilfe geworden ist. Den Herausgebern kann nur gratuliert werden, einen solch umfassenden Band über das franziskanische Leben im deutschsprachigen Raum veröffentlicht zu haben.

Graz

Paul Zahner

Reformation und Frühe Neuzeit

Geoff Mortimer: Wallenstein. Rätselhaftes Genie des Dreißigjährigen Krieges, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2012, 335 S., ISBN 978-3-534-25075-2.

In Gestalt des kaiserlichen Generals Albrecht von Wallenstein widmet sich der Oxford-Historiker Geoff Mortimer einem Protagonisten der frühneuzeitlichen Militärgeschichte, dessen bemerkenswerter Lebensweg die Zeitgenossen ebenso in zwei Lager trennte wie dessen spätere Biographen. M.s Leitmotiv ist dabei kein geringeres, als das „Mysterium Wallenstein“ zu entschlüsseln. Dieser hohe Anspruch trifft allerdings von vornherein auf das Problem, dass der Autor doch nur die hinlänglich bekanntesten Quelleneditionen sowie die (zumeist ältere) Forschungsliteratur zur Hand genommen hat. Aus dem ausgewerteten Material entsteht dabei eine meinungs- und interpretationsfreudige Studie, die auch den interessierten Laien gelungen an den Untersuchungsgegenstand heranführt. Der Fachwelt bietet M.s Biographie einige anregende Interpretationsansätze, wobei sich die Studie eindeutig in die Reihe derjenigen Publikationen einordnen lässt, die eine Verteidigung Wallensteins zum Ziel haben.

Der Aufbau der durch Zeittafel und Register abgerundeten Arbeit folgt dem Lebensweg Albrecht von Wallensteins. In den ersten Abschnitten werden zunächst seine Herkunft und die Entscheidung für eine militärische Karriere geschildert, eingeordnet in die herrschenden politischen Rahmenbedingungen der habsburgischen Lande. Als wichtige Wendepunkte werden die Konversion zum Katholizismus sowie die Hinwendung Wallensteins zum Haus Habsburg betont. In den Wirren des böhmischen Aufstands wurde diese Parteinahme zementiert. Der daran anschließende und von Wallenstein aus wenig aussichtsreicher Lage überaus geschickt bewerk-

stelligte Aufstieg im kaiserlichen Militär ermöglichte den Erwerb zahlreicher Güter in den Ländern der böhmischen Krone. Es folgt eine ausführliche, an der klassischen Militärgeschichtsschreibung orientierte Darstellung von Wallensteins Wirken als kaiserlicher Feldherr, zunächst gegen Dänemark, anschließend gegen Schweden. Seine beachtlichen Erfolge als innovativer Armeeeorganisator werden dabei ebenso gewürdigt wie die überlegte, ungeachtet der militärischen Erfolge weiter an der fragilen strategischen Lage der kaiserlichen Seite orientierte Kriegsführung. Die über das rein militärische Kommando weit hinausreichende Bedeutung Wallensteins für den Wiener Hof wird anhand des Prager Münzkonsortiums sowie der Rolle des Generals als Kreditgeber des Kaisers anschaulich gemacht.

Eine Stärke der Arbeit bildet dabei die gelungene Herausarbeitung des Dilemmas, in welchem Wallenstein gefangen war. Als Kreditgeber war er in überaus hohem Maß mit seinem persönlichen Vermögen in die kaiserliche Kriegsführung involviert. Das persönliche Schicksal des Feldherrn und insbesondere der von ihm erreichte soziale und ökonomische Aufstieg waren damit untrennbar mit dem Kriegserfolg Ferdinands II. und des Hauses Habsburg verknüpft. Als der Friede ausblieb und Wallenstein keine militärische Entscheidung des Krieges herbeizuführen vermochte, verschärfte sich die Situation des Herzogs von Friedland zusehends. Wesentlichen Anteil an seinem Scheitern hatte dabei der Umstand, dass sich der fähige Feldherr und überaus erfolgreiche Kriegsunternehmer außer Stande sah, seine Stellung am Hof wie auch unter den Verbündeten des Kaisers politisch zu untermauern. Dementsprechend konnten die Gegner Wallensteins in den Reihen der Reichsfürsten seine zwischenzeitliche Absetzung durchsetzen. War es 1630

noch mit seiner Entlassung getan, endete 1634 das zweite Generalat des nun auch am kaiserlichen Hof in Ungnade gefallenen Feldherrn mit der Ermordung Wallensteins im Auftrag oder zumindest mit Billigung Ferdinands II.

M. ist mit seiner Studie eine gut lesbare, um Differenzierung bemühte Lebensdarstellung Albrecht von Wallensteins gelungen, welche die wesentlichen Streitpunkte seiner Biographie (etwa Wallensteins Verhältnis zur Astrologie) aufgreift. Dennoch scheitert der Autor mit seinem Anspruch, eine ausgewogene Lebensbeschreibung des Herzogs von Friedland vorzulegen. Stattdessen entstand eine Verteidigungsschrift, die vor allem im bilanzierenden Schlusskapitel allzu apologetische Züge annimmt. Nachvollziehbar scheint noch die Verteidigung Wallensteins gegenüber dem Vorwurf, in seinem letzten Lebensjahr den politischen Umsturz geplant und die böhmische Königskrone angestrebt zu haben. Dem wird plausibel entgegengehalten, dass der General in seinen letzten Lebensmonaten als schwerkranke, von unfähigen Günstlingen weitgehend fremdbestimmte Person ohne Neigung zu unkalkulierbaren politischen Manövern einzuschätzen sei. Schwieriger sieht es bei der Beurteilung der an sich wenig umstrittenen Wesenszüge Wallensteins aus, etwa dessen gesteigertem Ehrgeiz. M. möchte diesen als zeittypisch eingestuft sehen, ungeachtet des Umstands, dass dadurch die wohl wesentliche Erklärung für Wallensteins raschen und zielstrebigem Aufstieg verloren ginge. Völlig ausgeblendet bleibt schließlich unter anderem, dass der Herzog von Friedland ein juristisches Sensorium weitgehend vermissen ließ und keineswegs zimperlich mit fundierten Rechtsansprüchen seiner Zeitgenossen umging. Insbesondere fehlte ihm das Gespür für das komplexe Gefüge der Reichsverfassung, so dass Wallenstein ein von den etablierten Standesgenossen äußerst kritisch beäugter Emporkömmling blieb, dem es trotz des Titels eines Herzogs von Mecklenburg nicht gelang, im exklusiven Kreis der Reichsfürsten Fuß zu fassen.

Vor dem Hintergrund des für die Klärung etlicher Fragen eklatanten Mangels an Quellen ist festzuhalten, dass das Werk seinem selbst gestellten Anspruch nicht gerecht zu werden vermag. Gleichwohl bleibt das Buch eine pointiert geschriebene und anregende Lektüre. Die zahlreich eingestreuten Interpretationen bieten dabei immer wieder bedenkenswerte, am Ende freilich vielfach spekulative Ansätze. Da sich bereits Generationen von Historikern mit in bekannter Weise divergierenden Ergeb-

nissen an der Person Albrechts von Wallenstein abgearbeitet haben lässt sich jedoch verschmerzen, dass auch nach Lektüre dieses Werks die um den General rankenden Rätsel bestehen bleiben.

Karlsruhe *Andreas Neuburger*

Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.) Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), Tübingen 2012, ISBN 978-3-16-151735-8.

Die Frage, ob und inwiefern die Reformation Kontinuitäten oder Diskontinuitäten zu bestimmten Epochen (Spätmittelalter) oder Geistesströmungen (Renaissance-Humanismus) aufweist, lässt sich thematisch inhaltlich auf verschiedenen Ebenen kontrovers angehen, wie beispielsweise der des Medienverständnisses und der Medienpraxis. Diesem Themenkomplex will der hier anzuzeigende Band, der sich einer interdisziplinären und internationalen Tagung aus dem Jahr 2010 verdankt, mit seinen 19 Beiträgen nachgehen. Wie er das tut, soll im Folgenden anhand exemplarisch-kursorischer Besprechung einiger Aufsätze skizziert werden.

So sucht der einleitende Beitrag von Johanna Haberer (1–10) das Gespräch zwischen „moderner Medienentwicklung“ und dem „Mediengeschehen des 16. Jahrhunderts“ (1). Die medial-historische Wirkung der Reformation kategorisiert sie in fünf „Mustern“ (3–5): Neben den Mustern der Individualisierung, Selbstermächtigung und Partizipation sieht sie „das Prinzip der Personalisierung“ (5) ebenso verwirklicht wie „das Muster einer öffentlichen Streitkultur“ (ebd.); als Träger dieser Wirkung identifiziert sie die medial konstruierte Prominenz beispielsweise Luthers (6 f.) und eine „strikte(n) Dichotomisierung“ zwischen Wahrheit und Perversion (7). Die damit einhergehende, von Berndt Hamm begrifflich geprägte „normative Zentrierung“ soll mit dem Terminus der „Aufmerksamkeit“ verknüpft werden, um jene Wirkung konzeptionell zu erfassen und ihr so medienwissenschaftlich adäquat Ausdruck zu verleihen (7–10): Die reformatorische Rechtfertigungslehre habe eine Zentrierung der individuell-subjektiven Aufmerksamkeit auf „die Zusage der ewigen Barmherzigkeit Gottes“ bewirkt und so einen Wandel „hin zu einer öffentlichen Aufmerksamkeit“ mit sozialer Akzentuierung freigesetzt (9). Freilich fängt diese Behauptung die in der Wirkung von Gesetz und Evangelium

in und am rechtfertigungsbedürftigen Subjekt dauerpräsenste Spannung nicht ein, lässt sich aber auf bestimmte reformatorische Reflexionen lebensweltlicher Situationen – so z. B. auf Luthers theologisches Eheverständnis – übertragen.

Dass die Reformation in diesem Kontext eine „Zurückdrängung der affektiven religiösen Ausdrucksformen“ eingeleitet habe (11), negiert Thomas Kaufmann in seiner beeindruckenden Studie (11–43), in der er zudem die „These einer bipolaren Grundstruktur spätmittelalterlicher Frömmigkeit“ mit ihren innerlich-individuellen und äußerlich-ritualistischen Zügen als „Common sense der Forschung“ herausstellt (15), ihre Anwendbarkeit aber „aus der Perspektive des gelebten Frömmigkeitsvollzugs und der rechtlichen Bedingungen christmenschlicher Existenz um 1500“ bezweifelt (16). Ausgehend von dem Befund, dass jene Bipolarität „nicht als prinzipiell spannungsreich oder gar gegensätzlich“ empfunden wurde (17), betont er die Spätmittelalter und Reformation gemeinsame Bedeutung der sinnlichen Ebene im Vollzug der Heilsaneignung (17–30). Doch diese Kontinuität zerbricht Luther auch und gerade durch zwei Reduktionen mit Ausschließlichkeitsanspruch: Auf sinnhafter Ebene erfolgt die aus „der Zentrierung seines Heilsverständnisses auf den Glauben“ resultierende Fokussierung auf das Gehör (23), auf theologischer die Konzentration auf die allein heilsame „Kommunikation von Gott und Mensch in Wort und Sakrament“ (25), weshalb er in der Papstkirche mit ihrem „gradualistischen Aufstiegs- und Progressionssystem“ (24) eine „problematische Entsinnlichung der Heilsaneignung“ wahrnahm (29). In der Bedeutung der sinnlich-leiblichen Apperzeption sieht Kaufmann ein konstitutives Element sowohl für das lutherische „Verständnis der Vergegenwärtigung des Heils“ als auch für das radikal-reformatorische (42; zum „linken Flügel“ s. 30–42).

Der gelehrte, die reichen Früchte seiner Arbeit gleichermaßen darbietende wie kombinierende Aufsatz von Berndt Hamm stellt sich der Verhältnisbestimmung von (Spät-) Mittelalter und Reformation auf der Ebene der Medialität durch die Analyse der Augustin-Rezeption (45–64). Die Bedeutung der Augustin-Rezeption für das adäquate Verständnis der „innerreformatorischen Pluralität und Gegensätzlichkeit“ herausstellend (45), analysiert er das spannungsreiche In- und Miteinander des unmittelbaren Gnadenwirkens Gottes und der Rolle der Heilsinstitution Kirche im Denken des Kirchenvaters (46–51). In dem Bestreben,

die Spannung zu glätten, resümiert Hamm unter Verweis auf den göttlichen Willen als das „entscheidende Begründungsargument“ (49): Nach Augustin habe sich Gott in seiner „souveränen Allmacht und Freiheit [...] mit seinem unsichtbaren Wirken gewissermaßen an die sichtbare Kirche gebunden“ (50). Dass und wie diese Lesart Augustins in dessen mittelalterlicher Rezeption wirkmächtig und theologisch produktiv wurde, schlägt sich in „drei Grundtypen“ nieder (51–55), die ihrerseits je einen der beiden in Augustins Christologie und Ekklesiologie angelegten Pole stark machen (55) oder durch Betonung der „ex-pacto-Kausalität“ eine Mittelposition beziehen (56). Diese drei Typen bildet Hamm nun analog auf die drei Haupttypen der Reformation ab (56–64), ohne freilich deren grundlegende Gemeinsamkeiten zu ignorieren (56 f.). Im Zuge divergierender Schwerpunktsetzungen in der Augustin-Rezeption gelangen Luther (57–59), Zwingli, Bucer und Calvin (60–62) sowie Vertreter der radikalen Reformation (62–64) zu je eigenen Konzeptionen der „Immediatisierung der Gottesbeziehung“ (64), wobei Hamm die Vertreter der schweizerisch-oberdeutschen Reformation „als besonders treue Augustinschüler“ charakterisiert, „die in neuen Kontexten seine via media fortsetzen wollten“ (ebd.) – wobei er allerdings voraussetzt, dass Augustin tatsächlich eine solche via media zur Bewältigung der aufgezeigten Spannung innerhalb seines Denkens bewusst beschritten hat.

Ebenso gewinnbringend lassen sich die gehaltvollen Beiträge von Volker Leppin (307–337) und Martin Ohst (359–376) lesen, besonders in ihrer inneren, diskursiv-gegenständlichen Beziehung: Während Leppin das Kontinuitätsmoment betont, stellt Ohst die anthropologischen und theologischen Einsichten Luthers als ganz und gar „neuartiges Konzept“ (361) vor. Bei Leppin kommt der junge Luther als theologischer Denker zu stehen, dessen Konzeption göttlicher Unmittelbarkeit sich als Transformation mittelalterlicher Immediatätsvorstellungen (315–330) zu erkennen gibt, in denen sich bestimmte Kernstücke seiner Rechtfertigungslehre bereits präformiert finden (z. B. 325, 328, 337) und die er – freilich in verschiedenem Maße und nicht immer unmittelbar oder bewusst – rezipiert (330–337). Nun zeichnet zwar auch Ohst die mittelalterlichen Voraussetzungen der Rede Luthers von Gottes Nähe und Ferne nach (360 f., 364–367), allerdings um seinen qualitativen Bruch mit theologischen Größen des Mittelalters zu akzentuieren: Ihm „formte sich [...] im ununterscheidbaren Ineinander von Verstehensar-

beit an vorgegebenen Autoritäten und Deutungsarbeit an eigener existentieller Erfahrung“ (361) ein Verständnis von göttlicher Unmittelbarkeit, das an die Grundfesten mittelalterlich-kirchlichen Denkens rührte und so eine Neujustierung des Verhältnisses von Gott und Mensch in Gang setzte, die schlechterdings keinen theologischen Immediatentswurf des Mittelalters fortsetzte (361–363; 367–376).

Es ist somit gerade das aufgezeigte – die diskursive Transparenz nicht scheuende – produktive Neben- und Miteinander anspruchsvoller Deutungsentwürfe zur eingangs genannten Frage unter einem interessanten Leitthema, das die Lektüre des vorgestellten Bandes zu einem außerordentlichen Vergnügen werden lässt.

Wuppertal

Christian Witt

Lukas Lorbeer: Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 104). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 738 S., ISBN 978-3-525-56402-8.

Die zu besprechende schwerpunktmäßig der Hymnologie zuzurechnende Untersuchung wurde im April 2011 von der Ev.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen und mit dem Promotionspreis ausgezeichnet. Das Opus magnum lässt formal nichts zu wünschen übrig, ist nachvollziehbar gegliedert, flüssig geschrieben und sorgfältig mit Nachweisen versehen. Schon der Titel signalisiert den Spannungsbogen, unter dem die Untersuchung steht: die Sterbelieder weisen auf eine Performanzsituation; die Ewigkeitslieder sind thematisch bestimmt. Das Miteinander von funktionalen und inhaltlichen Kriterien leitet mithin nicht nur die Auswahl der Gesangbücher, Rubriken und Lieder, sondern auch deren Interpretation. In der Einleitung gibt Verf. umfassend Auskunft über seine Quellen, sein methodisches Vorgehen und die leitenden Fragestellungen in dem dreigeteilten Werk. Als Quellen für die zu betrachtenden Lieder hat Verf. nach einem Rückblick auf die Anfänge des deutschen Kirchenliedes in der Reformationszeit Gesangbücher aus den Fürstentümern Württemberg und Braunschweig-Lüneburg (genauer: Lüneburg-Celle), aus den Kurfürstentümern Sachsen und Brandenburg sowie aus der Reichsstadt Nürnberg innerhalb des Zeitraumes 1591 bis 1706 ausgewählt. In Teil A stellt er sie sowohl entstehungsgeschichtlich als nach

Aufbau, Rubriken, Liedbestand (bezüglich der Sterbe- und Ewigkeitslieder) und Gebrauchsbestimmung vor. Als besonders impulsgebend für die Gesangbuchentwicklung würdigt er das Gb. Der Böhmischen Brüder (Jungbunzlau 1531), das Babstische Gb. (Leipzig 1545) und das Eichornsche Gb. (Frankfurt/O. 1558). Insgesamt liegen seiner Untersuchung 50 Privat- und Kirchen-Gesangbücher zu Grunde. In ihnen spiegelt sich sowohl die allgemeine Gesangbuchentwicklung als auch die ab 1625 zunehmende Liedproduktion, die auch eine Erweiterung der Rubriken zur Folge hat. Hinsichtlich der Sterbe- und Ewigkeitslieder geht damit auch eine veränderte Sterbefrömmigkeit einher. Auf Epochenzuweisungen sowohl der Gesangbücher als auch der Lieder verzichtet Verf. bewusst, weil altes und neues Liedgut sich nebeneinander behauptet und ein Zeichen für die Vielfalt der „lutherischen Konfessionskultur im 17. Jahrhundert“ darstellt (S. 26). So beobachtet er an vielen neuen Liedern u. a. eine Tendenz zur Personalisierung, Individualisierung und Verinnerlichung, stellt aber fest, dass trotz der Liederflut die vergleichsweise kleine Zahl der in den Kern-Rubriken Tod und Sterben, Begräbnis, Jüngster Tag und Auferstehung am häufigsten vorkommenden Lieder aus dem 16. Jahrhundert stammen. So fehlt z. B. in keinem der herangezogenen Gesangbücher das Begräbnislied „Nun lasst uns den Leib begraben“ von Michael Weisse. Auch Luthers Lieder zeichnen sich durch besondere Beharrlichkeit aus. Grundlegend für das Verständnis der Gesangbuchgeschichte im 17. Jahrhundert ist auch die vom Verf. zu Recht hervorgehobene Unterscheidung von Gesangbüchern für den gottesdienstlichen Gebrauch und solchen für den ausschließlichen oder überwiegenden Privatgebrauch in Hausandachten und persönlicher Frömmkeitspflege. Davon abzuheben sind noch einmal die offiziellen Territorialkirchenge-sangbücher. Gebührende Anerkennung wird für den norddeutschen Raum auch dem Lüneburger Stern-Verlag wegen seiner vielen Gesangbuchdrucke einschließlich zahlreicher Bibelgesangbücher (Bibel mit Liedanhang) gezollt. Dem von Johann Stern II. selbst zusammengestellten Stadt-Lüneburger Gesangbuch von 1686 mit sehr vielen „modernen“ Liedern (240 Sterbe- und Ewigkeitslieder in späteren Nachdrucken) widmet er besondere Aufmerksamkeit..

In Teil B, dem eigentlichen Hauptteil der ganzen Arbeit, geht Verf. der „Sprach- und Vorstellungswelt“ der ausgewählten Sterbe- und Ewigkeitslieder nach, d. h., er analysiert sie inhaltlich in acht thematisch ausgerich-

teten umfangreichen Kapiteln, indem er danach fragt, welche z. T. biblisch, rhetorisch, literarisch oder von der kirchlichen Tradition geprägten Sprachmuster und theologischen Vorstellungen und Inszenierungen in den Liedern ihren Niederschlag gefunden haben. Im einzelnen schält er aus insgesamt 600 herangezogenen Liedern folgende Themen- und Motivkreise mit vielen weiteren Unteraspekten heraus: 1. Vergänglichkeit alles Irdischen, 2. Leben als Pilgerreise und ritterlicher Kampf, 3. Memento mori und die Allgegenwart des Todes, 4. Seliges Sterben, 5. Literarische Vorgaben für die subjektive Einschätzung des eigenen Todes, 6. Christologische Grundlegung des Sterbetrostes, 7. Abschied und Trauer, 8. Leib und Seele nach dem Tod bis zur Auferstehung und Verklärung des Leibes. Die vielen wertvollen Einzelbeobachtungen, die gleichsam die Umriss einer evangelischen *Ars vivendi et moriendi* bilden, können hier nicht referiert werden. Nur einiges sei hervorgehoben. So beeindruckt etwa die vielen Facetten und unterschiedlichen Rollen des Todes, der vom Feind zum Freund werden und sogar die Identität von Verstorbenen annehmen kann (S. 245 ff.). Bemerkenswert sind auch die vom Mittelalter geerbte Angst vor einem plötzlichen Tod und die zu einem seligen Tod gehörende Bewahrung des Verstandes, um die erlernten Übungen der Sterbekunst gegen die Anfechtung in der Sterbestunde einsetzen zu können (S. 263 ff.). Die gesonderte Vorstellung von Pestliedern (meist an Ps. 91 angelehnt) entspricht sicher der verbreiteten Angst vor dieser Krankheit als göttliche Rute neben Krieg und Teuerung (S. 278 ff.). Ein zentrales Anliegen in vielen Liedern ist auch die auf Ps. 31,6 und Lk. 23,46 bezogene *Commendatio animae* (S. 331 ff.). An den christologischen Aspekten des Sterbetrostes fällt in den jüngeren Liedern eine Verlagerung des Schwerpunktes vom soteriologischen *pro me* zur individualisierten Blut-, Wunden- und Liebesmystik auf. Neben die früher zentrale „Christus-Beziehung“ tritt mehr und mehr die persönliche „Jesus-Beziehung“. Dem entspricht ein gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu konstatierender Wandel in der Passionsbetrachtung (S. 353 ff.). Auch Trauer und Klage melden sich vermehrt zu Wort und verlangen nach vertieftem Trost. Dem kommt sogar der vereinzelt inszenierte Zuspruch des Verstorbenen aus der Grabesperspektive an die Trauernden entgegen (S. 414 ff.). Eigene Aufmerksamkeit widmet Verf. dem in nicht wenigen Liedern thematisierten Tod von Kindern. Oft lassen sich sogar die konkreten biographischen Hintergründe rekonstruieren

(wie im Cantional von J.H. Schein, 1627).

Teil C der Arbeit ist dem dreifachen praktischen bzw. performativen Sitz im Leben des Sterbe- und Ewigkeitsliedes gewidmet, d. h. seinem Einsatz im gottesdienstlichen Sterbegedenken während des Kirchenjahres wie in der privaten Frömmigkeitsübung, sodann bei der Sterbeseelsorge am Sterbebett und schließlich beim Begräbnis als Chor- und Gemeindegang, in der Traueransprache wie in den Lebensbeschreibungen der gedruckten Leichenreden (S. 535 ff.). Dabei stellt Verf. grundsätzlich fest, dass die Bestattung nach evangelischem Verständnis nicht als ein das Heil des Verstorbenen fördernder Akt galt, vielmehr als ein Dienst an den Lebenden zur Bezeugung des Auferstehungsglaubens, als Zeichen der Liebe zum Verstorbenen und als Ort der Erinnerung an die eigene Sterblichkeit (S. 635). Obgleich Verf. primär von den Liedtexten ausgeht, lässt er doch die Musik als den das Wort überdauernder „Vorschmack“ der in vielen Liedern ausgemalten himmlischen Ewigkeit nicht außer Acht. In einem Schlussresümee versucht Verf. die Hauptanliegen der Studie noch einmal herauszuarbeiten. Zentral für ihn sind die „diachrone Entwicklung der Sprach- und Vorstellungswelt“ (S. 637) sowie die Spannung zwischen der schuldbedingten, zum Tod führenden Trennung des Menschen von Gott und der Hoffnung, dass die Gottesbeziehung den Tod und alle anderen Trennungen überdauert. Diese „theologische Tiefenstruktur“ erklärt er zur Dominante für die gesamte Materialauswertung.

Innerhalb des fast 100 Seiten starken Anhangs seien besonders erwähnt das kaum Lücken aufweisende Literaturverzeichnis, Tabelle I (sämtliche 600 Lieder, die in den in Teil A ausgewerteten Gbb. enthalten sind, als Beilage), das Personen- und Sachregister, die das umfangreiche Opus transparent machen, und das Register der Liedanfänge.

Die Lektüre dieser gehaltvollen Dissertation stellt an die Leser hohe Anforderungen und verlangt einen langen Atem. Wer sich darauf einlässt, wird am Ende belohnt. Dennoch bleiben Wünsche offen. So wäre der Sitz im Leben der Lieder noch nachvollziehbarer geworden, wenn Verf. wenigstens einige der verbreitetsten Gesänge als Gesamtkomposition interpretiert hätte. Sodann fehlen eingehendere Reflexionen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der mittelalterlichen und der reformatorischen *Ars moriendi*. Gerne hätte auch das Adjektiv „prominent“ etwas weniger gebraucht und durch Äquivalente ersetzt werden können.

Hamburg

Inge Mager

Peter Matheson (Hg.): *Argula von Grumbach, Schriften* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 83) Gütersloh 2010, 168 S., ISBN 978-3-579-05374-5.

Lange ehe Frauen der Zugang zu den Universitäten gewährt wurde, zog sie mit Flugschriften für ihre reformatorische Überzeugung gegen eine Universität in den Kampf – Argula von Grumbach. Bekanntermaßen hatte die reformatorische Erkenntnis des Priestertums aller Glaubenden auch dazu geführt, dass Frauen sich aufgerufen fühlten, mit schriftlichen Beiträgen in die reformatorischen Auseinandersetzungen einzugreifen und für die Gleichberechtigung der Frauen zu kämpfen (vgl. Sonja Domröse, *Frauen der Reformationszeit*, Göttingen 2010).

Im Jahr 1492 wurde im bayrischen Beratzhausen die Grenzgängerin Argula von Grumbach als Tochter von Katharina, geborene von Thering und Bernhardin von Stauff, geboren. Im Alter von zehn Jahren schenkte ihr Vater ihr eine deutsche Koberger Bibel, die sie ihr Leben lang begleitete. Als junges Mädchen kam sie zur Erziehung an den Münchener Hof des Herzogs Albrecht IV. und seiner Frau Kunigunde. Nachdem sie im Jahr 1509 innerhalb weniger Tage beide Elternteile durch die Pest verloren hatte, begann sie mit einer intensiven Bibellektüre, lernte wichtige Passagen auswendig und entwickelte eine umfassende Bibelkenntnis. Neben der Erziehung ihrer Kinder beschäftigte sich Argula nach ihrer Heirat intensiv mit der neuen Glaubenslehre aus Wittenberg. Seit 1522 stand sie mit Martin Luther in einem regen Briefwechsel.

Am siebten September 1523 wurde der junge Arsacius Seehofer in Ingolstadt gezwungen, seinen protestantischen Glauben zu verleugnen. Nachdem Argula Rat bei dem protestantischen Prediger der St. Lorenz Kirche, Andreas Osiander, einholte, verschickte sie am 20. September, also knapp zwei Wochen nach dem Vorfall, je einen Brief an die Universität in Ingolstadt und an Herzog Wilhelm. Er sollte zuerst von ihrer Intervention erfahren, da die Universität von der Gunst des Hofes abhängig war und sie ihn von ihrer Zeit als Hofjungfrau bei der Herzogin kannte. Diese Bekanntheit bewahrte sie vermutlich später vor dem Scheiterhaufen. Grumbachs Protestbrief an die Universität Ingolstadt machte sie zur ersten weiblichen reformatorischen Flugschriftenautorin überhaupt. Als Frau, Nichtakademikerin und Laie in theologischen Disputen empfand sie es nach eigener Aussage als ihre christliche Pflicht, ihre Stimme zu erheben, während die Männer schwiegen. So klagte sie die Univer-

sität an: „Ach Got, wie werdt ir besteen mit euer Hohenschul, das ir so toret vnd geweltiglichen handelt wider das wort Gottes“. Das *sola scriptura* ermächtigte sie, gegen die Obrigkeit aufzutreten: „Man waist wol, wie fer man der öbrigkeit gehorsam sein söll. Aber über das wort gottes haben sie nichtz zugebieten, weder Babst, Kayser, noch Fürsten“ (S. 65 im besprochenen Band). Schließlich forderte sie die Universität offen zur Disputation mit ihr heraus: „Ich scheu mich nit, für euch zukommen[n], euch zu höre[n], auch mit euch zu rede[n]. Dan[n] ich kan auch mit teutsch frage[n], antwurt höre[n], vn[d] lesen auß der gnad Gottes“ (ebd. S. 65). Auf ihre Herausforderung sollte sie niemals eine Antwort seitens der Universität erhalten. Die Brisanz des Briefes ist nicht zuletzt an der enormen Resonanz ablesbar: In zwei Monaten zirkulierten etwa 29.000 Exemplare in vierzehn verschiedenen gedruckten Ausgaben. In der Forschung wurde Argula von Grumbach bisher hingegen eher stiefmütterlich behandelt (ebd. S. 74).

Mit ihren Protestbriefen begann die schriftstellerische Tätigkeit von Grumbachs, es folgten noch fünf weitere Schriften, unter anderem an den Rat von Ingolstadt und Regensburg, und ein Gedicht. Trotzdem stellte sie ihre publizistische Arbeit nach einem Jahr ein, vermutlich wegen der schwierigen Situation für Protestanten in Bayern und der negativen Reaktionen auf ihren Einsatz: Entweder erachtete man sie nicht für eine Antwort würdig oder man verspottete sie öffentlich, wie das satirische Gedicht eines anonymen Studenten „Johannes von Lanzhut“ zeigt.

Dankenswerterweise liegt nun endlich auch eine deutsche Edition ihrer Schriften vor, erschienen 15 Jahre nach der englischen Ausgabe (Peter Matheson (Hg.), *Argula von Grumbach. A Woman's Voice in the Reformation*, Edinburgh 1995. Nicht berücksichtigt ist in der anzuzeigenden Ausgabe die Privatkorrespondenz, die der Herausgeber an anderer Stelle teilweise ausgewertet hat: Peter Matheson, *Form and Persuasion in the Correspondence of Argula von Grumbach*, in: Jane Couchman/Ann Crabb (Hgg.), *Women's Letters across Europe. 1400–1700*, Aldershot 2005, 275–295.). Der Herausgeber Peter Matheson versammelt in der in die *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* aufgenommenen Ausgabe nach einleitenden editorischen Bemerkungen die acht Schriften der Flugschriftenautorin. Hinzu kommt ein Abdruck der reformatorisch gefärbten „Siebzehn Artikel“ von Arsacius Seehofer. Die Texte sind relativ kurz gehalten und umfassen zwischen anderthalb bis zwanzig Druckseiten.

Der Herausgeber hat jedem Text eine historische Einleitung, eine Inhaltszusammenfassung sowie umfangliche Angaben zur Überlieferung vorangestellt. Auch die Druckgeschichte wird dargestellt, ebenso die Verbreitung handschriftlicher Kopien. Die Texte selbst werden jeweils entsprechend einer einzelnen Vorlage wiedergegeben und sind mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat, der textkritische Anmerkungen und wichtige Hintergrundinformationen bietet, versehen. Abgerundet wird die gelungene Edition durch ein umfangreiches Register der Bibelstellen, die von der profunden Bibelkenntnis Argula von Grumbachs zeugen.

Erfreulich sind außerdem die aufgenommenen Titelholzschnitte, die einen lebendigen Eindruck von der mit dem Auftreten Argula von Grumbachs verbundenen Provokation der Honoratioren vermitteln. So stellt beispielsweise ein Holzschnitt zu Matthes Malers Druck „Wye ein Christliche frau des adels...“ von 1523 linkerhand eine zierliche stehende Frauenfigur mit Haube dar, die ein geöffnetes Buch in der Hand hält und mit der anderen Hand darin eine Stelle anzeigt, vermutlich handelt es sich um die Bibel. Ihr gegenüber steht eine Gruppe von neun Professoren, von denen die zentrale Gestalt an der linken Hand einen Fehdehandschuh herabhängen hat. Zwischen der Frau und den Professoren liegen Bücher auf dem Boden, bei denen es sich wahrscheinlich um scholastische Literatur und kanonisches Recht handeln dürfte. Der Holzschnitt erinnert an Darstellungen Luthers, die ihn als einsamen Kontrahenten gegenüber einer Gruppe von Menschen zeigen.

Argula von Grumbach überschritt mit ihrem Selbstverständnis als Frau und Christin die theologischen und gesellschaftlichen Grenzen, in denen Frauen ihrer Zeit sich zu bewegen hatten. Trotz des Risikos, mit ihren Aktivitäten ihre Familie zu gefährden, widersetze sie aus ihrem christlichen Verständnis heraus den konventionellen Rollenvorstellungen von Laien und Frauen und korrespondierte mit Luther, Melancthon, Spalatin und Osiander – die Korrespondenz mit Luther und Spalatin ist leider verloren gegangen, aber viele Briefe Luthers belegen seine Bewunderung für Argula von Grumbach und seine Anteilnahme an ihrem Schicksal. Auch wenn viele Quellen über sie verloren gegangen sind, wird sie als erste reformatorische Flugschriftenautorin eine Ausnahmegehalt der Reformation bleiben. Der Forschung und den kirchengeschichtlichen Seminaren ist zu wünschen, dass sie sich mit Hilfe der nun vorliegenden Edition dieser

Theologin *avant la lettre* an die Fersen heften.

Berlin-Dahlem

Rajah Scheepers

Andreas Gößner: *Der terministische Streit. Vorgeschichte, Verlauf und Bedeutung eines theologischen Konflikts an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 159), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 495 S., ISBN 978-3-16-158851-6.

Der von Andreas Gößner untersuchte Konflikt bringt alle Voraussetzungen mit, um manches längst überwunden geglaubte Vorurteil gegenüber dem „Altprotestantismus“ zu bestätigen. Er gilt seit Martin Schmidt als „die wohl umfangreichste literarische Auseinandersetzung des Pietismus“ (RGG³, Bd. 6, S. 691). Eine Einschätzung, die durch die vorliegende Göttinger Habilitationsschrift – das lässt sich jetzt schon sagen – eindrucksvoll untermauert wird. Der 1698 veröffentlichte Traktat „Terminus peremptorius salutis humanae“ des bis dahin zwar pietismusverdächtigen, aber publizistisch unauffälligen Sorauer Diakons Johann Georg Böse (1662–1700) entfachte eine breite literarische Kontroverse, in der sich lutherisch-orthodoxe und pietistische Kombattanten aus vielen Teilen Deutschlands mit mehr oder weniger originellen Beiträgen zu Wort meldeten und teilweise heftig befiedelten, bis der Streit um 1710 abflaute und schließlich unentschieden im Sand verlief. In auffälligem Kontrast zu der mediengeschichtlichen Bedeutung des Konflikts steht dessen Bewertung durch die kirchenhistorische Forschung. Albrecht Ritschl tat die Auseinandersetzung kurzerhand ab als „Streit um des Kaisers Bart.“ (Geschichte des Pietismus II/1, Bonn 1884, S. 212) Friedrich Hermann Hesse sprach von seiner eigenen, bislang umfangreichsten und gründlichsten Untersuchung der Kontroverse als einer „Zurschaustellung des Hässlichen“ (Der terministische Streit, Gießen 1877, S. IX). Solche Urteile sind unter anderem schon deswegen fragwürdig, weil sie aus Deutungen resultieren, die Hintergründe und Motive des Streits nur bedingt zu erhellen vermögen.

Bekanntlich entspann sich der Konflikt an der Behauptung Böses, Gott habe allen Menschen eine individuelle Gnadenfrist – gleichsam eine „Deadline“ – gesetzt, bis zu der sie sich bekehrt haben müssten. Die lutherisch-orthodoxen Theologen sahen darin eine unzulässige Einschränkung des göttlichen Heilswillens und lehnten derlei Vorstellungen kategorisch ab. Hinter der Behauptung eines in die Lebenszeit fallenden peremptorischen

Gnadentermins stand bei Böse und seinen pietistischen Verteidigern das aus den Erfahrungen der Seelsorge erwachsene Interesse, einen gewissen Ernst der Buße durchzusetzen und ihrer leichtfertigen Wiederholung oder Aufschiebung zu wehren. Dieses Interesse, auf das in der Literatur immer wieder hingewiesen wird und das G. an Quellenbeispielen anschaulich darlegt (vgl. S. 359–363), vermag die Vehemenz der Auseinandersetzungen indes schwerlich schon zu erklären. Andere Faktoren sind mitzuberücksichtigen bei dem Versuch zu verstehen, was die Gemüter damals an diesem Thema so sehr erregte. Obwohl die Arbeit von Hesse darauf keine befriedigende Antwort gab, wirkte sie in ihrer Ausführlichkeit „abschließend“ und hatte bis heute im Wesentlichen nur einige Lexikonartikel und Handbuchabschnitte zur Folge. Welche Antwort gibt nun G.s Untersuchung nach rund 130 Jahren weitgehenden Forschungsstillstands?

G. unternimmt eine vollständige Neu-Rekonstruktion des Konflikts auf einem gegenüber Hesse deutlich verbreiterten Quellenfundament. Die drei im Untertitel genannten Aspekte haben in der Untersuchung erwartungsgemäß nicht dasselbe Gewicht. Die Ausführungen zur Vorgeschichte konzentrieren sich auf die lokale Situation in Sorau, skizzieren die Geschichte der evangelischen Kirche am Ort sowie die Biografie Johann Georg Böses, ohne auf andere Auseinandersetzungen, die in zeitlicher Nähe ähnliche Themen berühren, wie den Stengerschen Streit oder die Querelen um Heinrich Ammersbach in Halberstadt näher einzugehen. Den Schwerpunkt der Arbeit bildet dann zweifelsohne die „Rekonstruktion des Verlaufs der Kontroverse“ (S. 366) auf den drei Ebenen der eingeholten Gutachten verschiedener theologischer Fakultäten, der fakultätsinternen Auseinandersetzungen in Leipzig und vor allem der zahlreich publizierten Streitschriften. In acht Kapiteln zeichnet G. den Streitverlauf minutiös nach, stellt dabei die einander korrespondierenden Schriften immer wieder in hilfreichen Übersichten zusammen und verfolgt die argumentativen Hauptlinien. Es wird deutlich, dass die von den Sorauer Konfliktparteien angeforderten Responen den Konflikt nicht befrieden konnten, sondern selber wiederum literarisch diskutiert, ja instrumentalisiert wurden. Gutachten auf Gutachten, Streitschrift auf Streitschrift wird den Leserinnen und Lesern präsentiert. Angesichts der sich häufig wiederholenden Argumente, der geringen positionellen Bewegungen ist das eine mühsame Lektüre, auch wenn G. durchaus lesbar schreibt. Eine systematische Perspektive wird erst im vorletzten Kapitel eingenommen, in dem G. un-

ter anderem nach den Beziehungen zwischen Autoren, Werktiteln, Zensur und Büchermarkt sowie nach den damals umstrittenen Verfahren der Wahrheits- und Konsensfindung fragt. Der Bedeutungsaspekt klingt nur kurz in der zusammenfassenden Schlussbetrachtung an, in der G. den terministischen Streit als „eine lokal, personell und sachlich umgrenzte Teilkontroverse innerhalb der pietistischen Streitigkeiten“ (S. 367) bezeichnet, die im Blick auf Pietismus und Orthodoxie gerade „die Ambivalenz beider Phänomene“ (S. 372) zeige.

Mit der Verbreiterung der Quellenbasis und der übersichtlichen, konsequent quellenfundierten Verlaufsrekonstruktion führt G. am sichtbarsten über Hesse hinaus. In beidem gewinnt die Arbeit ihren eigentlichen historiografischen Wert. Gerade zu den Auseinandersetzungen innerhalb der Leipziger theologischen Fakultät hat G. viel unbekanntes handschriftliches Material herangezogen, anhand dessen er die nicht-öffentliche Seite des Hauptkonflikts zwischen den Kollegen Thomas Ittig und Adam Rechenberg erstmals deutlich herausstellt. Die Anzahl der unmittelbar konfliktbezogenen Schriften wurde von G. auf rund 250 Drucke vermehrt – eigenen Aussagen zufolge „immerhin ein Zuwachs von 66 %“ (S. 29). G. hat sie in einer Bibliografie sorgfältig erfasst (S. 373–446), die weiteren Forschungen dienlich sein wird. Einen eigenen Vorschlag zur Deutung des Konflikts bietet G. mit der Behauptung einer zunehmenden „Aufweichung von Autoritäten“ (S. 11) um 1700 an, verstanden als eine Krise der akademischen Lehr-, theologischen Urteils- und „göttlichen Gnadenautorität“ (S. 12). Zu Recht greift G. aber auch die schon von Beate Köster vorgetragene These zustimmend auf, dass der terministische Streit seine eigentliche Dynamik wohl erst durch die Einbettung in die pietistischen Auseinandersetzungen gewonnen hat (vgl. TRE, Bd. 33, S. 80). Das Verständnis des Konflikts dürfte durch kommunikationswissenschaftliche oder sozialgeschichtliche Fragestellungen noch zu vertiefen sein, durch Fragen nach den persuasiven Strategien, den Refutationsansätzen, nach der „Synthese von Monismus und Antagonismus der Beziehungen“ (Georg Simmel). Die Studie von Martin Gierl (Pietismus und Aufklärung, Göttingen 1997) hat gezeigt, wie solche Fragestellungen für die Interpretation pietistischer Kontroversen fruchtbar gemacht werden können. Obgleich G. seine Arbeit als Exemplifizierung des Gierlschen Ansatzes betrachtet (vgl. S. 12), hat er dessen Anregungen nur teilweise aufgenommen und nicht eigentlich weitergeführt. Hier liegen vielleicht die größten Herausforderungen einer zukünfti-

gen Erforschung dieses immer noch „sperrigen“ Kapitels der Pietismusgeschichte.

Duisburg-Essen Marcel Nieden

Volker Reinhardt, Im Schatten von Sankt Peter.

Die Geschichte des barocken Rom, Primus Verlag (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt 2011, 270 S., ISBN 978-3-534-24178-1.

Unter dem Titel „Im Schatten von Sankt Peter. Die Geschichte des barocken Rom“ legt der im schweizerischen Fribourg lehrende Historiker Volker Reinhardt eine ansprechende und informative Lektüre über das Rom im 17. Jh. vor. Gefällig geschrieben führt R. den Leser fast journalistisch durch das seit der Renaissance sich baulich mächtig entwickelnde Rom. Geschickt verwebt R. die Geschichte des barocken Rom mit römischen Familiengeschichten und römischer Lebensform bis in die Gegenwart. Aus verschiedenen Blickwinkeln kreist er um das zentrale Thema des „Nepotismus“, malt ein kulturelles und politisches Bild Roms in barocker Zeit vom Gesichtspunkt der päpstlichen Vetternwirtschaft. Treffender als Titel wäre vielleicht „Geschichten des barocken Rom“, da R. fast episodenhaft über das politische, diplomatische, wirtschaftliche und militärische Denken und Vorgehen erzählt, dabei auch selbst von „drei von vielen Tausend römischen Geschichten“ (132) spricht. R. stellt nicht linear historisch dar, sondern bleibt kreisend assoziativ, wie es römischer Mentalität und Erzählkunst bis heute eigen ist. Seine hilfreich gestellten Fragen eröffnen feine Einblicke in das „System Rom“ in barocker Zeit.

R. spricht in dem vorliegenden Buch ein breiteres Publikum an und verzichtet deshalb wohl auf Anmerkungen und wissenschaftliche Diskussion, kann aber auf frühere Studien zurückgreifen. Neben seiner 1991 veröffentlichten Habilitationsschrift „Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797“ oder seiner 1994 veröffentlichte Dissertation „Kardinal Scipione Borghese (1605–1633). Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten“ verweist R. in der Auswahlbiographie (255–261) auf seine zahlreichen Veröffentlichungen über die Geschichte Roms, vor allem in der Zeit der Renaissance und des Barock, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten.

„Nepotismus“ ist das durchgängige Thema des Buches, das nach der programmatischen Einführung über die „Lebensstationen einer Stadt“ (7–16) in 14 Kapiteln von unterschiedlichen Seiten her beleuchtet wird bzw.

auf das die verschiedene Themen wieder zu laufen: „Wählen“ (17–28), „Regieren“ (29–42), „Verwandte fördern“ (43–55), „Netze knüpfen“ (56–68), „Ehre absprechen, Ehre verteidigen“ (69–85), „Heiligsprechen“ (86–105), „Erinnerung stiften“ (106–132), „Versorgen“ (133–146), „Rebellieren“ (147–159), „Heilige Jahre feiern“ (160–171), „Repräsentieren“ (172–187), „Konkurrieren“ (188–222), „Zensieren und kontrollieren“ (223–239), „Sanieren und reformieren“ (240–254).

Das päpstliche Rom des 17. Jh.s und die besondere Rolle der Familien der Borghese, Ludovisi, Barberini, Pamphili, Chigi u. a. veranschaulicht R. an ausgewählten Monumenten mit 51 Abbildungen: an Inschriften, Bildern, Skulpturen, Kirchen, Plätzen, Brunnen, Palästen und Grabmälern, an Landsitzen und Ländereien des Kirchenstaats. Eine besondere Note hat R.s Stadtspaziergang, wenn er zeigt, wie die stadtrömischen Bewohner mit sauberem Wasser und billigem Brot versorgt sowie die Armen Roms subventioniert werden müssen (133–146). R. untersucht den jährlichen Getreidebedarf Roms nach dem Grundsatz „Sage mir, welches Brot du isst, und ich sage dir, auf welcher Stufe der sozialen Pyramide du stehst“ (133) und kommt zu dem Ergebnis: „Am Ende des 17. Jahrhunderts war der Konsum der ‚niedrigen Brottypen‘ auf gut 83 Prozent gestiegen [...]. Und gut vier Fünftel der Gesamtbevölkerung ließen sich nach ihrer Brot-Ernährung der untersten Mittelschicht bzw. Unterschicht zuordnen“ (134). R. konstatiert, die Päpste seit Gregor dem Großen unterlagen dem Zwang, „sich als Beschützer der Armen zu bewähren“ (136). Daher sei Rom „das gelobte Land der Unterschicht“ (138) geworden und die Päpste schon allein über die angemessene Brotversorgung der Bevölkerung in das System Rom wirtschaftlich und sozialpolitisch stark verstrickt gewesen (134–142). Neben Korn und Brot hätten die Päpste vor allem mit Wasser sichtbare Werbung zu machen versucht, „das zu einem Hauptthema römischer Prunk- und Propagandabauten im 17. Jahrhundert wurde“ (144), wie an den zahlreichen Brunnen als „einem Hauptsymbol fürsorglicher Papsthererschaft“ (144) abzulesen sei. Fragen der Frömmigkeit und Theologie werden von dem Historiker R. nur gestreift, vor allem im 10. Kapitel „Heilige Jahre feiern: Inszenierungen und Störfaktoren“ (160–171, bes. 160–165), wenn er sagt: „Kritik am allzu weltlichen und hedonistischen Lebensstil der Kirchenfürsten war zu einem Gemeinplatz geronnen, dem die Kritisierten mit den immergleichen Argumenten entgegentraten: Im Unterschied zur apostolischen Zeit könne man heutzutage auf nächst-

lichen Versammlungen in unterirdischen Gewölbten keine Seelen mehr gewinnen. In einer Gegenwart, die dem Grundsatz ‚Du bist, was du hast und was du zeigst‘ fröne, müsse man die spirituelle Größe der Kirche in prachtvollen Basiliken und in einem entsprechenden Lebensstil der Kleriker vor Augen führen. An dieser Methode, unsichtbare Wahrheit in anschauliche Augensprache zu übersetzen, hielt das Papsttum auch im 17. Jahrhundert fest“ (161). Da sich aber die Polemik der drei großen Konfessionen auf die entfesselte Sittenlosigkeit konzentrierte, sei „eine neue Kernaussage dazugekommen: strengste sittliche Disziplin“ (ebd.).

Am Beispiel der Bauten, Bilder und Statuen der großen Papstfamilien des 17. Jh.s als „Programm der Status-Repräsentation und Gedächtnis-Einschreibung“ (199) vernetzt R. geschickt und einprägsam die Bautätigkeit im barocken Rom (188–222). Seine Argumentation zielt auch hier auf das Grundthema Nepotismus (204f. 213). So habe etwa „Pietro da Cortona nicht nur den Barberini, sondern dem päpstlichen Nepotismus an und für sich ein einzigartiges Denkmal gesetzt – diese Hymne auf die Papstfamilie als kollektive Inkarnation aller nur denkbaren Tugenden ließ sich auch künftig nicht mehr übertreffen“ (206). Besondere Kritik übt R. an den Familien Barberini (207) und Pamphili, vor allem in Person der eingewanderten Donna Olimpia Aldobrandini Borghese (211), die beide den Nepotismus auch für die damalige Zeit übertrieben hätten.

Mit diesem Buch will R. über einen eher journalistischen Stil eine breitere Zielgruppe Rominteressierter ansprechen. Gerade auch deshalb wäre eine chronologische Tabelle zumindest der Päpste in der besprochenen Zeit hilfreich. R. schreibt fein und ausführlich über Nepotismus, Intrigen etc., ist aber zurückhaltend, wenn er die Leistungen, vor allem die künstlerischen Leistungen dieser Epoche beschreibt wie etwa die Caravaggios (S. 83–85). Hervorzuheben sind R.s sehr anregende Ausführungen über die Getreideversorgung aufgrund seiner Habilitationschrift von 1991. In R.s Sprachstil fallen auf: einmal Wortschöpfungen wie etwa marmornes Facebook für Grabmahl (113) oder „dieser kategorische Brot-Imperativ“ (137), „Catwalk der moralischen Vorbilder“ (207), „die ‚Chigisierung‘ der altherwürdigen Kirche Santa Maria del Popolo“ (216); zum anderen Vergleiche mit der heutigen Zeit (127, 137, 213) sowie der eher journalistische Stil (213f.). Die Auswahlbibliographie der zu den behandelten Themen (255–261) ist hilfreich zur Vertiefung, wobei eine grundle-

gende Bibliographie im Blick auf die Zielgruppe wohl bewusst fehlt.

Zusammenfassend ist zu sagen, die fundierten Einblicke in die Vernetzung der Papst- und Adelsfamilien in Rom als roter Faden des Buches sind sehr informativ und gewinnbringend. Die römischen Familien und ihre Geschichte bringt R. dem Leser auf feine Art nahe.

Neustetten

Jochen Rexer

Reimar Lindauer-Huber/Andreas Lindner (Hg.): *Joachim Justus Breithaupt (1658–1732). Aspekte von Leben, Wirken und Werk im Kontext*, Stuttgart: Franz Steiner, 2011, 222 S. (= Friedenstein-Forschungen, 8), ISBN 978-3-515-09833-5.

Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern der Universität Halle, war der erste Dekan ihrer Theologischen Fakultät und eine der führenden Gestalten im hallischen Pietismus: Joachim Justus Breithaupt. Obwohl er in den Überblicksdarstellungen zum Pietismus stets Erwähnung fand, führte er in der wissenschaftlichen Pietismusforschung bislang ein Schattendasein. Durch den vorliegenden Sammelband, der aus Vorträgen einer 2008 in Schloss Friedenstein (Gotha) veranstalteten Tagung hervorgegangen ist, wird Breithaupt aus dem wissenschaftlichen Dornröschenschlaf geholt. In zehn lesenswerten Beiträgen wird schwerpunktmäßig die Biografie der kirchenleitenden Persönlichkeit in den Mittelpunkt gestellt.

Nach einem Vorwort, das die im Buch vorgelegten Beiträge z. T. unter anderen Titeln zusammenfasst, und einer biografischen Einleitung von Andreas Lindner wird als Bezugsquelle für die weiteren Untersuchungen „Des seligen Herrn Abt Breithaupt eigenhändig aufgesetzter Lebens=Lauf“ (S. 23–53) wiedergegeben. In dieser Autobiografie, die sich auf den 1736 von Gotthilf August Francke innerhalb seiner Gedenkschrift „Das Gesegnete Gedächtniß Des um die Kirche Gottes Hochverdienten Theologi“ herausgegebenen Druck stützt, gibt Breithaupt von seinem Leben „in Form einer humanistischen Gelehrtenbiographie“ (S. 21) Rechenschaft. Obwohl die hier gebotene Wiedergabe einer kritischen Edition nicht genügen mag, vermittelt sie dennoch einen lebendigen Einblick in Breithaupt's theologische Horizonte.

Mit dieser Biografie, die auf Drängen des Freiherrn Carl Hildebrand von Canstein 1719 begonnen und 1725 auf Anregung von Christian Polycarp Leporin vollendet wurde, befasst sich Anne Lagny (S. 55–63). Sie stellt pointiert heraus, dass das autobiografische

Schreiben pietistischer Autoren nicht ausschließlich – wie in Anlehnung an August Hermann Francke von der Pietismusforschung vielfach betont – in Form eines persönlichen Bekehrungsberichtes erfolgen musste. Beispielsweise diene Breithaupt's Autobiografie „der Etablierung und Festigung der [pietistischen] Lehre an der Theologischen Fakultät und in der evangelischen Kirche“ (S. 63), sodass es sich hierbei weniger um ein Selbstzeugnis als um ein Vermächtnis handle. Ausgehend von einer einzelnen Anekdote in Breithaupt's „Lebens=Lauf“, in der er über eine Teufelsaustreibung bei einem Mitkonfirmanden berichtet, widmet sich Miriam Rieger in ihrem instruktiven Beitrag dem Thema „Besessenheit und Pietismus“ (S. 65–77). Dass „der Pietismus“ allerdings als Reaktion auf eine orthodoxe „Krise des Teufelsbildes“ (S. 77) entsteht, wie von Rieger thetisch angedeutet, ist als zu undifferenziert zu kritisieren.

Jean-Luc le Cam befasst sich in seinem neue Quellen erschließenden Forschungsbeitrag mit Breithaupt „als Schüler von Christoph Schrader und des Helmstedter Späthumanismus“ (S. 79–112). Höchst kenntnisreich wird hier die theologisch-pädagogische Lebenswelt des jungen Breithaupt's anhand von Schulberichten und Vorlesungszetteln Schraders nachgezeichnet, Breithaupt's Wirken als Konrektor der fürstlichen Schule in Wolfenbüttel rekonstruiert und sein Lösungsprozess von der Helmstedter Theologie hin zum Spenerschen Pietismus akzentuiert. Breithaupt's Kieler Studium, Privatdozentur und Professur in Homiletik beleuchtet Volker Kapp in seinem Aufsatz „Rhetorik und Poesie an der Universität Kiel um 1680: Daniel Georg Morhof – mit Blick auf seine Schüler Breithaupt und Francke“ (S. 113–129).

Während Breithaupt's Tätigkeit als Hofprediger und Konsistorialrat in Meiningen zwischen 1785 und 1787 sowie sein Wirken in Erfurt als Senior des Evangelischen Ministeriums und Professor der Theologie nicht näher untersucht werden, widmet sich Andrea Lehmann „Breithaupt's Berufung an die Universität Halle“ (S. 129–137). Ihren detailreichen Ausführungen, die Breithaupt's Bedeutung für die Gründungsphase der hallischen Universität hervorheben, sind Berufungsschreiben und Berufungsurkunde als Quelle (S. 138 f.) beigegeben.

Die theologiegeschichtliche Relevanz Breithaupt's arbeitet Ernst Koch (S. 141–154) anhand des erstmals 1695 erschienenen zweibändigen Lehrbuchs „Institutionum Theologicarum“ sowie der 1700 edierten Zusammenfassung „Theses Credendorum“ heraus. Letzteres, im Frage-Antwort-Schema gehaltenes

Werk, blieb über Jahrzehnte das systematisch-theologische Grundlehrbuch in Halle, sodass Koch Breithaupt als „erste[n] im strengen Sinne systematische[n] Theologe[n] der pietistischen Bewegung nach 1690“ (S. 142) würdigen kann. Korrespondierend zu Breithaupt's Theologieverständnis stellt Andreas Lindner in seiner Untersuchung „Breithaupt als Pastoraltheologe“ (S. 155–173) heraus. Durch seine Doppelfunktion als Theologieprofessor und Konsistorialrat bzw. Generalsuperintendent des Großherzogtums Magdeburg suchte Breithaupt ekklesiologische und amtspraktische Impulse für ein pietistisch akzentuiertes Pfarramt zu setzen. Zahlreiche Jahrgänge hallischer Theologieabsolventen wurden durch ihn geformt und im Großherzogtum ordiniert. Was diese von Lindner getätigte Beobachtung für die Durchsetzung des Pietismus in Brandenburg-Preußen bedeutete, müsste anhand der theologischen Biografien der Ordinierten eigens erhoben werden.

Nur mittelbar mit Breithaupt befasst sich Renate Schulze in ihrem Beitrag zum „Patronats- und Parochialrecht in kirchlichen Dissertationen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (S. 175–186). Anhand der kirchenrechtlichen Dissertationen von Breithaupt's Kollegen Justus Henning Böhmer erschließt sie jene für die kirchenleitende Praxis grundlegenden Themen.

Dass Breithaupt auch als Liederdichter wirken konnte, veranschaulicht Stefan Michel in seiner Untersuchung zur „Pietistische[n] Gelegenheitsdichtung“ (S. 187–210). Auch wenn Breithaupt nicht unter die bedeutenden protestantischen Kirchenlieddichter zu zählen ist, gehörte seine geistliche Lieddichtung in den frömmigkeitspraktischen Kontext des späten 17. Jahrhunderts. Zwei Kasuallieder Breithaupt's fanden Eingang in pietistische Gesangbücher: das dreizehnstrophige „O Gottes Sohn von Ewigkeit“ (Erfurt 1688) und das aus 28 Strophen bestehende „O Lamm Gottes, hoch erhaben“ (Halle 1698), die Michel interpretiert und im Anhang beigegeben hat.

Abgesehen von wenigen, aber nicht unwesentlichen Fehlern (Franke verfasste seinen „Lebenslauff“ nicht 1687, sondern 1691 [S. 10]; Spener publizierte seine „Pia Desideria“ 1675 und nicht 1670 [S. 16]), ist höchst bedauerlich, dass dem Leser ein Verzeichnis aller Schriften Breithaupt's vorenthalten wird. Dies ist insofern ärgerlich, weil ein solches der Autobiografie von 1736 noch beigegeben war, aber von den Herausgebern nun nicht abgedruckt ist.

Gleichwohl markiert der durch Abbildungen gezielte und durch ein Orts- und Personenregister ergänzte Sammelband einen

Meilenstein in der Breithaupt-Forschung. Das Bild des hallischen Pietismus dürfte durch weitere Forschungen zu Breithaupt und seinen Schülern differenziertere Akzente erhalten.

Jena

Christopher Spehr

Martin H. Jung: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517–1648), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 [Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft, UTB Bd. 3628], 288 S., ISBN 978-3-825-23628-1.

Das vorliegende Werk ist als Lehrbuch konzipiert und hat den Anspruch „jedem verständlich“ (12) zu sein. Dieses Ziel verfolgt Jung konsequent und macht bereits seine Voraussetzungen transparent: „Es ist ein evangelisches Lehrbuch, das die katholische Perspektive aber konsequent einbezieht und keinerlei apologetische Zwecke verfolgt.“ (12 f.) Ebenso kündigt J. an, nicht in der Vergangenheit zu verharren, sondern „immer wieder ... die Brücke von der Geschichte in die Gegenwart“ (13) zu schlagen. Beide Aspekte hängen mittelbar auch mit der Abgrenzung des dargestellten Zeitraums zusammen, denn die Jahreszahlen 1517 und 1648 sind nur scheinbare Fixpunkte der Periodisierung. Aus katholischer Perspektive, so J., stelle sich die Reformation durchaus weniger epochal dar als aus evangelischer, und auch mit dem Jahr 1648 sei die wichtige Rolle der Konfessionen für die historischen Entwicklungen keineswegs beendet gewesen, sondern hätte noch bis ins ausgehende 18. Jahrhundert und zur Französischen Revolution nachgewirkt. Ebenfalls nimmt J. auch die Anfänge von Pietismus und Aufklärung (Böhme, Arndt, Descartes) in den Blick, die zeitlich in die dargestellte Periode gehören. Zum Gegenwartsbezug der kirchengeschichtlichen Darstellung gehört auch die besondere Berücksichtigung der Rolle der Frauen, z. B. in der Reformationszeit (Kapitel 7), und sowie ein eigenes Kapitel (14.) über „Juden und Christen im 16. und 17. Jahrhundert“.

Nicht nur in diesem Kapitel zeigt sich die Relevanz der Jahrhundertzählung für die Darstellung: J. beginnt mit den politischen Verhältnissen „um das Jahr 1500“ (14) und konstatiert „um 1600“ (246) Krisenphänomene in der Frömmigkeit sowie Politik und Wirtschaft. Es wird deutlich, wie schwierig es ist, unterschiedliche, aber zeitlich parallele Entwicklungen begrifflich zu fassen, und die Wahl des Gegenstandes sowie der Perspektive (z. B. der Konfession) ist hier entscheidend. Deswegen ist es richtig, dass J. dies in

der Einleitung thematisiert. Die thematische Orientierung an Reformation und Konfessionellem Zeitalter impliziert über den zeitlichen Horizont hinaus eine Entscheidung über den geografischen Bereich: J. fokussiert neben Deutschland und der Schweiz als den Hauptländern der Reformation vor allem Mittel- und Nordeuropa unter der Perspektive der sich dort ausbreitenden reformatorischen Ideen. Italien und Südeuropa kommen dabei weniger in den Blick, auch wenn J. mit dem Begriff der „Barockscholastik“ (213) einen vor allem auf die spanische Theologie bezogenen Terminus für die Neuentdeckung Thomas von Aquins in der römisch-katholischen Theologie insgesamt exponiert.

In der Gliederung geht J.s Darstellung der Reformation an den Hauptvertretern entlang, wobei der Schwerpunkt bei Martin Luther und den Anfängen der Reformation liegt. Aber auch Melanchthon wird als eigenständige reformatorische Persönlichkeit gewürdigt („mehr als ein Konreformator“, 58), ebenso geht J. auf Zwingli und Calvin ein, wobei er auch Martin Bucer als prägende Gestalt für Calvin und die reformierte Theologie würdigt, ihn sogar „eigentlich als den originelleren“ Theologen bezeichnen möchte. Auch die Täufer und Schwenkfeld werden mit ihren Hauptpersonen und in ihren Anliegen gewürdigt sowie der Bogen hin zu ihrer aktuellen Relevanz geschlagen. Gleichfalls aktualisiert J. die Ergebnisse der Religionsgespräche, insbesondere des Regensburger Kolloquiums von 1541 hinsichtlich der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aus dem Jahr 1997/1999. Mit dem Kapitel (9.) „Religionsgespräche, Religionskrieg, Religionsfriede“ geht die Darstellung weg von der Orientierung an Personen und hin zu institutionellen Ereignissen wie dem Konzil von Trient (Kapitel 10) und den konfessionellen Ausprägungen innerhalb des Luthertums, der reformierten Kirche sowie des römischen Katholizismus.

Die Ausführungen sind kompakt und bieten die wesentlichen Informationen über die Personen sowie die grundlegenden theologischen Positionen. Exemplarisch werden wichtige Quellen ausführlich in Übersetzung zitiert, allerdings nicht interpretiert. Das bleibt eigener Weiterarbeit oder entsprechenden Lehrveranstaltungen vorbehalten. Insgesamt wird die Darstellung dem Anspruch gerecht „jedem verständlich“ zu sein. Die gliedernden Überschriften sowie Namen und zentralen Begriffe als Marginalien schaffen ein sehr hohes Maß an Übersichtlichkeit. Kurzbiografien und „Kerndaten“ bieten zusätzlich die Möglichkeit, sich Sachverhalte und Zusammenhänge anzueignen. Unter

stützt wird dies zusätzlich durch den Anhang, der zunächst ein Glossar wichtiger Begriffe bietet sowie ein Namen- und ein Sachregister.

Inhaltlich bietet das Lehrbuch absolute Basisinformationen, die es ermöglichen einen ersten Überblick über die Reformation und das Konfessionelle Zeitalter zu erhalten und Zusammenhänge zu erkennen. Gerade angesichts der hervorgehobenen Bedeutung des Jahres 1648 und des Westfälischen Friedens ist die Darstellung des Dreißigjährigen Krieges sehr kurz geraten: Er wird primär unter der Perspektive des Konfessionskrieges gesehen und das Konfessionsübergreifende der Kriegsparteien ebenso wenig thematisiert wie die Frage, ob es sich überhaupt um einen (dreißigjährigen) Krieg handelt und nicht vielmehr um verschiedene aufeinander folgende. Insofern verlangen diese Basisinformationen geradezu nach einer Vertiefung und verbreiterten Fundierung. Dazu geben die jeweils am Ende eines Kapitels genannten Literaturhinweise eine gute Hilfe. Sie sind ebenfalls kompakt gehalten und nennen vor allem zentrale und aktuelle Titel aus der Forschung zu den Themen. Auf die Nennung anderer Übersichtswerke, Lehrbücher oder Kompendien wurde verzichtet. Auch die Hinweise auf Quelleneditionen fehlen; ausgenommen die Bekenntnisschriften (BSLK) sowie die Quellensammlungen Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellungen und Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen (jeweils Bd. 3 zur Reformation), auf die auch innerhalb des Buches bei den Quellenzitate verwiesen wird. Vielleicht wären in späteren Auflagen Hinweise auf zweisprachige Studienausgaben oder geeignete Übersetzungen erwägenswert, um das vertiefende Studium zu fördern und Basisinformationen auch im Hinblick auf die Quellen zu geben.

Ebenfalls vermisst man in den Literaturhinweisen dezidiert theologiegeschichtliche Werke wie z. B. eine Theologie Luthers; es dominieren Arbeiten mit historischer Fragestellung.

Die Forschungstätigkeit und Lehrerfahrung des Verfassers findet in dem Lehrbuch erkennbar ihren Niederschlag. Als kompakte Einführung ist das Lehrbuch sicher eine geeignete Informationsquelle neben den Lehrveranstaltungen im Grundstudium oder als Kompendium fürs Examen. Aber auch jenseits des akademischen Lehrbetriebs, vielleicht sogar gerade dort, ist das Buch aufgrund seiner guten Verständlichkeit eine Empfehlung, um sich in die Epoche von Reformation und Konfessionellem Zeitalter einzuarbeiten.

Gießen

Volkmar Ortmann

Luise Schottroff: Die Bereitung zum Sterben. Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Refo500 Academic Studies 5), 142 Seiten. ISBN 978-3-525-55038-0.

Vor mehr als 50 Jahren hat Luise Schottroff (vormals Klein) an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen über „Die Bereitung zum Sterben“ promoviert und erste Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern vorgelegt. Das Typoskript war seither in nur wenigen Exemplaren verfügbar. Umso erfreulicher ist es, dass diese Dissertation nun in unveränderter Fassung als fünfter Band der Refo500 Academic Studies erschienen ist.

Aus damaliger Sicht hat Schottroff mit ihren Forschungen Neuland betreten und sich einem Gebiet der reformatorischen Kirchengeschichte zugewandt, dessen Bedeutung heute immer stärker zu Tage tritt: Der Umgang mit Tod und Sterben stellt ein zentrales Anliegen und zugleich eine der großen seelsorgerlichen Herausforderungen der Reformationszeit dar. Besonders die untersuchten ersten und frühen Sterbebücher sind unmittelbare literarische Ergebnisse des damaligen Reform(ations)geschehens und werden von der Autorin daher völlig überzeugend als Ausdruck eines neuen reformatorischen Selbst- und Rechtfertigungsverständnisses (vgl. S. 15) gelesen.

„In den ersten Jahrzehnten der Reformation“, so Schottroff in der Einleitung, „schreibt fast jeder reformatorische Theologe ein Sterbebuch.“ (S. 13) Tatsächlich finden sich in der Reihe der Autoren namhafte Persönlichkeiten wie Johannes Bugenhagen, Johannes Brenz, Veit Dietrich, Wenzeslaus Link oder Friedrich Myconius, aber auch weniger bekannte Reformatoren wie Caspar Kantz, Thomas Venatorius u. v. m. Mit ihren Sterbebüchern stellen sie die Tradition der spätmittelalterlichen Kunst des Sterbens (Ars moriendi) in Frage und geben Anleitung, wie sich Gläubige unter neuen theologischen Vorzeichen auf den Tod vorzubereiten hatten.

Schottroff verortet das erschlossene Quellenmaterial zunächst thematisch innerhalb der spätmittelalterlichen Todesliteratur (Betrachtungen über den Tod, Memento mori-Literatur, Vado mori-Gedichte, Totentanz, Texte zur Sterbeliturgie), um dann vom Themenbestand zweier „Grundformen“ der Ars moriendi – Gersons Sterbeschrift und der sogenannten Bilderars – auszugehen. Aus der Vielfalt an Themen gewinnen einerseits das pastorale Anliegen und andererseits die diesem

nahezu entgegengesetzte Darstellung von Anfechtungen in der Entwicklung der reformatorischen Sterbebüchergattung an Bedeutung.

Den Beginn der reformatorischen Sterbebücher setzt die Autorin mit Martin Luthers „Sermon von der Bereitung vom Sterben“ (1519) an, als dessen direkte Vorlage sie die 1518 entstandene lateinische Schrift „*Libellus auro praestantior* ...“ identifiziert (unbekannter Verfasser, abgedruckt im Anhang S. 99–107). In Luthers „Sterbesermon“ zeigt sich, wie sehr der Reformator der spätmittelalterlichen Tradition verpflichtet ist, aber bereits eine trag- und ausbaufähige Verbindung zwischen den geschilderten Anfechtungen von Tod, Sünde und Hölle und dem tröstenden, alle Anfechtung überwindenden Christusbild herstellt. Die auf den sühnenden Erlösertod hinweisende Tendenz lässt sich zwar auch schon in der spätmittelalterlichen Literatur nachweisen, wird aber hier zur alleinigen Quelle allen Trostes verabsolutiert.

Die dem Sermon thematisch folgenden Sterbebücher, die Schottroff auch als „Sterbeschriften der LUTHERSCHULE“ bezeichnet (v. a. Venatorius, Rhegius, Güttel, Osiander, Kantz), nehmen die dreigliedrige Anfechtungsreihe auf beziehungsweise ergänzen sie mit weiteren Anfechtungsinhalten (wie etwa der Sorge um die Familie), um diese mit tröstlichen Argumenten zu entkräften. Dass die Autoren – bedingt durch die Orientierung an Luthers Traktat – „geringes Interesse an der pastoralen Anrede“ haben (S. 68), mag auf einzelne zutreffen, wäre aber etwa am Beispiel von Venatorius, der sein Büchlein zur unmittelbaren Verwendung an Krankenbetten vorsieht, und anderen nochmals zu hinterfragen. Das zunehmende Interesse an einer in der Seelsorge verwendbaren Form lässt die reformatorischen Sterbebücher unter dem Einfluss der Kirchenordnungen schließlich als Handbücher und Materialsammlungen (Bugenhagen, Keller, Huberinus, etc.) erscheinen, deren vielfältige Textabschnitte mit Anreden, Ermahnungen und Gebeten den Erfordernissen am Sterbebett anzupassen sind. Da sich solche Situationen in besonderer Weise dazu eignen, dem Moribunden, aber auch anderen Anwesenden Grundgedanken der Reformation zu erklären, wollen die Sterbebücher in erster Linie reformatorische Lehre (vgl. Link und Myconius) vermitteln, deren trost- und heilspendende Wirkung sich auch und vor allem am Ende des Lebens entfalten sollte.

Um die grob skizzierte Entwicklung sowohl im Überblick als auch im Detail nachverfolgen zu können, hat Schottroff aus dem reichen Quellenmaterial eine durchdachte Auswahl von repräsentativen Vertretern der Gat-

tung getroffen und diese sorgfältig analysiert. Ihre Studie hat erstmals belegt, dass die Konjunktur des Themas von Tod und Sterben während der Reformation nicht abreißt, sondern sogar die exklusive Nachfolge der spätmittelalterlichen Sterbeliteratur übernimmt (vgl. S. 30). In der – nun als Buch erhältlichen – Studie ist Grundlegendes zur Erforschung der reformatorischen Sterbebücher festgehalten, worauf andere (wie zuletzt Resch 2006 und Reinis 2007) aufbauen können.

Der Anhang lässt ein Personen-, Orts- oder Sachregister zwar vermissen, enthält jedoch eine umfangreiche „Bibliografie der Sterbeschriften des 16. Jahrhunderts“ (S. 107–135), die Schottroff damals ohne Anspruch auf Vollständigkeit (u. a. auf Basis der Quellensammlungen von Althaus, Beck und Hardebrand) erstellt hat. Heute eröffnen uns die digital verfügbaren Verzeichnisse der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts (VD 16 und VD 17), die zum Teil sogar mit Volldigitalisaten verlinkt sind, freilich neue, komfortablere Möglichkeiten der Recherche und Überprüfung.

Was das Formale angeht, wäre eine größere Sorgfalt in der Auszeichnung, vor allem in den Fußnoten wünschenswert; das betrifft zum Beispiel die uneinheitliche Ausweisung von Bibelstellen (etwa „Rm.“, aber auch „Rö“ für „Brief an die Römer“). Die Schriftauszeichnung von „LUTHERkenntnis“ oder „LUTHERisch“ ist gewöhnungsbedürftig, aber vermutlich eine typografische Vorgabe des Verlags.

Wien

Claudia Resch

Martin Schmeisser (Hg.): Sozinianische Bekennnisschriften. Der Rakówer Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte Soner-Katechismus, Berlin: Akademie-Verlag 2012 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Antitrinitarismus und Sozinianismus in der Frühen Neuzeit 1), 394 S., ISBN 978-3-05005-200-7.

In der vorliegenden Edition werden dem Publikum zwei Unterweisungsschriften des Sozinianismus zugänglich gemacht, die sich zu ihrer Zeit recht unterschiedlichen Bekanntheitsgrades und ungleicher Wirkung erfreuten. Während der im Druck erschienene Rakówer Katechismus (poln. 1605, lat. 1609) im Allgemeinen und seine deutsche Ausgabe (1608) im Besonderen das theologische Erscheinungsbild des Sozinianismus in der europäischen Öffentlichkeit des 17. Jahrhunderts maßgeblich prägten, zirkulierte die aus dem Umfeld des Altdorfer Medizin- und Philosophieprofessors Ernst Soner (1572–

1612) stammende, handschriftlich abgefasste *Catechesis Soneri Germanica* nur unter Eingeweihten. Neben den in der Sache fast gleichen Ideen ist den beiden Schriften gemeinsam, dass es von ihnen bislang keine modernen Ausgaben gab, und es gehört zu den bleibenden Verdiensten des Herausgebers, diesem Mangel abgeholfen zu haben. Der Herausgeber geht freilich davon aus, dass die von ihm edierten Schriften die ersten systematischen Darstellungen des sozinianischen Lehrbegriffs in deutscher Sprache darstellen (vgl. S. 7), ohne ihr Verhältnis zu der 1604 in Raków gedruckten umfangreichen Zusammenfassung der sozinianischen Theologie durch Christoph Ostorodt (gest. 1611), der *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion*, genauer zu bestimmen: Schon hier lag eigentlich eine solche Dogmatik vor.

Dem Abdruck der Texte ist eine Einleitung vorangestellt, in der als Erstes über die Geschichte der antitrinitarischen Kirche in Polen-Litauen, der sog. *ecclesia reformata minor*, wie auch über die Vorgänger des Rakówer Katechismus – nämlich den Schomann-Katechismus von 1574 und Vorarbeiten von Fausto Sozzini (1539–1604) und Petrus Statorius Jr. (gest. 1605) – berichtet wird (Abschnitte I. und II.). Die Darstellung leidet unter dem bisweilen unkritischen Heranziehen älterer Literatur, die, wie z. B. Robert Wallace, *Antitrinitarian Biography* (1850), sowohl in begrifflicher als auch in historiographischer Hinsicht überholt ist. So setzt etwa der Herausgeber den polnisch-litauischen Antitrinitarismus mit dem Unitarismus gleich (vgl. bes. S. 11), ohne zwischen dem bis ca. 1565 vorherrschenden tritheistischen bzw. ditheistischen und dem erst ab der zweiten Hälfte der 1560er Jahre greifbaren unitarischen Strang der antitrinitarischen Reformation zu unterscheiden. Auch die angeführte italienische Abstammung sowie das vermeintliche Bekenntnis des späteren Anführers Gregor Paweł (ca. 1525–1591) zum Antitrinitarismus auf der evangelischen Synode zu Secemin im Januar 1556 (vgl. S. 17) gehören zu der Mythenbildung des 19. Jahrhunderts: Der um 1560 auf die antitrinitarische Linie eingeschwenkte Paweł entstammte einer polnischen Familie aus der Stadt Brzeziny, und es war Petrus Gonesius (ca. 1530–1573), der tritheistisch gesinnte Schüler Matteo Gribaldis (ca. 1505–1564), der auf der genannten Synode für das antitrinitarische Gedankengut warb. Anschließend richtet der Herausgeber sein Augenmerk auf sozinianische Netzwerke und das Wirken einzelner Sozinianer, wie etwa Valentin Schmalz (1572–1622), Hieronymus Moskorzowski

(ges. 1625), Johannes Crell (1590–1633), Martin Ruarus (1588/89–1657) u. a., wobei er einen Umriss der verschiedenen Ausgaben bzw. Übersetzungen des Katechismus und ihrer Rezeption in Polen, im Alten Reich, in England und in den Niederlanden bietet (Abschnitt III.). Die Einleitung endet mit einem informativen Überblick über den Bildungsweg, das Beziehungsgeflecht und die philosophisch-theologische Interessenlage Ernst Soners (Abschnitt IV.), der zu Beginn des 17. Jahrhunderts an der *Academia Norica* einen für die weitere Geschichte des Sozinianismus höchst bedeutenden kryptosozinianischen Zirkel gegründet hatte.

Die Aufarbeitung des Textes der Katechismen beschränkt sich auf eine möglichst getreue Wiedergabe, bei welcher auf kommentierende Anmerkungen und Nachweise der – seltenen – nicht-biblischen Zitate (vgl. z. B. die Lutherzitate auf S. 130, 131 und 132) verzichtet wird. Der gebotene (Fußnoten-)Apparat verzeichnet folgerichtig lediglich den Text der Marginalien sowie die Druck- und Schreibfehler. Im Falle des Textes des sog. Soner-Katechismus, der auf der derzeit einzig bekannten, in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen aufbewahrten Abschrift beruht, wird auch auf die abweichenden Lesarten des partiellen Abdrucks durch Gustav Georg Zeltner in der 1729 erschienenen *Historia Crypto-Socinismi Altorfinae quondam Academiae infesti Arcana* verwiesen. Darüber hinaus verfügt die vorliegende Ausgabe über eine Bibliographie, über editorische Hinweise und je ein Bibelstellenregister zu den beiden Katechismen.

Mainz

Kęstutis Daugirdas

Christoph Bultmann u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Gotthold Ephraim Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2011 (Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 159), 354 S., ISBN 978-3-11-025387-0.

Spätestens seit Karl Aners epochaler „Theologie der Lessingzeit“ gilt der Kamenzer Pastorensohn, zeitweiliger Student und lebenslange „Liebhaber der Theologie“ als eine kirchen- und theologiehistorische Zentralgestalt der deutschsprachigen Aufklärung. Während des letzten Jahrzehnts traten zunehmend Vertreter der sog. Neologie, wie Spalding, Jerusalem, Semler und von Mosheim, in Editionen oder Reprint-

ausgaben hervor, doch bleibt das Interesse an Lessing in fachübergreifender Hinsicht bestimmend. Für eine „Deutung des religionsphilosophischen Furors im 18. Jahrhundert“ (S. 2), eine „Bilanzierung und Standortbestimmung der verschiedenen Forschungsansätze“ sowie eine Entwicklung von „Leitlinien einer künftigen literatur-, theologie- und philosophiegeschichtlichen Forschung zu den religiösen Kontroversen in der Aufklärungszeit“ (S. 3) dürfte die thematische Wahl des Fragmentenstreits geeignet sein wie kaum eine andere. Die Herausgeber des Sammelbandes trafen somit eine vorzügliche Entscheidung, als sie das interdisziplinäre Integrationspotential Lessings und dessen berühmtester Kontroverse zum Anlaß für eine Tagung nahmen, die im Herbst 2008 in Wolfenbüttel stattfand.

Den fünfzehn Aufsätzen steht eine instruktive „Einleitung“ der Herausgeber voran, die sich die Mühe gemacht haben, mustergültige Kurzzusammenfassungen der Einzelbeiträge zu erarbeiten und bisweilen sogar exegetisch zu ergänzen (vgl. S. 4 unten). Den grundlegenden Eingangsteil beschließen „Biographische Betrachtungen. Zum Verhältnis von Leben und Werk bei Lessing“. In essayistischer Kürze offeriert Hugh Barr Nisbet einen Vorgeschmack auf seine ebenfalls 2008 erschienene voluminöse Biographie. Überzeugend erklärt er die sachliche Berechtigung der vertretenen Synthese von Lebens- und Werkgeschichte, die in Kontinuität zu den großen Darstellungen des 19. Jahrhunderts steht. Zudem benennt Nisbet mit dem Vorsehungsglauben einen theologischen Zentralpunkt, der in Lessings Leben und Werk in unterschiedlichen Figuren begegnet. Über den kleinen Text des Biographen freut sich der Leser nicht nur, weil er ansprechende Einblicke in das Gesamtwerk von Lessing und das Opus magnum von Nisbet eröffnet. Als Essay gehört er auch zu jener literarischen Gattung, die mancher feuilletonistische, sich gegenüber fachlichen Fragen immunisiert gebende Rezensent heute einzig zu lesen bereit, willens oder fähig ist (A. Soboczynski, Dick, dicker, am dicksten. Hugh Barr Nisbet hat ein uferloses Buch über Lessings Leben geschrieben. Wozu brauchen wir nur all die Dichterbiografien?, in: Die Zeit, 2009, Nr. 7 [5. Februar 2009], S. 51). Wie zügig Nisbets Buch zu einem Standardwerk avanciert, illustriert der Tagungsband auf seine Weise: Genau die Hälfte der übrigen Autoren bezieht sich bereits jetzt auf dessen Biographie.

Das thetische Proprium des Bandes formulieren der Untertitel und die „Einleitung“, die auf die „Axiomata“ als „Lessings wich-

tigste[n ...] Beitrag zu der Debatte“ (S. 2) abheben. Auch die drei Rubriken, in die die vierzehn Aufsätze (quantitativ absteigend) gruppiert werden, rücken die „Axiomata“ thematisch und chronologisch in den Mittelpunkt: „Theologische Ansichten im Hintergrund der Axiomata“ (sieben Beiträge), „Hermeneutische Optionen und rhetorische Inszenierung“ (fünf Beiträge) und „Leistung und Wirkung der Spätschriften Lessings“ (zwei Beiträge). Im Zentrum des mittleren Kapitels stehen zwei Aufsätze zu den „Axiomata“. Der Philosophiehistoriker Merio Scatola von der Universität Padua skizziert die bekannte Lessingsche Adaption des von Goethe eingebrachten Terminus und zeichnet ebenso souverän wie lehrreich die begriffsgeschichtlichen Konnotate von der Antike bis zur Aufklärung nach. Seine Ausführungen markieren solide und detaillierte Ergänzungen zu den Kommentaren der einschlägigen Werkausgaben. Christoph Bultmann interpretiert sodann die „Axiomata“ als eine „hermeneutische Programmschrift“ und unternimmt den anspruchsvollen Versuch, Lessing einerseits als Vertreter einer natürlichen Religion zu verstehen, andererseits als christlichen Religionsphilosophen. Bultmann greift hierfür auf eine allgemeine Gotteslehre zurück, in der einzelne Attribute – wie Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit (S. 257) – eine spezifisch christliche Prägung erhalten können. In reformatorischer Tradition, zu Luther ebenso wie den Bekenntnisschriften (S. 255), sieht Bultmann Lessings Berufung auf die „innere Wahrheit“ einer „Einsicht“ oder des „Gefühls“ (S. 254; 256), der eine solche Unmittelbarkeit korrespondiere, daß sie als eine „Variation des Glaubensbegriffs“ (S. 255) gelten könne.

So zentral die „Axiomata“ damit in die Architektur des Bandes eingehen, wählt das Gros der Autoren doch einen anderen Schwerpunkt. Knapp die Hälfte der Beiträge gilt der „Erziehung des Menschengeschlechts“. Einen vom theologischen Ausgangspunkt her mit Christoph Bultmann vergleichbaren Ansatz findet Ralph Häfner, der ebenfalls die Attributenlehre, nun allerdings der Hochscholastik (S. 128 f.), zur Erklärung der trinitätstheologischen Konzeption des Früh- und Spätwerkes heranzieht. In der Hauptsache verweist Häfner auf argumentative Kongruenzen zwischen der Triadenstruktur Lessings und derjenigen von Julius Caesar Scaliger. Auf kürzestem Raum gelingt Häfner ein intellektuell anregender Beitrag, der in materialer Hinsicht eine wichtige Ergänzung zur Genese des Lessingschen „Hen kai pan“ bieten mag, das im Anschluß an Hermann Timms „Studien zur Religionsphi-

losophie der Goethezeit“ meist unter Rückgriff auf Eduard Nordens „Agnostos Theos“ aus antiken Formeln des stoischen Pantheismus abgeleitet wurde, nicht aber vom frühneuzeitlichen Neuplatonismus. Friedrich Vollhardt steuert weitere wichtige Beobachtungen zur Erziehungsschrift bei, indem er deren augenfällige Referenzen auf den mittelalterlichen „Schwärmer“ Joachim von Fiore zum Anlaß nimmt, nach zeitgenössischen theologischen Einschätzungen des Abtes und dessen heilsökonomischer Geschichtskonzeption zu suchen. Am eingehendsten fällt der Vergleich mit Johann Georg Rosenmüller aus (S. 117–122), mit dem Vollhardt seine wegweisende Erinnerung an die Bedeutung der theologischen Apologetik vertieft (vgl. dazu S. 112, Anm. 80). Redaktionsgeschichtlich erwägenswert sind die Überlegungen, daß einzelne Elemente der Erziehungsschrift erst im Anschluß an die Joachim-Miniatur des „Teutschen Merkur“ vom Februar 1779 konzipiert worden sein könnten (S. 115–117). Ingrid Strohschneider-Kohrs verweist auf einen anderen Teil zu Beginn der Erziehungsschrift, den erst die Drucklegung des Jahres 1780 bot: den „Vorbericht: dieser letzte von Lessing selbst veröffentlichte – vielleicht als sein Vermächtnis zu verstehende Text“ (S. 178). Im Sinne der von Lessing geschilderten wechselseitigen Ergänzung von Offenbarung und Vernunft, anhand detaillierter philologischer Beobachtung und werkimmanenter Kontextualisierung löst Strohschneider-Kohrs die bekannte Spannung zwischen den Paragraphen 4 und 77 der Erziehungsschrift als einen nur „scheinbaren Widerspruch“ (S. 170) auf. Beide Aussagen haben, auch im Lichte des benannten „Vorbericht[s]“, ihre spekulative Berechtigung und ihren historischen Ort. Für drei weitere Beiträge fallen die Bezüge zur Erziehungsschrift schwächer aus. Wilhelm Schmidt-Biggemann votiert kurz und weithin thetisch für eine Verbindungslinie von Origenes zu Lessing. Knapp verfolgt er den Gedanken der Apokatastasis panton von den frühen Kirchenväterausgaben über Böhme und dessen Rezeption in England bis zum deutschen Pietismus. Eingehender schildert er die Adaptionen bei Johann Wilhelm Petersen, Leibniz, Mendelssohn und Eberhard. „Lessings Origenismus“ (S. 150) identifiziert er in einer Topik der „ewige[n] Seligkeit der unsterblichen Seele, [... der] *Apokatastasis panton* und [... der] allmähliche[n] Verbesserung der Welt, die sich in einem langen Prozess vollenden wird“ (S. 153). Christof Landmesser fragt nach „Lessings Deutung des Neuen Testaments“, beschränkt sich auf eine Sichtung des Fragmentenstreits und entlehnt die titelge-

bende Polarität zwischen „Elementarbuch“ und „Kanon“ ebenso der Erziehungsschrift wie das abschließende Resümee, daß dem Neuen Testament eine historisch gebotene „Interimsfunktion“ (S. 218) zukomme. Barbara Mahlmann-Bauer steuerte neben Häfner den einzigen Beitrag bei, der Früh- und Spätwerk aufeinander bezieht. Mit der größten Akribie und Textkenntnis widmet sie sich dem frühen poetischen Fragment „Die Religion“, das Lessing 1751 drucken ließ und dessen Autorschaft er durch die Aufnahme in seine erste Gesamtausgabe 1753 bestätigte. Mahlmann-Bauer eröffnet sachkundig ein weites Panorama intertextueller Bezüge und ergänzt mit ihrer Analyse ebenfalls die bisherigen Editionen maßgeblich. Die Interpretation des Textes überlegt sehr vorsichtig, ob in dem Frühwerk die Fragen formuliert werden, auf die das Spätwerk antwortet. Zentral sind auch hier einzelne Paragraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (S. 70).

Anderen Einzelschriften widmen sich drei Beiträge. Volker Leppin erinnert an die erste große Veröffentlichung der Wolfenbütteler Zeit, den „Berengarius Turonensis“. Mediävistisch versiert orientiert Leppin über die historische Figur des Berengar und die zeitgenössische sowie forschungsgeschichtliche Bedeutung des Lessingschen Fundes. Lessings Präsentation des Textes wird aus einem Strauß unterschiedlicher Perspektiven gedeutet, die in die These münden, daß Lessing in Berengar keineswegs den vorreformatorischen Vertreter einer lutherischen Abendmahlskonzeption gesehen habe, sondern die aufklärerische Identifikationsfigur eines „Wahrheitssuchers“ (S. 97–100; 103). Anregend ist zudem die Überlegung, Lessings Veröffentlichung im Kontext des von Sack initiierten Streits um das Heumannsche Abendmahlsverständnis zu sehen (S. 101 f.). Gisbert Ter-Nedden, einer der intimsten Kenner der Lessingschen Trauerspiele, stellt sich der klassischen Frage, warum Emilia Galotti sterben mußte. Seine Antwort ist nicht weniger komplex als einfach und einleuchtend: Lessing habe keinerlei Begründung oder Legitimierung des Kindesmordes geboten (S. 300), sondern den „Mythos vom Sündenfall und der Erbsünde“ (S. 283) in einer gesellschaftlichen Aktualisierung antiker Stoffe „mit poetischen Mitteln zur Anschauung“ gebracht (S. 302). Die Gesamtkonzeption des Stückes trage „die Züge einer diabolischen Verkettung“ (S. 321) und impliziere in der größten Eindringlichkeit die Theodizeefrage, die Lessing auch mit der unmittelbar anschließenden Veröffentlichung „Leibniz von den ewigen Strafen“ (S. 308) bearbeitet habe. Sollte das Schicksal der „Emilia

Galotti“ einen Antwortansatz bietet, so schildert ihn Ter-Nedden in Entsprechung zur klassischen *privatio-boni*-Argumentation (S. 328). Entsprechend stringent ist auch seine Interpretation des „Nathan“ als „antitragische Theodizee“ (S. 328). Ergänzen ließe sich, daß schon Strohschneider-Kohrs eine vergleichbare Entdeckung machte, als sie den „Nathan“ „als eine Art von *Anti-Candide*“ interpretierte (Lessing Yearbook, Sonderband 1984, S. 270–302). Beeindruckend ist nicht nur, wie Ter-Nedden dramatisches und prosaisches Werk aufeinander bezieht; er findet auch Entsprechungen im Briefwechsel und somit in der Lebensgeschichte Lessings (S. 332). Eine Miscelle eigener Dignität steuert Martin Mulsow bei, der eine *Trouvaille* zu dem Lessingschen Nachlaßfragment „Historische Einleitung in die Offenbarung Johannis“ präsentiert. In der ihm eigenen Brillanz spielt Mulsow so virtuos auf der Klaviatur konspirativer Erwartungshorizonte und clandestiner Enthüllungen, daß man dem Leser von einer vorherigen Lektüre der entsprechenden Kurzzusammenfassung in der „Einleitung“ geradezu abraten muß. Zu viel geht sonst von dem sorgsam inszenierten Wechselspiel zwischen möglichen Bedeutungen des Fundes und der gebotenen Auflösung des Rätsels verloren.

Abschließend gilt es drei Beiträge zu nennen, die nicht Lessing, sondern den beiden anderen Protagonisten des Fragmentenstreits gelten: dem vordergründigen, Johan Melchior Goeze, und dem untergründigen, Hermann Samuel Reimarus. Mit dem Hamburger Orientalisten beschäftigen sich die beiden Autoren der jüngsten einschlägigen Qualifikationsschriften, Dietrich Klein im deutschen und Ulrich Groetsch im angloamerikanischen Sprachraum. Klein identifiziert „den wohl schwersten Angriff auf die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie“ (S. 86) im Gesamtwerk von Reimarus in dessen Auslegung des Johannesprologs. Unter Rückgriff auf die archivalisch erhaltende Antrittsrede (S. 82 f.) des Hamburger Gymnasialprofessors rekonstruiert Klein, daß Reimarus schon sehr früh von einer zeitlichen und genetischen Priorität paganer Philosophie, wie dem Neuplatonismus oder der jüdischen Kabbala, vor deren christlicher Rezeption in den biblischen Schriften ausging. Kleins Pointe besteht nicht darin, Reimarus als einen radikalen Antipoden der Orthodoxie gegenüberzustellen, sondern an seinem Beispiel zu illustrieren, „welches destruktive Potential die lutherische Theologie in ihrem apologetischen Kampf um die Begründung dogmatischer Wahrheit lange vor der Neologie entwickelt hat“

(S. 87). Groetsch betont ebenfalls die stupende Gelehrsamkeit und akribische Arbeitsweise (S. 196 f.) von Reimarus, indem er die exegetische Optionsvielfalt schildert, die seit der Frühen Neuzeit der geographischen Bestimmung des von Mose und den Israeliten durchschrittenen Meers galt. Ernst-Peter Wieckenberg wurde ausweilflich der „Einleitung“ als „Experte [...] für das Werk Johan Melchior Goezes“ (S. 8) angefragt. Ebenso lakonisch wie schlüssig erklärt er dessen Engagement aus der Dienstpflicht des lutherischen Geistlichen, „über den wahren Glauben zu wachen“ (S. 266). Zugleich bietet Wieckenberg weit mehr, insofern er sich um eine korrespondierende Rollenbestimmung Lessings bemüht, die einerseits aus der kommunikativen, rhetorisch gedeuteten Situation abgeleitet wird, andererseits aus der Konsequenz der vertretenen Position. In beeindruckender Weise und im argumentativen Austausch mit Strohschneider-Kohrs unterbreitet Wieckenberg den Vorschlag, Lessings nicht selten als spielerische Ergebnislosigkeit gedeutete Positionierung im Fragmentenstreit als in sich stringenten Ausdruck einer radikalen Dogmenkritik zu verstehen. Zugleich spannt Wieckenberg den in die jüngere Theologiegeschichte ausgreifendsten Zeitrahmen des Sammelbandes auf, indem er abschließende Vergleiche mit Troeltsch, Cassirer und Dilthey einbezieht (S. 276–278).

Überblickt man die Beiträge in ihrer Breite, so lassen sich vier Tendenzen hervorheben. Zum einen bemühen sich mehrere Beiträge um systematische Würdigungen des Lessingschen Gesamtansatzes, die positionell über das nur in der Negation bestimmte Bild des „Theologiekritikers“ und die indifferent verbleibende Einschätzung als gymnastischer Spieler hinausgehen. Im Sinne dieser positiven Zielrichtung ist der titelgebende Hinweis auf „Lessings Religionsphilosophie“ stimmig und treffend. Sodann fällt auf, dass mehrere Aufsätze Lessing nicht als reinen Vertreter der Aufklärung verstehen möchten, sondern in epochenübergreifende Kontinuitäten (wie den Origenismus oder Neuplatonismus) einordnen. Weiter dominiert die Fixierung auf das Lessingsche Spätwerk, die nur wenige Autoren durchbrechen; für Lessing scheint die Betonung von Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Gesamtwerkes, die für die Biographik grundlegend ist, in der Einzelbetrachtung eine viel größere Herausforderung darzustellen, als sie etwa in gegenwärtigen Arbeiten zu Herder in einer vergleichbaren Interdisziplinarität unisono besungen wird. Und schließlich zeichnen sich verstärkt materiale Ergänzungen in literarischer und archivalischen Vertiefungen ab. Theologen, Li-

taturwissenschaftler und Philosophiehistoriker haben nicht nur darin viel voneinander zu lernen – und es ist ein Verdienst der Herausgeber, dieses Gespräch thematisch angelegt und pointiert zugespitzt zu haben. Im Sinne eines griffigen Aufrufs zur historischen Kontextualisierung mag auch der titelgebende Vorschlag intendiert sein, die „Wolfenbütteler Fragmente“ aufgrund ihres „Entstehungskontext[es]“ (S. 1) als „Hamburger Fragmente“ zu bezeichnen. Durchsetzen wird sich diese Formulierung aber kaum, da der Sprachgebrauch der Herausgeber (und nur sie verwenden den Begriff) zwischen der vollumfänglichen „Apologie“ (z. B. S. 1 Mitte oder S. 5 oben) und den von Lessing publizierten Auszügen (wie auf S. 6 Mitte, oder auf S. 116 u. 119) variiert. Im ersten Fall ist es aufgrund der ausgearbeiteten Textgestalt des Werkes jedoch unangemessen, von Fragmenten zu sprechen, und im zweiten Fall macht die Rede von „Fragmenten“ nur und ausschließlich für das Lessingsche Veröffentlichungsformat Sinn, dessen Strategie nicht vor Wolfenbüttel entwickelt wurde. Erst unlängst konnte gezeigt werden, daß Lessing mit seinem Wechsel nach Wolfenbüttel zunächst Schritte in Richtung einer vollumfänglichen Veröffentlichung des Manuskripts

unternahm (D. Klein, Hermann Samuel Reimarus [1694–1768]. Das theologische Werk, Tübingen 2009 [Beiträge zur historischen Theologie 145], S. 173). Zudem wurde nochmals betont, daß präzise Umfangsbestimmungen von Lessings Version der „Apologie“ unmöglich bleiben (ebd. 180). Eine Irritation stellt für den Leser auch in der „Einleitung“ der Hinweis dar, Lessing habe auf Goeze „mit unerbittlich als *Anti-Goeze*. Erster bis Zwölfter durchgezählten Pamphleten [ge]antwortet“ (S. 2). Beim besten Willen kann man in der Zählung der Pamphlete nur auf elf kommen. Selbst wenn man mit Friedrich Schlegel den „Nathan“ als zwölften Anti-Goeze verstehen möchte, wird er doch nicht zu einem Pamphlet. Und auch wenn man von dem Vorhaben der literarischen Fortsetzung weiß, existiert davon doch einzig die Konzeption eines Mottos, nicht aber ein Pamphlet. Als Errata sind weiter zu benennen: Auf S. 343, Anm. 26, 2. Z. v. u. ist zu lesen „Junilius Africanus“ statt „Julilius Africanus“ (im Unterschied auch zu dem hier nicht intendierten, aber als bekannter vorauszusetzenden Julius Africanus), auf S. 182, Anm. 4, 3. Z. v. u. hochgestellte „3“ statt „4“, und auf S. 189, Anm. 52, zweite Z. v. o.: „gedoppelten“ statt „gedoppelten“.

Göttingen

Martin Kessler

Neuzeit

Rüdiger Drews, *Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck*. Eine Biographie, Regensburg (Friedrich Pustet) 2011, 304 S., ISBN 978-3-7917-2408-9.

Wohl mit keinem anderen Namen ist die Politik und sind die Erfolge der katholischen Zentrumspartei im 19. Jahrhundert so eng verbunden, wie mit demjenigen Ludwig Windthorsts (1812–1891). Nach der grundlegenden Biographie von Margaret Anderson und den Editionen und Darstellungen Hans-Georg Aschoffs hat zum 200. Geburtstag dieser Identifikationsfigur des Zentrums Rüdiger Drews eine neue Lebensbeschreibung verfasst. Drews möchte in acht chronologischen Kapiteln Windthorst bewusst in seine Zeit einbetten, also „die Wirkung des Jahrhunderts auf sein Denken und die Entwicklung seiner Grundeinstellung“ erkennen (S. 12). Der in Ostercappeln bei Osnabrück in eine katholische Advokaten- und Gutsbesitzerfamilie geborene Ludwig erfuhr seine Ausbildung am neuhumanistischen Osnabrücker *Gymnasium Carolinum*, dann als Ju-

rastudent in Göttingen und Heidelberg. In der Studentenzeit macht Drews einen psychologischen Ausbruch Windthorsts aus Isolation und Komplexen, aber auch ein gewisses, vorsichtiges Liebäugeln mit dem Liberalismus, aus. Über seine damalige Glaubensüberzeugung waren hinter vorgehaltener Hand in der Nachwelt verschiedene Gerüchte im Umlauf, die nicht ganz zu der katholischen Identifikationsfigur der Zentrumsphalanx passen wollten. Der nüchterne, rationale Windthorst stand, so Drews S. 34 f., der religiösen Emotionalisierung und pompösen Zurschaustellung des Religiösen fremd gegenüber. Drews schenkt einer späten Notiz Lujo Brentanos (1844–1931) Glauben, der berichtet, Windthorst habe ihm gestanden, ungläubig geworden zu sein, bis ihm der Hermesianismus (theologische und philosophische Positionen sind hier und zum Teil auch an anderer Stelle nicht ganz präzise dargestellt) intellektuelle Hilfe gebracht hätte. Auch wenn sich Windthorst dann pflichtgemäß der Verurteilung des Hermes angeschlossen und pragmatische

ungeklärte Fragen suspendiert habe, sei hier doch ein wichtiger Grund zu finden für dessen spätere Ablehnung jedes klerikalen Integralismus und jedes religiösen Fanatismus (vgl. S. 37). Er wurde Anwalt in Osnabrück, heiratete 1838, tiefergehende philosophische und kulturelle Interessen oder Sensibilitäten für die soziale Frage scheint er damals nicht entwickelt zu haben, vielmehr arbeitete er angepasst an der eigenen Karriere, wurde 1842 in das Hannoversche Konsistorium berufen, 1849 Oberappellationsrat in Celle, 1851–53 und ab 1862–65 Justizminister in Hannover. Wie die Kirche selbst habe sich auch Windthorst zu dieser Zeit dem geistig-weltanschaulichen und kulturellen Kampf um die kritischen Köpfe verweigert, so Drews (S. 58). Seit 1849 war Windthorst als großdeutsch-antiborussischer, aber eher liberaler Parteigänger in der Zweiten Kammer in Hannover dabei Interessenanwalt der Forderungen seiner Kirche (Wiedererrichtung des Bistums Osnabrück). Geschicktes parlamentarische Agieren beherrschte er bald mit Meisterschaft, konnte aber auch nicht verhindern, dass Hannover 1866 preußische Provinz wurde. Windthorst arrangierte sich und zog als Abgeordneter von Meppen-Lingen-Bentheim 1867 in den Berliner Reichstag ein, einige Monate später auch in das preußische Abgeordnetenhaus, wo er konsequent föderalistisch gesinnt einen preußisch dominierten Zentralstaat verhindern wollte. Individuen und Minderheiten, so war seine Perspektive, wollte er vor Rechtsverletzungen durch den preußischen Machtstaat schützen, die Nationalstaatsgründung von 1870/71 verstand er als Niederlage und forderte Garantien für die Freiheit der Kirche und die konfessionelle Schule. Nicht in der Bundesverfassung, sondern im Föderalismus selbst suchte er anfangs die Grundrechte abzusichern. Es begann das Zeitalter der Bismarck'schen Außenpolitik, aber auch des Kulturkampfes gegen die gerade wegen der neuen Papstdogmen vom Reichskanzler misstrauisch beobachtete katholische Kirche. Windthorst war ein Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, hat sich schließlich wider seine Überzeugung aber wie andere Zentrumsführer dann doch unterworfen, um nicht der Sakramente beraubt zu sein und zugunsten politischer Geschlossenheit und politischen Einflusses des Katholizismus. So stand er mit den Brüdern Reichensperger und Hermann von Mallinckrodt an der Spitze der Gründung der Zentrumsparterie, deren informeller parlamentarischer Führer er zunehmend wurde in seinem Eintreten für Kirchenrechte und Föderalismus, was den Dissens zwischen Liberalen und Ultramontanen in der

Partei überbrücken half. Recht detailliert schildert Drews, wie Bismarck angesichts der in seinen Augen preußen- und reichsfeindlichen Zentrums politik seine Zurückhaltung gegenüber der Kirche und ihrer Dogmen aufgab, mit Hilfe Adalbert Falks eine immer schärfer kulturkämpferische Politik fuhr und wie Windthorst sein wichtigster parlamentarischer Gegenspieler wurde, der zunehmend auch lernte, Medien- und Symbolpolitik zu betreiben und katholische Massen zu organisieren. Mit Bismarck und Windthorst rangen zwei überaus versierte politische Strategen über viele Jahre als Gegenspieler miteinander; seit 1878 war der Reichskanzler freilich politisch gezwungen, sich dem Zentrum wieder anzunähern. Die schrittweise Aussöhnung des Papsttums mit der Regierung hinter dem Rücken der Partei und Windthorsts selbst verletzten diesen tief (S. 199, 223–230) und desavouierten das Zentrum stark. Gegen direkte Weisungen des Papstes an die Zentrums politiker setzte Windthorst sich zur Wehr (S. 235–243, 247). In seinen letzten Jahren sah er, wie das „Kartell“ und damit Bismarcks Machtstellung zusammenbrach, aber auch immer mehr Gegensätze im Zentrum, etwa zu Fragen der staatlichen Sozialpolitik, manifest wurden. Drews Windthorst-Biographie ist eher eine Synthese bisheriger Forschungen, die aber kenntnisreich eigene Akzente setzt und die unermüdlichen Leistungen des Zentrumsführers stark aus einem kompensatorischen Bewusstsein erklärt. Vielleicht hätten der Studie noch etwas stärker synthetisierende Kapitel, die etwa die Politikkonzeptionen der Zentrumsführer systematischer dargestellt hätten, gut getan. Auf alle Fälle wird ein fundiertes Bild eines politischen Strategen entworfen, der die Politik einer neuen Partei erst mit konzipieren musste, der flexibler Pragmatiker blieb, dabei sich dem Föderalismus und einem emphatischen Begriff von Rechtsstaat verpflichtet wusste, stets den Anspruch der Überkonfessionalität erhob und gegen die Mehrheit nicht nur seiner Fraktion den Antisemitismus scharf ablehnte. Sein Vorstoß an den Papst, sich gegen die Bismarck'sche Germanisierungspolitik für die vertriebenen Juden einzusetzen, quittierte der Osservatore Romano mit der Notiz, bei diesen habe es sich doch meist nur um die „Pest der russisch-polnischen und galizischen Juden“ gehandelt (S. 218).

Regensburg

Klaus Unterburger

Bernd Jaspert, „Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877“, Band 5, Das Mönchtum in evangeli-

schen Handbüchern der Kirchengeschichte, Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus, Mönchtum als ökumenisches Problem. *Regulae Benedicti studia*, Supplementa, Band 21, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 2011, 1040 S., ISBN 978-3-8306-7460-3.

Die groß angelegte Untersuchung ist der letzte Teilband (Band 5) der Reihe „Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877“, die im Rahmen der *Regulae Benedicti studia* herausgegeben wird. In diesem 1039 Seiten umfassenden Band widmet sich der Vf. dem Bild vom Mönchtum in der evangelisch-theologischen Forschungsgeschichte seit Albert Hauck bis zu den neuesten Beiträgen zum Thema in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Die drei Untertitel, die sich als die Teile III–V des Gesamtkonzepts verstehen, tragen die methodisch programmatischen Überschriften: Das Mönchtum in evangelischen Handbüchern der Kirchengeschichte; Die Neubegründung des Mönchtums im Protestantismus; Mönchtum als ökumenisches Problem.

Der erste Teil ist der weitaus größte dieser voluminösen Veröffentlichung. Indem die evangelischen Handbücher der Kirchengeschichte im Zentrum stehen, geht es um das protestantische Verständnis des Mönchtums. Die methodische Leitfrage ist, wie sich unter dem zunehmenden Einfluss außerprotestantischer Forschungen, das Bild vom Mönchtum als einem ökumenischen Anliegen entwickelt hat und als solches bedacht wurde. Der Vf. möchte „protestantische Vorurteile“ abbauen und sieht sie schon teilweise in der protestantischen Kirchengeschichte abgebaut, da das Mönchtum in der gegenwärtigen Kirchengeschichte als ein interkonfessionelles Thema verstanden wird. Gleichzeitig dient seine Untersuchung dem Erweis, dass die Tatsache, dass das Mönchtum lebendig in der protestantischen Theologie behandelt wurde, das katholische Monopol am Thema aufhebt.

Am Interessantesten in dem sehr breit angelegten Durchgang durch die evangelischen Handbücher ist die Erörterung der historisch fundierten Ansätze der älteren Generation von protestantischen Kirchengeschichtsschreibern wie Albert Hauck, Karl Müller, Hans von Schubert, Johannes von Walter und Hans Lietzmann. Die mit diesen Darstellungen gebildete Grundlage ist eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der neueren Darstellungen des Mönchtums in den neueren und in den neuesten Handbüchern der Kirchengeschichte. So zeigen sich

u. a. deutliche Parallelen in der Kirchengeschichtsschreibung dieser älteren Entwürfe mit gegenwärtigen Versuchen einer umfassenden Behandlung des Themas (z. B. wie bei Christoph Marksches).

Im zweiten Teil werden hauptsächlich drei Entwürfe einer protestantischen Neubegründung des Mönchtums dargestellt, darunter Ulrich Wilckens und seinen wichtigen Bericht über die evangelischen Kommunitäten aus dem Jahre 1997. Der Vf. versteht die Wiederbelebung des Mönchtums im 20. Jahrhundert im Protestantismus als eine „Neubegründung des Mönchtums [...] nach einer jahrhundertelangen Abstinenz von der „vita religiosa“ (760). Hiermit wird die theologische Absicht des Vfs. sehr deutlich: Er möchte einen sehr konkreten Beitrag zur Frage, wie sich der ökumenische und der innerprotestantische Diskurs zukünftig gestaltet werden kann, liefern. Insgesamt belebt das existenzielle Interesse mit dem das Buch geschrieben ist die Leserfreundlichkeit sehr.

Im dritten Teil handelt es sich um „katholische Perspektiven“ seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Entwürfe von Friedrich Wulf und Anneliese Herzig werden behandelt. Der Vf. schließt diesen Teil mit dem Hinweis auf die ökumenische Dimension des Mönchtums ab und beklagt, dass dies „bis heute katholischerseits noch nicht hinreichend bedacht“ (838) wurde. Hier verlässt der Vf. die historische Dokumentation und lässt vielmehr Raum für ökumenische Zukunftsvisionen. Mit seinem Vorwurf, es fehle in der katholischen Theologie eine Theologie des monastischen Lebens, die den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht wird, wirft er eine sehr interessante Frage auf, die aber nicht genügend theologisch reflektiert wird. Eine Reflexion über das Verhältnis vom Konzil, dem Säkularisierungsprozess und der Entwicklung vom monastischen Lebensstil wäre höchst wünschenswert, um überhaupt in der Lage zu sein, eine Theologie des Mönchtums in interkonfessioneller Hinsicht begründen zu können. Es wird in diesem Zusammenhang deutlich, dass der Vf. das Zweite Vatikanische Konzil als eine zukunftsweisende Neubegründung der katholischen Theologie ansieht.

Das historische und theologische Urteil zur ökumenischen Dimension des Mönchtums ist immer hellsichtig, klärend und ausgewogen. Damit bietet der Vf. einen wichtigen Impuls zur weiteren Reflexion über das Thema und zum ökumenischen Gespräch.

Für Studierende der Theologie ist das Buch eine hilfreiche Orientierung. Für die Wissenschaft und vor allem für die Forschungsgeschichte der Kirchengeschichte ist

das *opus magnum* eine interessante und erkenntnisbringende Lektüre. Vorbildlich ist es in der Darstellungsweise von Forschungsgeschichte. Man kann das Buch sukzessiv lesen, aber es eignet sich wohl besser als Handbuch. Das Register ist dabei eine unerlässliche Hilfe. Der Band schließt ab mit den Corrigenda zu den vorhergehenden Bänden.

Oslo/Rostock

Henrik Holm

Thomas Marschler, Karl Eschweiler 1886–1936.

Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie, Regensburg: Pustet 2011 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 9), XI, 428 S., ISBN 978-3-791-723204.

Heinz Hürtens 1992 erschienenes Standardwerk über „Deutsche Katholiken 1918–1945“ behandelt in einem knappen Kapitel paradigmatisch jene katholischen Theologen, die es sich zur Aufgabe machten, den Graben zwischen katholischem Glauben und Nationalsozialismus zu überbrücken. Im Falle Karl Eschweilers habe dies zu einem theologischen Überschwang geführt, der von dem in der Kirche Gewohnten zu sehr abstach, um weithin Gehör zu finden (S. 222).

Die kirchliche Zeitgeschichtsforschung hat in den letzten zwei Jahrzehnten ihr Augenmerk verstärkt auf die sogenannten „Brückenbauer“ zum Nationalsozialismus. Als ein wichtiger Befund kristallisierte sich heraus, dass die kleine Anzahl katholischer Theologen, die ihren Glauben mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zu versöhnen suchten, zumeist im anti-ultramontanen, nationalistischen, reform-katholischen Milieu des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts verwurzelt war. Die theologischen Motive und Denkansätze, die in diesem Zusammenhang bedeutsam wurden, sind allerdings bisher nur unzureichend erforscht. (Profan-)Historiker und Katholizismusforscher wie Hürten hatten diese Aufgabe unter Hinweis auf die Grenzen ihrer Fachdisziplin der Theologie und Kirchengeschichtsschreibung überantwortet.

Hier setzt M.s Studie an. Der Verfasser stützt sich neben dem gedruckten Schrifttum Eschweilers auf Bonner Fakultätsakten und Berliner Ministerialunterlagen. Vor allem aber wertet er erstmals die in den Nachlässen Eschweilers, Gerhard Fittkaus und Carl Schmitts erhaltene Korrespondenz aus. Zu den Nebenprodukten dieser Quellenforschungen gehört, dass M. Eschweilers philosophische und theologische Qualifikationschriften von 1909 bzw. 1921/1922 aufge-

funden und neu zugänglich gemacht hat. (http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_dozy/sys_theol/marschler/005_aktuelles/050_eschweiler_theologie.html, Stand: 8.3.2013). Damit werden die Fundamente für Eschweilers 1926 veröffentlichtes und umstrittenes Hauptwerk „Die zwei Wege der neueren Theologie“ freigelegt.

Diese deutlich verbreiterte Quellenlage ermöglicht es M., die Auseinandersetzungen um Eschweilers dogmatische Ansätze in den 1920er Jahren aus dem Schatten ihrer späteren politischen Verformung herauszulösen und eigenständiger zu gewichten: Eschweilers theologisches Programm (55–178) wird ebenso ausführlich behandelt wie „Eschweiler als Nationalsozialist (1933–1936)“ (217–342). Diesen Hauptkapiteln sind jeweils knappe Ausführungen zur kirchlichen und akademischen Biographie Eschweilers bis 1928 (15–54) bzw. zur ersten Phase seines akademischen Wirkens an der Theologischen Fakultät der Staatlichen Akademie im ostpreussischen Braunsberg (179–218) vorgeschaltet. Deren historisches Image als NSDAP-Hochburg ist eng mit den Namen Eschweilers, des Kirchenjuristen Hans Barion und des Kirchenhistorikers Joseph Lortz verknüpft.

M.s Vorgehen überzeugt. Denn es führt den Leser zunächst mitten in theologische Auseinandersetzungen über Vernunft und Glaube, Natur und Gnade der 1920er Jahre. Der junge, spekulativ denkende Bonner Fundamentaltheologe Eschweiler zielte mit seinen historischen Studien zur Theologiegeschichte des 17.–19. Jahrhunderts darauf ab, die Theologie als geschlossene Leitdisziplin für Philosophie und Naturwissenschaften wiederzugewinnen (117–148). Der Versuch, die theologische Erkenntnislehre und die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft neu aus dem Thomismus und seiner Zuordnung von Natur und Gnade zu begründen, löste in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre eine heftige Kontroverse aus. Die Theologen des Jesuitenordens brachte Eschweiler mit dem historisch hergeleiteten Vorwurf gegen sich auf, der jesuitische Molinismus der von ihm so bezeichneten „Barockscholastik“ sei das Einfallstor theologischer Anpassung an die aufkommende geistige Moderne gewesen. Diese wiederum habe im 19. Jahrhundert eine unzureichende, im Antimodernisten-Eid gipfelnde Apologetik hervorgebracht, die nicht zuletzt die Jesuiten geprägt hätten (91 f., 154–165, 344). Die Ordenstheologen zögerten nicht, Eschweilers Gegenentwurf als theologischen Supranaturalismus abzukanzeln (161 f., 358).

Eschweilers „Suche nach einem Weg aus der Krise der Moderne“ (55–78), seine Kritik

am neuzeitlichen „Anthropismus“ des Rationalismus und Fideismus (92–110), sein Antwortversuch durch eine „teleologisch-organische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade“ sowie seine „wissenschaftstheoretische Neubegründung der Theologie als Glaubenswissenschaft“ (120–148) – all dies fügt sich in den breiten Strom jener gesellschaftlicher Kräfte, die in der vom Ersten Weltkrieg erschütterten, krisenhaften Moderne der 1920er Jahren mit dem fortschrittsgläubigen Liberalismus und der Moderne des 19. Jahrhunderts abrechneten (87–92). Für Eschweiler, der Carl Schmitt persönlich und dessen Kreis freundschaftlich eng verbunden war, wurde der Weltanschauungs-Begriff zunehmend Fluchtpunkt seiner politischen Theologie.

Es ist das besondere Verdienst von M.s Studie, die Übergänge, Abgründe und den Absturz von Eschweilers theologischem „Brückenbau“-Versuch zum Nationalsozialismus auszuleuchten. Seit 1928 in Braunschweig lehrend und seit 1931 Rektor der Akademie begriff er in Analogie zum thomistischen Natur-Gnade-Schema den weltanschaulich völkisch-autoritären Staat zunehmend als jene „natürlich“ politische Größe, die den Rahmen für das übernatürliche, ausschließlich religiöse (Gnaden-)Wirken der Kirche bereitstellt (206 f.). Unter dem Eindruck seiner „politischen Konversion“ im Frühjahr 1933 (217) ging dann in diesem Denkansatz jeder bis dahin noch bestehende Vorbehalt des übernatürlichen Glaubens verloren: In der Weltanschauung des Nationalsozialismus und deren Rassegedanken sah Eschweiler nunmehr den direkten Anknüpfungspunkt des übernatürlichen Glaubens in der Naturordnung und im NS-Staat den Ort, in dem kirchliches Wirken Gestalt annehmen musste (234–236, 360 f.): „Der Nationalsozialismus galt ihm schließlich als politische Befreiung des wahrhaft Katholischen, weil er eine Durchsetzung von gesellschaftlich-weltanschaulichem Antimodernismus einerseits und die Korrektur innerkatholischer Antimodernismen sowie des politischen Weges der kurialen Fraktion andererseits zu ermöglichen schien.“ (368)

Die „auf der Ebene abstrakter Konstruktionen entwickelten Ideen zu einer christlichen Vollendung der nationalsozialistischen Weltanschauung“ (375) implizierten weitgehende politische Aktivitäten. Im März 1933 trat Eschweiler der NSDAP bei und setzte sich nachdrücklich dafür ein, die Braunschweiger Theologiestudenten in die SA einzugliedern. In Gutachten, die er für den Kölner Kardinal Schulte und den mehr seelsorglich

als politisch denkenden Ermländer Bischof Kaller anfertigte, befürwortete er ein bedingungsloses kirchliches Mitmachen und traf mit seinen Vorschlägen durchaus auf Wohlwollen (219–221, 258–263).

Hingegen führte ihn sein im Herbst 1933 in Umlauf gelangtes positives Votum für die Sterilisation von Erbkranken zwangsläufig in die Konfrontation mit der Kirchenhierarchie. Innerkirchlich geriet er zunehmend in die Isolation, zumal die staatlichen Stellen im Preußischen Wissenschaftsministerium ihm den erhofften Rückhalt versagten (287–302). Mit einer im August 1934 verfügten Suspension vom Priesteramt erzwang die römische Konzilskongregation 1935 Eschweilers Unterschrift unter eine Unterwerfungserklärung, die er als zum Nationalsozialisten gewandelter Theologe innerlich nie mitzutragen vermochte (287–334). Sein früher Tod im September 1936 bewahrte den gerade 50-jährigen Braunschweiger Theologieprofessor vor weiteren und endgültigen lehramtlichen Loyalitätskonflikten. Politisch war die Chimäre eines katholisch eingefärbten Nationalsozialismus spätestens seit 1934 zum Scheitern verurteilt. Sie war weder ideologisch und religionspolitisch von den NS-Mächtigen gewollt noch lehramtlich von der katholischen Kirchenführung hinnehmbar.

Welche Bedingungen und Motive trieben Eschweiler zu seiner ungewöhnlich weitgehenden Annäherung an NS-Ideologie und totalitäre Diktatur an? M. misst den zeitgenössischen Strömungen im Katholizismus sowie Eschweilers Persönlichkeit besondere Bedeutung bei: Seine Ablehnung der philosophischen und gesellschaftlichen Moderne, die Entfremdung gegenüber der kirchlichen Autorität (356), ein fortschreitender Verlust der Urteilsfähigkeit gegenüber dem Nationalsozialismus (362), eine in politische Feindschaft umschlagende Rivalität zur Gesellschaft Jesu und seine Freundschaft zu Carl Schmitt (370) lassen eine „Korruptierbarkeit priesterlicher und theologischer Existenz“ erkennen, „die nachdenklich und traurig stimmt.“ (376)

Zwischen Eschweilers ursprünglichem theologischem Anliegen – einer Neupositionierung der Kirche in der Gegenwart durch Überwindung des römischen Antimodernismus und der Wiederentdeckung des wahrhaft „katholischen“ Thomismus (344) – und dessen ideologischer Deformierung nach 1933 sieht M. hingegen keine Kontinuitätslinie. Vielmehr habe das eigentliche Problem bei Eschweiler und Seinesgleichen in dem (Irr-)Glauben bestanden, den religiösen Wahrheitsanspruch nur auf dem Umweg über seine politische Verifizierung retten zu können (367).

Von hierher fällt Licht auf Eschweilers Antisemitismus. Dieser trat nicht wie bei den „Deutschgläubigen“ rasseideologisch, sondern – gerade in Abgrenzung zu diesen – theologisch als radikalisierte Judenfeindschaft in Erscheinung (188, 208–213, 247 f., 365). Dass die „perfidii Judei“ nach biblischer Überlieferung als Wurzel und (negativer) Zeuge des Christentums mit diesem unlösbar verbunden waren, führte bei ihm angesichts der im Nationalsozialismus gebündelten antiliberalen, antirationalen und nationalistischen Grundströmungen zu einer um so schärferen Abgrenzung gegenüber dem gemeinsamen christlich-jüdischen Erbe.

Damit reiht M. Eschweiler unter Theologen wie den österreichischen Bischof Alois Hudal ein (234), deren problematische Versuche, die politischen „Zeichen der Zeit“ theologisch zu deuten, die politische Wirklichkeit des totalitären Regimes offenkundig ignorierten. In diesem Punkt hätte der Studie eine historische Kontextualisierung gut getan. Auf diese Weise wäre das Versagen solchen „entweltlichten“ theologischen Denkens, vor allem aber die darin inhärente Frage schärfer erkennbar geworden, was Eschweiler bewegte, von diesem theologischen Standpunkt aus den widerchristlichen Rassenantisemitismus zumindest zu akzeptieren. Es waren ja vor allem die antultramontanen Reformtheologen im katholischen Lager, die den Nationalsozialismus unterstützten.

M.s Buch widerlegt die lange vertretene Annahme, es habe keinen theologischen Brückenschlag zur NS-Weltanschauung gegeben. Seine theologiegeschichtlichen Studien, die er in gleicher Weise zu dem politisch einflussreicheren Braunsberger, ab 1939 dann Bonner Kirchenrechtler Hans Barion, durchgeführt hat, schließen sowohl methodisch als auch inhaltlich eine Lücke der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung. Sie treiben die im Gang befindlichen Nachforschungen über katholische Theologie und Theologen im Nationalsozialismus mit beachtenswerten Ergebnissen weiter voran. Es wäre zu wünschen, dass sich M. mit demselben Spürsinn an die noch ungeschriebenen Theologen-Biographien „demokratischer Brückenbauer“ der Weimarer Republik begibt.

Bonn

Christoph Kösters

Michael Heymel (Hg.), *Martin Niemöller, Dahlemer Predigten*. Kritische Ausgabe, Gütersloh 2011, 736 S., ISBN 978-579-08128-1.

Die erste Sammlung der Predigten des Dahlemer Gemeindepfarrers Martin Niemöller wurde 1938 in hektographierter Form

von einer niederländischen Pfarrgehilfin, Hebe Kohlbrugge, heimlich im Auto von Otto Dibelius an Pfarrer der Bekennenden Kirche verteilt. Die junge Frau begab sich damit in große Gefahr und geriet auch tatsächlich in Gefangenschaft der Gestapo – kurz ehe sie in das KZ Ravensbrück abtransportiert werden sollte, konnte der niederländische Botschafter im Gespräch mit Himmler ihre Freilassung erreichen (Hebe Kohlbrugge, *Zwei mal zwei ist fünf. Mein unberechenbares Leben seit 1914, aus dem Niederländischen übersetzt von Annegret Klinzmann und Mechthild Ragg, Leipzig 2003*). Die Predigtsammlung hatte dem Ziel gedient, Niemöller gegen den öffentlich erhobenen Vorwurf des Kanzelmissbrauchs zu politischen Zwecken zu verteidigen. Die Leser sollten sich mit Hilfe der Predigten ein eigenes Urteil bilden, Niemöller selbst war zu diesem Zeitpunkt als persönlicher Häftling Adolf Hitlers im KZ Sachsenhausen.

Mittlerweile liegt die erste kritische Ausgabe der heute verfügbaren Dahlemer Predigten Niemöllers vor, ediert von Michael Heymel, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und Privatdozent an der Universität Heidelberg. Die Edition enthält in chronologischer Reihung 128 Kanzelreden und drei predigtähnliche Texte aus den Jahren von Niemöllers Amtsantritt in Dahlem 1931 bis zu seiner Verhaftung im Jahr 1937. Gerahmt werden die Predigten von einem ausführlichen editorischen Vorbericht, in dem auch auf inhaltliche Aspekte und Probleme, wie etwa die Frage eines möglichen Antijudaismus bei Niemöller, eingegangen wird, und von den Vor- und Nachworten zu den Predigten Niemöllers bis zum Jahr 1981.

Als roter Faden zieht sich durch die Predigten eine Frage, die Niemöller zeitlebens beschäftigte: „Was würde Jesus dazu sagen?“. Im Jahr 1900 saß er mit seinem Vater, dem Pastor Heinrich Niemöller, bei einem Hausbesuch in der Stube eines frommen Webers, als ihm eben dieser an der Wand hängende Spruch „in Auge und Herz [sprang]“. Mit jedem weiteren Jahr als Pfarrer in Dahlem gewannen seine Predigten einen schärferen Akzent, mit dem er die Gemeinde zur Besinnung auf Gottes Wort mahnte und die Erkenntnis stiftete, dass die Zeit „kräftig dabei ist, uns von der Liebe Christi zu trennen“. Anfangs rief Niemöller zum furchtlosen Christusbekenntnis auf. Später wurde der Ton schärfer. Es ging um die eigene Verantwortung jedes Einzelnen, sich zu Solidarität und Mitmenschlichkeit, den Werten Jesu Christi, zu bekennen. Nun stand nicht mehr das persönliche Heilsverlangen im Mittelpunkt, sondern die Nach-

folge. „Lasst euch nicht zu Tätern machen!“ war deshalb der Kernsatz der sogenannten „Dahlemer Theologie“.

Exemplarisch soll ein ausführlicher Blick auf Niemöllers letzte Predigt vor seiner Verhaftung geworfen werden, gehalten am 27. Juni 1937 in der Jesus-Christus-Kirche in Dahlem (Heymel, 649–656). Der Predigttext für jenen Sonntag steht in der Apg 5,33–42. Niemöller leitet seine Predigt mit den Worten ein, die wenige Verse vor dem Predigttext stehen: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!“ (V. 29) Die Aktualität dieser Aufforderung betont der Pfarrer mehrfach in seiner Predigt: „... in den kritischen Tagen, die wir gegenwärtig durchleben“, „Nun, da die Not und Anfechtung kommt...“, „... das Leiden und die Schmach, die wir heute zu tragen haben...“. Die Gemeinde in Dahlem, die Christen im sog. Dritten Reich überhaupt, werden von Niemöller an die Stelle der Apostel gesetzt – Predigtverbot für Niemöller, Kundschafter der Gestapo bei der Abendmahlsfeier – frei könne der christliche Glaube nicht gelebt werden. Auffällig ist, dass Niemöller schon am Anfang der Predigt das Wort „Angriff“ benutzt, welches Michael Heymel als charakteristisch für dessen Predigten gewertet hat. Hier ist in gewisser Weise ein Gegenangriff gemeint, den Christen gegenüber dem Angriff der Obrigkeit tätigen. Dies sei neben Kapitulation und der Entscheidung für ein Leben im „stillen Glauben“ die dritte Möglichkeit, auf die gegenwärtige Situation zu reagieren. Den Bezug zur Gegenwart stellt Niemöller durch die Auflistung von sieben Ereignissen her: Dazu gehören ein Zeitungsartikel vom vorangegangenen Freitag [25. Juni 1937], die 48 laufenden Anklageprozesse gegen Pfarrer der Bekennenden Kirche, die Zerstörung der Friedrichswerderschen Kirche durch die Geheime Staatspolizei sowie Verhaftungen von die Bekennende Kirche unterstützenden Gemeindegliedern in Saarbrücken, die ständige Beobachtung und Überwachung der Abendmahlsfeiern durch die Gestapo sowie die Verhaftung von Niemöllers Kollegen Fritz Müller. Drei Intentionen benennt Niemöller in seiner Predigt: Zum ersten die Entscheidung für Jesus Christus. Niemöller zitiert aus dem Lukas-Evangelium 11,23: „Wer nicht mit mir ist, [...] der ist wider mich.“ Verbunden damit ist zum zweiten die Intention, den Christen in dieser schwierigen Lage Mut zuzusprechen. Das Wunder, das die Apostel im 5. Kapitel erleben durften, dient Niemöller als Aufhänger dafür, Gottes Wirken als lebendiger Gott zu verkündigen. Er beschönigt nicht die Lage, in der sich die christliche Kirche befand, sondern er nennt die Vorkommnisse beim Namen, um aus diesen Schwierigkeiten heraus den Glau-

ben in Verbindung mit den Versen aus der Apostelgeschichte als eine Gegenkraft, als Hoffnung auf Wunder stark zu machen. Schließlich wirbt er am Ende seiner Predigt für ein Vertrauen auf das Wort. Mit den rhetorischen Fragen „Fröhlich und getrost? Oder verzagt und eingeschüchtert?“ lässt er die Unsicherheit der Gemeindeglieder sprechen – ein Merkmal, das Niemöller während seiner Zeit als Pastor stets auszeichnete: die Nähe zur Gemeinde. Das zeigt ebenso die nachfolgende Stelle, in welcher er deutlich macht, dass er um die Anstrengung einer solchen Entscheidung, fröhlich zu sein, weiß. Es ist eine der großen Paradoxien des Christentums, die Niemöller in seiner Predigt unterbringt: „Fröhlich sein, darüber, dass wir leiden dürfen.“ Niemöller schließt seine Predigt mit der Provokation, „[jetzt] erst recht hinzugehen und nicht [aufzuhören], das Evangelium von Jesu Christo, das Wort vom Kreuz zu predigen“. Die dritte Intention schließlich war es, eine Resistenz gegen die gesellschaftswandelnden ideologischen Prinzipien und Maßnahmen des NS-Regimes innerhalb der Dahlemer Gemeinde aufzubauen. Vor allem die am Ende stehende Provokation, spricht für ein „Jetzt erst recht“. Ein solcher Aufruf zeugt von einem starken Glauben, denn auch Niemöller wusste, dass im Gottesdienst immer Gestapo-Leute saßen, z. T. seine ehemaligen Konfirmanden.

Thomas Mann hat in seinem Vorwort zur US-amerikanischen Ausgabe der Predigten von 1941 auf die Bekanntheit Niemöllers in den USA hingewiesen, dort galt Niemöller geradezu als Symbol des deutschen Widerstandes (vgl. Martin Greschat: Martin Niemöller. Repräsentant des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert, in: Pastoraltheologie 81. 1992, 7, S. 330; das Vorwort Thomas Manns ist abgedruckt bei Heymel, 674–678). Thomas Mann selbst war überzeugt, dass eine Wiederherstellung Deutschlands nur vom Theologischen aus möglich sei, voller Bewunderung hatte er sich über Niemöller und dessen symbolische Popularität geäußert.

Niemöller starb bekanntlich nicht bei Kriegsende, sondern konnte in letzter Minute befreit werden. Seinen Gegnern machte er es mit seiner streitbaren Radikalität nach 1945 bis zu seinem Tod 1984 einfach, ihn zu verurteilen. Eine ausgewogene Beurteilung in Form einer wissenschaftlich fundierten Monographie bleibt nach wie vor Desiderat – doch ein weiterer Schritt auf diesem Wege ist mit der anzuzeigenden Edition getan, die jedem an der Geschichte der Kirche im Nationalsozialismus interessierendem Leser empfohlen sei.

Berlin-Dahlem

Rajah Scheepers

Roland Liebenberg: *Wilhelm Löhe (1808–1872). Stationen seines Lebens. Mit Bilddokumenten und [einer] Bibliographie zur Löheforschung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 202 S., ISBN 978-3-374-02991-4.

Das Buch enthält in seinen zwei Teilen „biographische Stationen“ zu Wilhelm Löhe und eine „Sekundärbibliographie 1872–2010“ (S. 10–115 bzw. 116–202). Auf die Zielgruppe, „viele an Wilhelm Löhe und der Löhe-Forschung interessierte Menschen“, ist die biographische Darstellung ausgerichtet. Sie entfaltet knapp die verschiedenen Prägungen und Wirkungsfelder (Nordamerika!) Löhes. Ihn zum Diakonissenvater, frommen Sozialunternehmer, Manager zu stilisieren (keine geringe Gefahr) ginge an entscheidenden Bereichen seines Wirkens gerade in theologischer Hinsicht vorbei. Vf. verfällt auch hier nicht vorschnell einer ‚Hermeneutik der Bedeutung‘. Über Einzelheiten der Bewertung und der Auswahl – es „bleiben viele Gesichtspunkte [...] unberücksichtigt“ (S. 7) – gibt es keinen Grund zur Kritik. Solch ein „Überblick“ wird und darf lückenhaft bleiben. Die Darstellung strebt die Vermeidung von Textlastigkeit mit Erfolg an: die 36 Seiten Beigaben stören die Lektüre der nur 60 Seiten Text nicht – die Illustrationen lockern diese durchgehend auf. Erst der näher interessierte Leser wird sich u. a. den Registern (auch Sachen! Insgesamt 41 Spalten!) und 198 Endnoten (Quellen oft aus der Literatur belegend) zuwenden.

Hierfür nur 11mal genutzt ist das riesige Literaturverzeichnis ab Seite 116. Ausdrücklich nicht genutzt ist es z. B. S. 74–76, Anm. 171–184: fehlt 2008 Baberske-Krohs/Raschzok. Es nimmt also mit seinen ca. 850 Titeln eine selbständige Funktion wahr – „Bibliographie zur Löhe-Forschung“ (S. 3), zweifach ausgerichtet: erst 1872 einsetzend und nur „sekundärbibliographisch“. Die Titelmassive ist chronologisch, dann alphabetisch gelistet. Verzichtet ist hier auf jede weitere Erschließung. Damit ist das Material dem „interessierte[n]“ Nutzer eher verschlossen. Er kann nicht die Werke eines bestimmten Vf. *zusammen* finden. Ihn vielleicht interessierende Themen muß er im Gesamtbestand suchen. Unbeantwortet bleibt die Frage, ob es sich bei einem Titel ggf. um ein Broschürchen oder ein veritables Buch handelt – und anderes mehr. Ohne Vf.- und Sachregister sowie vollständige Titelaufnahmen bleibt das grobgeordnete Material Steinbruch. Die Unvollständigkeit ist zu beachten: den ca. 850 Einträgen sind inzwischen etwa 240 Ergänzungen an die Seite zu stellen. Und zu S. 134–168 gibt

es die umfangreichere Vorarbeit Heiner Schmidts. Ungenauigkeiten begegnen nicht selten. („Lippold von Zerbst“ meint – nicht ganz leicht zu erkennen – A. F. Lippold [1804–92], Kons.-Ass. in Zerbst; S. 120, 142.) Kommentierende Anmerkungen unterbleiben oft. Mit all dem wird der Charakter „Bibliographie“ verlassen (s. weiter ZBKG 80, 2011, S. 482–491). Aber der Hinweis ist deutlich: Eine stichhaltige Löhe-Bibliographie muß erarbeitet werden.

Im wissenschaftlichen Bemühen um Löhe wird das Buch keine starke Stimme sein, aus drei Gründen. (1) Es bietet zweifach nichts Neues: inhaltlich bewegt es sich im Rahmen von Bekanntem. Zudem war die Darstellung seit Jahren im Netz zugänglich (freilich ohne die gen. Beigaben und mit besserem Bildmaterial). (2) Was im ersten Teil den Wissenschaftler unterfordert, überfordert im zweiten Teil den „interessierten Menschen“. (3) Der Preis von knapp 40,00 € dürfte beiden zuletzt genannten Gruppen zu hoch sein.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Peter Müller: *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung*. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie, Berlin/Münster/Wien/Zürich: LIT Verlag 2012 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 63), XIV, 297 S., ISBN 978-3-643-80120-3.

Seit mehr als zwei Jahrzehnten ist es das Schicksal von Wilhelm Lütgert (1867–1938), als „vergessener Theologe“ gehandelt zu werden. Mit größtem Recht wählte Werner Neuer diese Bezeichnung 1987 (ders., *Kleine Einführung in Leben und Werk eines vergessenen Theologen*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 1 [1987], S. 108–124), als er im Zuge seiner Dissertation zu Adolf Schlatter auf dessen engste theologische Bezugsperson unter der nachfolgenden Generation aufmerksam wurde. Schlatter und Lütgert waren sich 1890 in Greifswald begegnet, wo Lütgert zuvor bei Hermann Cremer studiert hatte. Die theologiegeschichtliche Einordnung Lütgerts in eine „Greifswalder Schule“ beschränkt sich hinsichtlich seiner akademischen Lehrer nominell meist auf Cremer. Als weiterer Repräsentant der Schülergeneration gilt neben Lütgert vor allem Erich Schaefer, dessen „Theozentrische Theologie“ Wolfhart Pannenberg als genetische Vorstufe der dialektischen Theologie zu interpretieren versuchte. Für Lütgert hatte es seine volle Berechtigung, wenn Neuer ihn als „vergessenen Theologen“ bezeichnete. Vergessen war die theologische und publizistische Arbeitsge-

meinschaft mit Schlatter; vergessen war der zuerst von Neuer eingesehene Briefwechsel im Stuttgarter Schlatter-Archiv; vergessen waren die neutestamentlichen, historischen und systematischen Studien von Lütgert; vergessen waren die großen Kontroversen, wie in den zwanziger Jahren mit Emanuel Hirsch über Lütgerts Idealismusbild; und vergessen war die langsam anlaufende, aber steil ausklingende akademische Karriere, die in Halle zur Nachfolge von Martin Kähler und in Berlin zu derjenigen Reinhold Seebergs führte, dessen Doktorand Dietrich Bonhoeffer Lütgerts erster Assistent wurde.

Mit um so größerer Spannung durfte man die erste theologische Dissertation zu Lütgert erwarten, deren Vorhaben sich 2007 in einem Aufsatz niederschlug (Peter Müller, „Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung“: Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Epistemologie, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 21 [2007], S. 141–161), dessen Titel der Qualifikationsschrift fast wortidentisch erhalten blieb. Was 2007 wie eine fundamentaltheologische Fragerichtung wirken mochte, hat sich in eine Studie ausgeweitet, die für Historiker und Systematiker gleichermaßen von hohem Interesse sein dürfte. Müllers Arbeit gliedert sich in drei Teile, einen Einleitungsblock (S. 15–37), einen biographischen Abschnitt (S. 38–126) und eine systematische Untersuchung mit abschließender „Bilanz“ (S. 127–258). Der Anhang beinhaltet eine Bibliographie Lütgerts (S. 260–271), auf deren Desiderat Walter Sparr bereits 1991 hingewiesen hatte (ders., *Art. Lütgert, Wilhelm*, in: *TRE*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, S. 497–500; hier: 498). Mit M.s Beitrag liegen nun nicht weniger als drei Optionen vor. Zunächst hatte sich Jochen Eber der Aufgabe angenommen (Jochen Eber, *Art. Lütgert, Wilhelm*, in: *BBKL*, Bd. 17, Herzberg 2000, Sp. 870–874), bevor Gregor Heidbrink eine Veröffentlichungsliste in seine verdienstvolle, formal aber überaus flüchtig in den Druck gegebene Hallenser Diplomarbeit einrückte (Gregor Heidbrink, *Wilhelm Lütgerts theologische Kritik des Deutschen Idealismus*. Eine Einführung in Leben und Werk vor dem Hintergrund seiner biblischen Neuzeitkritik, Saarbrücken 2008, S. 137–144). Wie zu erwarten, nimmt der Grad an Vollständigkeit kontinuierlich zu: Einzelne Titel hat bisher nur M. erfasst. Dennoch sollte man die Arbeit von Heidbrink nicht vorschnell beiseite legen. Erstmals durch ihn wurde der Versuch unternommen, Rezensionen der Lütgertschen Werke zu verzeichnen (S. 145–152). Zudem ordnet Heidbrink die ihm bekanntesten Erstdrucke von Vorträgen oder kleineren Gelegenheitsschrif-

ten chronologisch in das Gesamtschema ein, während M. die betreffenden Texte unter den Erscheinungsjahren der späteren Sammelbände aufführt. Dabei wird nicht jede bekannte Datierung eines möglichen Vortragsanlasses eingetragen und nicht immer Auskunft über einen vorhandenen Erstdruck erteilt. Bis auf weiteres werden Interessenten an Lütgert sowohl das Verzeichnis von M. als auch das von Heidbrink konsultieren müssen, wobei sich künftige bibliographische Ergänzungen mit einer Zusammenführung der bisherigen Daten verbinden sollten.

Als grundlegend und in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen muss der biographische, knapp 100 Seiten umfassende Teil der Studie gelten. Ihn gilt es historisch interessierten Lesern vorrangig anzuzeigen. Mit einer bewunderungswürdigen Akribie hat sich M. der familiären, theologischen, publizistischen und kirchenpolitischen Entwicklung Lütgerts angenommen. Dafür greift er nicht nur auf verstreute Archivalien zurück; er hat auch Nachfahren Lütgerts konsultiert und bietet – beginnend mit dem Titelbild des Bandes, das Lütgert in einem Ölportrait von 1931 zeigt – Materialien und Informationen aus dem Familienbesitz. Intensive genealogische Daten für Lütgert und dessen Geschwister (S. 43 f.), aber auch die Ehefrau (mit der er zum Schwippschwager Schaeders wurde) und die gemeinsamen Kinder (S. 71–73) wurden erhoben. Zudem erstrahlen zahlreiche Phasen von Lütgerts Werdegang erstmals im Licht einschlägiger Quellenfunde. Theologiegeschichtlich besonders erhellend ist die archivalisch rekonstruierte Berufung und persönliche Vernetzung innerhalb der Hallenser Fakultät nach 1901 (S. 78–83). Wie genau M. arbeitet, zeigt sich an Kleinigkeiten: So korrigiert er die bisher übliche Datierung der Nachfolge von Kähler von 1912 auf 1913 (S. 81, Anm. 24). Zudem dokumentiert M. in sinnvoll gestalteten und bestens konsultierbaren Einzelkomplexen Lütgerts publizistische und kirchpolitische Aktivitäten. Eingehende Würdigung erfahren nicht nur die „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“ (S. 62–65), sondern auch die Beziehung zu Bethel (S. 65–71), dem „Eisenacher Bund“ (S. 85–87) und der „Positiven Union“ (S. 87–89). Besonders aufschlussreich sind die Ausführungen zu der 1935 in Berlin erfolgten Zwangsemeritierung. Instrukтив orientiert M. über die aufgrund von Lücken problematische Quellenlage der Personalakten (S. 102), deckt anhand einzelner Abstimmungsprozesse innerhalb der Fakultät deren positionelle Zerrissenheit auf und ergänzt dieses Gesamtbild um Selbstwahrnehmungen Lütgerts aus dem Briefwechsel mit Schlatter (S. 104–108). Wichtige Er-

gänzungen aus dieser Korrespondenz gehen auch in den Abschnitt zu „Lütgert im Kirchenkampf“ ein (S. 111–126). Die kirchenpolitische Wertschätzung, aber theologische Distanzierung von Barth wird ebenso deutlich (S. 112 f.) wie die Ablehnung des Reichsbischofs Müller (S. 116). Quellenbedingt unbestimmt bleibt die Beziehung zur Jungreformatoren Bewegung (S. 115 f.). M. tritt dafür ein, Lütgert als Vertreter einer „gemässigte[n] Bekenntnis-Position“ (S. 116) zu verstehen, der trotz antisemitischen Sprachgebrauchs – der in allgemeinen Kontinuitäten zum 19. Jahrhundert (S. 118) und in einem spezifisch „geschichtsphilosophischen“ sowie theologischen Zusammenhang stünde (S. 122) – nicht als Antisemit in einem „rassistischen Sinn“ gelten dürfe (S. 116–122). Zudem erhebt M. aus der Korrespondenz mit Schlatter wichtige Details zu dem häufig erwähnten, in den früheren Veröffentlichungen aber nicht eigens belegten Vortragsverbot durch die Geheime Staatspolizei im Frühjahr 1936 (S. 119). Wirkungs- und rezeptionsgeschichtlich bedeutsam sind die Angaben zu akademischen Schülern, die für Paul Tillich in systematischer (S. 81 f., bes. Anm. 36) und Dietrich Bonhoeffer mit dessen Berliner Habilitationsverfahren (S. 102 f.) in historischer Hinsicht geboten werden. Allein der Ertrag dieser biographischen und werkgeschichtlichen Studien ist so reich, dass er die Empfehlung des Bandes vollauf rechtfertigen würde.

Der systematische Teil der Studie rückt Lütgerts spätes Hauptwerk „Schöpfung und Offenbarung“ von 1934 in den Vordergrund, um von dort Perspektiven auf die Einheitlichkeit des Gesamtwerkes und die argumentative Stringenz des Ansatzes zu entfalten. Diese Schwerpunktsetzung verbindet sich vorzüglich mit derjenigen von Heidbrink, der Lütgerts umfangreichste Einzelveröffentlichung, die stärker historisch akzentuierte „Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“ (1923 bis 1925 bzw. 1930) behandelt hatte. Darüber hinaus integriert M. zahlreiche Kurzzusammenfassungen von Einzelbeiträgen Lütgerts sowohl in den historischen wie auch den systematischen Teil. Hilfreich wäre es sicher gewesen, über das gebotene Personenregister hinaus eine Indizierung der Lütgertschen Schriften (möglicherweise in das Publikationsverzeichnis) zu integrieren. Zugleich ist aber M.s Studie aber so bündig geschrieben und gegliedert, dass sich einschlägige Passagen ohne weiteres auffinden lassen.

Spätestens mit M. sollte jene redundante Beschworung Lütgerts als eines „vergessenen Theologen“ ihr überfälliges Ende finden. Denn mehr kann eine theologische Qualifi-

kationsschrift nicht bieten, um Historiker und Systematiker gemeinsam auf eine Gestalt der jüngeren Theologiegeschichte hinzuweisen, die sich in ihren eigenen Arbeiten stets um eine konstitutive Verbindung der beiden Fachbereiche bemüht hatte. Gerade darum ist auch die formale Differenzierung des Hauptteils in historische und systematische Ausführungen in wissenschaftshistorischer Hinsicht dem bearbeiteten Gegenstand angemessen. Erich Schaeder hatte die beiden Teile seiner „Theozentrischen Theologie“ entsprechend konzipiert, und Lütgert selbst hatte seinen vielleicht berühmtesten Einzelbeitrag, „Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung“ (in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 5/3 [1901], S. 1–59) acht Jahr zuvor ebenso untergliedert. Erwogen wurde bisweilen, darin sogar ein Strukturelement der „Greifswalder Schule“ zu erkennen. M. nimmt darauf in seinen „Gemeinsamkeiten der Greifswalder Bibeltheologen“ (S. 58–60) keinen Bezug. Außer Frage dürfte aber stehen, dass mit M.s Studie nicht nur Lütgert selbst, sondern auch dessen Beziehungen zu den Theologen in seinem Umfeld (einschließlich der nur knapp thematisierten Distanzierung von Ritschl [S. 59], die sich gerade für Lütgert sehr leicht als indirekte Kritik am akademischen Lehrer Cremer erweisen ließe) weiter an positionellem Profil und theologiegeschichtlicher Spezifik gewinnen können.

Göttingen

Martin Kessler

Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Hg. von Günther Heydemann 47), 592 S., ISBN 978-3-525-36996-8.

Der fast 600 Seiten starke Sammelband, der neben zwei einleitenden Artikeln drei- und zwanzig Einzelstudien enthält, geht auf einen interdisziplinären Workshop des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung aus dem Jahr 2009 zurück. Die Herausgeber Uwe Puschner und Clemens Vollnhals charakterisieren in einem einleitenden Artikel die völkisch-religiöse Bewegung als wichtigen Teil der vielschichtigen Religionsgeschichte des „Dritten Reiches“ und deuten die Forschungsergebnisse als „komplexe Beziehungs-, vornehmlich aber als eine Konfliktgeschichte.“ Dies bezieht

sich sowohl auf Beziehungen und Konflikte innerhalb der stark zerklüfteten und sich bereits ab Mitte der 30er Jahre in der Bedeutungslosigkeit verlierenden völkisch-religiösen Bewegung, als auch auf Konflikte mit der nationalsozialistischen Bewegung sowie auf Sympathien, die einzelne Nationalsozialisten (z. B. Heinrich Himmler) der völkisch-religiösen Bewegung entgegenbrachten.

Im zweiten der einleitenden Artikel stellt Klaus Vondung die Frage nach dem Verhältnis von völkischer Religiosität und der sog. politischen Religion des Nationalsozialismus. Er betont als Gemeinsamkeit das Erlösungsverlangen der neuen säkularen Religionen, das mit innerweltlichen Erlösungsangeboten beantwortet wurde. Der Glaubensinhalt „Rasse und Blut“, verbunden mit einem ausgeprägten Antisemitismus, stellte sowohl bei den völkischen Religionsgemeinschaften wie im Nationalsozialismus das Zentrum dar. Der Unterschied lag laut Vondung in der zweckrationalen, instrumentellen Ausrichtung der politischen Religion des Nationalsozialismus gegenüber der völkisch-religiösen Sehnsucht nach Wiederbelebung der germanischen, mittelalterlichen und mystischen Vorzeit.

Die 23 Einzelstudien zu vielfältigen Themen der völkisch-religiösen Bewegung sind im vorliegenden Sammelband entsprechend der Grundthese der komplexen Beziehungs- und Konfliktgeschichte in drei Themenbereichen angeordnet:

Kapitel I beleuchtet unter dem Titel „Völkisch-pagane Gemeinschaften“ den zahlenmäßig sehr kleinen, aber von kirchlicher (Bekennende Kirche wie Deutsche Christen gleichermaßen) wie staatlicher Seite kritisch beachteten und bekämpften nichtchristlichen Flügel der völkisch-religiösen Bewegung. Völkisch-religiöse Jugendbünde (Winfried Mogge), die Deutsche Glaubensbewegung als ideologisches Zentrum der völkischen religiösen Bewegung (Horst Junginger) und anderes kommen hier zur Darstellung. Die Ludenthorff-Bewegung gilt als Beispiel der Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus (Bettina Amm).

Kapitel II nimmt mit dem „Völkischen Christentum“ den weitaus größten Teil der völkisch-religiösen Bewegung in den Blick. Die Beiträge belegen, wie tief der völkische Rassismus im protestantischen Flügel der völkisch-religiösen Bewegung verankert war. Zwei Schlaglichter:

Matthias Pöhlmann setzt sich differenziert mit der Arbeit der Berliner Apologetischen Centrale auseinander. Er zeigt auf, dass die Argumentationsweise ihres Leiters Walter Künneth gegenüber dem zeitgenössisch sog. „Neuheidentum“ trotz aufklärender Wirkung

Probleme mit sich brachte. Biologistische Begriffe wie Rasse, Eugenik und der Antisemitismus fanden Einzug in die von neulutherischer Ordnungstheologie getragene Argumentation, weil Künneth bemüht war, die Kritik der Völkischen an Kirche und Theologie positiv aufzunehmen.

Mit Lucia Scherzbergs Aufsatz „Katholizismus und völkische Religion 1933–1945“ liegt ein Beitrag vor, der Vergleichspunkte zwischen protestantischer und katholischer Anfälligkeit für die völkisch-religiöse Bewegung erlaubt. Anhand katholischer Stellungnahmen zum „Mythos des 20. Jahrhunderts“ von Alfred Rosenberg stellt die Autorin heraus, dass die Kritik an völkischer Religiosität auch im Raum der katholischen Kirche nicht immer zugleich die Ablehnung des Nationalsozialismus und des Antisemitismus bedeutete. Zudem zielten Priester, die sich für die völkisch-religiöse Ideologie begeisterten, auf eine Modernisierung des Katholizismus – ähnliches ist aus dem Bereich des Protestantismus bekannt.

Das umfangreiche Kapitel III „Der Nationalsozialismus und die völkisch-religiöse Bewegung“ nimmt die gegenseitige Wahrnehmung, Wechselwirkungen und Konflikte dieser beiden Bewegungen in den Blick. Sie führten, so Puschner und Vollnhals, bereits nach wenigen Jahren zur völligen Marginalisierung der völkisch-religiösen Bewegung in der NS-Zeit. Ihre Anhänger hatten neben eigener Unfähigkeit zur Einigung den Machtanspruch des totalitären Regimes, das die eigene Ideologie der Religion vorordnete, unterschätzt. Das völkische Ideal „ein Volk – ein Reich – ein Glaube“ ließ sich nicht durchsetzen. Dies kann man beispielsweise anhand Ernst Pipers Beitrag „Der Nationalsozialismus steht über allen Bekenntnissen“. Alfred Rosenberg und die völkisch-religiösen Erneuerungsbestrebungen“ nachvollziehen.

Der Sammelband bietet äußerst reichhaltiges, gründlich recherchiertes Sachwissen zu unterschiedlichen, auch wenig bekannten Themengebieten der völkisch-religiösen Bewegung. Aufgrund des aktuellen Forschungsstandes und der angeführten Sekundärliteratur ist er auch als Nachschlagewerk empfehlenswert. Beispielsweise findet man hier eine von Martin Finkenberger verfasste informative Studie zu Johann von Leers, einem in der NS-Zeit in übelster Weise aktiven antisemitischen Publizisten, dessen Wirksamkeit in der Forschung bislang nur wenig beachtet wurde. Auch zum Verhältnis von Anthroposophie sowie Freimaurerei zur völkischen Bewegung finden sich Beiträge.

Alle Einzelstudien sind mit großer Akribie erstellt. Bei einzelnen von ihnen wünscht

man sich jedoch, den Blick noch mehr für die relevanten Fragestellungen zu öffnen. Angesichts der abstrusen und menschenverachtenden Heilslehren einzelner, sehr kleiner Gruppen ist man mehr an den Gründen für ihr Entstehen und der Wirkmächtigkeit ihrer Ideen oder Anführer, weniger an dem Spektakulären (oder Erbärmlichen) ihrer Lehre interessiert. So kann es passieren, dass sich der weniger kundige Leser in der Menge des dargebotenen Spezialwissens verliert.

Das liegt unter anderem daran, dass die Beiträge neben der Frage der Beziehung zum Nationalsozialismus keine gemeinsame Fragestellung haben. Eine mögliche wäre die von Klaus Vondung im einleitenden Artikel angesprochene Frage nach dem Nationalsozialismus als „politischer Religion“, als Ersatzreligion oder Religionsersatz. Der Begriff der politischen Religion wäre dabei nochmals näher auf seine Sinnhaftigkeit zu untersuchen. Im vorliegenden Sammelband wird er in unterschiedlicher Weise von einzelnen Autoren verwendet, teils bejahend, teils ablehnend, teils ohne näher definiert zu werden.

Was aussteht, ist eine orientierende Bilanz der in ihrer Vielfalt äußerst interessanten Forschungsergebnisse, in der auch die Bedeutung und Reichweite der jeweiligen Religionsgemeinschaft, ihrer Anführer und Lehren deutlich wird. Hilfestellung hierzu bietet Horst Jungingers oben erwähnter Beitrag zur Deutschen Glaubensbewegung, in dem er statistisches Material zur Religionszugehörigkeit auswertet.

Eine weitere wichtige Fragestellung wäre die, wie sich Frauengruppen oder -organisationen (z. B. Evangelisches Frauenwerk; Neulandbewegung) zu der von männlich-heldischen Idealen durchdrungenen völkisch-religiösen Bewegung verhalten haben. Schließlich betonte gerade die protestantische Frauenbewegung die Bedeutung des Wirkens der Frau im Raum von Kirche und Gemeinde.

Geschickt ausgewählt ist das Titelblatt. Es führt thematisch „medias in res“. Es zeigt die Fassade des Hauses Atlantis in Bremen, Böttcherstraße. Der dort dargestellte, mit Odin gleichgesetzte nordische Christus führte sowohl innerhalb der völkischen Bewegung (Bernhard Hoetger – Hermann Wirth) wie im Gegenüber zur nationalsozialistischen Regierung zum Konflikt: 1937 wurde die Böttcherstraße als Beispiel für entartete Kunst unter Denkmalschutz gestellt.

Im Anhang finden sich ein Personen- und Organisationsverzeichnis sowie Informationen zu den Autoren.

Neuendettelsau Auguste Zeiß-Horbach

Bernhard Frings/Uwe Kaminsky: Gehorsam, Ordnung, Religion. Konfessionelle Heimerziehung 1945–1975, Münster: Aschendorff, 2012, XIII, 596 S., ISBN: 978-3-402-12912-8.

Im Frühjahr 2006 rückte Peter Wensierski ein verdrängtes Thema kirchlicher Vergangenheit ins grelle Rampenlicht der Öffentlichkeit. In „Schläge im Namen des Herrn“ behandelte der Spiegel-Journalist das Schicksal von Heimkindern in kirchlichen Waisen- und Erziehungsheimen nach 1945. Dabei verfolgte der Autor keine wissenschaftlichen, sondern advokatische Ziele: Es ging ihm um Gerechtigkeit für eine allzu lange übersehene gesellschaftliche Randgruppe.

Zu den wegweisenden Entscheidungen der beiden am Pranger stehenden christlichen Kirchen gehörte, an einem Runden Tisch mit Vertretern der Heimkinder und Politik gemeinsam nach Wegen wirksamer Opfer-Entschädigung zu suchen und zugleich eine historisch-kritische Aufarbeitung dieses dunklen Kapitels der Kirchengeschichte anzugehen. 2008 entschieden sich beide Kirchen, ihre Wohlfahrtsorganisationen und die Deutsche Ordensoberenkonferenz, ein Projekt zur Geschichte der konfessionellen Heimerziehung in der Bundesrepublik zu fördern. Es erwies sich als glücklicher Umstand, dass an der Universität Bochum im Rahmen einer DFG-Forschergruppe u. a. die kirchlichen Transformationen im deutschen Wohlfahrtsstaat der 1960/70er Jahre interdisziplinär erforscht wurden. Mit Bernhard Frings und Uwe Kaminsky nahmen sich dort zwei durch zahlreiche Studien ausgewiesene Experten des zeithistorisch fast unbeackerten Forschungsfeldes an.

Das Problem, sich den belastenden Erinnerungen ehemaliger Heimkinder und einer historischen Aufarbeitung ihrer Vergangenheit anzunähern, ohne die notwendige Distanz des Zeithistorikers zu verlieren, lösen die Autoren durch eine klare Entscheidung: Die komplexen, nur schwer verallgemeinerbaren Geschichten der Einrichtungshäuser und ihrer Heimkinder gehen nicht in Zahlen, Statistiken und der Analyse historischer Bedingungen auf, sondern erhellen diese vielmehr. Folglich entfallen zwei Drittel des Buches auf Erinnerungen der Zeitzeugen (Opfer und „Täter“) (135–170), regionale Studien zu Rheinland-Westfalen, Niedersachsen, Bayern (171–219), neun Fallstudien zu einzelnen Erziehungseinrichtungen (220–466) und eine systematische Beschreibung des Heimalltags (467–506). Gesetzliche Normierungen durch den Wohlfahrtsstaat, die statistische Entwicklung der Heimerziehung (19–42), die Ausprägungen der spezifisch

konfessioneller Strukturen und Leitbilder (43–134) und deren Veränderungen seit den ausgehenden 1960er Jahren (507–544) bilden den historischen Bezugsrahmen für die einzelnen Tiefenbohrungen.

Dieses exemplarische Vorgehen war aber auch deshalb naheliegend, weil schon die Dimensionen des Forschungsfeldes nur schwer zu vermessen sind. Soweit die vielgestaltigen Statistiken überhaupt gesicherte Aussagen zulassen, gehen Frings und Kaminsky bei ihren Schätzungen von über 1.000 konfessionellen, in Ausrichtung und Rechtsträgerschaft kaum zu vereinheitlichenden Einrichtungen aus, in denen zwischen 1945 und 1975 ca. 500.000 – 600.000 Minderjährige untergebracht waren (38, 42); drei von vier Heimkindern waren in einem Waisenhaus, Kinder- oder Fürsorgeerziehungsheim untergebracht, dessen Träger z. B. eine Ordenskongregation, eine kirchliche Stiftung, die Caritas oder die Diakonie war.

Die Studie geht jedoch über Fallbeispiele zum Schicksal der sogenannten „verwahrlosten“ Kinder und über das Versagen staatlicher bzw. kirchlicher Kontrollinstanzen hinaus. Sie steuert einen gewichtigen Beitrag zur Wohlfahrts- und Sozialgeschichte Deutschlands nach 1945 bei. Das (Erziehungs-)Heim erscheint als Ort, an dem sich gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungslinien unter besonderen, weil (auch buchstäblich) abgeschlossenen Verhältnissen überlagerten – gleichsam ein Milieukosmos „im Kleinen“. Die zahlreichen Spannungen und Konflikte, deren Leidtragende die Heimkinder waren, resultierten – so die Beobachtung der Autoren – nicht zuletzt aus einer nach 1945 zögernd einsetzenden, seit Beginn der 1960er Jahre verstärkten Entflechtung *gesellschaftlicher* Modernisierungsprozesse, *staatlichem* Normierungs-, Kontroll- und Erziehungsanspruch und *pädagogischer* Leitbilder auf der einen und *resistenter, religiös* bestimmter Lebenskulturen und Ordnungsvorstellungen auf der anderen Seite.

Dass der säkulare Entflechtungsprozess erst relativ spät in Gang kam, hatte einen Grund in den besonderen Machtverhältnissen, die ein Heim zwischen kirchlicher Leitung und gesellschaftlich ausgegrenzten, „heillosen“ Kindern sozial legitimierte. Dass der Prozess ungleichzeitig verlief, wie die einzelnen Fallstudien zeigen, verweist auf regional und lokal unterschiedlich wirksame politische und gesellschaftliche Strukturbedingungen. Umgekehrt führten strukturelle Verbesserungen v. a. der personellen und finanziellen Ausstattung der Heime nicht automatisch zu verbesserten pädagogischen Verhältnissen; dies hing letztlich von den Verantwortlichen inner- und außerhalb der Heime ab. Vor diesem Hinter-

grund sind die vielzitierten „Heimbefreiungen“ 1968/69 nicht Urheber, sondern ein besonders markanter Indikator für einen allgemeinen Umbruch in der Heimerziehung. In diesem gesellschaftlichen Geflecht bleibt allerdings die Rolle der staatlichen Institutionen, die jede einzelne Heimeinweisung verfügten, allzu sehr auf die gesetznormierende Funktion beschränkt. Dies mag auch dem Umstand geschuldet sein, dass die Verhältnisse in Heimen staatlicher Träger immer noch unzureichend untersucht sind.

Die verbreiteten gesellschaftlichen und kirchlichen Leitbilder bringt der Buchtitel treffend mit „Gehorsam“, „Ordnung“ und „Religion“ auf einen Nenner. Eine „totale“ Institution, in der Religion „zur Autoritätsverstärkung missbraucht“ wurde, wie es an einzelnen Stellen (55, 477, 482) zugespitzt heißt, war „das Heim“ jedoch nicht. Dagegen spricht nicht nur manches Zeugnis positiver Heimerfahrung. Selbst wenn es heutigem Denken fremd erscheinen mag, so wurden die damaligen Lebensverhältnisse in erheblichem Maße von religiös bestimmten Deutungsmustern beeinflusst. Sie sind darum in ihrer Substanz und ihren Wechselwirkungen stärker auszuleuchten. So könnte die Diskrepanz, die ehemalige Heimkinder zwischen dem gepredigten Ideal christlicher Nächstenliebe und der erlebten drastischen Straftattributionen rückblickend hervorheben, nicht nur als Beleg für missbrauchte Religion verstanden werden, sondern auch als ein Indiz für die Erosion eines alttestamentarischen Gottesbildes, das die züchtigende Strafe als Sühne für (sündiges) Fehlverhalten biblisch-moralisch begründete und als Weg zur fremden wie eigenen Seelenrettung ansah.

Fazit: Die mit gutem Bildmaterial illustrierte, fast 600 Seiten starke, konfessionsübergreifend angelegte Studie darf sechs Jahre nach Erscheinen von Wensierskis Buch als geschichtswissenschaftliche Antwort auf die dort aufgeworfenen schwierigen Fragen gelten. Ohne irgendetwas zu beschönigen, korrigiert die sorgsam aus den Quellen gearbeitete und Zusammenhänge erklärende Untersuchung nachdrücklich Wensierskis plakative „Schläge im Namen des Herrn“. Insofern leisten Frings und Kaminsky wichtige Pionierarbeit. Die Geschichte der Heimerziehung als integrierter Bestandteil einer Geschichte des Wohlfahrtsstaates, der Erziehung und der Religion in Deutschland fortzuschreiben, zählt zu den bleibenden Forschungsaufgaben. Das schließt die heikle Frage nach sexueller Gewalt ein – ein Thema, das die vorliegende Studie nur streift (502–506), das aber durch die große Anzahl der seit 2010 auch in Deutschland bekannt

gewordenen Missbrauchsfälle auf die Forschungsagenda drängt.

Bonn

Christoph Kösters

Klaus Lemke-Paetznick: Kirche in revolutionärer Zeit. Die Staatskirche in Schleswig und Holstein 1789–1851, Berlin: De Gruyter 2012 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 117), X, 766 S., ISBN 978-3-11-916690-4.

Deutschlands Territorien haben ihre eigene Geschichte. So begann der „Dreißigjährige Krieg“ in Schleswig-Holstein nicht 1618, sondern fast zehn Jahre später nach der Schlacht am Barenberge. Lemke-Paetznick schildert beeindruckend aus einer Fülle primärer und sekundärer Literatur, wie vielfältig Schleswiger und Holsteiner bis 1851 die französische Revolution rezipierten, anders als südlich der Elbe, gar am Rhein. Schleswiger waren Dänen, auch wenn sie deutsch sprachen, Holsteiner lebten im Deutschen Reich, später Bund, obwohl der Dänenkönig auch sie regierte. Beide verband viel, auch eine Kirche mit Sitz in Schleswig. Nicht erst ab 1807, als Dänemark sich mit Napoleon verbündete, der das Deutsche Reich vernichtet hatte, rührte Frankreichs revolutionäre Gewalt in ihrem Gebiet die nationale Frage sehr verschieden auf. Die differenzierende Dissertation widmet sich Zeugnissen dieser Zeit und dieses Raumes.

Den gibt der Buchtitel präzise an. Schleswig und Holstein sind die größten Territorien im heutigen Bundesland. Mehrfach zieht der Autor auch das von Holstein umgebene, aber nichtdänische Fürstbistum Lübeck (Eutin) heran. Nicht jedoch das von Holstein und dem Herzogtum Lauenburg umgebene Lübeck. Obwohl er von allen „Geistlichen nördlich der Elbe“ handelt (17), sogar Lauenburger Prediger zu Wort kommen lässt (441–444). Deren „Kontrast zu ihren Amtsbrüdern in den Herzogtümern Schleswig und Holstein“ fällt ihm auf (444). Trotzdem nennt er sie „Geistliche ... im Herzogtum Holstein“ (440). Das „dritte Herzogtum“ so zu vereinnahmen, ist in der Landesgeschichtsschreibung üblich, macht jenen Kontrast aber zum Rätsel. Der kommt aus unterschiedlicher Erfahrung: 1803 besetzte Napoleon das Hannoverische Nebenland zwischen Lübeck, Hamburg und Mecklenburg, nie hingegen Holstein und Schleswig, inkorporierte es 1811 gar im Arrondissement Lübeck dem kaiserlichen Frankreich. Dann tobten dort Freiheitskämpfe, die nicht nur „südlich der Elbe“ stattfanden (389). Erst 1816 fiel es infolge des Wiener Kongresses an Dänemark. Plötzlich gehörten Verbündete und Feinde des Korsen zusammen. Der über 1851 hinaus bei Däne-

mark, dort aber kirchlich wie politisch selbständig bleibende Gebietszuwachs hätte das eindrucksvolle Gegenmodell des Untersuchten werden und den Kontrast landläufiger Ansichten wie die Einheit ihrer Vielfalt profilieren können. Das anzumerken ist keine Kritik. Jeder Autor, und ein so fleißiger gewiss, muss sein Arbeitsfeld begrenzen. Trotzdem hätte Lauenburgs Mitberücksichtigung noch deutlicher gemacht, wie sehr alle Seiten schon bewegte, was das 19. Jahrhundert dann als Zwei-Reiche-Lehre konstruierte.

Kapitel 1 skizziert die geistigen Grundlagen der kirchenkritischen Französischen Revolution. Sie habe Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit proklamiert, nur nicht gebracht, sondern den Kapitalismus (23). Das zweite Kapitel wendet sich Schleswig-Holstein zu. Es entfaltet höchst differente Einzel- und Gruppenäußerungen zwischen Altona und der Königsau, auch solche von Pastoren. Ein breites Panorama bietet nicht nur Pro und Contra, auch erhebliche Wandlungen im Lauf der Jahre. Reiche Kenntnis oft ortsbezogener Literatur überschüttet Leser im weitaus längsten Teil der Untersuchung geradezu mit alten und neuen Einsichten. Deutsche Untertanen Dänemarks schauten sehr aufmerksam nach Frankreich. Doch hellauf begeistert waren nur wenige.

Kapitel 3 schildert, wie sie zu den Ereignissen der Jahre 1797 bis 1814 Stellung bezogen. Tief geriet Dänemark in Turbulenzen und aus bewaffneter Neutralität an Napoleons Seite. Das anfangs aus der Ferne beobachtete Geschehen ging anders unter die Haut, als viele erhofft hatten. Auch hier sind Predigten einbezogen, wenn auch immer wieder unter dem Etikett, als rede in ihnen „die orthodoxe Geistlichkeit“ (343 Anm. 875). Alle Belege zeigen jedoch, wie zeitnah diese dachte, obwohl sie sich auf der Kanzel staatskirchlich zurückhielt. Kapitel 4 behandelt das Spannungsfeld zwischen dänischem Absolutismus und gesamtdeutschen Hoffnungen zur nachnapoleonischen Zeit. Die Burschenschaft, das Wartburgfest, das Reformationsjubiläum werden besprochen. Meist obrigkeitstreue Predigten nahmen landesweite Sehnsüchte kaum auf. Einige Kanzelredner wiesen sie sogar ab.

Kapitel 5, das kürzeste, behandelt das Einwirken der Julirevolution von 1830 auf einige Predigten und wie kontrarevolutionär sie warnten. Kapitel 6 wendet sich ausführlich dem Kieler Correspondenzblatt bis 1848 zu. Das veröffentlichte vielfältige und landeskritische, aber vorsichtig gehaltene Beiträge auch zu Armutsnöten infolge des Kriegs. Die Kirche allerdings habe die „freiheitlichen, nationalen und sozialen“ Probleme einfach ausgeblendet (573). Der dem König geschworene Homaginalid schob sie immer deutlicher in ein indivi-

dualethisches Ghetto. Kapitel 7 schließlich wendet sich der Erhebung Schleswigs und Holsteins gegen den Landesherrn 1848 bis 1851 zu (an der Lauenburger auf Initiative ihrer Prediger nicht teilnahmen). Das Ende des dänischen Absolutismus befreite einige Prediger, sich für gewählte Gemeindevertretungen und eine repräsentative Kirchenleitung auszusprechen.

Abschließend folgen den sieben Kapiteln 29 Thesen. Sie überraschen, rekapitulieren sie doch das Gesagte, ohne sich zusammenzufassend dem Thema des Buches zu widmen, der im Titel und Untertitel angezeigten „Kirche“ bzw. „Staatskirche“. Die wird nirgends wirklich erörtert. Der oft erwähnte Homaginalleid hatte Prediger nicht nur zur Königstreue verpflichtet, ohne zu erwähnen, sie müssten Gott mehr gehorchen. Sie waren sogar verpflichtet, einmal im Jahr über den eigenen Eid zu predigen, über ihr eigenes dem König gutes Werk. Ein katholischer Kirchenbegriff des Institutionsgehorsams und der Werkgerechtigkeit herrschte unhinterfragt, nur übertragen vom Papst auf den König. Herausgearbeitet wird das nicht, „Glaube an die menschliche Vernunft“ (35) nicht als antireformatorisch, ja unchristlich aufgezeigt. Die Feststellung, dass der „biblische Gedanke eines ‚Priestertumes aller Gläubigen‘ ... durchaus modern rezipiert“ wurde, nämlich unter „adaptierten demokratischen Intentionen“ (650), hätte ein Ansatz für die bündelnde Erörterung kirchlicher Profillosigkeit in allen untersuchten Jahrzehnten werden können. Da sie leider fehlt, entsteht der hoffentlich unzutreffende Eindruck, der Autor lasse seinen kritischen Gesamtbericht unkritisch in die wieder einmal möglich gewordene Anpassung einer volksorientierten Institution namens Kirche an den Zeitgeist münden.

Lauenburg Wichmann von Meding

Michael Dorhs (Hg.): *Kirche im Widerspruch. Band II, Teilband 1: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1936* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 18). Darmstadt 2013. *Band II, Teilband 2: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1937–1940* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band. 19). Darmstadt 2013. *Band II, Teilband 3: Texte aus der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck 1941–1945* (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte. Band 20). Darmstadt 2013, 1: VII, 421 S., 2: X, 553 S., 3: X, 472 S., ISBN 978-3-931849-36/37/38.

Es ist selten geworden, dass Quellensammlungen zu einzelnen evangelischen Landeskir-

chen erscheinen, obwohl solche Sammlungen für die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft bei weitem noch nicht für alle Landeskirchen vorliegen. Eine empfindliche Lücke bestand bisher auch für die Evangelische Landeskirche Kurhessen-Waldeck. Die von Martin Hein 1996 herausgegebene Quellenedition „Kirche im Widerspruch. Die Rundbriefe des Bruderbundes Kurhessischer Pfarrer und der Bekennenden Kirche Kurhessen-Waldeck“ endete mit dem Jahr 1935. Umso erfreulicher ist es, dass jetzt der zweite Band dieser Edition vorliegt und die Lücke von 1936 bis 1945 geschlossen wird. Der Band erscheint wegen der Länge der dokumentierten Zeitspanne und der Fülle des Quellenmaterials in drei Teilbänden. Neben Michael Dorhs als Herausgeber haben vierzehn ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter das Erscheinen des Bandes möglich gemacht.

Nach dem Vorwort von Michael Dorhs soll der Band einen „Beitrag für ein besseres Verstehen der kurhessen-waldeckischen Akteure und ihrer Handlungen unter den Bedingungen der NS-Gewaltherrschaft leisten“ und „für die Gratwanderung sensibilisieren, die vielen kirchlichen Entscheidungsträgern in der Nazi-Zeit abverlangt wurde“. Aus wissenschaftlicher Sicht erweist es sich dabei als Vorteil, dass es sich bei den 246 abgedruckten Dokumenten im Gegensatz zum ersten Band nicht mehr ausschließlich um Rundschreiben und -briefe der Bekennenden Kirche handelt, die 1937 staatlichen Verboten zum Opfer fielen. Mehrheitlich werden Briefe, Protokolle, Eingaben, Entschliefungen u. ä. abgedruckt, wodurch einzelne Akteure und Gruppen innerhalb der Bekennenden Kirche von Kurhessen-Waldeck erheblich deutlicher an Profil gewinnen, als es in Rundschreiben naturgemäß der Fall sein kann.

Bis zur Hälfte von Teilband II dominieren allerdings noch die Rundschreiben und -briefe, die über weite Passagen Vorkommnisse aus anderen Landeskirchen oder kirchenpolitische Ereignisse im Reich enthalten. Thematisch stehen dabei erwartungsgemäß die staatlich eingesetzten Kirchenausschüsse, die Spaltung der Bekennenden Kirche, das Verhältnis des Bruderrates von Kurhessen-Waldeck zum Landeskirchenausschuss, die Denkschrift der Zweiten Vorläufigen Kirchenleitung, die von Hitler angeordneten Kirchenwahlen, die Schulfrage und die zahlreichen restriktiven Maßnahmen und Verbote des NS-Staates im Vordergrund. Michael Dorhs betont völlig zurecht die historische Bedeutung dieser Rundschreiben, durch die wichtige Informationen „ihren Weg bis in entlegene Pfarrhäuser“ fanden, inhaltlich „spannender“, vor allem aber wissen-

schaftlich ertragreicher sind oft die anderen Genera von Texten.

Diese finden sich bereits in Teilband I und sind ab der Mitte von Teilband II abschließlich abgedruckt. Hier werden die Konflikte in der Bekennenden Kirche von Kurhessen-Waldeck, ihr Verhältnis zum Landeskirchenausschuss und zur gespaltenen Bekennenden Kirche im Reich, die persönlichen Standpunkte Einzelner und kirchlicher Gruppen in höchst aussagekräftiger Weise greifbar. Exemplarisch seien hierfür die Auseinandersetzungen im Gefolge der Godesberger Erklärung und die Debatten um das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns genannt, denen Dorhs zutreffend ein „hohe[s] Maß an theologischer Bildung und Sprachfähigkeit“ attestiert. Besonders erfreulich ist es, dass auch die Kriegszeit breit dokumentiert ist, ebenso wie die Entscheidung, einige Dokumente aus den ersten Nachkriegsmonaten aufzunehmen, die Ansätze zu einer Selbstglorifizierung der Bekennenden Kirche erkennen lassen.

Die in chronologischer Reihenfolge abgedruckten Dokumente sind sehr gut ediert. Neben einer instruktiven Einleitung und Bemerkungen zur Herkunft des Quellenmaterials sowie zu den Editionsgrundsätzen ist der Quellensammlung eine chronologische Übersicht vorangestellt, die den Leserinnen und Lesern die Zuordnung der Dokumente in den Zusammenhang der Entwicklung im Reich und in Kurhessen-Waldeck erleichtert. Teilband III enthält das Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Personenregister mit Biogrammen und ein Ortsverzeichnis für alle drei Teilbände. Das Fehlen eines Sachregisters stellt für eine Edition allerdings ein echtes Manko dar. Der Vielzahl der Bearbeiterinnen und Bearbeiter geschuldet ist die gelegentlich schwankende Qualität der Kommentierung, die nicht immer treffsicher ist und sich bei den Literaturhinweisen oft pauschal auf ältere Gesamtdarstellungen oder Dokumentationen beschränkt.

Die Fortsetzung von „Kirche im Widerspruch“ stellt für die Erforschung der Geschichte der Evangelischen Landeskirche Kurhessen-Waldeck, aber auch für die Erforschung der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus überhaupt einen großen Gewinn dar. Es gehört auch zu den Qualitäten des Bandes, dass Dorhs in der Einleitung auf zentrale Themen hinweist, die aus den Quellen selbst nicht oder nur in problematischer Weise hervorgehen: So konstatiert Dorhs „ein nahezu vollständiges Schweigen der BK Kurhessen-Waldeck zur mörderischen Ju-

denverfolgung der Nazis“, bemängelt das Fehlen einer Auseinandersetzung mit der Euthanasie und problematisiert die „politischen Wahrnehmungen und Einordnungen von Ereignissen“ im Vorfeld und im Verlauf des Zweiten Weltkriegs. Dem Herausgeber und seinen ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bleibt nur zu wünschen, dass diese gelungene Edition viele Leserinnen und Leser findet.

München

Nora Andrea Schulze

José Sánchez de Murillo: Luise Rinser. Ein Leben in Widersprüchen, Frankfurt am Main: S. Fischer 2011, 464 S., ISBN 978-3-10071-311-7.

Es dauerte lange, bis die 2002 verstorbene deutsche Schriftstellerin Luise Rinser eine erste biographische Gesamtwürdigung erfuhr. Eine solche stellte nicht zuletzt aus kirchengeschichtlicher Perspektive ein Desiderat dar. War Rinser doch als eine das Zweite Vatikanische Konzil begleitende Journalistin, intime Freundin des Konzilstheologen Karl Rahner und linkskatholische Kritikerin der klerikalen Hierarchie eine wichtige Person der kirchlichen Zeitgeschichte. Der promovierte Theologe und habilitierte Philosoph José Sánchez de Murillo machte sich nun im Auftrag von Rinsers Verlag ans Werk. Dazu qualifiziert ihn vor allem, dass er in den letzten Lebensjahren der Schriftstellerin zu ihren engsten Freunden zählte. Aber auch im Hinblick auf seine universitären Qualifikationen ist er als Biograph einer theologisch und philosophisch stark interessierten Autorin wie Rinser gut am Platz.

Der Aufbau der Biographie zeigt die typische chronologische Gliederung. Dabei legt Murillo den Schwerpunkt seiner Ausführungen auf die Persönlichkeitsentwicklung Rinsers, wodurch ihm interessante Einblicke in deren Leben gelingen. Literaturwissenschaftliche Probleme spricht er kaum an, was ihm im Hinblick auf seine Qualifikation auch nicht vorzuwerfen ist. Schade ist indes, dass er Rinsers Kinderbücher überhaupt nicht würdigt. Darüber hinaus geht M. auch nicht näher auf Rinsers kirchengeschichtliche Bedeutung ein. Die Darstellung des Verhältnisses zwischen Rinser und Rahner wird ausschließlich im Hinblick auf die Persönlichkeitsstruktur beider betrachtet. Eine Lücke stellt es auch dar, dass Rinsers politische Bedeutung als moralische Instanz in der zweiten deutschen Nachkriegszeit zwar immer behauptet, die Gründe dafür jedoch nicht eingehend analysiert werden. Und dies wäre gerade deshalb notwendig gewesen, da es

freilich nicht die Schuld der Schriftstellerin war, wenn ihre literarisch bearbeiteten autobiographischen Werke für bare Münze genommen wurden, wie der Autor zu Recht anmerkt (S. 214 bis 217). Immerhin war sie es auch nicht, die sich selbst zur moralischen Instanz gemacht hat, wenn sie auch durch ihre Selbststilisierung die Grundlagen dafür geschaffen und es auch genossen hat.

Wichtige Quellen waren für M. Interviews mit Zeitzeugen und persönliche Gespräche mit der Schriftstellerin. Archivalische Quellen, darunter vor allem Briefe aus Familienbesitz, berücksichtigt er dagegen nur subsidiär. Hauptsächlich stützt er sich aber auf die autobiographischen Werke Rinsers. Auf dieser Grundlage geht es ihm nicht zuletzt darum, Rinsers Selbststilisierung zu einer gegen das Dritte Reich kämpfenden Frau zu dekonstruieren. Dabei ist gerade der Versuch, Rinsers tatsächliches Leben in den Anfangsjahren des Dritten Reiches durch die Korrektur ihres autobiographischen Romans „Den Wolf umarmen“ nachzuzeichnen, in kompositorischer Hinsicht misslungen (S. 88 bis 108). Denn M. trennt nicht scharf genug zwischen der literarischen Fiktion und der aus den überlieferten Briefen sowie Zeitzeugenberichten geschöpften tatsächlichen Situation. Da er Zitate und Behauptungen nicht ausreichend belegt, entsteht ein konfuse Bild, das der Leser erst entwirren muss. Erschwert wird dies durch Fehler bei der Wiedergabe politischer Fakten. So wurde das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums nicht erst 1934 erlassen, wie auf S. 102 behauptet. Ansonsten sind die historischen Fakten der politischen Rahmenbedingungen von Rinsers Leben jedoch redlich erarbeitet.

Gerade im Hinblick auf den populärwissenschaftlichen Charakter der Biographie wäre ein sorgfältiger Nachweis der Zitate und Behauptungen angebracht gewesen. Außerdem fehlen eine Auflistung der wichtigsten Forschungsliteratur und eine vollständige Bibliographie Rinsers. Immerhin findet der Leser ein Verzeichnis ihrer Buchveröffentlichungen vor dem dankenswerterweise vorhandenen Personenregister. Aus geschichtswissenschaftlicher Hinsicht liegt das Verdienst des Buches hauptsächlich darin, gezeigt zu haben, dass die vorher bereits bekannte Verstrickung der Schriftstellerin in das Dritte Reich noch viel weiter reichte. Von einer eingehenden, sich auch auf archivalische Quellen stützenden geschichts- und literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Leben Rinsers sind noch große Fortschritte für die Kenntnis der politischen und literarischen Person Rinser zu erwarten. In Hinsicht auf eine Gesamtwürdigung

Rinsers stellt die Biographie M.s einen Anfang dar.

Regensburg

Johann Kirchinger

Benedikt Kranemann/Klaus Raschzok (Hg.): Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in 94 Einzelporträts, Münster: Aschendorff 2011 (LQF 98), 2 Bd. 1200 S., ISBN 978-3-402-11261-8.

Im Laufe des 20. Jh. erhielt die Frage nach der Liturgie und ihrer Erneuerung eine zunehmende Priorität in der katholischen Kirche. Eine ähnliche Entwicklung ist etwa gleichzeitig im Kontext der Reformation zu beobachten. Aufbrüche in Theologie und Kirche, sowie Umbrüche in Gesellschaft und Kultur wirken im Laufe des 20. Jahrhunderts auf die Menschen ein, die Gottesdienst feiern. In diesem Zusammenhang wird gefeierte Liturgie Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Neben die Vermittlung des Vollzugs der liturgischen Feiern, wie sie vor allem das 19. Jahrhundert bestimmt hatte, tritt nun ein anfänglich zögerndes forschungsgeschichtliches Bewusstsein, das Entstehung, Entwicklung und pastorale Ansprüche der gefeierten Liturgie untersucht und bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in beiden konfessionellen Kontexten den Gottesdienst als „Liturgische Bewegung“ zum Inhalt ihres Interesses macht. Dieses begegnet in der Liturgiewissenschaft eng verbunden mit konkreten Personen, die geprägt von akademischen Lehrern, bestimmt von eigenen Interessen, Zufälligkeiten und Fügungen, beeinflusst von Förderungen und Herausforderungen, geprägt von Orten, die sich als Liturgiezentren darstellen, wie etwa die Abtei Maria Laach, eingebunden in Netzwerke verschiedenste Zugänge zum gefeierten Gottesdienst eröffnen.

Der Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft ist im 20. Jahrhundert wesentlich mehr als Positionen der Fachliteratur, er ist untrennbar mit menschlichen Gesichtern verbunden. Als Beitrag zur systematischen Erforschung dieser Wirklichkeit legen Benedikt Kranemann und Klaus Raschzok mit ihren Mitarbeitern ein gelungenes biographisches Sammelwerk in zwei Bänden vor. Auf mehr als 1200 Seiten werden in 95 Einzelporträts jeweils Biographie, theologisches und wissenschaftliches Schaffen und die Persönlichkeit deutschsprachiger verstorbener evangelischer und katholischer Liturgiewissenschaftler des 20. Jahrhunderts vorgestellt und gewürdigt. Die durchwegs qualitativen Beiträge bieten die Grundlage für weitergehende

Beschäftigung und Forschung ebenso, wie sie einer gediegenen biographischen Information dienen. Eine gut gewählte Auswahlbibliographie rundet die angenehm zu lesenden informativen Beiträge ab, die immer wieder die Wechselwirkung zwischen individueller Lebensgeschichte und liturgiewissenschaftlichen oder – pastoralen Ansätzen im jeweiligen theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext aufzeigen und Verbindungslinien nachzeichnen, die über Konfessionsgrenzen hinweg sowohl parallele als auch gegenläufige Entwicklungen und gegenseitige Abhängigkeiten und Beeinflussungen verdeutlichen.

Eine gelungene Einleitung umreißt den Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft, ermöglicht in etwa 70 Seiten einen profunden Überblick über evangelische (Klaus Raschzok) und katholische (Benedikt Kranemann) Programme, Organisationsformen und Entwicklungsphasen von Liturgiewissenschaft im vergangenen Jahrhundert. Arbeitsfelder und konfessionsspezifische Schwerpunktsetzungen von Forschung werden hier ebenso nachgezeichnet wie die Wechselwirkung von kirchlicher Institution und gottesdienstlicher Praxis einerseits, und andererseits das Verhältnis von Liturgiewissenschaft zur Gesamtheologie und Beeinflussungen, Kooperationen und Abgrenzungen im konfessionellen Vergleich. Auch offene Fragen liturgiewissenschaftlicher Forschung und Forschungsdesiderate werden hier angerissen.

Unter den vorgestellten Personen finden sich auf evangelischer Seite neben Vertretern Systematischer Theologie (Paul Althaus, Hans Asmussen, Wilhelm Stählin) und klassischer akademischer Liturgik (Leonhard Fendt, Renuat Hupfeld) auch Kirchenhistoriker (Hans Lietzmann), Religionswissenschaftler (Friedrich Heiler, Rudolf Otto, Gustav Mensching) und Repräsentanten der Praktischen Theologie (Erich Hertzsch, Friedemann Merkel, Wilhelm Nagel, Alfred Niebergall, Georg Rietschel, Friedrich Spitta), sowie die nach ihnen größte Gruppe von Liturgiewissenschaft im Nebenberuf betreibenden Gemeindepfarrern (Walter Blankenburg, Bruno Jordahn, Hans Kreßl, Oskar Johannes Mehl, Karl Ferdinand Müller) und Vertreter der Liturgischen Arbeitsgemeinschaft (Peter Brunner, Joachim Beckmann, Paul Graff, Christhard Mahrenholz) ebenso wie Gottesdienst- und Kulturtheoretiker (Ernst Lange, Rainer Volp), Mitglieder der Lutherischen Liturgischen Konferenz (Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Frieder Schulz) und Mitglieder des Evangelischen Kirchenbautages (Gerhard Kunze, Wilhelm Jannasch, Oskar

Söhngen). Die vorgestellten Persönlichkeiten belegen, dass die Ansicht, evangelische Liturgiewissenschaft sei ein marginales Fach am Rande der Theologenausbildung, auf einer Fehleinschätzung beruht.

Unter den Porträts der katholischen Liturgiewissenschaftler des 20. Jahrhunderts, die in dem Sammelwerk aufgenommen sind, findet sich zunächst die große Gruppe der Forscherpersönlichkeiten, die über die Theologie hinaus in der Vernetzung von Frömmigkeits- und Kulturgeschichte (Peter Browe, Anton Baumstark), Geistesgeschichte (Anton Ludwig Mayer), Religionsgeschichte (Paul Hieronymus Frank), der Geschichte des Mönchtums (Odilo Heiming, Emmanuel von Severus), der Missionsgeschichte (Hansjörg Auf der Maur, Jakob Baumgartner) und der Erforschung diözesaner Eigenliturgien (Balthasar Fischer) oder einzelner Feiern (Josef Andreas Jungmann) sowie der orientalischen (Max von Sachsen), reformierten (Jakob Baumgartner, Anton Hänggi) und jüdischen (John Hennig) Gottesdiensttraditionen, sowie in Fragen der Ikonographie und Archäologie (Franz Joseph Dölger, Theodor Klauser, Johannes Quasten) und des liturgischen Raumes (Johannes H. Emminghaus, Otto Nußbaum, Anton Ludwig Mayer, Hans Bernhard Meyer) der Liturgiewissenschaft bedeutende Impulse gegeben haben. Porträts der wichtigsten Vertreter von Liturgietheorie (Odo Casel, Burkhard Neunheuser), mystagogischer Erschließung des gefeierten Gottesdienstes (Urbanus Bomm, Aemiliana Löhr, Johannes Pinski, Theodor Schnitzler) und liturgischer Bildung (Romano Guardini) werden ebenso vorgestellt wie Promotoren liturgischer Erneuerung (Bruno Kleinheyer, Emil Josef Lengeling, Heinrich von Meurers) und erste Inhaber von Lehrstühlen akademischer Liturgiewissenschaft (Balthasar Fischer, Joseph Pascher, Alois Stenzel, Anton Hänggi), sowie jene Gestalten, die es verstanden, Orte zu Zentren der Liturgischen Bewegung mit weiter Ausstrahlung zu machen (Josef Gülden, Ildefons Herwegen, Heinrich Kahlefeld, Pius Parsch).

Die Autoren des Sammelwerkes „Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert“ verstehen es in packender Weise die einzelnen Persönlichkeiten, ihr Leben und ihre liturgiethnologischen Ansätze in sehr gediegen recherchierten Einzelporträts lebendig werden zu lassen. So entsteht vor dem Auge des Lesers ein buntes, ausdifferenziertes Bild der konfessionellen wie überkonfessionellen Entwicklungen der Liturgiewissenschaft im deutschsprachigen Raum für das vergangene Jahrhundert, das für die Erforschung und die Erneuerung des

gefeierten Gottesdienstes durch das persönliche Engagement unterschiedlichster Wissenschaftler jene Grundlagen geschaffen hat, die

auch bedenkenswerte Impulse für die Aufgaben der Zukunft zu geben vermögen.

Stefan Hauptmann

Eingegangene Bücher in Auswahl (2/2014)

(Rezension vorbehalten)

1. *Burkard, Dominik/Priesching, Nicole*: Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, Regensburg: Pustet 2014, 300 S., ISBN 978-3-791-72616-8.
2. *Dittrich, Lisa*: Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914), Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht 2014, 615 S., ISBN 978-3-525-31023-6.
3. *Doran, John*: Religion and the household, Woodbridge: Boydell Press 2014 (Studies in Church History 50), 504 S., ISBN 978-0-9546810-2-9.
4. *Esch, Arnold*: Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst, München: Beck 2014, 540 S., ISBN 978-3-406-66770-1.
5. *Frost, Stefanie/Mennecke, Ute/Salzmann, Jorg Christian*: Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, Göttingen: Edition Ruprecht 2013, 314 S., ISBN 978-3-846-90165-6.
6. *Heyden, Katharina*: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike, Münster: Aschendorff 2014 (Jerusalem theologisches Forum 28), XII, 428 S., ISBN 978-3-402-11029-4.
7. *Miller, Maureen C.*: Clothing the clergy. Virtue and power in medieval Europe, c. 800–1200, London: Cornell University Press 2014, 246 S., ISBN 978-0-8014-7943-4.
8. *Pilvousek, Josef*: Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster: Aschendorff 2014, 457 S., ISBN 978-3-402-13090-2.
9. *Prange, Wolfgang*: Bischof und Domkapitel zu Lübeck. Hochstift, Fürstentum und Landesteil 1160–1937, Lübeck: Schmidt-Römhild 2014, 728 S., ISBN 978-3-795-05215-7.
10. *Recker, Klemens A.*: Streitfall Berning. Bischof in Kaiserreich, Demokratie und NS-Diktatur 1914–1955, Münster: Aschendorff 2014, 280 S., ISBN 978-3-402-13082-7.
11. *Weiss, Otto*: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933, Regensburg: Pustet 2014, 312 S., ISBN 978-3-791-72615-1.
12. *Wellenreuther, Hermann/Müller-Bahlke Thomas/Roeber A. Gregg (Hgg.)*: The transatlantic world of Heinrich Melchior Mühlenberg in the eighteenth century, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen 2013 (Hallesche Forschungen 35), XV, 445 S., ISBN 978-3-447-06963-2.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2014 kostet im Abonnement € 204,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 77,85 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7223, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Zeitschrift für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Johannes Helmuth, Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, Institut für Geschichtswissenschaften, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

Zeitschrift für Kirchengeschichte

125. Band 2014
Heft 3

Verlag W. Kohlhammer

Herausgegeben von Franz Xaver Bischof, Irene Dingel, Johannes Helmraht, Andreas Holzem, Jochen-Christoph Kaiser, Volker Leppin, Ulrich Volp und Manfred Weitlauff.

Verantwortlich für den Aufsatzteil: Johannes Helmraht.

Redaktion Aufsatzteil: Marika Bacsóka.

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Franz Xaver Bischof.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte ist zugleich Zeitschrift der Sektion für Kirchengeschichte im Verband der Historiker Deutschlands.

Inhalt

125. Band (Vierte Folge LXIII) Heft 3

Steven Vanderputten, Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism	289
Michael Menzel, Hugo von St. Viktor und die Jagd	307
Hanns Peter Neuheuser, Rite servare possint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung	339
<i>Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft</i>	338
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	356

Debating reform in tenth- and early eleventh-century female monasticism*

Steven Vanderputten

Until recently, women religious were considered marginal to the story of monasticism's development in the tenth and early eleventh centuries. Classic surveys tend to cast but sideways glances at female communities, arguing that these groups did not – as was considered to be the case for their male counterparts – exist primarily to provide prayer service and allow for ascetic *virtuosi* to pursue religious perfection, and did not aspire to constitute truthful expressions of the monastic ideal. Instead, these institutions simply provided a way for noblewomen to retire, permanently or temporarily, from the world, and for their relatives to consolidate their symbolic and material interests in an institutional setting. Also prominent in these discussions is the notion that a continuing lack of clear boundaries between female communities and the outside world, and of a clear distinction between nuns and canonesses, compromised the possibilities for women religious to take part in several reform 'waves' that transformed male monasticism in this period.

Over the last three decades, various authors have successfully brought forth arguments to correct this vision.¹ Thus the case against seeing female groups as the exclusive territory of the higher elites is now a strong one,² as is that against seeing

* This article was written with the generous support of the Humboldt-Foundation and the Research Foundation-Flanders (FWO-Vlaanderen). My thanks to Melissa Provijn for her comments on the draft version.

¹ It is beyond the scope of this paper to provide a full bibliography; for an outstanding introduction to this subject I refer to Hedwig Röckelein, *Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts*. Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg, in: Gert Melville/Anne Müller (eds.), *Female "vita religiosa" between Late Antiquity and the High Middle Ages*, Vienna et al. 2011, 275–328, to be complemented by Urban Küsters, *Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts*, in: Klaus Schreiner (ed.), *Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991. 2. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Stuttgart 1991, 195–220, and Hedwig Röckelein, *Die Auswirkung der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts auf Kanonissen, Augustinerchorfrauen und Benediktinerinnen*, in: Franz Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (eds.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville*, Cologne et al. 2009, 55–72.

² Franz Felten, *Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?*, in: Irene Crusius (ed.), *Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert*, Korb 2005, 93–162.

them as undisciplined or intellectually inert. Research by Katrinette Bodarwé has shown that prior to the mid-eleventh century the lack of clear distinction between groups of nuns and canonesses was not perceived as a significant risk to women's spiritual and physical integrity.³ She and others have also uncovered ample evidence of female leaders' efforts to build extensive libraries, and stimulate intellectual and spiritual reflection at their institutions.⁴ In addition, there are now strong indications of intensive spiritual and intellectual exchanges between male and female religious contexts.⁵ Recent developments in the study of male monasticism have also yielded an interpretation of reform that allows us seeing significant parallels between these groups and what was going on for their female counterparts, in particular as regards the secular and ecclesiastical elites' patronage of reform.⁶ But perhaps the most crucial development is that scholars have become increasingly aware of how contemporary commentaries regarding women's perceived inability to sustain a strict discipline or adequately manage an institution's material interests have impacted on previous evaluations of the female religious phenomenon. Reformist authors consistently painted a bleak picture of a monastery's situation prior to reform, relying on a variety of arguments to justify the interventions that followed.⁷ It is now well documented that *herrschaftssichernde Komponente*, in addition to concerns about redemption, played a determinant role in the decisions taken by episcopal and secular leaders to reform female communities,⁸ and that subsequent descriptions of the workings of these communities prior to the reform are to be approached with caution.

One important area of investigation that remains out of focus is how female communities debated institutional and disciplinary reform. While we now know that members of at least some of these groups possessed extensive intellectual resources and expertise in governance, and while we know from anecdotal references in narrative sources that abbesses and other women religious sometimes actively advocated change in their institution counter to their fellow sisters' wishes,⁹ so far we have little understanding of what arguments were used internally during the process of reform.

³ Katrinette Bodarwé, Immer Ärger mit den Stiftsdamen: Reform in Regensburg, in: Eva Schlotheuber/Helmut Flachenecker/Ingrid Gardill (eds.), *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, Göttingen 2008*, 79–102, at 79–80.

⁴ See, among others, Rosamund McKitterick, *Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter*, in: Dagmar B. Baltrusch-Schneider a. o. (eds.), *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Köln et al. 1991, 65–118; Katrinette Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*, Münster 2004; and Christina Lutter, *Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert*, Wien 2005.

⁵ Gordon Blennemann, *Die Metzger Benediktinerinnen im Mittelalter. Studien zu den Handlungsspielräumen geistlicher Frauen*, Husum 2011, 71; Lutter, *Geschlecht* (cf fn. 4), 31–51 and 80–86.

⁶ Michel Parisse, *Der Anteil der Lothringischen Benediktinerinnen an der monastischen Bewegung des 10. und 11. Jahrhunderts*, in: Peter Dinzelsbacher (ed.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln 1988, 83–98 and Röcklein, *Frauen* (cf fn. 1).

⁷ Parisse, *Der Anteil* (cf fn. 6), 84–85.

⁸ Blennemann, *Die Metzger Benediktinerinnen* (cf fn. 5), 75–86.

⁹ For the example of Saint-Pierre-aux-Nonnains, see again Blennemann, *Die Metzger Benediktinerinnen* (cf fn. 5), 69–75; for the abbey of Maubeuge, see the references in notes 15 through 17.

Some information may be gleaned from hagiographic texts that couch the foundation myths of these institutions in an apologetic narrative for reform; charters issued by local bishops and lay lords also occasionally comment on the necessity of reform.¹⁰ But as noted earlier, these texts should be approached with caution, and in any case tell us little about how reform was justified to the membership of such communities, and what key arguments were relied upon to effect disciplinary and social change within these groups. Such information has proven exceedingly difficult to retrieve. One reason for this is that reform of internal discipline, despite what reformist commentators liked to argue, was hardly a ‘flashpoint’ event, in the sense that it took time for a reformed community to adjust itself to the new regime, and to acquire the new behavior and attitudes imposed by the reformers. Much of this process, itself an integral part of the broader process of reform, would have been handled *verbo et exemplo*, through word and (exemplary) deed, and therefore would have left little or no traces in the written record.¹¹ The other is that much of the documentation that has been securely associated with a reform, for instance a newly made copy of St Benedict’s Rule¹² or a mortuary roll,¹³ belongs to textual traditions or typologies that are too rigid to allow for much insight into how reform was debated and justified within these communities. But it is also possible to turn the argument around, and say that scholars have been focussing too much on a lack of explicit commentaries, ignoring in the process monasticism’s customary reliance on its considerable textual legacies when promoting new ideas and attitudes.¹⁴ While there is little hope of finding undocumented narrative or other accounts of what happened in these critical phases of the history of female groups, a look at the way in which reformers relied on these legacies and other intellectual resources may shed new light on the aforementioned debates and processes.

This paper aims to show that we can learn more about how reform was debated in female groups by including in our analysis the way in which the previous literary and documentary production of these communities, as well as the contents of their libraries,

¹⁰ Michel Parisse, *Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, in: Stefan Weinfurter (ed.), *Die Salier und das Reich*, Vol. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*, Sigmaringen 1991, 465–502, at 475–478.

¹¹ On this see Steven Vanderputten, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100*, Ithaca (NY) 2013.

¹² A well known example is the *Uta Codex*, made at the behest of Abbess Uta of Regensburg (c. 990–995), containing copies of St Benedict’s Rule adapted for women and Cesarius of Arles’ Rule for nuns; Bodarwé, *Immer Ärger* (cf fn. 3), 86–92.

¹³ Anne-Marie Helvétius/Michèle Gaillard, *Production de textes et réforme d’un monastère double. L’exemple de Remiremont du VII^e au IX^e siècle*, in: Jeffrey F. Hamburger (ed.), *Frauen–Kloster–Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Turnhout 2007, 383–394, at 392 f.

¹⁴ The situation is considerably different from c. 1100 onwards. For this, see among others Fiona J. Griffiths, *The Cross and the “Cura monialium”*: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform, in: *Speculum* 83 (2008), 303–330; Julie Hotchin, *Female Religious Life and the “Cura monialium” in Hirsau Monasticism, 1080 to 1150*, in: Constant J. Mews (ed.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, New York (NY) 2001, 59–83; Elisabeth K. Bos, *The Literature of Spiritual Formation for Women in France and England, 1080–1180*, in: *Ibid.*, 201–220; also Fiona J. Griffiths/Julie Hotchin (eds.), *Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, Turnhout 2012.

were excerpted and organized in such a way as to reflect the current reformers' objectives. The case study under review concerns the early eleventh-century 'Roll of Maubeuge', a small monastic settlement not far from the current Franco-Belgian border. My objective here is not to rewrite the history of this specific institution; rather, it is to argue that previously overlooked textual strategies reveal some of the internal arguments brought forward to justify and debate changes in discipline, institutional and economic management, and relations with the outside world. I also show how those who compiled the roll 'recycled' textual legacies referring to previous debates over change, some of which went back nearly a century and a half. While the discrete parts of the roll tell us nothing about the monastery's situation in the early eleventh century, the fact that they are combined in this one document does, and revealingly so.

I. Reform at early eleventh-century Maubeuge

All, or nearly all that is known about the history of the female convent of Maubeuge in the early eleventh century is found in the "*Vita Theoderici Andaginensis*" or "*Life*" of Thierry of Saint-Hubert (d. 1087), a follower of the noted Lotharingian reformer Richard of Saint-Vanne (d. 1046).¹⁵ In the first few pages of the "*Life*", written so it seems between 1087 and 1091, the text sketches a fanciful picture of Thierry's first years, followed by a remarkable account of how Thierry's parents sent him as a young boy to the abbey of Maubeuge, where his sister Ansoaldis was then abbess, to learn the basics of reading and writing, and to memorize the psalter.¹⁶ According to the author, Ansoaldis' parents had offered her to the monastery as a small girl. Soon after her admission, she had begun exhibiting signs of a particular devotion to modesty and prayer. In later years she became a "frightening" example to her fellow sisters, displaying among other things an exceptional propensity to corporeal mortification, and exhibiting all the characteristics considered ideal for a Benedictine nun: softness of manners, patience, modesty, forgiveness, charity, and chastity.¹⁷ Her coun-

¹⁵ "*Vita Theoderici abbatis Andaginensis*", ed. by Wilhelm Wattenbach, in: Georg Heinrich Pertz (ed.), *Historiae aevi Salici*, Hannover 1866 (MGH.SS 12), 37–57.

¹⁶ "*Vita Theoderici abbatis Andaginensis*", in: MGH.SS 12 (cf fn. 15), 40 f. For a general account of Thierry's life and career, see A. J. Theys, *Le bienheureux Thierry de Leernes, abbé de Saint-Hubert: 1007–1087*, Tournai 1910; regarding his education at Maubeuge, see more specifically Andrée Despy-Meyer/Pierre Paul Dupont, *Abbaye de Saint-Hubert*, in: *Monasticon Belge*, Vol. 5: Province de Luxembourg, Liège 1975, 32 and Ineke van't Spijker, *Een jeugd in de Ardennen. De kindertijd van Theodericus van Saint-Hubert*, in: *Madoc* 11 (1997), 206–211.

¹⁷ Ansoaldis' biography-within-a-biography was written at a time when several such texts relating to monastic leaders associated directly or indirectly with Richard originated: see for instance Onulph and Everhelm's "*Vita Popponis*", ed. by Wilhelm Wattenbach, in: Georg Heinrich Pertz (ed.), *Historiae aevi Salici*, Hannover 1854 (MGH.SS 11), 291–316; Hariulf's comments on the life of Gerwin of Saint-Riquier, in: Ferdinand Lot (ed.), *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V^e siècle–1104)*, Paris 1894; and Hugh of Flavigny's biography of Richard of Saint-Vanne in his "*Chronicon*", in: Georg Heinrich Pertz (ed.), *Chronica et gesta aevi Salici*, Hannover 1848 (MGH.SS 8), 288–502, esp. 368–406. The passage on Ansoaldis' behavior is heavily informed by Sulpicius Severus' "*Vita Martini*" and "*Dialogi*"; cf Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1974, 3 Vols., Vol. 3, 556.

tenance seems to have raised the resistance of her peers, and when the situation at the monastery became untenable – the author declines to clarify in what sense – she approached Bishop Gerard of Cambrai (1012–1051), and Count Renier of Mons, and obtained permission to reinstate – according to the biographer at least – a Benedictine regime at the monastery. No further information is given on the nature of Ansoaldis' reform, or on its consequences.¹⁸ In the longer term, it appears to have failed, for by the first half of the thirteenth century, the community had returned to a regime of canonesses, in which it continued until the end of the Ancien Régime.¹⁹

It is not all that difficult to reconstruct the external influences at work in Maubeuge's reform. Gerard of Cambrai was a noted reformer, and between the early 1010s and the mid-1020s intervened in about a dozen institutions in the region. These included the nearby abbey of Hautmont, where Richard of Saint-Vanne was briefly abbot between c. 1015 and 1018,²⁰ and the abbey of Marchiennes, near Douai, where the community of sisters was brutally evicted (and possibly transferred to the much more modest institution of Denain) in 1024 and replaced by Benedictine monks.²¹ The moves at Marchiennes may have been the first of several interventions in female communities: Book II of Gerard's "*Gesta Episcoporum Cameracensium*", a narrative written in 1024/1025, does not mention the reform at Maubeuge, and therefore a dating for an intervention at that institution of shortly after 1025 seems acceptable.²² In the meantime, Thierry had begun his monastic career proper at the mighty abbey of Lobbes, where Richard was also abbot between 1020 and 1032.²³ Lobbes functioned, literally and symbolically, as a meeting point for reformist networks active in the dioceses of Cambrai and Liège. Several of the individuals in high positions who were involved in these networks came from the same village as Ansoaldis and Thierry,²⁴ and so it seems not overly remarkable that the two siblings were involved in regional monastic politics.

Gerard's and his colleague Wolbodo of Liège's motives when reforming monastic houses in the region were diverse, but both greatly valued the Benedictine model as a more dependable, easier to control, form of monastic life than that of regular

¹⁸ According to local tradition, Ansoaldis was still in post in 1039, when she carried out the translation of the body of St Aldegonde, and died in 1050; C. Liétard, *Les chanoinesses de Maubeuge (661–1790)*, Lille 1933, 38.

¹⁹ Paul Bertrand, *Réformes ecclésiastiques, luttes d'influence et hagiographie à l'abbaye de Maubeuge, IX^e–XI^e siècles*, in: Werner Verbeke/Ludo Milis/Jean Goossens (eds.), *Medieval Narrative Sources. A Gateway into the Medieval Mind*, Louvain 2005, 55–75, at 74.

²⁰ Anne-Marie Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII^e–XI^e siècle)*, Brussels 1994, 256 et seqq.

²¹ Vanderputten, *Monastic Reform as Process* (cf fn. 11), 97 and 135–139 (with extensive references).

²² Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 288.

²³ Joseph Warichez, *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200. Étude d'histoire générale et spéciale*, Louvain–Paris 1909, 69 f.; also Alain Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e–XI^e siècles)*. Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge, Sigmaringen 1985, 125 and Jean-Louis Kupper, *Liège et l'église impériale 11^e–12^e siècles*, Paris 1981, 360.

²⁴ Theys, *Le bienheureux Thierry de Leernes* (cf fn. 15), 5 f. and Joseph Warichez, *L'abbaye de Lobbes* (cf fn. 23), 122 and 178.

canons and canonesses.²⁵ For a long time, in fact ever since the Aachen council of 816 had issued the “*Institutiones sanctimonialium*”, the secular and ecclesiastical elites had shown little interest in strictly defining the observance of female communities.²⁶ But by the early eleventh century, they did commence to intervene: in the case of Maubeuge at least, these sentiments appear to have been shared by Count Renier, who was married to Mathilda of Verdun, the daughter of Herman of Ename, a member of the mighty Lotharingian clan of Verdun-Ardenne and a noted supporter of Richard of Saint-Vanne.²⁷ Herman had personally supervised the foundation of the abbey of Saint-Laurent in Liège, and was involved in a number of other reforms, including that of Florennes, the family monastery of Gerard’s relatives.²⁸ The aforementioned comments made by Katrinette Bodarwé and others on secular and episcopal patronage of monastic groups in this period as inspired by – in addition to spiritual and redemptive reasons – *herrschaftssichernde Komponente* certainly seem valid here,²⁹ even though the details of the reform elude us.

But all of this tells us little about the internal tensions and debates hinted at in the “*Life*” of Thierry. Fortunately, there actually exist two documents that originated much closer to Ansoaldis’ lifetime. The first of these, a new “*Life*” of patroness St Aldegonde written in all likelihood in the 1030s or 1040s, emphatically refers to Aldegonde and her subjects as observing the Rule of St Benedict,³⁰ thereby echoing the comment of Thierry’s biographer that Ansoaldis’ reform was in fact a return to

²⁵ For Gerard, see Vanderputten, *Monastic Reform as Process* (cf fn. 11), 93 onwards; for Wolbodo, see Kupper, Liège (cf fn. 23), 256 et seqq. See also, more generally, Parris, *Die Frauenstifte* (cf fn. 10), 474 onwards.

²⁶ On the Aachen decisions, see generally Thomas Schilp, *Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im frühen Mittelalter*, Göttingen 1998. On attitudes of the secular and ecclesiastical elites, Ulrich Andermann, *Die unsittlichen und disziplinlosen Kanonissen. Ein Topos und seine Hintergründe, aufgezeigt an Beispielen sächsischer Frauenstifte (11.-13. Jahrhundert)*, in: *WestZs* 146 (1996), 39–63; Irene Crusius, „Sanctimoniales quae se canonicas vocant“. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem, in: eadem (ed.), *Studien zum Kanonissenstift*, Göttingen 2001, 9–38, at 30p; and Franz Felten, *Auf dem Weg zu Kanonissen und Kanonissenstift. Ordnungskonzepte der weiblichen vita religiosa bis ins 9. Jahrhundert*, in: Crusius (ed.), *Vita religiosa sanctimonialium* (cf fn. 2), 71–92.

²⁷ For a more extensive discussion of the networks involved directly or indirectly in the reform of Maubeuge, see Steven Vanderputten, ‘Reformatrische lichamelijkheid’ en de geconditioneerde emoties van twee religieuze vrouwen omstreeks het jaar 1000, in: *TG* 126 (2013), 466–479. On Richard of Saint-Vanne, and on his relations with the Verdun-Ardenne clan, see Hubert Dauphin, *Le Bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun* († 1046), Louvain-Paris 1946; also Frank G. Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter. Eine lothringische Kathedralstadt und ihr Umland im Spiegel der geistlichen Institutionen*, Trier 1996, 3 Vols., Vol. 1, 135–144. Richard’s involvement with female monasticism appears to have been limited to the foundation of Saint-Maur in Verdun, some time during the 1020s; see in the first place Guild Rollins/François Heber-Suffrin/Anne Wagner, *Saint-Maur dans l’organisation ecclésiastique de Verdun. Un monastère de femmes et son pèlerinage*, in: Anne Baud (ed.), *Espace ecclésiastique et liturgie au Moyen Âge*, Lyon 2010, 347–368.

²⁸ Nicolas Ruffini, *Enjeux de pouvoir et compétition aristocratique en Entre-Sambre-et-Meuse (fin Xe-mil. XIe s.)*. Retour sur les fondations de Saint-Gengulph et de Saint-Jean-Baptiste de Florennes, in: *RBen* 122 (2012), 294–330.

²⁹ Katrinette Bodarwé, *Eine Männerregel für Frauen. Die Adaption der Benediktsregel im 9. und 10. Jahrhundert*, in: Melville/Müller (eds.), *Female “vita religiosa”* (cf fn. 1), 235–274, at 247 f. and 251. Also eadem, *Immer Ärger* (cf fn. 3), 99 et seqq.

³⁰ See further, at note 57.

a previous disciplinary reality. Yet, while the message in this text is clear enough, it does not corroborate the notion that Ansoaldis had promoted a radical transition from a regime of canonesses to one of Benedictine nuns, at least not from the beginning. Neither does it constitute solid evidence to support the hypothesis that early eleventh-century debates at the abbey of Maubeuge were in fact about choosing for one of these two extremes on the disciplinary spectrum. Even after Gerard and Renier had become involved it is not certain that those pursuing the reform envisaged creating an institution organized strictly along the lines of St Benedict's Rule. Gerard certainly did not see transforming groups of canonesses into Benedictine nuns as a straightforward procedure to follow in reform contexts: Marchiennes/Denain is a case in point. It may only have been after a certain period of time that, for reasons that may have had been related to bishops' and their lay associates' customary reliance on a rhetoric of dramatic change, a decision was made to promote the Maubeuge reform as focussed on establishing a Benedictine identity for the community. Whatever the exact relation of the testimonies of the "*Life*" of Thierry or the hagiography of Aldegonde to the disciplinary and organizational realities at early eleventh-century Maubeuge, it seems clear that these sources do not constitute a secure body of evidence for trying to understand how change was initially debated at the monastery.

Closer to the turbulences of a transition, or at least of an internal debate, that took place around the time of Ansoaldis' tenure is a second, much more enigmatic piece of evidence known to scholars as the 'roll of Maubeuge'.³¹ At 234 centimeters long, and datable palaeographically to the early eleventh century, it is an exceptionally rare document, not just because of its form, but also because of its miscellaneous contents.³² On the recto side, it contains a "*Life*" of patroness Aldegonde, a forged testament of the saint, and a brief, polyptych-like description of the abbey's estates; on the verso, it holds (besides a later addition to the polyptych), a forged charter issued by the Merovingian King Chilperic or Childeric to confirm Aldegonde's testament, and fifteen miscellaneous excerpts from canon law collections, penitential handbooks, and glossaries, presented so as to give the impression of a cohesive text.³³

³¹ Mons, Archives du Royaume, Coll. Archives locales, P 1755. On the roll, see Jacques Daris, *Vie de S. Aldegonde; Charte de dotation de l'abbaye de Maubeuge; Revenus de ses terres*, in: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Vol. 2, Louvain-Brussels 1865, 40-47; Paul Bonenfant, *Note critique sur le prétendu testament de sainte Aldegonde*, in: *BCHAB* 98 (1934), 219-238, at 225 and Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 162.

³² On dating, see Bonenfant, *Note critique* (cf fn. 31), 225, Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 162 at fn. 26. Theo Kölzer posits that one part of the roll, a charter by King Childeric, was added in the late eleventh or early twelfth century; see *Idem* (ed.), *Die Urkunden der Merowinger*, Vol. 1, Hannover 2001 (MGH.D Mer 1), 255.

³³ The roll currently consists of four leaves, and contains traces on the bottom suggesting that at least one additional leaf is missing. Up to a dozen individuals were involved in transcribing the texts. On the recto side, three scribes each worked on one text; on the verso side, one scribe copied the charter by Childeric/Chilperic, while up to eight others worked on the miscellaneous excerpts. All parts, with the exception perhaps of the charter (see the above note), are datable to the early eleventh century; more than a century later, a scribe copied an addition to the polyptych on the top part of the verso side, which had originally been left blank. Study of the hands by an expert palaeographer will undoubtedly yield more accurate results, but it does seem that at least the verso side and the

We have no clear idea of the original function of the roll. Judging from the evidence we have for male monasteries, many nunneries or groups of regular canonesses are likely to have owned similarly shaped documents: one only has to think of the mortuary rolls that circulated amongst monastic communities, rolls containing patrons' names and gifts, those that held the names of deceased members, or of oblate children, adults converts and their parents, and finally those with transcriptions of charters and informal notices. Katrinette Bodarwé has also drawn our attention to the practice, attested specifically for some female convents from the early Middle Ages, of preserving diplomatic texts as single-sheet copies, rather than cartularies.³⁴ But the roll of Maubeuge is special, in that its heterogeneous contents fit in none of these typologies. Its unusual nature suggests a conscious effort to collate certain texts in reference to specific events taking place at the time of its creation. As I will show further, considered together, the different sections of the roll suggest a context of change, almost certainly disciplinary, but also as regards communal identities and estate management. On the one hand, the combination of different hagiographical, economic, institutional, disciplinary and even intellectual arguments in one document is consistent with contemporary accounts of reformist agency on the part of female monastic leaders;³⁵ to have them literally in one place is both exceptional from a documentary perspective and revealing as to the accuracy of these accounts. Thus the connection with Ansoaldis' government seems likely, almost obvious even. On the other hand, it is typical for scholarship dealing with reform in this period to condense complex, lengthy processes of institutional and disciplinary transformation into mono-causal narratives of change.³⁶ A closer look at the contents of the roll reminds us of this risk, and at the same time lifts a tip of the veil that hides the long-term dynamics at the heart of Ansoaldis' reform.

II. Mixed messages in the Roll of Maubeuge

One of the reasons why the roll has never been studied in relation to the early eleventh-century transitions at Maubeuge is that specialists have only been interested in specific parts of the document. The hagiographical and economic sections have been known to scholars since the mid-nineteenth century, and have been interpreted as belonging to a group of texts conceived specifically to protect the sisters' ownership of their estates by referring to St Aldegonde as original proprietor. This is consistent with contemporary accounts of what male reformers of the early eleventh century set out to do, and with the policies of regional ecclesiastical and secular rulers with

miscellaneous excerpts were copied within a relatively limited time period. As I will argue further, study of the final part of the roll suggests that, despite the number of scribes involved, there seems to be a cohesive logic – and possibly one author – behind it.

³⁴ Katrinette Bodarwé, *Gender and the Archive. The Preservation of Charters in Early Medieval Communities of Religious Women*, in: Mathilde Van Dijk/Renée Nip (eds.), *Saints, Scholars, and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies*, Turnhout 2005, 111–132, at 124 f.

³⁵ Parisse, *Der Anteil* (cf fn. 6), 91–95.

³⁶ Vanderputten, *Monastic Reform as Process* (cf fn. 11).

regard to monastic reform.³⁷ However, a closer look at the contents and relative chronology suggests otherwise, and reveals that the set of four texts documents transitions and debates going back to at least the end of the ninth century.

While the history of the abbey of Maubeuge in the ninth century is largely obscured by a lack of explicit sources, we know that the sisters most likely observed a discipline based to a greater or lesser extent upon the constitutions of the Aachen council of 816, and that they were assisted by a group of canons, based at a local church dedicated to St Peter. By the mid-to-late ninth century, the abbey had become a royal institution, and was led by a lay abbess. It was in this period that the community issued the ‘Testament of St Aldegonde’, a text that claimed that the saint had bequeathed all of her properties to the monastery.³⁸ The latter document belongs to a genre of forged testaments of early medieval saints that was very popular in this period, and elements from its contents were quickly picked up when a male author drafted a revised edition of the early eighth-century “*Life*” of patroness St Aldegonde, a refined, stylistically attractive text known to scholars as the “*Vita Aldegundis secunda*”.³⁹ The “*Vita secunda*” contains several allusions to attempts on the part of the sisters to become less dependent upon the lay abbess, including by arguing that Aldegonde’s bequest had included provisions for the creation of a “*mensa conventualis*”.⁴⁰ A contemporary, or near-contemporary (the consensual dating is late ninth or early tenth century) “*Vita Madelbertae*”, also written for the sisters, takes these suggestive remarks one step further by insisting on the preferability of a Benedictine regime.⁴¹

From the early tenth century onwards, ownership of the abbey was transferred from Carolingian royalty to the comital house of Vermandois, whose head Heribert II appears to have replaced the local canons by a group of canons imported from the monastery of Saint-Quentin in Vermandois.⁴² For a certain time around 900 at least, Maubeuge’s hagiographic production propagated a distinctly Benedictine model: in addition to the hints in the “*Vita secunda*”, the “*Life*” of Madelberta refers explicitly to the Rule, promoting poverty and obedience as key virtues in monastic life.⁴³ The dating of the “*Vita Madelbertae*” is concurrent with the early tenth-century regional elites’ push towards turning communities of canons and canonesses into Benedictine institutions, as documented for several institutions from the wider area.⁴⁴ Nothing

³⁷ A discussion of this topic, with extensive bibliographic references, can be found in Vanderputten, *Monastic Reform as Process* (cf fn. 11), chap. 4–5.

³⁸ Daris (ed.), *Vie* (cf fn. 31), 37–41. On this dating in the late ninth century, see Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 161–168 and 248; previously Bonenfant had suggested the eleventh century; *Idem*, *Note critique* (cf fn. 31), 233.

³⁹ Edited in AASS Jan. II, Antwerp 1643, 1035–1040; see Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 159–168 and 318–320.

⁴⁰ Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 164 f. and Bertrand, *Réformes ecclésiastiques* (cf fn. 19), 66 f.

⁴¹ Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 322–325 and Bertrand, *Réformes ecclésiastiques* (cf fn. 19), 71.

⁴² Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 249–252 and 292.

⁴³ Both the “*Vita Aldegundis secunda*” and the “*Vita Madelbertae*” explicitly refer to the sisters of Maubeuge as “*puellae consecratae*”; also Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 161 at fn. 16.

⁴⁴ For the example of Sainte-Glossinde and Saint-Pierre-aux-Nonnains in Metz, see in the first place Blennemann, *Die Metzger Benediktinerinnen* (cf fn. 5), 75–87.

lasting seems to have come from this campaign,⁴⁵ and sometime prior to c. 1000, the canons concocted a forged charter issued allegedly by a contemporary of Aldegonde, the Merovingian King Chilperic (the preserved versions say Childeric), to confirm her bequest.⁴⁶ The text, even though it clearly relies on the “*Vita secunda*”, makes no mention of a female community, and claims the entire “*mensa conventualis*” for the canons. According to Anne-Marie Helvétius, it is clear that the cloister originated in the context of a struggle for control over the monastery’s estates between the female community and the canons.⁴⁷

By the turn of the millennium, Aldegonde’s material and spiritual legacy had been a bone of contention for more than a century and a half. It is revealing for the ambiguous situation that resulted from these disputes that we have no idea who compiled a narrative known as the “*Vita Aldegundis tertia*”, or for whom.⁴⁸ Its publication is the *terminus post quem* for the creation of the roll, which begins with the “*Vita tertia*”, continues with the Testament, a brief polyptych describing properties in the villages of Cousolre and Solre-Saint-Géry,⁴⁹ and then follows with the aforementioned royal charter.⁵⁰ Helvétius has argued that the “*Vita tertia*’s” sole purpose was to serve as a narrative introduction to Aldegonde’s Testament, and situates its creation – which actually consists of nothing more than a collation of unaltered fragments from the two previous *Lives* of the saint – in the period prior to Ansoaldis’ reform on the grounds that the text twice refers to the original community at Maubeuge as one of canonesses.⁵¹ In one notable passage quoted from the “*Vita Madelbertae*”, the author changed a reference to “*vita monastica*” into “*vita canonica*”.⁵² This appears to rule out a connection between Ansoaldis’ reform

⁴⁵ Bertrand, Réformes ecclésiastiques (cf fn. 19), 70 et seq. A similar, failed attempt at ‘benedictinizing’ a female convent is documented for the aforementioned monastery of Saint-Pierre-aux-Nonnains in Metz, where reform was initiated in the 920s under the supervision of Count Ricuin of Verdun. Only in the 960s, when Ricuin was long gone and had been replaced as patron of the convent by Otto I and the local bishop, did the community accept the Rule of St Benedict; Michel Parisse, Les religieuses de Lorraine au temps des réformes des X^e et XI^e siècles, in: RMAb 61 (1987), 257–279, at 259 et seqq.

⁴⁶ Kölzer (ed.), MGH.D Mer. 1 (cf fn. 32), 255 et seqq. (previously also edited in Bonenfant, Note critique [cf fn. 32], 235–238). The forged charter was certainly drafted before c. 1015, when Fulbert used it in the “*Vita Autberti*” or “*Life*” of Bishop Autbert of Cambrai; Helvétius, Abbayes (cf fn. 20), 251p.

⁴⁷ On this document and its dating, see Helvétius, Abbayes (cf fn. 20), 161 and 250–252; also Anne-Marie Helvétius/Jacques Nazet, Nouvelles considérations sur les faux testaments de sainte Aldegonde de Maubeuge, in: XLIX^e Congrès de la Fédération des cercles d’archéologie et d’histoire de Belgique et 3^e Congrès de l’association des cercles francophones d’histoire et d’archéologie de Belgique (18–21 VIII. 1988). Actes–Handelingen–Akten, 4 Vols., Namur 1988–1991, Vol. 1, 193 et seqq.

⁴⁸ Daris (ed.), Vie (cf fn. 31), 42 et seqq. With the exception of a passage relevant to the saint’s dotation, the entire text is copied almost word for word from the “*Vita Aldegundis secunda*” and a “*Life*” of Waudru of Mons (“*Vita Waldetrudis*”, c. 900); Helvétius, Abbayes (cf fn. 20), 330 et seq. It is likely that the author also relied on the first Testament of St Aldegonde and on Childeric’s confirmation.

⁴⁹ Daris (ed.), Vie (cf fn. 31), 44 et seqq.

⁵⁰ According to Kölzer, however, the charter was added to the roll in the late eleventh or early twelfth century. See Idem (ed.), MGH.D Mer. 1 (cf fn. 32), 255.

⁵¹ Helvétius, Abbayes (cf fn. 20), 330 et seqq., with reference to Daris (ed.), Vie (cf fn. 31), 39 and 40. Also Bertrand, Réformes ecclésiastiques (cf fn. 19), 71 et seqq.

⁵² “*Neptasque suas venerabiles Aldedrudem ac Madelbertam canonicae tradidit vitae*”; Daris (ed.), Vie (cf fn. 31), 40. The original passage in the “*Vita Madelbertae*” has “*monasticae tradidit vitae*”; see Bernard, Réformes ecclésiastiques (cf fn. 19), 72 et seqq.

and the conception of the roll. But as various authors have recently pointed out, it is not difficult to find references in contemporary documents to the fact that “*moniales*” and “*canonicales*” were still being used as interchangeable terms. When Emperor Otto I issued a charter in 960 for the new convent of Hilwartshausen, the text referred to the discipline of the women as both “*vita canonica*” and “*recta regula virginum*”.⁵³ And in 1003 Emperor Henry II wrote to the newly elected abbess of Alsleben that she was expected to behave “in a regular and canonical manner”; her contemporary, the abbess of Pfalzel, is referred to as “a canoness, who lived like a true nun.”⁵⁴ We do not even know for certain that a Benedictine regime was really what Ansoaldis had been promoting at the beginning of her tenure as abbess. She and her supporters may have advocated reform, for various reasons; but reform did not necessarily mean a radical transition from one regime of canonesses to one of Benedictine nuns. Internal reformist discourse may not even have centered on such a transition at all, focussing instead on specific aspects of observance and organization that were regarded as in need of change. Even if Ansoaldis did envisage a ‘total transition’ as regards observance and government, she may not have presented it as such, at least not initially, when Bishop Gerard and Count Renier were not yet actively involved. As argued earlier, in this period, reform, especially disciplinary reform, was very much of a process, and she and her supporters may have regarded as the appropriate tactic here one where new elements were introduced gradually and – intentionally, to avoid unnecessary conflicts – without much regard for labelling. Such labelling may have only become of interest when external forces stepped in, which likely was the point in time when the reform transformed from a debate into an enforced regime.

Even though the “*Vita tertia*” was evidently written by an author keen to substitute a memory of a community of canonesses for one of Benedictine nuns, it is nonetheless possible that the two references to the “*vita canonica*” did not offend subsequent reformers’ sensibilities, at least not in the way we would be tempted to imagine. A closer look at the polyptych also reveals that the notion of the roll serving as a statement of ownership as regards Aldegonde’s real and presumed properties may be less than adequate. The description of the sisters’ (or canons’) estates in this part of the roll is limited to the properties of Solre-Saint-Géry and Cousolre, the latter of which was known in tradition as the burial site of foundress Aldegonde. From the early eleventh century – roughly the same period as the roll – there exists a clumsily written fourth “*Life*” of Aldegonde that appears to insist on the existence of a cult of the saint at Cousolre.⁵⁵ According to Helvétius, it is not unlikely that the text is a product of former sisters of Maubeuge who, having refused to accept Ansoaldis’ Benedictine regime, were attempting to set up an independent monastery at Cousolre.⁵⁶ Given the emphatic references in the roll to the Cousolre estate, the “*Vita tertia*” and the creation of the roll may need situating in the specific context of this

⁵³ Andermann, Die unsittlichen und disziplinlosen Kanonissen (cf fn. 26), 40.

⁵⁴ See for both examples Parisse, Der Anteil (cf fn. 6), 92.

⁵⁵ Edited in Catalogue codicum hagiographicorum Bibliothecae regiae Bruxellensis, Vol. I.2, Brussels 1889, 133 et seqq.; see Helvétius, Abbayes (cf fn. 19), 253 et seq. and 334 et seq.

⁵⁶ Helvétius, Abbayes (cf fn. 20), 308 et seq. and Bertrand, Réformes ecclésiastiques (cf fn. 19), 74.

dispute, and may be interpreted as an elaborate rebuke of the dissident sisters' plans. A fifth "*Life*" of Aldegonde, written so it seems in the 1030s or 1040s for the sisters of Maubeuge and possibly even authored by Ansoaldis' brother Thierry, revealingly ignores this claim, suggesting that the Cousolre issue was no longer troubling the abbey's leadership.⁵⁷

Thus the polyptych emerges as the centerpiece of an argumentation in a dispute that was very current at the time of Ansoaldis' tenure, and related both to disciplinary questions and to matters relating to the institutional integrity of the monastic community of Maubeuge.⁵⁸ At the same time, the different texts relied upon to construct this case – which therefore likely did originate around the time of Ansoaldis' reform – gather a set of arguments referring to distinctly different phases in the turbulent history of the monastery. Strikingly, not even the claimants in the different texts are the same: thus we have texts written from a distinctly male, female, and undetermined perspective. Surely more care would have been invested in ironing out the inconsistencies between the different parts had the roll been assembled in a context of institutional stability.

This impression is given added strength by the fact that the fifth "*Life*" offers a much more cohesive, clearly defined interpretation of Benedictine monastic identity and of Maubeuge's communal history, arguing that foundress Aldegonde had explicitly chosen to follow St Benedict's Rule.⁵⁹ It therefore appears almost as if the roll was assembled to deal with a pressing problem quickly and decisively, and that concerns over internal cohesiveness, or indeed the comprehensiveness of the argument, were regarded as secondary. This hypothesis regarding the *ad hoc* nature of the roll, the transitional context in which it was collated, and especially the authors' reliance on a range of texts and traditions that did not necessarily originate in contexts that exactly matched the then-reformers' objectives, is corroborated when we look at the second part of the roll, so far completely ignored by scholars.

III. A 'reader' for reform?

The end of Chilperic's charter marks the end of the main part of the roll. What follows is a lengthy, seemingly random collection of excerpts, inscriptions and notes that so far has eluded any meaningful interpretation. Totalling some 1450 words, the collection consists of the following fragments:⁶⁰

1. Institutio sanctimonialium Aquisgranensis (816), canon XXVIII.
2. Hildemar de Corbie, *Expositio regulae* (c. 840), excerpt from the prologue.

⁵⁷ Edited in AASS Jan. II, Antwerp 1643, 1040–1052; see Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 340–342.

⁵⁸ One of several known versions of the "*Vita secunda Aldegundis*" – one that so far has not been edited – refers to Cousolre as St Aldegonde's place of burial. According to Anne-Marie Helvétius, the author of the "*Vita tertia*" relied on this specific version (oral communication to the author, January 2014). This is likely a corroborative argument to support the context of a dispute involving Cousolre.

⁵⁹ Helvétius, *Abbayes* (cf fn. 20), 309 and 342; also Bertrand, *Réformes ecclésiastiques* (cf fn. 19), 73 et seq.

⁶⁰ The exact contents of the identified fragments is detailed respectively in notes 62 (1), 71 (2), 64–67 (4, 13, 15), 68–69 (5), 74–76 (8), 77 (9), 73 (10), and 72 (11).

3. Fragment of an unidentified glossary (beginning of the letter A).
4. Acts of the Council of Châlons (813), canons XVIII, LIV and LIX.
5. Acts of the Council of Worms (868), canons VIII and IX.
6. Unidentified fragment, possibly relevant to 1.
7. Fragment of a “penitential glossary”.
8. *Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedae-Egberti*, canons XXXVIII, XLI, XLII, XLVII, and XLVI.
9. Fragment regarding the devil’s ways to keep people from performing penance.
10. Instructions for prayers and chants during the liturgical week; fragment for Sundays.
11. John Cassian, *Conferences*, paraphrase of cap. 14:8.
12. Inscription of a crucifix in Hebrew, Greek and Latin.
13. Acts of the Council of Châlons (813), canon LX.
14. Inscription of a chalice dedicated to St Aldegonde.
15. Acts of the Council of Châlons (813), canon LX, continuation of n. 13.

Not a single of these excerpts was taken from texts that post-date 900, and so interpretation of the compilation as a conscious reflection of current trends in canon law, theology and didactic literature has to be dismissed. But here again, its relation to the reform process is evident upon closer inspection, especially as regards discipline and the construction of a communal identity in the wake of (or indeed during) a phase of intense change. The fragments taken from ninth-century legislation clearly indicate the disciplinary and organizational preferences of whoever selected them, and taken together they sketch out priorities in organizing a community of nuns living according to the Rule. First, the sisters’ rights to their estates are confirmed, and provisions are taken to retain control over the clerics responsible for the monastery’s guesthouse and the parishes owned by the nuns. This principle of collective property is combined, as was common at the time, with arguments relating to sisters’ need for enclosure:⁶¹ thus the excerpt from the “*Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*” of 816 orders for guesthouses for the poor to be situated outside of the monastery, next to the church where the canons celebrate their liturgies.⁶² An interpolation to the original text refers to the need to give tithes to the priests working at parishes belonging to the sisters, and continues with the original text to stipulate the revenues that are due to the priests serving the guesthouse and that go towards the sustenance of the poor.⁶³

Added to these stipulations are excerpts from the Acts of the Council of Châlons of 813, with more regulations for the maintenance of and revenues from parish churches, based on a tithe system.⁶⁴ It seems that the intent of this selection is for the women to retain control over their estates and the management of parishes, even in a context of strict enclosure, and to prevent the canons from taking over. In a second group of excerpts, the obligations of the abbess and the sisters are succinctly but unmistakably laid out. Canon LIV of the same Council of Châlons stipulates that the abbess is to make sure the congregation strictly observes its obligations as

⁶¹ Bodarwé, Immer Ärger (cf fn. 3), 100.

⁶² Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini (742–842)*, Vol. 1, Hannover–Leipzig 1906 (MGH.Conc II), 455 et seq., c. 28: “*Ut hospitale pauperum extra monasterium sit puellarum.*” See Schilp, Norm (cf fn. 22), 97 et seq.

⁶³ “*De villis unde sorores in Melbodio monasterio vivere debent unusquisque presbiter in sua parochia de laborato decimam partem accipiat.*”

⁶⁴ Werminghoff (ed.), MGH.Conc II (cf fn. 62), 277, c. 19.

regards readings, offices, and chanting of the psalms, but also – and this is crucial here – offers them an example “in all good works” and provides them with the necessary provisions to exercise their duties “so as to prevent that they would be forced to commit sin out of a lack of food or drink.”⁶⁵ Here too, the implied intent of the selection is not difficult to guess: to prevent the return of a system of lay abbesses, and to force the community’s leadership to make sure that the incomes from the *mensa conventualis* meets the community’s needs. A third and final group of provisions in just a few sentences sketch out the sisters’ duties and the principle of strict enclosure. Women religious according to canon LVIII of the Council of Châlons are expected to observe obligations as regards reading, chanting, prayers and the observance of the hours. They are also expected to sleep (with the exception of the sick) in the dormitory and attend communal meals.⁶⁶ Priests are also restricted from staying longer than needed in the women’s quarters, and are to be compensated for their pastoral services.⁶⁷ Several excerpts also address sexual misconduct. From the 868 council of Worms there are two excerpts, one regarding the degrees of kinship allowable in marriage (canon VIII),⁶⁸ and another stipulating that veiled women who had previously received formal ordination and subsequently engaged in sexual intercourse were not allowed to relinquish their veil, in other words abandon their consecrated status.⁶⁹ Such measures were meant to end a well-documented situation where consecrated virgins were effectively allowed to abandon their vow of chastity when the opportunity presented itself to get married. At the same time, their inclusion here reflects strong male preconceptions about the lack of self-control of female religious as regards their sexuality.⁷⁰

This tripartite, microcosmic representation of female religious life allows several of the non-juridical excerpts to be interpreted meaningfully. Thus a seemingly random extract from the prologue to Hildemar of Corbie’s commentary on the Rule of St Benedict emerges as a strongly worded appeal in favor of obedience, and of a

⁶⁵ “*Abbatissa diligenter habeat curam de congregatione sibi commissa et provideat, ut in lectione et in officio et in psalmodum modulatione ipsae sanctae [...] strenue sint et in omnibus operibus bonis illa eis ducatum praebeat utpote pro animabus earum rationem in conspectu Domini redditura et stipendia sanctimonialibus praebeat necessaria, ne forte pro indigentia cibi aut potus peccare compellantur.*” This is an almost perfect match to the text in Werminghoff (ed.), MGH.Conc II (cf fn. 62), 284, c. 54. For contemporary expectations regarding the behavior of abbesses, see Parisse, *Die Frauenstifte* (cf fn. 10), 478–481.

⁶⁶ “*Sanctimoniales in monasterio constitutae habeant studium in legendo et in cantando, in psalmodum celebratione et oratione et horas canonicas, matutinam videlicet, primam, tertiam, sextam, nonam, vespertinam, completoriam celebrant et omnes, excepto quam infirmitas tenet, in dormitorio dormiant et omnibus diebus ad collationem veniant.*” Compare with the text edited in Werminghoff (ed.), MGH.Conc II (cf fn. 62), 285, c. 59. A later hand erased “-moniales” as if to prevent the implication that the sisters at Maubeuge should be regarded as Benedictine nuns.

⁶⁷ Werminghoff (ed.), MGH.Conc II (cf fn. 62), 285, c. 60.

⁶⁸ Wilfried Hartmann (ed.), *Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche 860–874*, Hannover 1998 (MGH.Conc IV), 266, c. 8: “*In quota generatione sibi fideles iungantur.*”

⁶⁹ Hartmann (ed.), MGH.Conc IV (cf. fn. 68), 267, c. 9: “*De feminis sacro velamine consecratis.*”

⁷⁰ According to the “*Life*” of Bishop Gerard of Toul (963–964), his plan to found a women’s convent in the town of Toul failed because of the sisters’ multiple infractions of the vow of chastity; Andermann, *Die unsittlichen und disziplinlosen Kanonissen* (cf fn. 26), 41 et seq. For similar examples see Parisse, *Der Anteil* (cf fn. 6), 95 and Bodarwé, *Immer Ärger* (cf fn. 3), 99.

master–disciple relation between the abbess and her subjects.⁷¹ Although less obviously meaningful, the excerpt from John Cassian’s conferences may refer to the image of the monastery as a reflection of the heavenly Jerusalem.⁷² Either way, it should be clear that references to both texts are significant also in that they sketch out specific priorities and ideological emphases in monastic ideology. Other fragments allude to the availability of instruments that allow implementation of the conciliar extracts. As regards liturgy, we have an excerpt from a liturgical handbook concerning the prayers and chants to be recited during the week,⁷³ and a fragment from the “*Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedaegberti*” on the main feasts on the liturgical calendar.⁷⁴ As regards internal discipline, there are several more excerpts from the latter collection concerning the reporting of errors committed by fellow sisters⁷⁵ and ways to amend sinful behavior.⁷⁶ Excerpts from glossaries, one of which is identified as a “penitential glossary”, and an apocryphal appendix to a sermon “*De penitentia*” formerly attributed to Cesarius of Arles,⁷⁷ complete the picture of the legal, ritual and disciplinary framework in which reorganization of life at Maubeuge was to be carried out.

Finding these clear references to a situation of reform, or at least to efforts to implement reformist ideals, carries with it the risk of falling victim to wishful thinking about the origins of the final part of the roll. The message conveyed in the excerpts, and in the combination of the other texts on the roll, appears to concur with Thierry’s biographer’s claims about efforts made in the early eleventh century to reform the community. Upon first inspection it would seem acceptable to argue that Ansoaldis, or someone associated with her reformist ideals, commissioned the assemblage of the two hagiographical texts, the polyptych and the forged charter by Chilperic, to support

⁷¹ “*Non tantum bonis et modestis, set etiam discolis. Indisciplinatis dicit nomine ducto a Greco eloquio, quia Grece scola vocatur locus, in quo adolescentes litteralibus studiis operam dare, et ad audientes magistros vacare solent, unde scola vacatio interpretatur. Denique in psalmo ubi canimus: Vacate, vidite, quoniam ego sum Dominus pro eo quod nos dicimus vacate, in Greco habetur scolastate. Scolastici sunt eruditi, discoli indocti et agrestes; sed utrisque vult obedire subditos.*” For the original passage, which the author of this part of the roll heavily truncated to refocus its subject on obedience, see Ruppert Mittermüller (ed.), *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, Regensburg 1880, 66 and the more recent edition at <http://www.earlymedievalmonasticism.org/texts/Hildemar-Expositio.html>.

⁷² “*Hierusalem secundum historiam civitas est Iudaeorum, secundum allegoriam ecclesia Christi, secundum tropologiam [...], secundum anagogen caeleste regnum.*” Paraphrase of the text in Eugène Pichery (ed.), *Jean Cassien, Conférences: VIII-XVII*, Paris 1958, 190 et seq., c. 14:8.

⁷³ “*Pronuntiationes orationum et laudium dicende in tota ebdomada.*” The only day covered in the fragment is Sunday.

⁷⁴ Herrmann Joseph Schmitz (ed.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, Vol. 2: *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf 1898, 700, c. 47: “*De praecipuis festivitatibus*”, and c. 46 (addition, attested only in the roll and Köln, Erzbischöfliche Diözesanbibliothek, 118): “*Hieronimus. CXXti missae speciales cum tribus psalteriis et CCCtas palmatas excusant C. solidos auri cocti in elemosyna.*”

⁷⁵ Schmitz, *Die Bussbücher* (cf fn. 74), 696, c. 38: “*De eo qui peccatum fratris silebit.*”

⁷⁶ Schmitz, *Die Bussbücher* (cf fn. 74), 698, c. 41: “*De pretio redemptionis*”, and c. 42: “*De pretio unius mensis.*”

⁷⁷ The appended paragraph (“*Tres suggestiones diabolus in mentem hominis mittit*”) to my knowledge is attested only in Cologne, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 118, fol. 104^r and the Roll of Maubeuge; it is edited in Eusebius Amort, *Theologia eclectica, moralis et scholastica*, 4 Vols., here Vol. 3, Wien–Würzburg 1752, 561.

a reformist cause, and that subsequently but not much later, someone added the compilation of excerpts as a testimony of what the reformers aimed to achieve. We might even be allowed to speculate that the final part of the roll consists of notes and excerpts taken in preparation of a significant event, for instance a chapter meeting, the common structure and purpose of which seems to match several liturgical, normative and didactic parts in the compilation.⁷⁸

But in reality there is nothing in these fifteen fragments that allows their assemblage together to be dated to the early eleventh century. All datable fragments originated prior to c. 900, and were available in the specific form relied upon here as early as the later ninth or early tenth century. Some unusual variations to the common text tradition of the penitential sections, in particular those taken from the “*Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedae-Egberti*”, reveal near-exact matches with the unique text variants found in Cologne, Erzbischöfliche Diözesanbibliothek, 118 (formerly Darmstadt, 2117), a compilation of canon law, penitential handbooks, relevant sermons and miscellaneous texts all devoted to the question of penitence and the general issue of the remission of sins.⁷⁹ Cologne 118, a manuscript from the end of the ninth century made in the Reims region, is in fact so close to some of the excerpts that it is possible that the compilers of the roll actually used this volume, and that it was therefore part either of the Maubeuge library, or the library of the canons of Saint-Quentin, or of some neighboring monastery.⁸⁰ The presence of such volumes in a female community was hardly a unique phenomenon. In the “*Life*” of John of Gorze, Jean of Vandières mentions the presence of confessional handbooks and canon law books in the collection of the sisters of Saint-Pierre-aux-Nonnains in Metz at the beginning of the tenth century;⁸¹ several decades later, possibly towards the end of the century, a volume containing the relatively rare “*Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedae-Egberti*” and now preserved as Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, B113, became part of the famous collection of the sisters of Essen.⁸² More generally, Katrinette Bodarwé’s study has shown that

⁷⁸ It is unfortunate that the near-contemporary chapter book of Saint-Pierre-aux-Nonnains was only partially preserved; on this, see Gordon Blennemann, *Le nécrologe du livre du chapitre de l’abbaye Saint-Pierre-aux-Nonnains de Metz* (BNF lat. 10028), unpublished thèse for the École des Chartes, Paris 2006, a summary of which is available at <http://theses.enc.sorbonne.fr/2006/blennemann>.

⁷⁹ The variants in Cologne, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 118, are edited in the footnotes of Schmitz (ed.), *Die Bussbücher* (cf fn. 74), 680–701.

⁸⁰ The *terminus post quem* for this manuscript, which appears to have originated in the Reims region, is c. 880, the earliest accepted date for the “*Collectio canonum*” by Pseudo-Remedius Curiensis. For its contents, see Reinhold Hagenmüller, *Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher*, Frankfurt am Main et al. 1991, 67 et seq. (with references) and the catalogue entry on the website Codices electronici ecclesiae Coloniensis: <http://www.ceec.uni-koeln.de/ceec/cgi/kleioc/0010/exec/katl/%22kn28%2d0118%22> (accessed 11 December 2013). Wilfried Hartmann dates the manuscript to the final third of the ninth century (cf. Idem, *Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht*, Hannover 2008, 328), and situates it in Reims (Ib., 81 and 140; further discussion of the manuscript at pages 76, 167, 169 and 324).

⁸¹ Michel Parisse (ed.), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Paris 1999, 54–59.

⁸² Hagenmüller, *Die Überlieferung* (cf fn. 80), 59 et seq. and Bodarwé, *Sanctimonialia litteratae* (cf fn. 4), 387 et seq. For a discussion of the transmission of this version of the mixed penitential, which seems to date from the 870s or 880s and originated in the region between the towns of Reims, Cambrai, Cologne, and Mainz, see Hagenmüller, *Die Überlieferung* (cf fn. 80), 246–273.

female communities of the tenth century could hold extensive collections of handbooks for liturgical practice, penitential handbooks, canon law volumes, and glossaries.⁸³ Admittedly the mere existence of such manuscripts tells us little about intellectual life in these communities. Some of these show little signs of use, and Bodarwé notes that Düsseldorf B113 contains but one indication of study: a small cross in the margin of canon 38 of the mixed penitential, entitled “*De eo qui fratris peccatum silebit*.”⁸⁴ This at least is a section that seems to have interested people working both at Essen and Maubeuge, for this same passage is the first canon from the mixed penitential that is featured on the roll.

It is striking that we have no indications for female institutions from the early eleventh century of active use of these and other texts, whereas we do have several parallel ones for a hundred years earlier. What happened at Metz and Essen is evidence that the early tenth century was a time when monastic groups paid particular attention to these canonical and other sources. Taking into account the similarities of the circumstances in which the first reform of Saint-Pierre-aux-Nonnains was attempted in the 920s and the situation at Maubeuge in the 1020s, and considering the fact that we have indications of attempts at reform at Maubeuge around 900, it is very well possible that the assemblage of excerpts as featured on the roll took place, in part or entirely, in the early tenth century. As mentioned earlier, it appears that the sisters at the time had resisted lay abbesses’ control over the monastic estate, and had attempted to promote – though not necessarily realize – a Benedictine observance as a means to secure their collective interests. The emphatic references to the duties of the abbess, and to infractions of the vow of chastity, might be interpreted as more or less veiled criticism of the very existence of a system whereby laywomen could hold the office of abbess. While such arguments undoubtedly still made some sense to Ansoaldis and her supporters, their presence in the collection for obvious reasons – Ansoaldis not being a lay abbess – referred to less pressing concerns than those voiced by the sisters a century earlier.

But here again, the scarce evidence has a tendency to make us focus on the few documented phases in this institution’s history. If the hypothesis that the Cologne manuscript was used to compile the final part of the roll is correct, we must accept that the result may in fact date from any time between c. 900 and the first half of the eleventh century. Thus the compilation emerges as a reader for reform, but *what* reform exactly remains unclear.

IV. Conclusions: debating reform at early eleventh-century Maubeuge

The above analysis has shown that the Roll of Maubeuge likely is a document that originated in the early eleventh century, when the sisters intensively debated disciplinary and organizational change. To construct a written discourse supporting the various material, disciplinary and even moral aspects of the reform process, one or

⁸³ Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae* (cf fn. 4), 232–302 and 335–355.

⁸⁴ Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae* (cf fn. 4), 267 et seq.

several individuals closely associated with the monastery assembled a group of texts that originated at various points in time between the end of the ninth century and the beginning of the eleventh. While the message regarding the nature of the sister's observance in this assemblage is considerably more diffuse than in the subsequent fifth "*Life*" of St Aldegonde, written c. 1035–1040, it is nevertheless a clear, and exceedingly rare indication for female or male monasteries of the time, of the priorities the reformers had given themselves. The fact that the documentation relied upon to detail these priorities in writing was not new, and in fact consisted of texts that had originated in past phases of debate and change, reflected a common practice in reformist circles of the time: a routine reliance on a historical, often well-known literary base, as a way of making a case for change in the present time.⁸⁵

It is essential to our understanding of the purpose and context of the roll of Maubeuge that we do not – as scholars have done so far – consider each part separately. The act of assembling these texts, and reimagining their meaning in an early eleventh-century context, is what makes the roll reformist, for the actual creation of most of the texts already belonged to a past that could hardly have been remembered by the living members of the community of Maubeuge. To previous generations of specialists of monastic reform in this period, the roll and similar documents may have seemed a disappointing, uninspired witness of reformers' efforts at explicating their goals and ideology. It is up to twenty-first-century scholarship to show otherwise, and to explore the potential to rediscover in former monastic collections documents and manuscripts that originated in a similar context, but that have been ignored because of their perceived irrelevance to the innovative ideals and actions of eleventh-century reformers.

Abstract

Recent years have seen significant progress in the study of the role of female religious in the monastic reform movements of the tenth and early eleventh centuries. The motivations of secular and ecclesiastical elites in promoting reform, the impact of reformist discourses on our understanding of pre-reform realities, and finally the processual nature of reformist government are now well established. One particular area of investigation that has so far eluded scholars' attention is how reformist women religious and their supporters debated institutional and disciplinary change. Looking at an exceptional document from the early eleventh-century monastery of Maubeuge, this paper argues that the perceived scarcity of evidence for these practices and discourses may be a false problem. Analysis of the Roll of Maubeuge reveals how reformist agents actively recycled texts and arguments from their institution's collective and intellectual past, in the process disconnecting them from their original context in order to advocate the current reform and outline its main goals and principles.

⁸⁵ Monique Paulmier-Foucart/Anne Wagner, *Lire au Haut Moyen Âge: un florilège spirituel de l'abbaye Saint-Vanne de Verdun*, in: *Annales de l'Est* 6th series 52 (2002), 9–24; Steven Vanderputten/Tjamke Snijders, *Echoes of Benedictine Reform in an Eleventh-Century Booklist From Marchiennes*, in: *Scriptorium* 63 (2009), 79–88; and Vanderputten, *Monastic Reform as Process* (cf n. 11), 131–152.

Hugo von St. Viktor und die Jagd

Michael Menzel

Hugo von St. Viktor († 1141) wuchs wahrscheinlich im sächsischen Augustinerchorherrenstift Hamersleben auf,¹ doch er blieb dort nicht. Es zog ihn weit weg und er beendete seine akademische Karriere im Viktorstift in Paris, das seit 1108 eine Hochburg der Wissenschaft war und ihn zu einer der führenden Gestalten der frühen Scholastik machte. In der Geschichte der Jagd beschwor er dabei einen Tabubruch herauf, den er als eher scheuer, jedenfalls bestimmt nicht schussfester Gelehrter wohl kaum beabsichtigte und in seiner Weltabgeschiedenheit vielleicht auch gar nicht richtig mitbekam. Die historische Rückschau muss ihm mit seinen Ausführungen allerdings einen Platz zusprechen, der dem heutiger Jagdwissenschaftler zwischen ideologischen Attacken und ökologischen Repliken nicht nachstand. Er wirkte sogar in ein durchaus vergleichbares Milieu weltanschaulicher und sozialer Fragestellungen und Grabenkämpfe hinein, freilich unter anderen Vorzeichen und nicht als Aktivist.

Die *scientia venationis*, die Jagd als wissenschaftliche Disziplin, die Hugo in seiner um 1130 entstandenen Abhandlung „Didascalicon“² skizzierte, stellte für das 12. Jahrhundert eine revolutionäre Neubewertung des Weidwerks dar. Hugos Einschätzung bedeutete eine theoretische und moralische Aufwertung und markierte damit eine Zäsur, die die antiken und frühmittelalterlichen Vorstellungen hinter sich ließ und

¹ Vgl. dazu George Sarton, *Introduction to the history of science*, Bd. 2.1, Washington 1931 (ND 1968), 193 f.; Jürgen Miethke, *Zur Herkunft Hugos von St. Viktor*, in: *AKuG* 54 (1972), 241–265; Joachim Ehlers, *Hugo von St. Viktor*, Wiesbaden 1973, 27–33; Ders., *Hugo von St. Viktor und die Viktoriner*, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 3.1: *Mittelalter*, Stuttgart 1983 (ND 1993), 192–204, hier 193; Ders., *Das Augustinerchorherrenstift St. Viktor in der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts*, in: Georg Wieland (Hg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 100–122, hier 110 f.; Helmut G. Walthert, *St. Victor und die Schulen in Paris vor der Entstehung der Universität*, in: Martin Kintzinger/Sönke Lorenz/Michael Walter (Hgg.), *Schule und Schüler im Mittelalter*, Köln 1996, 53–74, hier 65 f.; Rainer Berndt, *Hugo von St. Viktor*, in: Ulrich Köpf (Hg.), *Theologen des Mittelalters*, Darmstadt 2002, 96–112, hier 96 f.; Dominique Poirel, *Hugo Saxo. Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*, in: *Francia* 33 (2006), 163–174, hier 164–169; Günter Peters, *Hamersleben. Die Grundherrschaft eines sächsischen Regularkanonikerstifts im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *JGMOD* 54 (2008), 1–70, hier 11.

² Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, hg. v. Charles Henry Buttmer, Washington 1939; auch Hugo von St. Viktor, *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch lateinisch-deutsch, hg. u. übers. v. Thilo Offergeld, Freiburg 1997 (FChr 27) mit ausführlicher Einleitung und Bibliographie.

intellektuell wie gesellschaftlich neue Sichtweisen eröffnete. Hugo scheint den Schuss nicht geahnt und in seinem Pariser Stift vermutlich nicht einmal bemerkt zu haben, den er mit seinem aus philosophischem Interesse an den Abzug gelegten Finger auslöste, aber er hat bahnbrechend für die Jagd gewirkt.

Hugo geht im „Didascalicon“ der Aufgabe nach, das Wissen der damaligen Zeit zu systematisieren. Sein Ausgangspunkt sind die geistigen Fähigkeiten und grundlegenden Fertigkeiten, mit denen der Mensch die Wirklichkeit und sein Dasein bewältigt.³ Als Folge des biblischen Sündenfalls mit dem Verlust der Teilhabe an der göttlichen Weisheit⁴ sind die menschlichen Erkenntnisse gesunken und die physische Mangelhaftigkeit in die Welt gekommen. Die Philosophie hat die Aufgabe, den intellektuellen und handlungsorientierten Anschluss an die paradisischen Zustände davor, direkt nach der Schöpfung, wiederherzustellen und damit für die erneute Vollkommenheit des Menschen in seinen Bezügen zu Gott und zur Welt zu sorgen. Hugos Ziel im „Didascalicon“ ist die Darstellung der humanen Vermögen in Denken und Handeln in einem wissenschaftstheoretischen Überblick. Die *reparatio* der vom Schöpfer gegebenen Grundweisheit (*sapientia*) in der Erkenntnis (*intelligentia*) sowie im mängelfreien Leben (*scientia*) bildet dabei das Schlüsselwort des Werkes.⁵

³ Hugo, Didascalicon (wie Anm. 2), 12,3–13: „*Omnium autem humanarum actionum seu studiorum, quae sapientia moderatur, finis et intentio ad hoc spectare debet, ut vel naturae nostrae reparetur integritas vel defectuum, quibus praesens subiacet vita, temperetur necessitas. [...] Hoc est omnino quod agendum est, ut natura reparetur et excludatur vitium*“. Auch 23,17–21: „*Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est, Deo natura, cui quanto magis conformamur tanto magis sapimus. Tunc enim in nobis incipit relucere, quod in eius ratione semper fuit, quodque in nobis transit, apud illum incommutabile consistit*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 128,1–12, Kap. 1,5, 154,15–19, Kap. 2,1. – Walther, St. Victor (wie Anm. 1), 67 f.

⁴ Der Sündenfall steht hinter den Sätzen über das Vergessen. Hugo, Didascalicon (wie Anm. 2), 6,4–8: „*Animus enim, corporeis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est quid fuerit, et, quia nil aliud fuisse se meminit, nil praeter quod videtur esse credit. Reparatur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 116,6–10, Kap. 1,1. – Ehlers, Hugo von St. Viktor und die Viktoriner (wie Anm. 1), 196. Vgl. Julius Gross, Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Viktor, in: ZKG 73 (1962), 42–62; Bernhard Töpfer, Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie, Stuttgart 1999, hier 192 f.

⁵ Hugo, Didascalicon (wie Anm. 2), 15,5 ff.: „*[...] omnium humanarum actionum ad hunc finem concurrunt intentio, ut vel divinae imaginis similitudo in nobis restauretur, vel huius vitae necessitudini consolatur*“. 15,11–27: „*Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium. [...] Illarum vero actionum quae huius vitae necessitati deservunt, trimodum genus est, primum, quod naturae nutrimentum administrat, secundum, quod contra molesta, quae extrinsecus accidere possunt, munit, tertium, quod contra iam illata praestat remedium. [...] Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas quae ratione fiunt moderatur actiones, consequens est iam ut sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam, dicamus*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 136,9–138,10, Kap. 1,7–8. – Ehlers, Hugo von St. Viktor und die Viktoriner (wie Anm. 1), 194; Günther Mensching, Kontemplation und Konstruktion. Zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft bei Hugo von St. Viktor, in: Ingrid Craemer-Ruegenberg/Andreas Speer (Hgg.), *Scientia* und *ars* im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin 1994, 589–604, hier 591–595; Ehlers, Augustinerchorherrenstift (wie Anm. 1), 112; Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora, Kognitive Ordnungen im lateinischen Mittelalter, in: Johannes Fried/Ernst-Dieter Hehl (Hgg.), *WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*, Bd. 3: *Weltdeutungen und Weltreligionen 600–1500*, Darmstadt 2010, 410–429, hier 419.

Die Philosophie als Ganze gliedert sich für Hugo in die *theorica, practica, mechanica* und *logica*, die die Kerngebiete menschlichen Wissens und fundierten Handelns ausmachen.⁶ Im zweiten Buch des „Didascalicon“⁷ weist er der Theorik die Theologie, die Mathematik und die Physik zu, wobei die Mathematik die Disziplinen des Quadriviums, also die Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, umfasst. Die Praktik beinhaltet die Ethik, Ökonomik und Politik. Die Mechanik untergliedert sich in die konkreten *artes* des Lebensunterhalts; das sind die Tuch- und Waffenherstellung, die Schifffahrt, die Landwirtschaft, die Jagd, die Medizin und schließlich das Theater.⁸ Die Logik hat als Unterdisziplinen die Grammatik und die Argumentationslehre, welche aus dem Beweisen, Überzeugen und Überreden besteht, wobei die Überzeugungslehre wiederum in Dialektik und Rhetorik zerfällt; hier ist also der Heimatort des Triviums.

Bei Hugo wird die Jagd zum ersten Mal im Rahmen der *artes mechanicae*⁹ als eine Wissensgattung in die Philosophie aufgenommen. Die *artes mechanicae* stehen vom geistigen Rang her zwar nicht auf einer Stufe mit der Theorik, Praktik und Logik, sind aber für Hugo unabweisbarer Bestandteil des menschlichen Wissenskosmos. Wie die alten *artes liberales*, die sich unter der Theorik und Logik verbergen, gliedern sich

⁶ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), 24,20–25: „*Philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam. Hae quattuor omnem continent scientiam. Theorica interpretatur speculativa; practica, activa, quam alio nomine ethicam, id est, moralem dicunt, eo quod mores in bona actione consistant; mechanica, adulterina, quia circa humana opera versatur; logica, sermocinalis, quia de vocibus tractat*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 156,20–158,4, Kap. 2,1. – Gerhard Eis, Die Stellung der Jagd im mittelalterlichen System des Wissens, in: *Zeitschrift für Jagdwissenschaft* 7 (1961), 25–28; Ralph McInerney, *Beyond the Liberal Arts*, in: David L. Wagner (Hg.), *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1983, 248–272, hier 256 f.; Uta Lindgren, Die *Artes liberales* in Antike und Mittelalter, München 1992, 66; Franco de Capitani, *Ugo di San Vittore e il problema delle ‚artes mechanicae‘*, in: *RFNS* 92 (2000), 424–460, hier 449–453; Michael Stolz, *Artes-liberales-Zyklen*, Tübingen 2004, Bd. 1, 39 f.; Martin Kintzinger, „*Experientia lucrativa?*“, in: *Das Mittelalter* 17 (2012), 95–117, hier 111 f.

⁷ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), 23,1–47,27. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 154,1–214,10. – Ehlers, Hugo von St. Viktor (wie Anm. 1), 37–40.

⁸ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), 38,27 f.: „*Mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 192,1–3, Kap. 2,20. – James Athanasius Weisheipl, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, in: *MS* 27 (1965), 54–90, hier 65 f.; Peter Sternagel, *Die Artes mechanicae im Mittelalter*, Kallmünz 1966, 41; Reinhard Sprenger, *Eruditio et ordo discendi in Hugos von St. Viktor eruditiones didascalicae. Eine geistesgeschichtliche Studie zum 12. Jahrhundert*, Münster 1970, 64 f.; Walter Rüegg, *Themen, Probleme und Erkenntnisse*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: Mittelalter, München 1993, 24–48, hier 41; Hans Martin Klinkenberg, *Homo faber mentalis*, Köln 1995, 317–320, 324 ff.; Helmut Flachenecker, *Handwerkliche Lehre und Artes mechanicae*, in: Uta Lindgren (Hg.), *Europäische Technik im Mittelalter*, Berlin 1996, 493–502, hier 495; Birgit van den Hoven, *Work in Ancient and Medieval Thought*, Amsterdam 1996, 162–177; Jeremiah Hackett, *Roger Bacon on the Classification of the Sciences*, in: Jeremiah Hackett (Hg.), *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden 1997, 49–65, hier 55 f. mit Anm. 19; Harald Müller, *Mittelalter*, Berlin 2008, 177 f.; Lutz-Bachmann/Fidora, *Ordnungen* (wie Anm. 5), 419 f.; Ulrich Nonn, *Mönche, Schreiber und Gelehrte. Bildung und Wissenschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2012, 43; Günter Bayerl, *Technik im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart 2013, 22.

⁹ Thomas Hänseroth, *Artes mechanicae*, in: Gert Melville/Martial Staub (Hgg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Darmstadt 2013, Bd. 2, 181–187.

die *artes mechanicae* in eine Siebenerzahl auf, an deren fünfter Stelle die *venatio* steht, lapidar im „Didascalicon“ umrissen:

„Caput XXV: Quinta: venatio. Venatio dividitur in ferinam, aucupium et piscaturam. Ferina multis modis exercetur, retibus, pedicis, laqueis, praecipitiis, arcu, iaculis, cuspage, indagine, pennarum odore, canibus, accipitribus. Aucupium fit laqueis, pedicis, retibus, arcu, visco, hamo. Piscatura fit sagenis, retibus, gurgustiis, hamis, iaculis. Ad hanc disciplinam pertinet omnium ciborum, saporum, et potuum apparatus. Nomen tamen accipit ab una parte sua, quia antiquitus plus venatione vesci solebant, sicut adhuc in quibusdam regionibus, ubi rarissimus usus panis est, carnem pro cibo et mulsum vel aquam pro potu habent. Cibus in duo dividitur, in panem et obsonium. [...] Potus alii tantum sunt potus, id est, qui humectant tantum, non nutriunt, ut aqua; alii potus et cibus, id est, qui humectant et nutriunt, ut vinum. [...] Venatio igitur continet omnia pistorum, carnificum, coquorum, cauponum officia.“¹⁰

Das philosophische Panorama Hugos weist der Jagd somit unter mehr als zwanzig Disziplinen einen festen Platz zu.¹¹

Um die Tragweite dieser keineswegs aus der jagdlichen Praxis, sondern aus der Rekonstituierung des menschlichen Wissens und der Systematisierung der geistigen und praktischen Vermögen formulierten Sätze richtig einschätzen zu können, sind drei Betrachtungen nötig. Zunächst ist die Anbindung der *artes mechanicae* an die philosophischen Disziplinen zu würdigen, die zwar nicht ganz neu war, aber doch mit Hugo eine lange währende, anders gewichtende Tradition ablöste, um dann die dominante Auffassung zu werden. Danach ist ein Blick zu werfen auf die neue und provokante Eingliederung der Jagd in die Reihe dieser *artes mechanicae*. Das war nicht im grünen Wald, sondern im Studierzimmer erdacht worden, auch wenn das Viktorstift zu Hugos Zeiten noch vom Wald des Pariser Genovevaberges umgeben war. Das Ganze hatte dann drittens Folgen, die sich nicht nur wissenschaftlich mit der *scientia venationis* einstellten, sondern auch praktisch dem Ansehen der Jagd im öffentlichen Bewusstsein Auftrieb gaben.

I. *Artes mechanicae* und Philosophie

Bis zum 9. Jahrhundert war der Stellenwert der *artes mechanicae* gering. Sie standen recht unzusammenhängend als praktische Fertigkeiten abseits der Philosophie, mal erwähnt oder beschrieben, mal einfach nur ausgegrenzt oder übergangen. Das galt¹²

¹⁰ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), 42,1–43,5. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 198,13–202,2. – Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 68; Johannes Fried, Kaiser Friedrich II. als Jäger oder ein zweites Falkenbuch Kaiser Friedrichs II.? in: Enrico Menesto (Hg.), *Esculum e Federico II*, Spoleto 1998, 31–86, hier 39, 74; Jutta Bacher, *Artes mechanicae*, in: Hans Holländer (Hg.), *Erkenntnis, Erfindung, Konstruktion. Studien zur Bildgeschichte von Naturwissenschaften und Technik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Berlin 2000, 35–49, hier 36.

¹¹ Vgl. das Schema bei Karl Helmer, *Bildungswelten des Mittelalters*, Hohengehren 1997, 133; Offergeld in der Einleitung (wie Anm. 2), 55.

¹² Vgl. Laetitia Boehm, *Technische Bildung von den Anfängen bis zur frühen Neuzeit*, in: Dies./Charlotte Schönbeck (Hgg.), *Technik und Bildung*, Düsseldorf 1989, 59–117; Lutz-Bachmann/Fidora, *Ordnungen* (wie Anm. 5).

für die gesamte Spätantike und zog sich über Augustins († 430) „Gottesstaat“,¹³ die Enzyklopädie des Martianus Capella (5. Jh.),¹⁴ Boethius' († 524) diverse Schriften,¹⁵ Cassiodors († um 580) „Institutionen“¹⁶ und Isidors von Sevilla († 636) „Etymologien“¹⁷ im Frühmittelalter bis zum 9. Jahrhundert hin, etwa bis zu Hrabanus Maurus' († 856) „De universo“.¹⁸ Erst dann wurden die *artes mechanicae* als wirkliche Gruppe wahrgenommen, als handwerkliche Künste mit einem festen Namen versehen und mit einem Rang unterhalb der philosophischen *artes liberales*¹⁹ angesiedelt. Nach Vorstufen bei Aldhelm von Malmesbury († 709),²⁰ Alkuin († 804)²¹ und dem Hra-

¹³ S. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri I–XXII*, Bd. 2, hg. v. Bernhard Dombart/Alphons Kalb, Turnhout 1955 (CChr.SL 48), 848,87–849,99 in einer Auflistung der von Gott geschenkten Fähigkeiten und Geistesgaben: „*Vestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda industria humana peruenerit; quo in agricultura, quo in nauigatione profecerit; quae in fabricatione quorumque uasorum uel etiam statuarum et picturarum uarietate excogitauerit et impleuerit; quae in theatris mirabilia spectantibus, audientibus incredibilia facienda et exhibenda molita sit; in capiendis occidentis domandis irrationabilibus animantibus quae et quanta repperit; aduersus ipsos homines tot genera uenenorum, tot armorum, tot machinamentorum, et pro salute mortali tuenda et reparanda quot medicamenta atque adiumenta conprehenderit; pro uoluptate faucium quot condimenta et gulae irritamenta repperit*“. – Bacher, *Artes mechanicae* (wie Anm. 10), 35.

¹⁴ Martianus Capella, hg. v. James Willis, Leipzig 1983. – Sabine Grebe, *Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Stuttgart 1999; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 19–27.

¹⁵ Ancius Manlius Severinus Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, hg. v. Samuel Brandt, Wien 1906 (CSEL 48), I,3 f., 7–12; Anicius Manlius Severinus Boethius, *De arithmetica*, hg. v. Heinrich Oosthout/Johannes Schilling, Turnhout 1999 (CChr.SL 94A), 9,1–14, 130. – Vgl. Margaret Templeton Gibson (Hg.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981; Michael Masi (Hg.), *Boethius and the Liberal Arts*, Bern u. a. 1981; Michael Bernhard, *Boethius im mittelalterlichen Schulunterricht*, in: Kintzinger u. a. (Hgg.), *Schule* (wie Anm. 1), 11–27, hier 16–27; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 11 ff.

¹⁶ Flavius Magnus Aurelius Cassiodor, *Institutiones diuinarum et saecularium litterarum*, 2 Bde., hg. v. Wolfgang Bürgens, Freiburg 2003 (FC 39,1–2). – Helmer, *Bildungswelten* (wie Anm. 11), 48–52; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 13–16.

¹⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, 2 Bde., hg. v. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911 (ND 2007–2008). – Lindgren, *Artes liberales* (wie Anm. 6), 66; Christel Meier, *Der Wandel der Enzyklopädie des Mittelalters vom Weltbuch zum Thesaurus sozial gebundenen Kulturwissens: am Beispiel der Artes mechanicae*, in: Franz M. Eybl u. a. (Hgg.), *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1995, 19–42, hier 27 f.; Bacher, *Artes mechanicae* (wie Anm. 10), 36; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 16–19; Nonn, *Mönche* (wie Anm. 8), 42.

¹⁸ Hrabanus Maurus, *De universo*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *B. Rabani Mauri Fuldensis abbatis Opera omnia*, Paris 1852 (PL 111), 9–614. – Raymund Kottje, *Verzeichnis der Handschriften mit den Werken des Hrabanus Maurus*, Hannover 2012, 261.

¹⁹ Vgl. allgemein Josef Koch (Hg.), *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden 1959; Edward Grant, *The Foundation of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge 1996, 14–17.

²⁰ Aldhelmus Schireburnensis, *De metris et enigmatibus ac pedum regulis*, in: Rudolf Ewald (Hg.), *Aldhelmi opera*, Berlin 1919 (MGH.AA 15), 33–204, hier 71,22 ff.: „*Saeculares quoque et forasticae philosophorum disciplinae totidem supputationum partibus calculari cernuntur, arithmetica scilicet, geometrica, musica, astronomia, astrologia, mechanica, medicina*“. S. Aldhelmus, *De uirginitate*, in: ebd., 209–323, hier 277,3 ff. mit der gleichen Aufzählung; ebenso 320,12 ff.

²¹ Die didaktischen Schriften Alkuins versammelt in: Jacques Paul Migne (Hg.), *B. Flacci Albani seu Alcuini Abbatis Opera omnia*, Paris 1851 (PL 101). Alkuin sah in der Physik immer das Quadrivium, vgl. ebd., 952. Der Stammbaum der Wissenschaften aus den zeitgenössischen Münchener Handschriften (Bayerische Staatsbibliothek Clm 6407, 13084) des „*Dialogus de Rhetorica et uirtutibus*“ (919–949, hier 947) zählt die Mechanik zusätzlich dazu: „*Mechanica est peritia fabricae artis in metallis et*

nusschüler Ermenrich von Ellwangen († 874),²² die die Mechanik im Dunstkreis des Quadriviums sahen, war es Johannes Scotus Eriugena († um 877), der Leiter der Hofschule Karls des Kahlen († 877), der in seinen „Annotationes“²³ zu Martianus Capella den Begriff der *artes mechanicae* fest verankerte, was in der Folge besonders von Remigius von Auxerre († um 908) in seinem Martianus-Kommentar²⁴ rezipiert und verbreitet wurde.

Johannes' wirkungsvolle Begriffsbildung ist auf das Jahr 859 datierbar. Er hat damit die bis ins 12. Jahrhundert gültige Auffassung der mechanischen Wissenschaften vorgegeben. Die *artes mechanicae* wohnen der menschlichen Seele nicht auf immanente Weise inne wie die geistigen und religiösen Erkenntnisfähigkeiten, sondern sie stammen aus der „excogitatio humana“. Sie sind eigene menschliche Entwicklungen, die dazu da sind, rein technisch das Leben zu erhalten. Das Paradebeispiel war für Johannes die Baukunst,²⁵ die keinem abstrakten Gotteswissen nachgeht, sondern der praktischen Beschaffung von Wohnraum dient. Mit ihr philosophiert man nicht, man übt vielmehr ein körperliches Handwerk aus. Entsprechend wurden die *artes mechanicae* intellektuell als weniger wertvoll angesehen. Zudem schlug sich ihr minderer Rang nach antiker Tradition in der Verankerung bei den unteren sozialen Schichten nieder, die die Handwerke ausübten.

An der negativ besetzten, aber immerhin systematischen Einschätzung der *artes mechanicae* änderte sich bis ins 12. Jahrhundert nichts. Man erkannte sie als praktische Wissenschaften an, sah sie aber als geistig und sozial unterlegene Gegenstücke der *artes liberales*. Es gab keine weiterführenden Reflexionen dazu. Eine neue Diskussion eröffnete erst Honorius Augustodunensis (1. Hälfte 12. Jh.) wieder,²⁶ der als Theologe und Philosoph zunächst in Canterbury und seit dem ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts in Deutschland wirkte. In seiner Folge stand dann Hugo von St. Viktor. Auf Honorius gehen Umschreibungen der *artes mechanicae* zurück, vor

in *lignis et in lapidibus*“. In der kritischen Ausgabe: *Rhetores latini minores*, hg. v. Carl Halm, Leipzig 1863, 525–550 nicht berücksichtigt.

²² Ermenricus Elwangensis, *Epistola ad Grimaldum abbatem*, in: Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini aevi*, Berlin 1899 (MGH.Ep 3), 534–579, hier 541,24, inhaltsgleich mit Alkuin (siehe Anm. 21).

²³ Johannes Scotus Eriugena, *Annotationes in Marcianum*, hg. v. Cora Elizabeth Lutz, Cambridge (Mass.) 1939, 86,24–30: „*Perceptae artes dicuntur quia communi animi perceptione iudicantur, ideo perceptae artes liberales dicuntur quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant; et dum perveniunt ad habitum mentis antequam perveniant, ipse disciplinae sola ipsa anima percipiuntur nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in ipsa anima intelliguntur. Mechanice enim artes non naturaliter insunt sed quadam excogitatione humana*“. – Gangolf Schrimpf, Johannes Scottus Eriugena, in: Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* (wie Anm. 1), 113–122; Bacher, *Artes mechanicae* (wie Anm. 10), 36; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 27 ff., 32; Nonn, *Mönche* (wie Anm. 8), 42.

²⁴ Remigius Autissiodorensis, *Commentum in Martianum Capellam*, hg. v. Cora Elizabeth Lutz, Leiden 1962, Bd. 1, 208,12f.: „[...] *postquam Mercurius ostenderet septem liberales artes, tunc demum et Philologia traderet septem mechanicas artes*“.

²⁵ Johannes Scotus, *Annotationes* (wie Anm. 23), 96,33–97,1: „*Artes [...] liberales [...] sola ipsa anima percipiuntur nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in anima intelliguntur. Non sic ceterae artes quae imitatione quadam vel excogitatione humana fiunt, ut architectoria et caetera*“. – Nonn, *Mönche* (wie Anm. 8), 43.

²⁶ Klinkenberg, *Homo faber* (wie Anm. 8), 321 ff.

allem aber seine für die Zukunft richtungweisende Definition, sie seien „artes, quae manibus fiunt“.²⁷ Konkret zählt er die Arbeiten mit Metallen, Hölzern und Marmor auf sowie das künstlerische Schaffen von Bildnissen und Skulpturen.

Neu daran war, dass er die *artes mechanicae* den *artes liberales* nicht mehr gegenüberstellt, sondern sie in einer konsekutiven Weise miteinander verknüpft sieht, nämlich so, dass die mechanischen die freien Künste voraussetzen. Das ist weniger im Sinne einer Studienabfolge gemeint, sondern vielmehr, dass ohne die logischen, sprachrelevanten und mathematischen Kompetenzen des Triviums und Quadriviums die *artes mechanicae* nicht kommuniziert werden können. Trotz ihrer praktischen Inhalte setzen sie intellektuelle Diskursstrukturen voraus, damit man sich über sie verständigen kann. Honorius rückt die *artes mechanicae* damit schon recht eng an die Philosophie heran. Machen die *artes liberales* bei ihm die ersten sieben Stationen aus, die ein intellektuell Reisender besuchen muss, so stehen die mechanischen Künste nach der Physik dann an neunter Stelle.

Den eigentlichen Durchbruch brachte dann Hugo von St. Viktor. Das vollständige Schema, das er für die *artes mechanicae* im „Didascalicon“ entwarf, wurde prägend für das weitere Mittelalter.²⁸ Es ist nicht immer exakt in allen Einzelheiten

²⁷ Honorius Augustodunensis, *De animae exilio et patria alias De artibus*, in: PL 172, hg. v. Jean Paul Migne, Paris 1895, 1241–1246, hier 1245: „*Nona civitas est mechanica, per quam subeunda est patria, haec doce[t] viantes omne opus metallorum, lignorum, marmorum, insuper picturas, sculpturas et omnes artes, quae manibus fiunt. Haec turrin Nemrod erexit, haec templum Salomonis construxit. Haec arcam Noe et omnia moenia totius orbis instituit et varias texturas vestium docuit*“. – Paul Michel, ‚Ignorantia exsilium hominis‘. Zu einem enzyklopädischen Traktat des Honorius Augustodunensis, in: Martin H. Graf/Christian Moser (Hgg.), *Strenarum lanx*. Festschrift Peter Stotz, Zug 2003, 117–143; Bacher, *Artes mechanicae* (wie Anm. 10), 36; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 45.

²⁸ Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 85; Ria Jansen-Sieben, *De Artes mechanicae*, in: Dies. (Hg.), *Artes mechanicae en Europe médiévale*, Brüssel 1989, 7–15, hier 8 f.; Wolfgang Stürner, *Technik und Kirche im Mittelalter*, in: Ansgar Stöcklein/Mohammed Rassem (Hgg.), *Technik und Religion*, Düsseldorf 1990, 160–180, hier 176; Elspeth Whitney, *Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*, Philadelphia 1990, 103–112; Baudouin van den Abeele, *Encyclopédies médiévales et savoir technique. Le cas des informations cynégétiques*, in: Robert Halleux/Anne-Catherine Bernès (Hgg.), *Nouvelles tendances en histoire et philosophie des sciences: Colloque national (15–16.10.1992)*, Bruxelles 1993, 103–121, hier 104; Meier, *Wandel* (wie Anm. 17), 30 f.; Elspeth Whitney, *The Artes Mechanicae, Craftmanship and the Moral Value of Technology*, in: Nancy van Deusen (Hg.), *Design and Production in Medieval and Early Modern Europe*, Ottawa 1998, 75–87, hier 81–84; Franco Alessio, *La riflessione sulle artes mechanicae (secoli XII–XIV)*, in: Ders./Gianni Francioni (Hgg.), *Studi di storia della filosofia medievale*, Pisa 2002, 121–144. – Vgl. Andreas Epe, *Wissensliteratur im angelsächsischen England. Das Fachschrifttum der vergessenen ‚artes mechanicae‘ und ‚artes magicae‘*, Münster 1995, 51. Allgemein Rudolf Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor*, Stuttgart 1976, 14–36, 509–513. – Ausgenommen Domingo Gundisalvo († nach 1181), der als Übersetzer noch der älteren Tradition anhing: Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, hg. v. Alexander Fidora/Dorothee Werner, Freiburg 2007, 260: „*Fabriles autem sive mechanicae artes vocantur, secundum quas fabri de materia proposita aliquid utile humanis usibus operantur*“, 262: „*In quibus omnibus, cum ars mechanica exercetur, ex ea aliquod vitae praesentis subsidium acquiritur, per quod familiarium indigentis subvenitur*“; ebenso Al-Fārābī, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, hg. v. Jakob Hans Josef Schneider, Freiburg 2006, 164: „*Hae ergo sunt causae et scientiae ingeniorum, quae sunt principia artium civilium practicarum, quae administrantur in corporibus et figuris et ordine et sitibus et mensuratione, sicut ars fabricandi et in cementariis et in carpentariis atque pluribus aliis*“. – Flächen-

von den späteren Autoren rezipiert worden, aber grundsätzlich gab es jetzt den Kanon von „lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina“ und „theatrica“ vor.²⁹ Um den wissenschaftlichen Charakter der mechanischen Disziplinen herauszustreichen, spricht Hugo von ihnen als *scientiae*. Er betont ihren theoretischen Rang.³⁰ Der gilt zwar durch die Ausrichtung auf den praktischen Nutzen als nicht ganz so hochkarätig, aber die *artes mechanicae* sind theoretisch fundiert und damit Philosophie. Hugo setzt die Mechanik mitten zwischen die Theorik, Praktik und Logik. Am Beispiel der Landwirtschaft macht er klar, dass die ackerbauliche Theorie das Feld des Philosophen, ihre Anwendung das des Landwirts ist.³¹ Noch sehr viel mehr als bei Honorius bilden die *artes mechanicae* eine Sequenz mit den anderen Disziplinen, sie sind *scientiae* und somit ohne wenn und aber wissenschaftlich eingebunden.³² Vom Niveau her am unteren Rand angesiedelt und im sozialen Ordo nach wie vor mit einem minderen handwerklichen Milieu verknüpft, hatten die *artes mechanicae* damit dennoch vollen Einzug in die intellektuelle Welt gehalten.

ecker, Handwerkliche Lehre (wie Anm. 8), 495; Hoven, Work (wie Anm. 8), 178–185. – Zu Beispielen des 15. Jahrhunderts Dietrich Kurze, Lob und Tadel der *artes mechanicae* unter besonderer Berücksichtigung des *Speculum vite humane* des Rodrigo Sánchez de Arévalo (1467), in: Knut Schulz/Elisabeth Müller-Luckner (Hgg.), *Handwerk in Europa*, München 1999, 109–153, hier 123; Dietrich Kurze, Die ‚*artes mechanicae*‘ im Dekalogtraktat des Brandenburger Bischofs Stephan Bodeker, in: Franz J. Felten u. a. (Hgg.), *Ein gefüllter Willkomm. Festschrift für Knut Schulz zum 65. Geburtstag*, Aachen 2002, 303–321, hier 303.

²⁹ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), siehe Anm. 8. Die gleiche Aufzählung auch in Hugos Werk *Epitome Dindimi* in: *Opera propaedeutica. Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam*, hg. v. Roger Baron, Notre Dame 1966 (PMS 20), 165–247, hier 193,2 ff. – Franco Alessio, *La filosofia e le ‚artes mechanicae‘ nel secolo XII.*, in: *StMed* 6 (1965), 71–161, hier 114; Jean Châtillon, *Le ‚Didascalicon‘ de Hugues de Saint-Victor*, in: Maurice de Gandillac (Hg.), *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, Neuchâtel 1966, 63–76, hier 67 u. 71; Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 68; Gerhard Eis, *Forschungen zur Fachprosa*, Bern 1971, 262; George Ovitt, *The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, in: *Viator* 14 (1983), 89–105, hier 92 f.; Jansen-Sieben, *Artes mechanicae* (wie Anm. 28), 12 Anm. 32; Whitney, *Paradise* (wie Anm. 28), 83, 86; Laetitia Boehm, *Artes mechanicae und artes liberales im Mittelalter*, in: Karl Schnith/Roland Pauler (Hgg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, Kallmünz 1993, 419–444, hier 430 f.

³⁰ Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 69 f.

³¹ Hugo, *Didascalicon* (wie Anm. 2), 11,20–23: „*Potest namque idem actus et ad philosophiam pertinere secundum rationem suam, et ab ea excludi secundum administrationem, verbi gratia, ut de praesenti loquamur: agriculturae ratio philosophi est, administratio rusticorum*“. In der Edition von Offergeld (wie Anm. 2), 126,12–16, Kap. 1,4 – Walther, *St. Victor* (wie Anm. 1), 68; Antonio Marchionni, *As artes mechanicae como via para o conhecimento de deus em Hugo de São Victor e São Bernardo*, in: *Revista portuguesa de filosofia* 60 (2004), 661–685, hier 673 f.

³² Vgl. Roger Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957, 81 ff.; Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 67; Wolfgang Stürner, *Friedrich II.*, 2 Bde., Darmstadt 2000, hier Bd. 2, 442 f. – Allgemein Martin Kintzinger, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter*, Ostfildern 2003, 27–30.

Bernardus Silvestris († nach 1159)³³ und die Kapitelbrüder Richard († 1173)³⁴ und Gottfried († 1194)³⁵ von St. Viktor folgten Hugo unmittelbar, umfangreich und überwiegend wortgleich in der Darstellung der *artes mechanicae*, ebenso ein anonymer „Tractatus quidam de philosophia et partibus eius“³⁶ noch aus dem 12. Jahrhundert, eine fälschlich Wilhelm von Conches († um 1154) zugeschriebene Wissenschaftslehre der gleichen Zeit,³⁷ Radulfus von Longchamp († nach 1213)³⁸ sowie schließlich Vinzenz von Beauvais († um 1264) im „Speculum doctrinale“³⁹ und Roger Bacon († um 1292) in einer der „Sumule dialectices“.⁴⁰ Die anonyme „Ysagoge in theologiam“ von

³³ The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii attributed to Bernardus Silvestris, hg. v. Haijo Jan Westra, Toronto 1986, 81,986–989: „*Mechanica vero est scientia humanorum operum corporeis necessitatibus obsequentium. Hec octo habet partes: lanificium, architectoriam, armaturam, navigationem, venationem, agriculturam, medicinam, magicam artem*“. Auch in Bernardo Silvestre Commento a Marziano Capella, hg. v. Ilaria Ramelli, in: Tutti Commenti a Marziano Capella, Mailand 2006, 1741–2077, hier 1812.

³⁴ Richard de Saint-Victor, Liber exceptionum, hg. v. Jean Châtillon (TPMÄ 5), Paris 1958, 109,XIV,2 f.: „*Mechanica septem habet species: lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam*“; vgl. auch 110,XIX,1–7. – Ehlers, Hugo von St. Viktor und die Viktoriner (wie Anm. 1), 197 ff.

³⁵ Godefroy de Saint-Victor, Microcosmus, hg. v. Philippe Delhay, Lille 1951 (MFCL 56), 74,5–8: „*Mechanica quidem scientie species, cum sint multe, septem nobis enumerare sufficiat: prima armatura, secunda mercatura, tertia agricultura, quarta fabricatura, quinta lanifictura, sexta uenatura, septima medicatura*“. – Sternagel, Artes mechanicae (wie Anm. 8), 87 f., 100; Whitney, Paradise (wie Anm. 28), 107; Bacher, Artes mechanicae (wie Anm. 10), 37.

³⁶ „*Tractatus quidam de philosophia et partibus eius*“, zitiert nach Bibliothèque Nationale Paris lat. 6570, fol. 58^{rb}, bei Alessio, Filosofia (wie Anm. 29), 156 sowie 123 f.: „*Sunt autem mechanice septem, quemadmodum et liberales: lanificium, venatio, navigatio, medicina, agricultura, armatura, pictura*“.

³⁷ Un brano inedito della ‚Philosophia‘ di Guglielmo di Conches, hg. v. Carmelo Ottaviano, Neapel 1935, 32,7–34,9: „*Lanificium [...], armatura [...], navigatio [...], agricultura [...], venatio [...], medicina [...], theatrica*“. Guillelmi de Conchis, Philosophia, hg. v. Marco Albertazzi, Lavis 2010. – Heinrich Flatten, Die Philosophie des Wilhelm von Conches, Bonn 1929, 31; Tullio Gregory, Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres, Florenz 1955, 28.

³⁸ Radulfus de Longo Campo, In Anticlaudianum Alani Commentum, hg. v. Jan Sulowski, Wrocław u. a. 1972, 44,18 ff.: „*Mechanica igitur est scientia humanorum actuum corporeis necessitatibus obsequentium, cuius infinitae sunt species ut est: lanificium, armatura, navigatio, venatio, agricultura, chirurgia, theatrica*“.

³⁹ Vincentius Bellovacensis, Speculum doctrinale (Speculum maius 2), Douais 1624 (ND Graz 1965), 994: „*Sciendum quoque est, quod mechanica secundum rationem sui sub philosophia continetur, secundum administrationem verbi gratia ratio agriculturæ pertinet ad philosophum, administratio ad rusticum. Mechanica 7 habet species, sc[ilicet] lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam*“. – Calò Mariani/Maria Stella, Federico II e le ‚Artes mechanicae‘, in: Angiola Maria Romanini (Hg.), Federico II e l'arte del ducento italiano, Galatina 1980, Bd. 2, 259–275, hier 268; Serge Lusignan, Les arts mécaniques dans le Speculum Doctrinale de Vincent de Beauvais, in: Ders./Guy H. Allard (Hgg.), Les arts mécaniques au Moyen Âge, Montréal 1982, 33–48; Monique Paulmier-Foucart/Serge Lusignan, Vincent de Beauvais et l'histoire du Speculum maius, in: JS 1990, 97–124, hier 107 f.; Whitney, Paradise (wie Anm. 28), 117 f.; Lindgren, Artes liberales (wie Anm. 6), 66; Meier, Wandel (wie Anm. 17), 29 f., 32–36; Flachenecker, Handwerkliche Lehre (wie Anm. 8), 495; Hoven, Work (wie Anm. 8), 185–192; Monique Paulmier-Foucart, Vincent de Beauvais et le grand miroir du monde, Turnhout 2004, 65; Stolz, Artes-liberales-Zyklen (wie Anm. 6), 52 f.

⁴⁰ Sumule dialectices, in: Summa grammatica magistri Rogeri Bacon necnon Sumule dialectices magistri Rogeri Bacon, hg. v. Robert Steele, Oxford 1940 (Opera hactenus inedita Rogeri Bacon 15), 193–360, hier 193,23 ff.: „*Artes mechanice sunt lanefictum, armatura, navigacio, venatio, agricultura, medicina*“.

etwa 1148/52 wies ein entsprechendes Schema der *mechania* auf, einen gezeichneten Wissenschaftsstammbaum, der aber marginal hinzugefügt und vielleicht nicht ganz zeitgenössisch war.⁴¹ In ähnlicher Weise ergänzte ein differenzierter Stammbaum die breite Hugorezeption im „Speculum universale“ des Radulfus Ardens († um 1200).⁴² Robert Kilwardby († 1277) in „De ortu scientiarum“⁴³ lehnte sich eng an Hugo an, während Bonaventura († 1274) ihn im konkreten Zusammenhang epistemologischer Erklärungen anwandte.⁴⁴

Nicht so explizit in der Wortwahl übereinstimmend,⁴⁵ aber ganz auf einer Linie mit Hugo äußerten sich Adelard von Bath († nach 1146) über die Medizin als Philosophie⁴⁶ und Thomas von Aquin († 1274), der die *artes mechanicae* als halb theoretische

⁴¹ Ysagoge in theologiam, hg. v. Arthur M. Landgraf, in: *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain 1934 (SSL 14), 61–285, hier 72 mit Anm.:

„*Mechania*

<i>lanificium</i>	<i>magica</i>
<i>architectorica</i>	<i>medicina</i>
<i>armatura</i>	<i>agricultura</i>
<i>navigatio</i>	<i>venatio</i> ⁶ .

⁴² Radulfus Ardens, *Speculum universale*, hg. v. Claudia Heimann/Stephan Ernst, Turnhout 2011 (CChr.CM 241), 6,91 ff.: „*Scientia [...] diuiditur siquidem in theoreticam, ethicam, logicam et mechanicam.*“ 10,167 ff.: „*Mechanica uero diuiditur in septem species: scilicet uictuariam, lanificariam, architectoriam, suffragatoriam, medicinariam, negotiatoriam, militariam siue patrocinarium.*“ 10,174 ff.: „*Porro ars uictuaria diuiditur in agriculturam, uenatoriam, piscatoriam, aucupariam, panificariam, coquinariam et pincernariam.*“ Ebd., Stammbaum, 7. – Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde., Freiburg 1909 (ND Berlin 1988), hier Bd. 1, 251–257; Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 101 f.; Boehm, *Technische Bildung* (wie Anm. 12), 72. Radulfus Ardens, *Speculum universale*, hg. v. Johannes Gründel, München 1961, ist nur ein Quaestionen- bzw. Kapitelverzeichnis.

⁴³ Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, hg. v. Albert G. Judy, Toronto 1976, 129,13–16: „*Dicit igitur Hugo quod septem sunt mechanicae generales, quarum tres pertinent ad extrinsecus corporis, scilicet lanificium, armatura, navigatio, et quatuor ad intrinsecus corporis, scilicet agricultura, venatio, medicina, theatra.*“ – Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1947, Bd. 2, 82; Whitney, *Paradise* (wie Anm. 28), 118–123; Rüegg, *Themen* (wie Anm. 8), 42; Meier, *Wandel* (wie Anm. 17), 31 f.; Hoven, *Work* (wie Anm. 8), 192–200; Stürner, *Friedrich II.* (wie Anm. 32), 444; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 52.

⁴⁴ Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, in: *S. Bonaventurae Opera Omnia*, Bd. 5: *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891, 217–325, hier 319a: „*Primum igitur lumen, quod illuminat ad figuras artificiales, quae quasi exterius sunt et propter supplendam corporis indigentiam repertae, dicitur lumen artis mechanicae; quae, quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae, recte potest dici exterius. Et illud septuplicatur secundum septem artes mechanicas, quas assignat Hugo in Didascalico, quae sunt scilicet lanificium, armatura, agricultura, venatio, navigatio, medicina, theatra.*“ – Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 92; Berndt, *Hugo* (wie Anm. 1), 109; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 53.

⁴⁵ Unspezifisch für die Hugotradition Raimundus Lullus, *Arbor scientiae*, Bd. 1: *Liber I–VII*, hg. v. Pere Villalba i Varneda, Turnhout 2000 (CChr.CM 180 A), 234,143–248,524. – Allgemein Ruedi Imbach, *Die Arbor humanalis und die anthropologische Relevanz der Artes mechanicae*, in: Fernando Dominguez Reboiras u. a. (Hgg.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Turnhout 2002, 135–157.

⁴⁶ Adelard of Bath, *De eodem et diverso*, hg. v. Charles Burnett, Adelard of Bath, *Conversations with his nephew* (Cambridge medieval classics 9), Cambridge 1998, 1–79, hier 70: „*Et ego certe cum a Salerno veniens in Grecia Maiore quendam philosophum Grecum qui pre ceteris artem medicine naturasque rerum disserebat, sententiis pretemptarem [...]*“ – Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis‘ im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995, 25.

sche, halb praktische *scientiae operativae* betrachtete und das exemplarisch an Medizin, Landwirtschaft und Alchemie festmachte;⁴⁷ er formulierte pointierter als sein Lehrer Albertus Magnus († 1280)⁴⁸ und Hugos Schüler Clarenbald von Arras († um 1187),⁴⁹ die aber die viktorinischen Positionen auch durchschimmern ließen. Für Brunetto Latini († 1294) schließlich war die Mechanik ebenso ein praktischer Teil der Philosophie.⁵⁰

Die *artes mechanicae* zielen somit nach Hugos Auffassung und in der breiten Rezeption seiner Lehre auf die materiellen Grundbedürfnisse des Menschen, um im physischen Bereich zur *reparatio* des Urzustandes zu gelangen, der durch den Sündenfall verlorengegangen ist. Sie bilden innerhalb der Philosophie die gestalterischen Fähigkeiten des Menschen und lenken die Instrumente, die der existentiellen Mängelrolle der gefallenen Menschheit abhelfen.⁵¹ Das *lanificium* sorgt dafür, dass man nicht nackt ist. Die *armatura* verhilft dazu, nicht wehr- und schutzlos zu sein. Die *navigatio*

⁴⁷ Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii De trinitate*, Bd. 2, hg. v. Peter Hoffmann/Hermann Schrödter, Freiburg 2007, 2, 58: „*Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa [...]. Praeterea, scientia medicinae quaedam pars physicae est, et similiter quaedam aliae artes quae dicuntur mechanicae, ut scientia de agricultura, alchimia et aliae huiusmodi. Cum ergo istae sint operativae, videtur quod non debuerit naturalis absolute sub speculativa poni*“. – Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 103–117; Rüegg, *Themen* (wie Anm. 8), 42; Matthias Lutz-Bachmann, *Die Einteilung der Wissenschaften bei Thomas von Aquin*, in: Ders./Rainer Berndt/Ralf M. W. Stammberger (Hgg.), ‚Scientia‘ und ‚Disciplina‘. Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, Berlin 2002, 235–247; Stolz, *Artes-liberales-Zyklen* (wie Anm. 6), 54 f.

⁴⁸ Albert der Große, *Liber de natura et origine animae*, hg. v. Henryk Anzulewicz, Freiburg 2006, 40: „*Similiter autem in artibus videmus quaedam operata quae [...] potius mechanice deserviunt et ancillantur usibus servilibus ad necessitatem huius materialis vitae ordinatis. Et haec vocantur ab antiquis Graecis sapientibus apotelesmata, et artes ipsae vocantur mechanicae*“. – Flachenecker, *Handwerkliche Lehre* (wie Anm. 8), 497.

⁴⁹ Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius *De trinitate*, hg. v. Wilhelm Jansen, Breslau 1926, 27*, 30–34: „*At in artibus ceteris liberalibus sive etiam mechanicis theorica nil aliud est quam contemplatio rationum et regularum, per quas ex singulis artibus operandum est. Practica vero scientia operandi est secundum praeuentium regularum atque rationum perceptionem*“. – James Athanasius Weisheipl, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, in: *MS 27* (1965) 54–90, hier 66.

⁵⁰ Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, hg. v. Francis J. Carmody, Berkeley 1948, 21, 23–28: „*Et si nous enseigne tous les ars et toz les mestiers ki a vie d'ome sont besonable. Ce est en .II. manieres, car l'une est en oevre et l'autre en paroles. Cele ki est en oevre sont li mestier ke l'en oevre tousjors des mains et des piés, ce sont sueurs, drapiers, cordewaniers, et ces autres mestiers ki sont besoignable a la vie des homes, et sont apielés mecaniques*“.

⁵¹ Vgl. *Ysagoge in theologiam* (wie Anm. 41), 72, 25–28: „*Mechania vero est scientia humanorum operum coporeis necessitatibus obsequentium. Cuius partes si diligenter inspicias, invenies eius officium esse pelleri defectus et valetudinem conservare*“; Radulfus, *Speculum universale* (wie Anm. 42), 6, 99 ff.: „*Mechanica autem est scientia ministrandi ea que sunt necessaria corporee fragilitati*“. 8, 135 f.: „*Mechanica humanam miseriam fulcit*“ und Radulfus de Longo Campo, *Anticlaudianus* (wie Anm. 38), 39, 24 f.: „*Mechanica purgat defectum et instruit valetudinem*“. Vincentius, *Speculum doctrinale* (wie Anm. 39), 994: „*Mechanica [...]. Ad hanc omnium rerum fabrica concurrere videtur, ad hanc enim pertinent vniuersa quae humanis necessitatibus inueniuntur grata, commoda, necessaria et quaecunque sub predictis eius speciebus comprehendi comprobantur*“. – Allgemeiner Vinzenz von Beauvais in seiner Hugorezeption: Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale* (*Speculum maius* 1), Douais 1624 (ND Graz 1965), 16: „*Dehinc [...] de hominis lapsi reparatione, hoc est de his, quibus a lapsu multiplici reparatum est genus humanum, scilicet de numero et materia omnium scientiarum [...] agere volumus*“. –

lässt den Menschen nicht ohne Kontakte und Austausch dastehen. Die *agricultura* ebenso wie die *venatio* sorgen dafür, dass man nicht hungrig und durstig sein muss. Die *medicina* überwindet kranke und die *theatrica* freudlose Zustände. Im Materiel- len lehren die *artes mechanicae*, sich den paradiesischen Zuständen der Schöpfung und Urzeit wieder anzunähern.

II. Jagd als *ars mechanica*

Die Jagd spielte in der Zeit vor Hugo einzig bei Augustin⁵² eine Rolle im Kontext der praktischen Künste. Dort stand sie an der Seite des Waffenhandwerks. Bei den Späteren bis ins 12. Jahrhundert ist unklar, ob sie überhaupt unter den *artes mechanicae* mitgemeint war; jedenfalls wurde sie nicht eigens genannt oder nur unspezifisch und nicht als einzelne *ars*.⁵³ Hugo ordnete sie dann neu und provokant als Disziplin in die Reihe der Mechanik ein und griff dabei nicht auf Augustin zurück.⁵⁴ Sein Ansatz war originell. Hugo wertete die Jagd als einen für sich zählenden Zugang zur Schöpfung, neben den anderen sechs Künsten⁵⁵ war sie einer der Wege der menschlichen Rückkehr zu Gottes Ordnung. Auf diese Idee war vor ihm niemand gekommen.

Ein wichtiger Punkt lag darin, dass Hugo die Jagd innerhalb der Mechanik vom Waffenhandwerk absetzt. Sie findet sich zwischen Landwirtschaft und Medizin angesiedelt, an fünfter Stelle, während die *armatura* den zweiten Rang einnimmt. Hier war Hugo richtungweisend, sämtliche Rezipienten hielten sich daran, auch wenn sie ihm nicht immer wortwörtlich folgten. Alle Autoren nach ihm setzten die Jagd von der Tätigkeit mit den Waffen ab und reiheten sie als friedliches Handeln ein zwischen Landwirtschaft und Medizin,⁵⁶ Schifffahrt und Landwirtschaft,⁵⁷ Tuchherstellung und Medizin,⁵⁸ Tuchherstellung und Schifffahrt⁵⁹ oder stellten sie einfach an die Spitze der Aufzählung vor das Tuchhandwerk.⁶⁰ Das sollte sich entscheidend auswirken. Neben der Wissenschaftlichkeit prägte gerade dies die Neueinschätzung der Jagd.

Vgl. auch Duo monachi de Hailsprunne (1295), in: Dominicus Mettenleiter (Hg.), Musikgeschichte der Stadt Regensburg, Regensburg 1866, 60–70, hier 62.

⁵² Siehe oben Anm. 13.

⁵³ Vgl. etwa Hrabanus Maurus, De Universo (wie Anm. 18.), im Buch 8. – Vorwissenschaftlich war der Gebrauch bei Einhard († 840), der Jagen und Reiten gleichermaßen als *ars* bezeichnete: Einhardus, Vita Karoli Magni, hg. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1911 (MGH.SRG 25), 27,10 ff., oder im „*Ruodlieb*“ (Mitte 11. Jh.): Ruodlieb, kritischer Text, Bd. 2, Tl. 1, hg. v. Benedikt Konrad Vollmann, Wiesbaden 1985, 61, I, 94: „*Diligit hanc artem rex hac et in arte peritum [...]*“. – Fried, Kaiser Friedrich II. (wie Anm. 10), 38. Christel Meier, Baumeister Europas? Die Rezeption antiker Zivilisationstechniken im Zeitalter Karls des Großen, in: Paul Leo Butzer u. a. (Hgg.), Karl der Große und sein Nachwirken, Turnhout 1997, 279–319, 316 ff., sieht die Jagd als Kunst dagegen schon im 9. Jahrhundert antizipiert.

⁵⁴ In seiner Tradition bot allein Vinzenz von Beauvais das Augustinexzerpt, ließ es aber isoliert: Vincentius, Speculum doctrinale (wie Anm. 39), 993.

⁵⁵ Siehe oben Anm. 8.

⁵⁶ Siehe oben Anm. 34, 37, 39, 43.

⁵⁷ Siehe oben Anm. 33, 38, 40 f., 44.

⁵⁸ Siehe oben Anm. 35.

⁵⁹ Siehe oben Anm. 36.

⁶⁰ Siehe oben Anm. 42.

Ein weiterer wichtiger Punkt war, dass Hugo den Nutzungs- und Versorgungsaspekt herausstellt. Der Mensch spielt beim Weidwerk eine seiner gottgegebenen Fähigkeiten aus, um die Ernährungsmängel zu überwinden. Daher zählt nicht nur das Beutemachen zur Jagd, sondern genauso die Verwertung der erlegten Tiere. Hugo handelt entsprechend neben den Jagdarten auf Hoch- und Niederwild, Vögel und Fische mit Netzen, Schlingen, Stricken, Gruben, Pfeilen, Spießern, Lanzen, Ruten, Angeln und Reusen, mit den Mitteln der Einkesselung und des Ausräucherns sowie mit Hunden und Falken auch die Zubereitung der Speisen ab, und zwar nicht nur von Wild und Fisch, sondern auch von anderen Speisen und Getränken bis hin zu Brot und Wein. Die *venatio* umfasst das jagdliche Geschehen, aber im weiteren Sinne auch die Tätigkeiten der zubereitenden Fleischer und Köche und der liefernden Bäcker und Wirte.⁶¹ Aus Hugos Sicht ist das konsequent. Die Jagd als *ars mechanica* meint das Weidwerk an sich und zugleich das Lebensmittelgewerbe allgemein, dessen namengebender Teil sie ist. Es geht um die Techniken der Fleisch- und Fischbeschaffung, um deren Zubereitung nebst der von zugehörigem Gemüse, Brot und Getränken, deren man ohne Pirsch und Treiben habhaft werden kann. Pseudo-Wilhelm von Conches,⁶² Vinzenz von Beauvais⁶³ und Bonaventura⁶⁴ sahen das in enger Anlehnung an Hugo genauso.⁶⁵ Das spätere Attribut des Habichts, als Beizvogel ein „Küchenvogel“, ein Lebensmittellieferant zu sein,⁶⁶ stammte genau hierher.

Die Auffassung der Jagd als wissenschaftliche, unkriegerische Disziplin zu Versorgungszwecken barg ein umwälzendes Potential in sich. Rein aus der Entwicklung der *artes* heraus setzte Hugo einen Schlusspunkt. Er hatte sein System der Wissenschaften vollendet, das theoretische Erkenntnis und praktische Handlung als menschliche Fähigkeiten auf die *reparatio* der Schöpfung ausrichtete. Für die Jagd war dabei ein überraschender Platz als Wissenschaft abseits blutiger Implikationen herausgekommen. Damit wurde Hugo breit rezipiert. Aber es blieb nicht bei der schnellen Dominanz dieser Auffassung in akademischen Kreisen. Als seine Lehre das Schreibpult

⁶¹ Siehe oben S. 310.

⁶² Brano inedito di Guglielmo (wie Anm. 37), 33,20–28: „*Venatio. Hec est scientia acquirendi que sunt manducativi generis omnia. Et habet multas species, ferinam aucupium piscationem, que diversis modis exercentur. [...] Secundum rationem huius artis fit ciborum saporum potuumque preparatio. Horum omnium infinite sunt species: ut leviter dicam, hec ars omnia pistorum macellariorum coquorum atque cauponum officia*“.

⁶³ Vincentius, *Speculum doctrinale* (wie Anm. 39), 1050: „*De venatione. [...] Venatio tres habet species, ferinam, aucupium, piscaturam. [...] Ad venationem pertinet omnis industria coquorum, pistorum, carnificum et cauponum*“.

⁶⁴ Bonaventura, *De reductione* (wie Anm. 44), 319^b-320^a: „*Si vero iuvat quantum ad cibum, hoc potest esse dupliciter: quia cibatur vegetabilibus, aut sensibilibus. Si quantum ad vegetabilia, sic est agricultura; si quantum ad sensibilia, sic est venatio. – Vel aliter: si iuvat quantum ad cibum, hoc potest esse dupliciter: aut iuvat quantum ad ciborum genituram et multiplicationem, et tunc est agricultura; aut quantum ad cibi multiplicem preparationem, et sic est venatio, quae continet omne genus praeparandi cibos et potus et saporos, quod pertinet ad pistoros, coquos et caupones. Denominatur autem ab unius parte solum propter quandam excellentiam et curialitatem*“.

⁶⁵ Vgl. auch oben Anm. 42.

⁶⁶ Martina Giese, *Der ‚Tractatus de austuribus‘ und seine Rezeption durch Albert den Großen*, in: *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 28 (2009), 67–110, hier 74.

verließ, folgte jenseits der Mauern von St. Viktor mit etwas größerem zeitlichen Abstand auch eine Wandlung in der Einstellung zur jagdlichen Praxis.

III. Akzeptanz der Jagd

Hugo traf mit seiner Wissenssystematik die Jagd in einer äußerst heiklen Phase an, in der sie moralisch von den kirchlichen Oberen scharf attackiert, in den Kreisen des Adels und vieler Kirchenleute selbst aber geliebt und ausgiebig praktiziert wurde. Er ebnete dem Weidwerk als handwerklichem Teil der Philosophie in mehrfacher Hinsicht neue Wege, auf denen vieles anders als bisher gesehen werden konnte. Sein Konzept zeitigte eine historische Wirkung, die ihn wohl selbst überrascht hätte, falls er Jahrzehnte oder Jahrhunderte nach seinem Tod durch den Wald hätte streifen können. Die kirchliche Verurteilung und die gängige Praxis der Jagd fanden zueinander.

1. Norm und Praxis in der Zeit vor Hugo

Vor dem Einfluss von Hugos „Didascalicon“ war die kirchliche Gesetzgebung und auch die weltliche, soweit sie sich auf Kleriker erstreckte, kompromisslos gegen das Jagen eingestellt, angeleitet durch einige Äußerungen von Kirchenvätern. Hieronymus († 419/20) sah die Jagd als Sünde an, die Bibel kenne zwar heilige Fischer, nämlich die Apostel, nicht aber heilige Jäger.⁶⁷ Für Augustin befand sich das Weidwerk in der Nähe heidnischer Zirkusspiele mit Tierkämpfen. Er rückte die Jäger auf eine Stufe mit Gauklern und gesellte ihnen gleich auch noch die Dirnen hinzu.⁶⁸ Die Jagd galt als

⁶⁷ Eusebius Hieronymus, *Tractatus in librum psalmorum*, in: S. Hieronymi presbyteri Opera homiletica, hg. v. Germanus Morin, Turnhout 1958 (CChr.SL 78), 3–447, hier 127,14–19: „*Multi sunt uenatores in isto mundo, qui animam nostram uenari conantur. [...] Nembroth [...] uenator fuit, et Esau uenator erat, quoniam peccator erat; et penitus non inuenimus in scripturis sanctis sanctum aliquem uenatorem. Piscatores inuenimus sanctos*“. – Philippe Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994, 113; Thomas Szabó, *Die Kritik der Jagd*, in: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen 1997, 167–229, hier 171. – Zu Nimrod und Esau: Otto Dietz, *Biblische Notizen über das Jagdwesen im alten Israel*, in: Sigrid Schwenk/Gunnar Tilander/Carl Arnold Willemsen (Hgg.), *Et multum et multa. Beiträge zur Literatur, Geschichte und Kultur der Jagd. Festschrift für Kurt Lindner*, Berlin 1971, 61–72, hier 62; Werner Rösener, *Der König als Jäger*, in: Wolfram Martini (Hg.), *Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die frühe Neuzeit*, Göttingen 2000, 15–37, hier 18.

⁶⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, 3 Tbde., hg. v. Eligius Dekkers/Johannes Fraipont, *Aurelii Augustini Opera* 10, 1–3, Turnhout 1956 (CChr.SL 38–40), hier Bd. 1, 403,38–42: „*Deliciae sanctae [...] neque enim sunt in auro et argento, in epulis atque luxuria, in uenatibus et piscatibus, in ludo et ioco, in theatricis nugis, in affectandis et adprehendendis ruinosis honoribus*“; ebd. Bd. 2, 653,20–23: „*Laudo deum [...]. Non enim quemadmodum laudatur ab studiosis theatricarum nugarum uel auriga, uel uenator, uel quilibet histrio [...]*“; ebd. Bd. 3, 1463 f.,25–30, 38–41: „*Qui uenatoribus donant, quare donant, dicant mihi? Quare donat uenatori? Hoc in illo amat, in quo nequissimus est; hoc in illo pascit, hoc in illo uestit, ipsam nequitiam publicam spectaculis omnium. Qui donat histrionibus, qui donat aurigis, qui donat meretricibus, quare donat? [...] Quomodo ergo qui uenatori donat, non homini donat, sed arti nequissimae; nam si homo tantum esset, et uenator non esset, non donares; honoras in eo uitium, non naturam*“. Aurelius Augustinus, *De catechizandis rudibus*, in: *Aurelii Augustini Opera* 13,2, hg.

unmoralisch. Auf den Konzilien von Agde⁶⁹ im Jahre 506 und Mâcon im Jahre 585⁷⁰ wurde sie Geistlichen erstmals verboten, was danach immens oft wiederholt und in der Regel einfach als Untersagen der Haltung von Jagdhunden und Falken ausgedrückt wurde.⁷¹ Das zog sich über Jahrhunderte durch die Konzils- und Synodalbeschlüsse

v. M.P.J. van den Hout, Turnhout 1969 (CChr.SL 46), 115–178, hier 150,43–56: „*Studiis autem spectaculorum fiunt daemonibus similes, clamoribus suis incitando homines, ut se inuicem caedant [...]; si autem horrendas aduersus inuicem inimicitias eos exercere cognouerint, [...] siue scenici et thymelici, siue aurigae, siue uenatores, quos miseros non solum homines cum hominibus, sed etiam homines cum bestiis in certamen pugnamque committunt, quo maiore aduersus inuicem discordia furere senserint, eo magis amant et delectantur [...]*“ – Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 172 f.; Werner Rösener, Die Geschichte der Jagd. Kultur, Gesellschaft und Jagdwesen im Wandel der Zeit, Darmstadt 2004, 111.

⁶⁹ Concilium Agathense, in: Charles Munier (Hg.), Concilia Galliae a. 314 – a. 506, Turnhout 1963 (CChr.SL 148), 189–228, hier 226,36 f.: „*Episcopis, presbyteris aut diaconibus canes ad uenandum aut accipitres habere non liceat*“ – Kurt Lindner, Die Jagd im frühen Mittelalter, Berlin 1940, 412, vgl. 418 f.; Odette Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986, 42; Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 177–182; Peter Dinzelbacher, Mittelalter, in: Ders. (Hg.), Mensch und Tier in der Geschichte Europas, Stuttgart 2000, 181–292, hier 209; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 114–117.

⁷⁰ Concilium Matisconense, in: Charles de Clercq (Hg.), Concilia Galliae, a. 511 – a. 695, Turnhout 1963 (CChr.SL 148 A), 237–250, hier 245, 248–251: „*Custodienda est igitur episcopalis habitatio hymnis, non latratibus, operibus bonis, non morsibus uenenosis. Vbi igitur dei est assistuitas cantilena, monstrum est et dedecoris nota canes ibi uel accipitres habitare*“.

⁷¹ Vgl. Albert Werminghoff (Hg.), Concilia aevi Karolini 742–842, Hannover 1906 (MGH.Conc 2,1): Austrien 742 (1–4), 3,13 ff.: „*Necnon et illas venationes et silvaticas vagationes cum canibus omnibus seruis dei interdiximus, similiter ut acceptores et walcones non habeant*“ – Soissons 744 (33–36), 34,19 ff.: „*Omnes clerici fornicationem non faciant [...] nec apud canis venationes non faciant nec acceptores non portant*“ – Frankenreich 747 (45–48), 47,19 f.: inhaltsgleich mit Austrien 742. Cividale del Friuli 796/97 (177–195), 191,18–22: „*Item placuit, ut eas prorsus mundanas dignitates, quas seculares viri vel principes terrae exercere solent, in venationibus scilicet [...], nullus sub ecclesiastico canone constitutus ob inanis laetitiae fluxum audeat fastu superbie tumidus quandoque praesumendo abuti [...]*“ – Tours 813 (286–293), 287,28 f.: „*Sacerdotibus non expedit saecularibus et turpibus quibuslibet interesse iocis. Venationes quoque ferarum vel avium minime sectentur*“ – Desweiteren Albert Werminghoff (Hg.), Concilia aevi Karolini 742–842, Hannover 1908 (MGH.Conc 2,2): Rom 826 (552–583), 573,1–4: „*Sacerdotes itaque, qui ad debita et oportuna officia ecclesis indifferenter adesse debent, fenore aliquo aut venatione vel aliqua occupatione rusticoque ministerio omnino non occupentur, quia sine ornatu sacerdotali extra domos eos apparere non conuenit*“ – Paris 829 (605–680), 636,12–20: „*Abbatas [...] et religiose, caste ac pudice vivere satagant, venationibus turpibusque lucris ceterisque vanitatibus paternitati suae non conuenientibus nullatenus inserviant, ne per suum malum exemplum subditos ad ruinam pertrahant*“ – Wilfried Hartmann (Hg.), Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859 (Concilia aevi Karolini DCCCXLIII–DCCCCLIX), Hannover 1984 (MGH.Conc 3): Mainz 847 (150–177), 168,11–169,2: „*Providendum necesse est unicuique episcopo, qualiter canonici vivere debeant necnon et monachi, ut secundum ordinem canonici vel regularem vivere studeant, [...] ut a negotiis saecularibus omnino abstineant. [...] Ad quae pertinet: [...] canes et aves sequi ad venandum*“ – Pavia 850 (217–229), 221,11 ff.: „*Ut episcopus omnes affectiones, quae a sancta conversatione et sacerdotali abhorrent officio, poenitus repudiet et non cum canibus aut accipitribus vel capis, quos vulgus falcones vocat, per se ipsum venationes exerceat*“ – Rom 853 (308–346), 321,31–34: inhaltsgleich mit Rom 826. Auch 340,37–40, 344,17 ff. S. Wilfried Hartmann (Hg.), Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 860–874 (Concilia aevi Karolini DCCCLX–DCCCLXXIV), Hannover 1998 (MGH.Conc 4): Mailand 863 (159–163), 161,16 ff.: „*Ut episcopus et reliqui sacerdotes [...] venationes quoque per se ipsos non exerceant*“ – Worms 868 (246–311), 279,1–4: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). Ernst-Dieter Hehl (Hg.), Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 916–1001 (Concilia aevi Saxonici et Salici DCCCXVI–MI), Hannover 1987–2007 (MGH.Conc 6,1–2): Trier 927 (928) (75–88), 86,12 f.: „*Presbiter venacionem exercens II annos peniteat*“ – Augsburg 952 (185–194), 192,1–4: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). Peter Brommer (Hg.), Capitula episcoporum, Hannover 1984 (MGH.Cap. episc. 1): Walter von Orléans († nach 891) (185–193), 190,9: „*Ut presbiteri*

und fand genauso Eingang in die kirchenrechtlichen Samlungen Reginos von Prüm († 915),⁷² Burchards von Worms († 1025),⁷³ Ivos von Chartres († 1116),⁷⁴ in die Ivo nahestehende anonyme Sammlung „Panormia“ (Anfang 12. Jh.)⁷⁵ sowie in das berühmte „Decretum Gratiani“⁷⁶ in der Zeit Hugos. Auch Äbtissinnen wurden dabei nicht ausgespart.⁷⁷

Das kirchliche Jagdverbot hatte seinen Kern darin, dass hinter den moralischen Verunglimpfungen und den kanonischen Untersagungen im Grunde die Ablehnung

sive diaconi fideiussionibus et venationibus non deserviant“. Haito von Basel († 836) (205–219), 213,7 f.: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). Rudolf Pokorný (Hg.), *Capitula episcoporum*, Hannover 1995 (MGH.Cap. episc. 3): Neustrien 1 um 829 (48–57), 53,17 ff.: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). Neustrien 3 um 829 (62–67), 66,11 f.: „*Ut nullus sacerdotum venationem canum vel quaelibet huiuscemodi exercere praesumat*“. Reims (Capitula Cottoniana) um 900 (133–140), 140,4 f.: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). Freising 3 um 850 (216–230), 226,14 f.: „*Admonemus, ne ullus presbiter cum canibus seu accipitribus venationibus [...] inhereat*“. Alfred Boretius (Hg.), *Capitularia regum Francorum*, Hannover 1883 (ND 1984) (MGH.Cap 1), 769 (44 ff.), 45,8 f.: inhaltsgleich mit Austrien 742. *Capitularia missorum* 802 (91–99), 95,23 ff.: „*Ut episcopi, abbates, presbiteri, diaconus nullusque ex omni clero canes ad venandum aut acceptores, falcones seu sparvarios habere presumant, sed pleniter se unusquisque in ordine suo canonice vel regulariter custodiant*“. Aachen 801–813 (170 ff.), 170,39 f.: „*Et ut praepositus et hi qui foras monasteria sunt, ne venatores habeant*“. Mantua 787 (194 f.), 195,19 f.: „*Ut tam episcopi quamque et presbiteri seu diaconi vel abbates et monachi nulla venatione per se facere praesumant aut ubi ipsi presentes sunt*“. Exzerpte 781 (231), 231,23 f.: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). – Jörg Jarnut, Die frühmittelalterliche Jagd unter rechts- und sozialgeschichtlichen Aspekten, in: *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Spoleto 1985, 765–798, hier 789; Hubertus Lutterbach, Die für Kleriker bestimmten Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung (a. 500–900), in: ZKG 109 (1998), 149–166, hier 151–157; Wilfried Hartmann, Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht, Hannover 2008, 117; Frank Meier, Mensch und Tier im Mittelalter, Ostfildern 2008, 88.

⁷² Regino Prumiensis, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis [...]*, hg. v. Friedrich Wilhelm Wasserschleben, Leipzig 1840 (ND Graz 1964), 94: „*Quicumque ex clero esse videntur, arma militaria non sumant, nec armati incedant, sed professionis suae vocabulum religiosi moribus et religioso habitu praebeant. [...]*“. Dann inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69).

⁷³ Burchard von Worms, *Decretorum libri XX*, hg. v. Gérard Fransen/Theo Kölzer, Neudruck der Ausgabe 1548, Aalen 1992, *Decretum II*, c. 213, Bl. 52^{ra}: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69), *Decretum II*, c. 214, 52^{ra}: inhaltsgleich mit Austrien 742 (siehe Anm. 71). – Meier, Mensch (wie Anm. 71), 88.

⁷⁴ Ivo Carnotensis episcopus, *Decretum*, in: PL 161, hg. v. Jean Paul Migne, Paris 1889, 59–1022, hier 505, 808 f.; 808: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). – Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 185 f.

⁷⁵ Panormia 3, 167, derzeit nur digital (als provisorische Edition) unter dem Namen der künftigen Herausgeber Brett/Brasington (<http://project.knowledgeforge.net/ivo/panormia.html>): inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69).

⁷⁶ *Decretum magistri Gratiani*, in: Emil Friedberg (Hg.), *Corpus iuris canonici* 1, Leipzig 1879 (CIC[L]1), D. 34, c. 1, 125 f.: „*Oporet ergo fraternitatem tuam sinodale cum episcopis et suffraganeis tuis convocare concilium, et hunc salutaribus eloquiis episcopum convenire, atque illi pastoralis auctoritate precipere, quatenus ab omnium bestiarum uel uolucrum venatione penitus alienus existat [...]. Quod si parere contempserit [...], a uestro collegio excommunicatus abscedat*“. D. 34, c. 2, 126: inhaltsgleich mit Agde 506 (siehe Anm. 69). D. 34, c. 3, 126: inhaltsgleich mit Austrien 742 (siehe Anm. 71); vgl. auch D. 86 c. 8–12, 299 f. – Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 181, 186 ff. Vgl. Augustine Thompson, *Misreading and Rereading Patristic Texts. The prohibition of Hunting by the Decretists*, in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatikanstadt 1997, 135–147, hier 136–138.

⁷⁷ MGH.Cap. 1 (wie Anm. 71): Edikt 789 (62 ff.), 64,21 f.: „*Ut episcopi et abbates et abbatissae cupplas canum non habeant nec falcones nec accipitres [...]*“.

des Tötens stand. Augustin behandelte die Jagd unmittelbar als Vorstufe von Kriegshandlungen.⁷⁸ Sie war nichts anderes als todbringender Waffengebrauch, und der musste dem Klerus ausgetrieben werden.⁷⁹ Sprach Agobard von Lyon († 840) noch recht allgemein davon, dass jagende Geistliche nicht zur Seelsorge geeignet seien, weil sie das Werk Gottes zerstören,⁸⁰ so wurde man danach deutlicher. Auf den Kirchenversammlungen von Pavia und Ponthion im Jahre 876 und Troyes 878 wurde das Problem ganz offen angesprochen: „Venationem quoque nullus tam sacri ordinis exercere praesumat neque arma militaria [...] portare audeat“ sowie: „Prohibemus [...], ut presbyteri villici [...] nec arma sumant, [...] venationem [...] monemus, ut refugiant“.⁸¹ In Mainz wurde man kurz zuvor schon ähnlich deutlich,⁸² die Formulierungen von Troyes waren auch schon Erzbischof Radulf von Bourges († 866) geläufig.⁸³ Regino von Prüm stellte dem Jagdverbot das Verbot militärischer Waffen unmittelbar voran.⁸⁴ Die Jagd von geistlicher Hand war ein Tötungsdelikt. Bei synodalen Absetzungen stürzten sowohl Bischof Gewiliob von Mainz († nach 745)⁸⁵ als auch Papst Johannes XII. († 964) unter anderem über ihren Jagdeifer.⁸⁶ Für Bischof Gundekar I. von Eichstätt († 1019) kam es nicht so hart, aber die Jagd bereicherte auch sein Sündenregister.⁸⁷ Im Gegenzug hob Bernhard von Clairvaux († 1153) in seiner Schrift zum Ruhme des Templerordens dessen Abneigung gegenüber der Jagd als moralischen Pluspunkt hervor.⁸⁸

⁷⁸ Siehe Anm. 13.

⁷⁹ Lutterbach, Verbote (wie Anm. 71) zu den kultischen und ethischen Hintergründen.

⁸⁰ Agobardus Lugdunensis archiepiscopus, *Epistolae*, in: Ernst Dümmler (Hg.), *Epistolae Karolini aevi*, Berlin 1899 (MGH.Ep 5), 150–239, Nr. 2 (153–158), 156,5–14: Prediger und Seelsorger, die „venationibus, aucupationibus ac piscationibus“ ergeben sind, sind keine Helfer Gottes, sondern zerstören sein Werk und helfen dem Antichrist.

⁸¹ S. Wilfried Hartmann/Isolde Schröder/Gerhard Schmitz (Hgg.), *Die Konzilien der italienischen Teilreiche 875–911*, Hannover 2012 (MGH.Conc. 5): Pavia 876 (16–24), 22,30: „Venationem quoque nullus tam sacri ordinis exercere praesumat neque arma militaria pro qualicumque seditione portare audeat aut habitum quemlibet tantum apicem sacerdotum non decentem assumat“. Wörtlich so auch Ponthion 876 (31–57), 44,40–45,2. Troyes 878 (76–148), 118,38–119,5: „Prohibemus autem omnimodis, ut presbyteri villici [...] nec arma sumant [...] vanas huius mundi delicias, [...] venationem cum avibus vel cum canibus [...] monemus, ut refugiant“. Vgl. Friedrich Prinz, *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971, 83 ff.

⁸² MGH.Conc. 3 (wie Anm. 71): Mainz 852 (235–252), 243,27–245,4 langer Abschnitt „Ut episcopi venationem non exercent“, der neben den üblichen Konzilsbeschlüssen die Jagd abseits des friedlichen klerikalen Verhaltens stellte, 244,24–28: „Qui in via virgam ferre non debent, quomodo accipitres portare debebunt? [...] Nam pastor a pascendis ovibus vocatus est, non a canibus“.

⁸³ MGH.Cap. episc. 1 (wie Anm. 71): Radulf von Bourges (227–268), 248,5–12.

⁸⁴ Vgl. oben Anm. 72.

⁸⁵ *Vitae Bonifatii auctore Otloho libri duo*, in: Wilhelm Levison (Hg.), *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, Hannover 1905 (MGH.SRG 57), 111–217, hier 156,9–20: „Bonifatius [...] ei obiecit, propriis se oculis perspexisse illum cum avibus canibusque iocantem, quod episcopo nullatenus liceret. Audiens autem haec Gewiliob [...] iudicio consensit communi depositusque est ab ordine episcopali“. – Lindner, *Jagd* (wie Anm. 69), 416; Rösener, *Geschichte der Jagd* (wie Anm. 68), 116.

⁸⁶ MGH.Conc. 6 (wie Anm. 71): Rom 963 (228–239), 234,21: „Venationem dixerunt publice exercuisse“. – Rösener, *Geschichte der Jagd* (wie Anm. 68), 117.

⁸⁷ Stefan Weinfurter (Hg.), *Die Geschichte der Eichstätter Bischöfe des Anonymus Haserensis, Regensburg 1987*, 55,25: „Venationibus ultra modum deditus erat“. – Clemens Dasler, *Forst und Wildbann im frühen deutschen Reich*, Köln 2001, 264.

⁸⁸ Bernhard von Clairvaux, *Ad milites Templi. De laude novae militiae*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, Bd. 1, 257–326, hier 282,19 f.: „Abhorrent venationem, nec

Verbote für Laien waren dagegen seltener und weniger rigoros.⁸⁹ Sie stützten sich auf die Sonntagsruhe und die Bußzeiten. Beim waffentragenden Adel griff man zu weiteren werbenden Argumenten. Bischof Jonas von Orléans († 843) appellierte daran, das eigene Seelenheil und die Armen nicht zu vernachlässigen, den Sonn- und Festtagsmessen nicht wegen der Jagd fernzubleiben und das Hundegebell nicht den kirchlichen Hymnen vorzuziehen.⁹⁰ Ein sekundierendes weltliches Edikt von 789 erinnerte daran, dass die jurisdiktionellen Pflichten der Grafen gegenüber Mündeln und Waisen wichtiger seien als jagdliche Veranstaltungen.⁹¹ Mehr gab es an geistlichen und moralisch normierenden Worten zur weltlichen Jagd nicht.

Das Gegenstück der kirchlichen Verbote und der von ihnen inspirierten Ermahnungen bildete die jagdliche Praxis. Beim Klerus gab es natürlich keine Schilderungen darüber, sehr wohl aber beim Adel, und sie fallen alle recht eindeutig aus. Sie zeigten ausnahmslos, dass die mit Waffen geführte Jagd tatsächlich als Vorspiel von kriegerischen Kampfhandlungen gesehen wurde.⁹² Die Autoren knüpften an schon antike Traditionen seit den Jagdschriftstellern Xenophon († 355 v. Chr.) und Flavius Arrianus († 175) an.⁹³ So wurde etwa die Treffsicherheit des jagenden Westgotenkönigs Theode-

*ludrica illa avium rapina, ut assolet, delectantur*⁸⁹. – Lucien-Jean Bord/Jean-Pierre Mugg, La chasse au Moyen Âge, Paris 2008, 93 f.; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 89.

⁸⁹ MGH.Conc 3 (wie Anm. 71): Meaux, Paris 845, 846 (61–132), 126,4–7: „*Dies quoque octo sacrosancte paschalis festivitatis omnibus christianis feriatos esse decernimus ab omni opere rurali, [...] venatorio [...] exigendis*“. Mainz 852 (235–252) Sonntagsverbot 250,15–18: „*Quod nec viri ruralia exerceant [...] nec venationes exerceant*“. Auch MGH.Conc. 5 (wie Anm. 81): Troyes 878 (76–148), 122,25–29; MGH.Cap. episc. 1 (wie Anm. 71): Radulf von Bourges († 866) (227–268), 253,17–21; Die Admonitio generalis Karls des Großen, hg. v. Hubert Mordek/Klaus Zechiel-Eckes/Michael Glatthaar, Hannover 2012 (MGH.F 16), 232,379–383; MGH.Cap. NS, Die Kapitulariensammlung des Ansegis, hg. v. Gerhard Schmitz, Hannover 1996, 471,10–472,3. MGH.Conc 5 (wie Anm. 81): Südfrankreich nach 900 (567 ff.), 568,3 f.: „*Denuntiandum est etiam paenitentibus, ut se [...] abstineant [...] a venatione*“. MGH.Cap. episc. 3 (wie Anm. 71): Ivrea um 850 (235–242) Sonntagsverbot 241,4: „*Non ad placita convenient nec venationes exerceant*“. Atto von Vercelli († 959/60) (243–304), 298,8 f.: „*Unde monemus, ne penitens aliquo negotio seu venatione se obstringat*“. – Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 189–211; Klaus Maylein, Die Jagd – Bedeutung und Ziele: von den Treibjagden der Steinzeit bis ins 21. Jahrhundert, Marburg 2010, 414 f.

⁹⁰ Jona Aurelianus, De institutione laicali libri tres, in: PL 106, hg. v. Jean Paul Migne, Paris 1851, 122–278, hier 215 f.: „*Existunt nihilominus quamplures, qui ob amorem canum et diversissimas venationes, quibus miserabiliter insistent, et se et pauperum curas quodammodo negligunt [...]. Nam et hoc summae est dementiae, cum propter venationes quis dominicus et aliis festis diebus a solemnibus missarum celebrationibus et divinis laudibus vacat et propter hujuscemodi venationes salutem animae suae eorumque, quibus praeest et prodesse debuit, negligit; hi namque plus delectantur latratibus canum quam melodiis interesse hymnorum coelestium*“; vgl. auch 216 f. die Augustinrezeption. – Lindner, Jagd (wie Anm. 69), 415, 420–424; Erich Hobusch, Von der edlen Kunst des Jagens. Eine Kulturgeschichte der Jagd und der Hege der Tierwelt, Innsbruck ²1983, 74; Jarnut, frühmittelalterliche Jagd (wie Anm. 71), 784; Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 185 f., 190 f., 195; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 112 f.; Bord/Mugg, La chasse (wie Anm. 88), 84 f.; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 89.

⁹¹ MGH.Cap 1 (wie Anm. 71): Edikt 789 (62 ff.), 63,25 f.: „*Ut comites pupillorum et orphanorum causas primum audiant; et in venationem non vadant illo die quando placitum debent custodire nec ad pastum*“.

⁹² Immer wieder betont von Wilhelm Störmer, Hofjagd der Könige und der Herzöge im mittelalterlichen Bayern, in: Rösener (Hg.), Jagd (wie Anm. 67), 300; Bernhard Dietrich Haage/Wolfgang Wegner, Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2007, 168.

⁹³ Xenophon and Arrian on Hunting, hg. v. A. A. Phillips/Malcolm M. Willcock, Warminster 1999.

rich II. († 466), der ansonsten sein Leben fast nur mit Krieg zubrachte, unmittelbar zum Teil seines Herrscherlobes.⁹⁴ Das Epos „Karolus Magnus et Leo Papa“ stellte in ähnlicher Weise die karolingischen Helden auf einer Hofjagd bei Aachen im Jahre 799 durch und durch kriegerisch dar. Karl der Große († 814) jagt als „heros“ und streckt zahllose Wildschweine in einer „strages“ nieder, sein Sohn Pippin († 811) agiert „bellipotens, [...] fortissimus armis“; sogar die Hunde sind in „proelia“ verwickelt.⁹⁵ Bei einer anderen Jagd auf Wisente beeindruckt Karl nach der Darstellung Notkers I. von Sankt Gallen († 912) seine ausländischen Gäste erneut als „heros“ durch einen couragierten Angriff auf eines der Wildtiere, seinen „hostis“, der dann allerdings von anderer Hand zur Strecke gebracht wird.⁹⁶ Ermoldus Nigellus († um 835) stilisierte Karls Enkel Karl den Kahlen bereits im Kindesalter als kampfeswilligen Prinzen, der zum Entsetzen seiner Mutter bei einer Hofjagd im Jahre 826 auf einer Rheininsel am Geschehen teilnehmen will, für den die Jagdhelfer das ruhmvolle Erlegen eines Jungtieres dann aber doch etwas ungefährlicher arrangieren.⁹⁷ Aus ottonischer und sali-

⁹⁴ Gaius Silius Apollinaris Sidonius, *Epistulae et carmina*, hg. v. Christian Lütjohann, Berlin 1887 (MGH.AA 8), 3,14–21: „*Si in venatione nuntiata procedit [...] et mox spicula capit, implet, expellit; quidve cupias percuti, prior admonet; eligis, quid feriat: quod elegeris ferit*“. – Jarnut, frühmittelalterliche Jagd (wie Anm. 71), 773 f., 797 f.

⁹⁵ *Karolus Magnus et Leo Papa*. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799, hg. v. Franz Brunhölzl, Paderborn 1966, (69–83) 70,149: „*Karolus, venerabilis heros*“, 74,202: Pippin „*bellipotens, animosus heros, fortissimus armis*“, 78–80,286 f.: „*Tuba magnanimos incendit ad acra molosos proelia*“, 80,310: Karl „*sternit et innumeras porcorum strage catervas*“. – Rösener, König als Jäger (wie Anm. 67), 15 ff., 26 f.; Ders., *Geschichte der Jagd* (wie Anm. 68), 92 ff.; Gerald Schwedler, *Ritualisiertes Beutemachen*. Das Jagdzeremoniell Karls des Großen, in: Ders. u. a. (Hgg.), *Die Welt der Rituale*, Darmstadt 2005, 181–187; Meier, *Mensch* (wie Anm. 71), 81; Werner Rösener, *Leben am Hof*. Königs- und Fürstenhöfe im Mittelalter, Ostfildern 2008, 216; Martina Giese, *Continental Royal Seats, Royal Hunting Lodges and Deer Parks Seen in the Mirror of Medieval Written Sources*, in: Oliver Grimm/Ulrich Schölcke (Hgg.), *Hunting in Northern Europe until 1500 AD*, Neumünster 2013, 387–396, hier 388–391. Vgl. Janet Loughland Nelson, *The lord's anointed and the People's Choice*. Carolingian Royal Ritual, in: David Cannadine/Simon Price (Hgg.), *Rituals and Royalty*, Cambridge 1987, 137–180, hier 169.

⁹⁶ Notkeri Balbuli *Gesta Karoli Magni imperatoris*, hg. v. Hans F. Haefele, Berlin 1959 (MGH.SRG NS 12), 60,13–61,14: „*Karolus ad venatum bissantium vel uorum in nemus ire et Persarum nuncios secum parat educere. [...] non territus heros Karolus ut in equo sedebat acerrimo, appropinquans uni eorum, extracta spata cervicem eius abscidere conabatur, sed frustrato ictu [...] ferus [...] aufugit. [...] Consecutus autem feram Isambardo [...] cor eius penetravit et imperatori palpitantem consignavit. [...] ille [...] dixit [...]: ‚Quid dignus est, qui de hoste hec infligente me liberavit?‘*“ – Rösener, König als Jäger (wie Anm. 67), 29 f.; Ders., *Geschichte der Jagd* (wie Anm. 68), 96 f.; Martina Giese, *Kompetitive Aspekte höfischer Jagdaktivitäten im Frühmittelalter*, in: Matthias Becher/Alheydis Plassmann (Hgg.), *Streit am Hof im frühen Mittelalter*, Göttingen 2011, 263–284, hier 275 f. Allgemein zur karolingischen Jagd vgl. Eric J. Goldberg, *Louis the Pius and the Hunt*, in: *Speculum* 88 (2013), 613–643.

⁹⁷ Ermoldus Nigellus, *Carmina*. In honorem Hludowici christianissimi caesaris, in: Ernst Dümmler (Hg.), *Poetae Latini aevi Carolini* 2, Berlin 1884 (MGH.PL 2), 5–79, hier 73,527–534:

„*Pergunt ast alii iuvenes, capiuntque fugacem
Bestiolam, inlaesam mox puero revehunt.
Arma aevo tenero tunc convenientia sumit,
Perculit atque ferae terga tremenda puer.
Hunc puerile decus hinc inde frequentat et ambit,
Hunc patris virtus, nomen et ornat avi
Qualis Apollo micat gradiens per culmina Deli,
Latoniae matri gaudia magna ferens*“.

scher Zeit ist danach nichts Einschlägiges zur weltlichen Jagd überliefert.⁹⁸ Die kirchliche Kritik und die kriegerische Praxis blieben die beiden Charakteristika bis ins 12. Jahrhundert.

2. Norm und Praxis in der Zeit nach Hugo

Der Umschwung durch die Rezeption der Gedanken Hugos vollzog sich im Kirchenrecht und in der Einstellung zur praktischen Jagd natürlich nicht so schlagartig wie in der Wissenschaftstheorie, wo die Autoren in unmittelbarem, raschem Austausch miteinander standen. Auch war er nicht so uneingeschränkt. Jagende Herrscher und Adelige wurden weiterhin mit den Epitheta des Kriegshelden bedacht, wie Kaiser Friedrich I. († 1190), der scheinbar zeitlos mit dem Herrscherlob Theoderichs II. in den Worten des Sidonius Apollinaris († 479/86) geschildert werden konnte.⁹⁹ Zweihundert Jahre später stilisierte sich auch Graf Gaston Fébus von Foix-Béarn († 1391) noch mit dem seiner Meinung nach unwiderstehlichen Vokabular, in seinem Leben vorrangig dem Waffenhandwerk, der Liebe und der Jagd gefrönt zu haben.¹⁰⁰ Der Traditionsstrang, die weltliche Jagd als Vorspiel von Krieg und Abenteuern zu sehen, brach bis in die Neuzeit hinein nicht ab.¹⁰¹

Dennoch veränderte sich einiges. Die ersten Falkentraktate aus der Zeit nach Hugo¹⁰² waren der „Dancus rex“ (Mitte 12. Jh.) und die Abhandlung des Guillelmus Falconarius (Mitte 12. Jh.). Beide waren nur wenige Jahrzehnte nach dem „Didascalicon“ im normannischen Süditalien entstanden, dem kulturellen Schmelztiegel der damaligen Zeit, und beide betrachteten die Beizjagd jetzt als wissenschaftliche *ars*.¹⁰³

Vgl. dazu Rösener, König als Jäger (wie Anm. 67), 17 f.; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 94 f.; Giese, Aspekte (wie Anm. 96), 270 ff.

⁹⁸ Heinrich Begiebing, Die Jagd im Leben der salischen Kaiser, Bonn 1905, 35 f.; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 104–107.

⁹⁹ Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, hg. v. Georg Waitz/Bernhard von Simson, Hannover 1912 (MGH.SRG 46), 343,25–344,2: „*Si venationibus exercetur, in equis, in canibus, accipitribus caeterisque eius generis avibus instituendis, spectandis, circumferendis nulli secundus. In birsando ipsemet arcum tendit, spicula capit, implet, expellit. Eligis quod feriat, quod elegeris ferit*“. – Vgl. oben Anm. 94. – Roman Deutinger, Rahewin von Freising. Ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts, Hannover 1999, 104 f.; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 82 f.

¹⁰⁰ Gaston Fébus, Livre de chasse, hg. v. Gunnar Tilander, Karlshamn 1971, 51,3 f.: „*Je Gaston, [...] surnommé Febus, comte de Foys, seigneur de Bearn, qui tout mon temps me suis delité par espical en trois choses, l'une est en armes, l'autre est en amours, et l'autre si est en chascé*“. – Christoph Gasser, Imago venationis. Jagd und Fischerei im Spätmittelalter zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: Helmut Rizzolli (Hg.), Schloß Runkelstein – die Bilderburg, Bozen 2000, 411–430, hier 412; Richard Almond, Medieval Hunting, Stroud 2003, 13.

¹⁰¹ Zur Rolle der Frauen in der Jagd s. Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 181–197; Katharina Fietze, Im Gefolge Dianas. Frauen und höfische Jagd im Mittelalter (1200–1500), Köln 2005.

¹⁰² Vgl. allgemein Baudouin van den Abeele, La littérature cynégétique, Turnhout 1996, 35 ff.

¹⁰³ Dancus rex, Guillelmus Falconarius, Gerardus Falconarius, hg. v. Gunnar Tilander, Lund 1963, 58, 136: „*Ars falconum, ars falchonum*“. – Hermann Werth, Altfranzösische Jagdlehrbücher nebst Handschriftenbibliographie der abendländischen Jagdlitteratur überhaupt, in: ZRP 12 (1888), 146–191, 381–415 und 13 (1889), 1–34, hier 12, 148–160; Charles H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge 1924, 348 ff.; Ders., Studies in Mediaeval Culture, Oxford 1929, 111; Johannes Zahlten, Medizinische Vorstellungen im Falkenbuch Kaiser Friedrichs II., in: SAGM 54

Guicenna (Anfang 13. Jh.) betitelte wenig später sein Jagdlehrbuch mit „De arte bersandi“,¹⁰⁴ und ganz ähnlich folgte „De arte venandi cum avibus“, das Falkenbuch Friedrichs II. († 1250).¹⁰⁵ Der staufische Kaiser formulierte ausführlich das wissenschaftliche Anliegen seines Textes und ordnete sich bereits auf den ersten Seiten in die viktorinische Sicht der *artes mechanicae* ein:

„Intentio vero nostra est manifestare in hoc libro de venatione avium ea, que sunt, sicut sunt, et ad artis certitudinem redigere, quorum nullus scientiam habuit hactenus neque artem“; und etwas später: „Nobiles et [...] pauperes [...] habebunt manifestationem operationum nature in avibus. Supponitur autem scientie naturali“.¹⁰⁶

Das war die Theorie der Jagd, wie sie Hugo als Teil der Philosophie vorschwebte und deren Umsetzung der Jäger in der Praxis zu leisten hatte. Wichtig war Friedrichs Fixierung auf die Natur und den wissenschaftlich adäquaten Umgang mit ihr.¹⁰⁷ Das hatte mit der Nähe zum Kriegshandwerk nichts mehr zu tun und brauchte moralische Verunglimpfungen nicht zu befürchten. Genauso schätzten das auch die späteren Historiographen Ricobald von Ferrara († um 1318), Franciscus Pipinus († 1314) und die Nikolaus von Jamsilla († zweite Hälfte 13. Jh.) zugeschriebene „Historia“ ein, die den jagenden Friedrich als Spezialisten der *artes mechanicae* und Philosophen im Bereich der *scientia naturalis* schilderten.¹⁰⁸ Das wissenschaftliche Schlaglicht auf

(1970), 49–103, hier 52; Baudouin van den Abeele, *La fauconnerie au Moyen Âge*, Namur 1994, 23 ff.; Ders., *Il „De arte venandi cum avibus“ e i trattati latini di falconeria*, in: Pierre Toubert/Agostino Paravicini Bagliani (Hgg.), *Federico e le scienze*, Palermo 1994, 395–409, hier 400; Hubert Houben, Roger II. von Sizilien, Darmstadt 1997, 111. – Vgl. zur jagdlichen Fachliteratur insgesamt Gerhard Eis, *Mittelalterliche Fachliteratur*, Stuttgart 1962, 32 f.; Abeele, *Littérature cynégétique* (wie Anm. 102); Martina Giese, *Graue Theorie und grünes Weidwerk?* in: AKuG 89 (2007), 19–59, hier 29–46. – Kritisch zum Gattungsbegriff: Ortrun Riha, *Das systematologische Defizit der Artesforschung*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 229 (1992), 255–276.

¹⁰⁴ Guicennas, *De arte bersandi*, hg. v. Gunnar Tilander, Uppsala 1956. – Haskins, *Studies in Mediaeval Culture* (wie Anm. 103), 117 f.

¹⁰⁵ *Fridericus Romanorum imperator secundus, De arte venandi cum avibus*, Bde. 1–2, hg. v. Carl Arnold Willemsen, Leipzig 1942.

¹⁰⁶ *Fridericus, De arte venandi* (wie Anm. 105), Bd. 1, 2, 19 ff., 3, 1–7 – Baudouin van den Abeele, *La fauconnerie dans les lettres françaises du XII^e au XIV^e siècle*, Leuven 1990, 13; Stürner, *Friedrich II. (wie Anm. 32)*, 443 f.; Hubert Houben, *Kaiser Friedrich II. Herrscher, Mensch und Mythos (1194–1250)*, Stuttgart 2008, 141; Martina Giese, *Die Jagd zwischen höfischem Zeitvertreib und Lebensnotwendigkeit*, in: *Alfried Wiczorek/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter* (Hgg.), *Die Staufer und Italien*, Mannheim 2010, Bd. 1, 283–288, hier 283. Vgl. dagegen Fried, *Kaiser Friedrich II. (wie Anm. 10)*, 75.

¹⁰⁷ Michael Menzel, *Die Jagd als Naturkunst. Zum Falkenbuch Kaiser Friedrichs II.*, in: Peter Dilg (Hg.), *Natur im Mittelalter. Konzepte – Erfahrungen – Wirkungen*, Berlin 2003, 342–359; aktualisierte Fassung in: Mamoun Fansa/Carsten Ritzau (Hgg.), *Von der Kunst mit Vögeln zu jagen*, Mainz 2008, 50–61.

¹⁰⁸ *Ricobaldi Ferrariensis Compendium Romanae Historiae*, Bd. 2, hg. v. A. Teresa Hankey, Rom 1984, 727: „*super homines prudens, satis litteratus, linguarum doctus. Omnium arcium mechanicarum quibus animum advertibat artifex peritus; aucupio falconum maxime oblectabatur; dignis satis liberalis [...]*“. Fast wortgleich Franciscus Pipinus, *Chronicon*, hg. v. Ludovicus A. Muratori, in: *Rerum Italicarum scriptores* 9, Mailand 1726 (RIS 9), 587–752, hier 661. *Delle gesta di Federico II. imperatore e de' suoi figli Corrado e Manfredi re di Puglia e di Sicilia storia di Niccolo Jamsilla*, hg. v. Stanislao Gatti, in: *Guiseppe del Re* (Hg.), *Cronisti e scrittori sincroni napoletani editi ed inediti*, Neapel 1868 (ND 1975), Bd. 2, 101–200, hier 106: „*Circa scientiam naturalem vigeat, librum composuit de natura, et cura avium, in quo manifeste patet in quantum ipse imperator studiosus fuerit philosophiae*“. – Ha-

die Jagd hatte ihr einen neuen Stellenwert zugespielt. Auf den Punkt brachte die Neueinschätzung dann Petrus de Crescentiis († um 1320), der sein europaweit verbreitetes agronomisches Werk „Ruralia commoda“ in den Jahren 1304–1309 auf einem Landsitz bei Bologna verfasste. Die Schlagwörter der Viktorinerschule fallen in der Einleitung zu seinem zehnten Buch, das die Jagdarten vorführt. Die Philosophen, die von Gott den Verstand haben, um den eigentlichen Nutzen der Schöpfung für den Menschen zu erkennen, hätten die Jagdmethoden für Vögel, Land- und Wassertiere ersonnen, weil diese seit dem biblischen Sündenfall dem Menschen nicht mehr gehorchen.¹⁰⁹ Die Jagd wurde zur philosophischen Methode, sich der Schöpfung wieder anzunähern. Der Jäger als Artist konnte wissenschaftlich begründet auftreten, und damit ganz anders handeln als der militärische Siegertyp, der nur das Töten übte. Eineinhalb Jahrhunderte später fügte auch Heinrich Münsinger († 1472/76) seiner Teilübersetzung von Albertus Magnus' „Liber de animalibus“¹¹⁰ im Prolog hinzu, auf Deutsch das zu bieten, was „die philosophi vnd maister“ auf Latein über die Jagdtiere geschrieben haben.¹¹¹

Die Jagd trat von frischem Selbstwertgefühl getragen in unerwartet neuen Konstellationen auf. Sie war nicht mehr gottungefällig. Dem heiligmäßigen Ludwig IX. von Frankreich († 1270) hätte man das Jagen gar nicht zugetraut, dennoch wurde er jetzt mit einem Beizvogel auf der Faust dargestellt.¹¹² Markgraf Heinrich der Erlauchte von Meißen († 1288) fand als Jäger Eingang in die „Manessische Liederhandschrift“,¹¹³ während sein Vater Dietrich († 1221) noch aus religiösen Gründen ge-

skins, *Studies of Mediaeval Science* (wie Anm. 103), 310; Karl Hampe, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt, Berlin 1925, 16; Sternagel, *Artes mechanicae* (wie Anm. 8), 60; Mariani/Stella, Federico II (wie Anm. 39), 260; Andrea Sommerlechner, *Stupor mundi? Kaiser Friedrich II. und die mittelalterliche Geschichtsschreibung*, Wien 1999, 424 f.; Wolfgang Giese, Kaiser Friedrich II. in der lateinischen Chronistik des sizilischen Reiches aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Theo Kölzer u. a. (Hgg.), *De litteris, manuscriptis, inscriptionibus ... Festschrift zum 65. Geburtstag von Walter Koch*, Wien 2007, 633–653, hier 642.

¹⁰⁹ Petrus de Crescentiis, *Ruralia commoda*, hg. v. Will Richter, Heidelberg 1998, Bd. 3, (169–210), 169,4–12: „*Antiqui philosophi, quorum intellectus a deo excelso illustratus est, ut utilia humano generi cognoscerent, intelligentes, quaecumque sub caelo sunt, ad utilitatem hominum esse creata, subtili cogitaverunt ingenio, qualiter animalia aërea, terrestria et aquatica, quae propter peccatum primi parentis homini nequaquam oboediunt, capere possent, inveneruntque multas cautelas, quibus homines usi sunt, et suis industriis successive infinita addiderunt ingenia pluribus ignota*“. – Will Richter, Die Überlieferung der ‚Ruralia commoda‘ des Petrus de Crescentiis im 14. Jahrhundert, in: *MLJb* 16 (1981), 223–275.

¹¹⁰ Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI* 1, 2, hg. v. Hermann Stadler, Münster 1916, 1921. – Pauline Aiken, The animal history of Albertus Magnus and Thomas of Cantimpré, in: *Speculum* 22 (1947), 205–225.

¹¹¹ Von Falken, Hunden und Pferden: Deutsche Albertus-Magnus-Übersetzungen zu der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, 2 Bde., hg. v. Kurt Lindner, Berlin 1962, hier Bd. 2, 9: „*Solichs als die philosophi vnd maister von der nature der falcken, der hebich, der sperber [...] in latin geschriben hât*“.

¹¹² Paul Labal (Hg.), *Le siècle de saint Louis*, Paris 1970, 8 mit Abb. – Vgl. Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, 691 ff. – Allgemein zur Symbolik: Baudouin van den Abeele, *Le faucon sur la main. Un parcours iconographique médiéval*, in: Ders./Agostino Paravicini Bagliani (Hgg.), *La chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Turnhout 2000, 87–109.

¹¹³ Die Große Heidelberger „Manessische“ Liederhandschrift, hg. v. Ulrich Müller/Wilfried Werner, Göttingen 1971, fol. 14^v. – Marco Redolfi, Die mittelalterliche Jagd und ihre Darstellung im Codex Manesse, in: *Mittelalter. Zeitschrift des Schweizerischen Burgenvereins* 7 (2002), 61–70, hier 64.

meint hatte, auf die Jagd verzichten zu müssen.¹¹⁴ Eduard I. von England († 1307) schickte seine kranken Falken auf die Wallfahrt nach Hereford oder ließ zumindest dort und in Canterbury für sie Geld opfern.¹¹⁵ In Ettal, wo Benediktinermönche und Ritter gemeinsam leben sollten, setzte Kaiser Ludwig IV. († 1347) mit der Gründungsordnung Jäger, Hunde und Falkner zu Diensten der Ritter mitten ins Kloster.¹¹⁶ Für die spätere bayerische Geschichtsschreibung ging gleich die ganze Anlage auf den Hinweis eines Jägers zurück.¹¹⁷ Die Beiz war für Kaiser Ludwig auch sonst eine unverdächtige, unmilitärische Zerstreung.¹¹⁸ Ein Jahrhundert später, seit 1423, durften die Herren von Chastellux als Pfründeninhaber von Auxerre zwischen den Kanonikern in weltlicher Kleidung Platz nehmen, ein Szenario, das sie mit dem Sperber auf der Faust ausgestalteten.¹¹⁹ Die Kirche räumte der weltlichen Jagd buchstäblich Platz ein. Sie war nicht mehr angreifbar, man duldete Berührungspunkte mit ihr und die Nutzung kirchlicher Einrichtungen durch Jäger. Die weltliche Jagd war akzeptiert.

Kritische Stimmen alten Stils gegen die Jagd des Adels verschwanden nicht ganz, äußerten sich aber längst nicht mehr mit der bisherigen moralischen Schärfe. Johann

¹¹⁴ Urkunde von 1212/1215 für Kloster Altzelle in: Otto Posse (Hg.), *Urkunden der Markgrafen von Meißen und Landgrafen von Thüringen 1196–1234*, Leipzig 1898 (Codex diplomaticus Saxoniae regiae 1,3), 161,31 ff., Nr. 216: „*Notum omnibus esse volumus presentibus et futuris, quod nos a venatione, quam quandoque in nemore fratrum Cellensium exercuimus, penitus abstraximus, quia consideravimus, quod illa venatio fuit contra salutem anime nostre*“.

¹¹⁵ A Roll of the Household Expenses of Richard de Swinfield, Bishop of Hereford, during Part of the Years 1289 and 1290, hg. v. John Webb, London 1885, 2 Bde., hier Bd. 2, 50 Anm. *: „*Thomelino [...] pro oblationibus quas fecit ad feretrum sancti Thomae Herefordensis et ad feretrum sancti Thomae Cantuariensis pro dicto falcone infirmo per praeceptum regis VI. d. [...] ad offerendum pro ipso ad sanctum Thomam Herefordensem et pro aliis oblationibus factis ibidem pro eodem girfalcone XVIII. d. Thomelino [...] per preceptum regis, primo per VIII. dies eundo de Dounameneye usque sanctum Thomam Herefordensem peregre cum girfalcone regis*“ – Robbin S. Oggins, *The English Kings and their Hawks*, Chicago 1967, 226; Dinzelsbacher, *Mittelalter* (wie Anm. 69), 189.

¹¹⁶ S. Urkunde vom 17. August 1332, in: Maria Schierling, *Das Kloster der Minne, Göppingen 1980*, 77, 79: „*Ez mügen öch die ritter alle kurtzweil wol treiben, mit pyrsen, mit paizzen, mit iagen*“, „*Ez sol öch ein maister vier pferd haben, [...] einen geriten jäger mit zwelf hunden vnd einen laitthund vnd einen geriten valkner vnd zwen lauffent kneht*“ . Vgl. Michael Menzel (Hg.), *Regesten Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347)*, Bd. 3: *Die Urkunden aus Klöstern und Stiftsarchiven im Bayerischen Hauptstaatsarchiv und in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Köln u. a. 1996*, 137, Nr. 299; Ferdinand Seibt, *Ettal – E-Tal – Ehetal. Die Gründung Kaiser Ludwigs 1330 als Zeugnis spätmittelalterlicher Frömmigkeit*, in: Ders., *Kaiser und Kirche*, München 1997 (zuerst 1980), 85–108, hier 96 f.

¹¹⁷ So Veit Arnepek († 1495) in seiner lateinischen Chronik: *Chronica Baioariorum*, in: Veit Arnepek, *Sämtliche Chroniken*, hg. v. Georg Leidinger, München 1915 (QEBG.NF 3), 1–443, hier 296,6–9: „*Igitur imperatore ad terram suam reverso locus Ampferang in quadam densa silva [...] a venatore dicto Heinricho monstratur et monasterium ibidem [...], fundatur, et Etal nomen imponitur*“ . Einen jagdlichen Ursprung kannte auch die „*Fundatio*“ aus dem Ende des 14. Jahrhunderts: *Bayerische Staatsbibliothek München Clm 27164 fol. 22^v-23^r*.

¹¹⁸ So in einer Bitte vom 13. Januar 1338 an den Rat der Stadt Lübeck um Übersendung von zehn Edelfalken „*pro deductionum et sollaciorum suorum usibus*“ . Michael Menzel (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Reiches und seiner Verfassung (1336–1339)*, Wiesbaden 2013 (MGH.Const 7,1), 209,31 f., Nr. 355; Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite. Hauptbd.u. Ergänzungsbd.*, Düsseldorf 1927–1931 (ND 1973), hier *Ergänzungsbd.*, 140.

¹¹⁹ Charles du Fresne du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 Bde., Paris ²1883 ff., hier Bd. 1, 43, Bd. 2, 97 f.; Antje Gerdessen, *Beitrag zur Entwicklung der Falknerei und der Falkenheilkunde*, Hannover 1956, 16 f.

von Salisbury († 1180), der große Hofkritiker, bot eine Menge historischer Exempel und Warnungen gegen die Jagd auf, gipfelte dann aber in der eher harmlosen Spitze, Jäger seien nie in nüchternem Zustand anzutreffen.¹²⁰ Radulfus Niger († um 1199) sah im jagdlichen Töten eine sündhafte Zeitverschwendung, die nicht einmal einen Bußeffect habe wie das Töten von Sarazenen.¹²¹ Lambert von Ardres († nach 1203) karikierte die Jagdleidenschaft des Grafen Balduin II. von Guines († 1206), attackierte ihn aber nicht wirklich; dem Grafen werde nachgesagt, dass er im Morgengrauen lieber auf das Jagdhorn als die Kirchenglocke höre, die Stimme des Jagdhundes der des Kapellans oder Vikars vorzöge, die Falkner früher wecke als die Kirchenküster und lieber dem Habicht oder Falken Beifall klatsche als dem Prediger.¹²² Ganz ähnlich hätte es Giraldus Cambrensis († 1223) bei seinem Helden Heinrich II. von England († 1189) lieber gesehen, wenn er der „devotio“ ebenso ergeben gewesen wäre wie der „venatio“.¹²³ Papst Innozenz III. († 1216) zählte die Jagd schlicht zu den „vanitates“¹²⁴ des menschlichen Alltags, mehr aber auch nicht. Und selbst die päpstliche Propaganda gegen Friedrich II. spottete nur, der Kaiser habe seine Majestät in ein Jagdamt verwandelt, sich mit Hunden und Vogelgezeter gewappnet, aus dem Imperator einen „venator“ gemacht, aus dem Szepter einen Jagdspieß, und statt Feinde zu strafen eine Hatz der Triumphadler auf Vögel veranstaltet.¹²⁵ Aber das alles war keine ernsthafte Sorge

¹²⁰ Ioannis Saresberiensis, Polycraticus I–IV, hg. v. Katharine S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (CChr.CM 118), 35, I, 4, 154 f.: „*Raro inuenitur quisquam eorum modestus aut grauis, raro continens, et, ut credo, sobrius numquam*“. – Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 202; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 176 ff.; Sybille Schröder, Macht und Gabe. Materielle Kultur am Hof Heinrichs II. von England, Husum 2004, 42, 159 f.; William Perry Marvin, Hunting Law and Ritual in Medieval English Literature, Cambridge 2006, 63–67; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 89 f.

¹²¹ Radulfus Niger, De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88), hg. v. Ludwig Schmugge, Berlin 1977 (BGQMA 6), De re militari, 221 f.: „*Indoleo quoque de principibus et prelati, qui in avibus veli ludunt, et dum populum dei docere et regere deberent, in rebus nugatoriis dies suos consumunt. Sed et venationibus et aucupii et arti quandoque piscatorie alludunt utilioribus studiis commissis interim pro derelicto habitis. [...] Ego estimem huiusmodi peccata magis expianda fore remedii penitentie quam fuso sanguine Sarracenorum, nisi sanguinis effusio sit aliqua penitentie ratio*“. – Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 178; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 90.

¹²² Lambertus Ardensis, Historia comitum Ghisnensium, hg. v. Johannes Heller, in: Georg Waitz (Hg.), Annales aevi Suevici, Hannover 1879 (MGH.SS 24), 550–642, hier 603,5–9: „*Emuli tamen eius et nostri, quasi verum dixerint, hoc ei impropertant, quod rubescente aurora promptiori animo corniculum auscultat venatoris quam campanam sacerdotis, avidius vocem leporarii quam capellani vel eius vicarii, priusque a somno excitat aucupes quam templi custodes, et magis applaudit accipitri vel falconi aerem giranti et verberanti quam presbitero sermocinant*“. – Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 127; Meier, Mensch (wie Anm. 71), 89.

¹²³ Gerardus Cambrensis, Expugnatio Hibernica, in: Ders., Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica, hg. v. James F. Dimcock, London 1964 (RBMA 21), 205–411, hier 304: „*Avium, quarum victus ex præda, volatu plurimum canumque feras narium sagacitate persequentium tam voce sonora et consona quam cursu veloci ultra modum delectatus. Et utinam tam devotioni deditus, quam venationi*“.

¹²⁴ Lotario dei Segni (Pope Innocent III), De miseria condicionis humane, hg. v. Robert E. Lewis, Athen 1978, 111 ff.; Whitney, Paradise (wie Anm. 28), 100 f.

¹²⁵ Vita Gregorii papae IX, in: Ludovicus A. Muratori (Hg.), Rerum Italicarum scriptores 3, Mailand 1723 (RIS 3), 575–587, hier 580: „*Hic majestatis titulum in officium venaturae commutans, non armis decoratus et legibus, sed canibus et avium garrulitate munitus, factus de imperatore venator, excellentiae sceptrum in ferarum venabula commutavit et hostium vindicta postposita in capturam avium sollicitabat aquilas triumphales*“. – Kantorowicz, Kaiser Friedrich (wie Anm. 118), hier Hauptbd., 290 f.; Carl Arnold Willemsen, Das Falkenbuch Kaiser Friedrich II., in: Atti del convegno internazionale di

um das Seelenheil mehr. Die Jagd hatte als theologisches Argument gegen den Adel ausgedient. Petrus von Blois († 1211/12) hielt die Jagd der Könige bei der Last ihrer Herrscherpflichten als ablenkende Zerstreuung sogar für biblisch erlaubt.¹²⁶

Die Kirche stand zur selben Zeit bezüglich ihrer eigenen Angehörigen noch auf der anderen Seite. Nigellus von Longchamps († nach 1200) sah sie durch den jagenden Episkopat schlicht zu Fall kommen.¹²⁷ Doch das blieb nicht so, auch hier änderte sich sehr viel. Die kanonistische Kritik hatte in der Zeit vor Hugo die Vorwürfe im Grunde weitgehend auf die Gewaltsamkeit und das Töten zugespitzt. Der Wandel fiel jetzt heftig aus.¹²⁸ Das Vierte Laterankonzil¹²⁹ von 1215 und der „Liber extra“ Gregors IX. († 1241)¹³⁰ schlossen gegenüber dem Klerus noch ganz konservativ an das

Studi Federiciani, Palermo 1952, 449–459, hier 450 f.; Ders., Kaiser Friedrich der Zweite. Über die Kunst mit Vögeln zu jagen. Kommentar, Frankfurt a. M. 1970, 3; Ders., Kaiser Friedrich der Zweite von Hohenstaufen als Wissenschaftler und Jäger, in: Göppinger Staufertage 10.–12. Oktober 1970, Göppingen 1971, 31–66, hier 31 f.; Baudouin van den Abeele, Inspirations orientales et destinées occidentales du ‚De arte venandi cum avibus‘ de Frédéric II, in: Federico II e le nuove culture. Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9–12 ottobre 1994, Spoleto 1995, 363–391, hier 389.

¹²⁶ Petrus Blesensis, ep. 61 (an den Archidiakon von Salisbury), in: Jacques Paul Migne (Hg.), Petri Blesensis opera omnia, Paris 1855 (PL 207), 181–184, hier 182: „*Reges gentium et qui dominantur eorum, quia litteralis scientiae solatio uti aut nesciunt aut non possunt, per avium solatium de immanium sollicitudinum mole sibi aliquid quandoque furantur: nam testimonio prophetae hi sunt, qui in avibus caeli ludunt*“. Bar. 3,17. – Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 179; Schröder, Macht (wie Anm. 120), 160.

¹²⁷ Nigel de Longchamps, Speculum stultorum, hg. v. John Henry Mozley/Robert R. Raymo, Berkeley 1960, 92,2785–93,2798:

„*Talibus est hodie cleri populique potestas
Atque domus domini cura regenda data.
Talibus ecclesia Christi suffulta columnis
Decidet, ante suam praejugulata diem.
Si quaeris quid agat festinus praesul in urbe,
Assumptis canibus in nemus ire parat,
Aut ut aves avibus capiat vel piscibus hamum
Mittat et esocem hunc trahat inde lupum.
Ardea visa fuit fluviali proxima ripae,
Jactet ut ancipitrem praesul ab urbe ruit.
Silvarum saltus plusquam loca sancta frequentat,
Latratusque canum canone pluris habet.
Plus cane percusso dolet anxius aut ave laesa
Quam si decedat clericus unus ei*“.

S. darüber hinaus Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 179. – Vgl. allerdings Radulfus Niger (siehe Anm. 121), der mit jagenden Prälaten schon anders umging.

¹²⁸ Szabó, Kritik (wie Anm. 67), 216–223. – Vgl. allerdings noch Thomas Haye, Schluss mit der Jagd! Die Lehrgedichte des Elias Corrigarius an Rodrigo Jiménez de Rada (Erzbischof von Toledo 1209–1247), in: Marietta Horster/Christiane Reitz (Hgg.), Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt, Stuttgart 2005, 313–330.

¹²⁹ Concilium Lateranense IV, in: Josepho Alberigo/Hubert Jedin (Hgg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta 3, Bologna 1973 (COD 3), 227–271, hier 243,1f.: „*Venationem et aucupationem universis clericis interdicimus*“, dann inhaltsgleich mit Agde 506, siehe Anm. 76. – Gabriela Signori, Das 13. Jahrhundert. Eine Einführung in die Geschichte des spätmittelalterlichen Europas, Stuttgart 2007, 65.

¹³⁰ Decretalium d. Gregorii papae IX. Compilatio, in: Emil Friedberg (Hg.), Corpus iuris canonici 2, Leipzig 1881 (CIC[L]2), 1–928, hier V. 24,1 und 2, 825: inhaltsgleich mit Agde 506 und Austrien 742, siehe Anm. 76.

„Decretum Gratiani“ an. Die Dekretalisten zu den beiden letzten Sammlungen sahen das aber bereits anders. In der „Glossa ordinaria“ zum „Decretum Gratiani“ ist für Johannes Teutonicus († 1245) und Bartholomeus Brixiensis († 1258) die weltliche Jagd, die die Bedürfnisse des Lebens befriedigt, überhaupt kein Problem mehr; eingeschränkt ist sie lediglich durch die Fastenzeiten. Dem Klerus ist die stille Jagd ohne Hunde erlaubt wie den Mönchen das Fischen.¹³¹ In seiner „Glossa ordinaria“ zum „Liber extra“ sah Bernhard von Parma († 1266) das genauso, nahm neben dem Lebensunterhalt aber auch noch die Erholung als positiven Grund für die Jagd der Geistlichen hinzu, wovon lediglich Bischöfe, Presbyter, Diakone und Subdiakone ausgenommen seien.¹³² Mit dem Konzil von Vienne in den Jahren 1311/12 schloss Papst Clemens V. († 1314) die kanonistische Entwicklung ab. Nach der Wiederholung des traditionellen Jagd- und Beizverbotes samt Jagdtierhaltung für Kleriker werden alle ausgenommen, die über eigene Waldgebiete, Tiergehege und Bannwälder verfügen oder Jagdrechte in fremden Besitzungen haben.¹³³ Da das bei den geistlichen Institutionen fast überall der Fall war, fiel praktisch das klerikale Jagdverbot. Der tödliche Waffengebrauch wurde nicht mehr thematisiert, sondern es war die Rede vom Erwerb des Lebensunterhalts oder gar von der Erholung bei der Jagd. Das entsprach am Ende genau wie bei der weltlichen Jagd dem Ort, den Hugo den mechanischen Künsten zugewiesen hatte.

Bildliche Darstellungen der klerikalen Jagd kamen seit dem 13. Jahrhundert auf. Was beim weltlichen Adel nicht mehr überraschte,¹³⁴ fand jetzt auch seinen Platz auf den Siegeln von Geistlichen. Die Trierer Domherren Wilhelm II. von Dave († 1284)

¹³¹ Decretum D. Gratiani [...] una cum Glossis, Lyon 1559, ad D. 86,8, 275: *„Venatio [...] saltuosa est, quae fit in sylvis et saltibus, et haec licita est, tamen est illicita ex tempore, vt in quadagesima et in diebus ieiuniorum [...] nisi in necessitate [...]. Item ex persona, quia clerico non est licita, etiam si pauper sit secundum quosdam [...], quia potest alias victum quaerere. [...] Laico licita est ob necessitatem pro pellibus et carnibus, non ob voluptatem, et hoc de ea, que cum clamore fit. Ponere autem laqueum vel rete sine strepitu et clamore et canibus licet etiam clericis, cum monacho etiam liceat texere linum pro capiendis piscibus“.*

¹³² Decretales D. Gregorii papae IX. [...] una cum Glossis, Rom 1582, ad V. 24,1, 1761: *„Ergo videtur, quod causa nece[ss]itatis vel recreationis licitum sit, quod posset concedi aliis clericis, excepto episcopo, cui omnino non licet [...] dummodo clamorosa venationem euitent [...] et non saepius, vt hic dicit, ne in consuetudinem perducatur. [...] Saltuosa et clamosa licita est laicis [...], sed clericis omnino non licet talis venatio, sed quieta, vt dictum est, causa necessitatis vel recreationis. Episcopo, presbytero, diacono, et subdiacono [...] ex toto prohibetur“.*

¹³³ Clementis papae V. Constitutiones, in: CIC(L) 2 (wie Anm. 130), 1125–1200, hier III. 10, 1167: *„Porro a venationibus et aucupationibus omnes semper abstineant, nec eis interesse, aut canes vel aves venaticos per se vel alios tenere praesumant, nec a familiaribus secum morantibus teneri permittant, nisi saltus, vivaria vel garenas proprias, vel ius venandi in alienis haberent, in quibus cuniculi vel ferae aliae forsan essent, quo casu hoc eis permittitur, dum tamen infra monasteria seu domos, quas habitant, aut eorum clausuras venaticos canes non teneant, nec venationi praesentiam exhibeant personalem. [...] Si qui vero eorum venationi aut aucupationi clamose, vel alias cum canibus aut avibus ex proposito interfuerint: iuxta praemissam personarum distinctionem dictarum suspensionis et inhabilitatis poenas per biennium ipso facto incurrant“.*

¹³⁴ Siehe oben S. 328 f.; vgl. auch die Siegelabbildungen Rainalds II. von Geldern († 1343) und seiner Gemahlin Eleonore von England († 1355), beide mit Falken: Angelika Heinrichs, Herzog Rainald II. von Geldern und seine Rolle im deutsch-englischen Bündnis zu Beginn des Hundertjährigen Krieges, Köln 2004, 47 f.

und Gerhard II. von Daun († nach 1280) hängten als Zeugen 1271 ihre Siegel mit gehetztem Hirsch, Falken und Jagdhunden als Motiv an eine Urkunde für das Eucharistienkloster.¹³⁵ Papst Clemens V. posierte in Illuminationen des 15. Jahrhunderts auf einem Schimmel, mit der rechten Hand segnend, auf der linken Faust einen Falken.¹³⁶ Sein Namensnachfolger Clemens VI. († 1352) ließ um 1343 den berühmten jagdlichen Bilderzyklus im Papstpalast in Avignon, in der *chambre du cerf*, anbringen.¹³⁷ Auch im Brandenburger Dom holte man die Jagd in den geistlichen Raum. An den Bibliothekswänden der Klausur konnten erstmals von Hartmann Schedel († 1514) um 1460 beschriebene Darstellungen der mechanischen Künste inklusive der Jagd mit korrespondierenden Texten von Hieronymus, Hugo und Albertus Magnus jüngst wiederentdeckt werden.¹³⁸

Die Jagd erlebte eine Uminterpretation sondergleichen. Klosterangehörige durften Ende des 14. Jahrhunderts plötzlich für ihren Gebrauch eigenhändig jagen,¹³⁹ das wurde ganz ungeniert urkundlich fixiert wie im böhmischen Zisterzienserkloster Plaß. Der Mainzer Erzbischof Gerhard II. († 1305) wies in der berühmten Drohung gegen Albrecht I. († 1308) auf seinen umgegürteten Jagdköcher, aus dem er noch manchen Königskandidaten ziehen könne, was ein deutliches Licht auf die außerliturgische Gewandung des kurfürstlichen Erzbischofs wirft.¹⁴⁰ Sein Nachfolger Ger-

¹³⁵ Patronatrechtsübertragung vom 9. Dezember 1271, vgl. Landeshauptarchiv Koblenz Bestand 210, Urkunde 128. Siegel 2 und 4 digital verfügbar (<http://www.archivdatenbank.lha-rlp.de/koblenz/a/a.2/210/>); Adam Goerz (Hg.), *Mittelrheinische Regesten*, Bd. 3: Vom Jahre 1237 bis 1273, Koblenz 1881, 604, Nr. 2654. – Fritz Michel, *Forst und Jagd im alten Erzstift Trier*, Trier 1958, 4. Zu den beiden Domherren s. Rudolf Holbach, *Stiftsgeistlichkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, 2 Bde., Trier 1982, hier Bd. 2, 447 u. 451.

¹³⁶ Nationalbibliothek Wien Cod. 513 fol. 4^v. – Gerdessen, *Beitrag* (wie Anm. 119), 16; Bernard Guillemin, *Der Aufbau und die Institutionen der römischen Kirche*, in: Bernhard Schimmelpfennig (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 6: *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449)*, Freiburg i. Br. 1991, 17–74, Abb. zwischen den Seiten 64 u. 65, aus einer Handschrift des British Museum, London.

¹³⁷ Christian de Merindol, *Clément VI, seigneur et pape, d'après le témoignage de l'emblématique et de la thématique*, in: *CFan* 28 (1993), 331–361, hier 342–349; Gasser, *Imago venationis* (wie Anm. 100), 414; Etienne Anheim, *La Chambre du cerf. Image, savoir et nature à Avignon au milieu du XIV^e siècle*, in: Clelia Arcelli (Bearb.), *I saperi nelle corti/Knowledge at the Courts*, Florenz 2008, 57–124.

¹³⁸ Gregor Seebacher/Wolfgang Schößler/Christian Gahlbeck, *Brandenburg/Havel. Prämonstratenser-Domkapitel St. Peter und Paul*, in: Heinz-Dieter Heimann/Klaus Neitmann/Winfried Schich (Hgg.), *Brandenburgisches Klosterbuch*, 2 Bde., Berlin 2007, Bd. 1, 229–273, hier 257 f. Vgl. Friedrich Klemm, *Die sieben mechanischen Künste des Mittelalters*, in: *Die BASF* 12 (1962), 46–51, hier 51.

¹³⁹ Vgl. die Urkunden König Wenzels IV. († 1419) für das Zisterzienserkloster Plaß vom 9. Mai 1376 und 23. Oktober 1387 über die konkrete, eigenhändige Jagd bei: Ivan Hlaváček, *Wenzel IV. und das Jagdrecht des Zisterzienserklosters Plaß*, in: Sabine Arend u. a. (Hgg.), *Vielfalt und Aktualität des Mittelalters. Festschrift Wolfgang Petke*, Bielefeld 2006, 27–37, hier 35 ff., Nr. A, B.

¹⁴⁰ Johannes de Victring, *Liber certarum historiarum*, hg. v. Fedor Schneider, Hannover 1909 (MGH.SRG 36,1), Tl. 1, 326,7–10: „*Moguntinus* cingulatus super femur capsella et cornu venatico audientibus pluribus fertur publice edixisse manu capsellam percuciens: 'Reges multi adhuc capsellula sunt conclusi', 361,29–32: „*Pontifex indignatur, cornu gerens venaticum et capsellam, quam in latere deferebat, percuciens multos in ea reges asseruit contineri*“. Sifridus de Balnhusin, *Historia universalis et compendium historiarum*, hg. v. Oswald Holder-Egger, in: Georg Waitz (Hg.), *Gesta Saec. XIII*, Hannover 1880 (MGH.SS 25), 679–718, hier 715,36 ff.: „*Idem archiepiscopus Gerhardus sepius arroganter et iactanter dicere solebat, se habere adhuc tres reges in pera sua, quasi ipse solus posset reges*

lach († 1371) bekam von Karl IV. († 1378) die aus Lübeck dem Reich geschuldeten Jagdfalken als Zuwendung übertragen.¹⁴¹ Im hessischen Witzenhausen hatten die Priester im 15. Jahrhundert wie die Bürgermeister, Ratleute und Schöffen das Recht, in städtischen Gehölzen und in der Feldmark zu jagen.¹⁴² Der geistliche Stand unterschied sich in puncto Jagd nicht mehr vom weltlichen. In Parallele zu den Herren von Chastellux, die ihren Beizvogel im Kirchenraum von Auxerre trugen, konnte der dortige Thesaurar seit 1464 die Festtagsmesse ebenfalls mit seinem Jagdfalken feiern,¹⁴³ so auch der Dekan von Port de Clermont, der ihn sogar bei Prozessionen mitnehmen durfte.¹⁴⁴

Eine letzte Steigerung erfuhr die gewandelte kirchliche Einstellung durch das Aufkommen des Jagdheiligen im 14., 15. Jahrhundert. Mit der liturgischen Verehrung eines für die Jagd zuständigen himmlischen Fürsprechers schloss der lange Prozess der kirchlichen Annäherung an das Weidwerk ab. Der Lütticher Bischof Hubertus († 727) zählte schon seit dem 9., 10. Jahrhundert zu den Heiligen,¹⁴⁵ allerdings nicht als Schutzpatron der Jäger, sondern als Helfer gegen Tierkrankheiten und spezifische menschliche Schmerzen. Im 14. und 15. Jahrhundert wurde er zum himmlischen Adressaten der Jagenden. Als Indiz dafür gilt gemeinheit das Bekehrungserlebnis, das im 15. Jahrhundert zu seiner Legende hinzukam, bei dem ihm Christus in Gestalt eines Hirsches mit einem Kreuz im Geweih begegnet, den er dann nicht weiter verfolgt.¹⁴⁶ Dieses literarische Wandermotiv, das hier aus der Legende des römischen Märtyrers Eustachius, eines der Vierzehn Nothelfer, übernommen wurde, besagt allerdings noch nichts über den Jagdpatron, sondern kennzeichnet Hubertus lediglich als gewandelten Jäger. Genau genommen trägt es sogar die alte negative Konnotation der Jagd in sich, der Heilige wird erst einmal vom Jäger zum Christen, um dann positiv weiterzuwirken, eine Variante des Saulus-Paulus-Motivs, des Aggressors, der zum Gläubigen wird.

Romanorum destituere et creare“. – Alfred Hessel, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Albrecht I. von Habsburg, München 1931, 93; Ernst Schubert, Königsabsetzung im deutschen Mittelalter. Eine Studie zum Werden der Reichsverfassung, Göttingen 2005, 270.

¹⁴¹ Hans-Bernd Spies, Erzbischof Gerlach von Mainz wurde 1363 Empfänger der jährlichen Falkenabgabe der Reichsstadt Lübeck, in: Mitteilungen aus dem Stadt- und Stiftsarchiv Aschaffenburg 7 (2002/2004), 277–286. – Vgl. oben Anm. 118.

¹⁴² S. Karl August Eckhardt (Hg.), Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Witzenhausen, Marburg 1954 (VHKH 13,4), 65. Die Ratsherren beeedeten am 2. Februar 1482 den Inhalt der 1479 verbrannten Privilegien, unter anderem das vom Landesherren rührende Recht der Bürgermeister, Ratleute und Schöffen, zu „jagen hasen, rehe und alle wilbrat, so verne unse holtzte und feltmarke utwisen [...]. Deß gelicken moghen de preisterscap, by uns wonen, met der jacht sek gebreuken“. Vgl. Clemens Dasler, Grundelemente der mittelalterlichen Jagd in einer quellenkritischen Perspektive, in: Das Mittelalter 13 (2008), 107–121, hier 120.

¹⁴³ Du Cange, Glossarium (wie Anm. 119), Bd. 1, 43. – Gerdessen, Beitrag (wie Anm. 119), 16 f.

¹⁴⁴ Jean Verdon, Les loisirs au Moyen Âge, Paris 1980 (ND 1996), 85; Dinzelbacher, Mittelalter (wie Anm. 69), 209.

¹⁴⁵ Allgemein Paolo Galloni, Sant'Uberto: caccia e santità, in: Abeele/Paravicini Bagliani (Hgg.), La chasse (wie Anm. 112), 33–53.

¹⁴⁶ Vita quarta sancti Huberti, in: Carl de Smedt/Wilhelm van Hooff/Joseph de Backer (Hgg.), Acta sanctorum Novembris, Paris 1887 (ActaSS 11,1), hier Bd. 1, 832 f.; vgl. Vita quinta, in: ebd. 834 f. und Vita sexta, in: ebd. 836–848, hier 839. S. dazu auch Günther Schlieker, Das Tollwut- und Jagdpatronat des heiligen Hubertus, in: Klaus Freckmann/Norbert Kühn (Hgg.), Die Verehrung des heiligen Hubertus im Rheinland, Köln 1994, 39–74, hier 47 f.; Bord/Mugg, La chasse (wie Anm. 88), 41 f.

Vielmehr war etwas anderes schon vorher entscheidend auf dem Weg zum jagdlich erweiterten Hubertuskult. Nicht die weidmännische Herkunft des Heiligen, sondern dass er von den Jagenden mit Gaben bedacht und damit als ehemaliger Jäger ihr Patron wurde, machte den Wendepunkt aus und zog die motivische Anreicherung der Legende erst nach sich. Die jagdlichen Gaben an Hubertus waren antizipiert in einer seit dem 12. Jahrhundert überlieferten Fassung seiner „Miracula“, wo adelige Jäger ihm, sprich dem Ardennenkloster Andage, in dem er begraben lag und dem er seinen Namen gab, Wildbret darbringen,¹⁴⁷ offenbar eine Reminiszenz an den vorangehend dort verbreiteten Dianakult.¹⁴⁸ Nach dem kanonistischen Umdenken über die Jagd öffnete dieser Anknüpfungspunkt dem Hubertuskult die Tore. Den Anfang machten zwei Skulpturen aus Hl. Kreuz in Lüttich und der westlich davon gelegenen Kirche von Lavoir bei Héron, die ins Ende des 13. und ins 14. Jahrhundert gehören und Hubertus mit einem Jagdhorn als Abzeichen darstellen.¹⁴⁹ Das jagdliche Gerät wurde zum Signum des Heiligen, die Jagd stieg zum kultischen Attribut auf. Das war es, was ihn zum Jagdpatron machte, etwas, was die Legende allein gar nicht zum Ausdruck bringt. Hubertus' Bedeutung wuchs damit sprunghaft über Lüttich und das Ardennengebiet hinaus an.¹⁵⁰ Aus dem regionalen Heiligen wurde der himmlische Fürsprecher des jagenden Adels und Klerus. Während vorher außer in Itter bei Düsseldorf Hubertuspatrozinien kaum verbreitet waren, kam der Patron jetzt in Mode. 1445 gründete Herzog Gerhard VII. von Jülich-Berg († 1475) den Hubertusorden, der seinen Sitz in der Stiftskirche in Nideggen östlich von Aachen bis ins 16. Jahrhundert hatte.¹⁵¹ Auf die Jülicher Herzöge ging auch die zwischen 1455 und 1474 errichtete Hubertuskapelle des Aachener Domes zurück.¹⁵² 1466 schlossen sich in Arloff bei Euskirchen und vor 1477 in Keylaer bei Geldern weitere Kapellen an. Nach Wolfsfeld in der Eifel gab es zur gleichen Zeit eine Wallfahrt zur Hubertuskapelle. 1491 wurde

¹⁴⁷ *Miraculorum S. Huberti post mortem liber secundus*, in: ActaSS 11,1 (wie Anm. 146), 823–829, hier 825: „*Erat enim ab antiquo totius Arduennae primoribus ex debito firmatae consuetudinis, per singulas vices annuae venationis primitias et decimas cujusque generis ferarum beato Huberto persolvere, eo quod idem sanctus, priusquam mutato seculari habitu propositi sancti ordinem percepisset, hujus exercitii fuerit studiosus. Unde et de cetero a quibusque vicinis nobilibus idem studium in ejus nomine agitur*“. – Theodora Lepique, *Der Volksheilige Hubertus in Kult, Legende und Brauch*, Bonn 1951, 168–171; Christine A. Dupont, *Aux origines de deux aspects particuliers du culte de saint Hubert: Hubert guérisseur de la rage et patron des chasseurs*, in: Alain Dierkens/Jean-Marie Duvosquel (Hgg.), *Saint Hubert en Ardenne. Art – Histoire – Folklore*, Bd. 1: *Le culte de saint Hubert au pays de Liège*, Bruxelles 1990, 19–30, hier 26–30; Léon Marquet, *Le culte de saint Hubert*, in: Freckmann/Kühn (Hgg.), *Verehrung* (wie Anm. 146), 21–37, hier 33; Schlieker, *Tollwut* (wie Anm. 146), 46.

¹⁴⁸ Lepique, *Volksheilige* (wie Anm. 147), 165 ff.; Gerald Schwedler, *Biblische Jäger und christliche Schutzpatrone*, in: Frieder Hepp (Hg.), *Die Jagd. Vergnügen und Verderben*, Heidelberg 1999, 171–177, hier 176. – Vgl. *Acta sanctorum Novembris* (wie Anm. 146), 921.

¹⁴⁹ Vgl. Dupont, *Culte de Hubert* (wie Anm. 147), *Abbildungen auf dem Umschlag u. 27.* – Marquet, *Le culte* (wie Anm. 147), 33; Schlieker, *Tollwut* (wie Anm. 146), 48 f.

¹⁵⁰ S. Rösener, *Geschichte der Jagd* (wie Anm. 68), 118–123.

¹⁵¹ Louis Huyghebaert, *Sint Hubertus, patroon van de jagers*, in *woord en beeld*, Antwerpen 1949, 212; Schlieker, *Tollwut* (wie Anm. 146), 50; Gerald Schwedler, *Der Orden des Heiligen Hubertus*, in: Hepp (Hg.), *Jagd* (wie Anm. 148), 179–183. Zu späteren Bruderschaften in Gent und Löwen s. Lepique, *Volksheilige* (wie Anm. 147), 184 f.

¹⁵² Georg Minkenber, *Die Hubertuskapelle am Dom zu Aachen*, in: Freckmann/Kühn (Hgg.), *Verehrung* (wie Anm. 146), 113–120, hier 115.

er bereits sehr viel weiter im Westen der Patron der Schlosskapelle von Amboise,¹⁵³ der Stiftung des jungen Karl VIII. von Frankreich († 1498), der noch unter der Regentschaft seiner jagdversessenen Schwester Anna von Beaujeu († 1522)¹⁵⁴ stand. Kirchliche Stiftungen und die Jagd standen sich nicht mehr im Wege. Auch andere Heilige wurden mit jagdlicher Symbolik verbunden.¹⁵⁵ Eine Gorgoniusstatue von etwa 1500 zeigt den antiken Märtyrer mit dem Missale in der rechten und dem Falken auf der linken Hand.¹⁵⁶ In der Liturgie, dem Patronatswesen und der Symbolik war man bereit, die Jagd zu heiligen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hugos Rolle in der Geschichte der mittelalterlichen Jagd in drei Entwicklungsschritte zerfiel. (1) Er gliederte die Jagd als eine der *artes mechanicae* in den Kanon der Wissenschaften ein, die insgesamt der *reparatio* der Schöpfung dienten. Damit überwand er den tiefen Graben zwischen der allgemeinen jagdlichen Praxis von Adel und Klerus und der offiziellen kanonistischen Kritik daran. (2) Bei der weltlichen Jagd, die bis dahin weitgehend als Vorspiel des Krieges verstanden worden war, kam seither der disziplinäre Aspekt des fachgerechten Umgangs mit der Natur hinzu. Der Jäger war nicht mehr nur der übende Ritter, sondern er wandelte auf den von der Philosophie erschlossenen Spuren der Schöpfung. (3) Die Jagd der Geistlichen wurde im selben Zug vom Odium des Tötens befreit. Die Nutzung von Gottes Natur war ein Schritt zurück vor den Zustand des Sündenfalls hin zum paradiesischen Urzustand; somit durften sich auch die Geistlichen aus dem Reichtum von Gottes natürlichem Angebot bedienen.

Den für die Jagd zuständigen Heiligen hatte Hugo sicher noch nicht im Blick. Als Schlusspunkt der wissenschaftsgeleiteten Entwicklung stellte er am Ende des Mittelalters aber eine konsequente christliche Anverwandlung dar. Die kritische Kirche, die sich so schwer mit einer positiven Einstellung zur Jagd tat, muss es heutzutage freilich hinnehmen, wegen der Hubertusmessen am 3. November selbst von der modernen Jagdkritik neben vielen anderen auf die Anklagebank gesetzt zu werden. Aber das spielt nicht mehr in Hugos Welt.

Abstract

The influence of Hugh of St. Victor († 1141) on the history of medieval hunting can be described in threefold respect. (1) He incorporated hunting as a mechanical art into the system of sciences. By this way meeting a large reception he dissipated the conflict between the usual hunting of nobility and clergy and the canonistic criticism attacking it, which lasted from Carolingian times

¹⁵³ Huyghebaert, Sint Hubertus (wie Anm. 151), 16 f.; Lepique, Volksheilige (wie Anm. 147), 180.

¹⁵⁴ Almond, Medieval hunting (wie Anm. 100), 158 f.; Fietze, Gefolge Dianas (wie Anm. 101), 95 f.

¹⁵⁵ Für die als Jagdheilige geltenden Martin von Tours († 397), Germanus von Auxerre († 448) und Aegidius von St. Gilles († um 720) sind mittelalterliche Kulte nicht konkret verifizierbar; die Hirschkuh aus der Aegidiuslegende zum Beispiel schlug sich in seiner Funktion als Nothelfer nicht nieder, er war für die Beichte zuständig. – Vgl. Schwedler, Biblische Jäger (wie Anm. 148), 172 f.; Rösener, Geschichte der Jagd (wie Anm. 68), 123.

¹⁵⁶ The Art of Falconry, being the De arte venandi cum avibus of Frederick II of Hohenstaufen, bearb. u. übers. v. Cayey A. Wood/Florence Marjorie Fyfe, London 1943 (ND 1955), 154 f. Foto der Holzfigur aus der Buffalo Fine Arts Academy.

up to the 12th century. (2) Secular hunting, which was considered a preliminary state of war, gained with Hugh's scientific interpretation a new high regard and was now estimated as an adequate acting with nature. Hunters no longer were exercising knights, but also philosophers following the intentions of God's creation. (3) Clerical hunting some decades later was delivered from being indictable for killing by the decretalists of the 13th century. To make use of God's creation meant to go back to the paradisiac situation before the original sin. So clericals were allowed to aliment themselves with what was offered by the Lord free from any moral cares.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Prof. Dr. Steven Vanderputten
Universität Gent
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Sint-Pietersnieuwstraat 33-35
9000 Gent
Belgien

Dr. Hanns Peter Neuheuser
Landschaftsverband Rheinland
LVR-Kulturzentrum Abtei Brauweiler
50259 Pulheim
Deutschland

Prof. Dr. Michael Menzel
Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät I
Institut für Geschichtswissenschaften
Lehrstuhl für Mittelalterliche
Geschichte und Landesgeschichte
Unter den Linden 6
10099 Berlin
Deutschland

Vorschau

Alexander V. Maiorov, Ecumenical Processes in the mid 13th Century and the First Union between Russia and Rome

Christoph Nebgen/Veit Straßner, Wo Erinnerungen verortet sind. Ein Konzept- und Analysevorschlagn zur Untersuchung christlicher Erinnerungsorte

Rite servare possint. Der Ritus als Gegenstand mittelalterlicher Klerikerbildung

Hanns Peter Neuheuser

An der Auffassung dessen, was die mittelalterliche Theologie an Bildungsgut über den christlichen Gottesdienst vermitteln wollte, kann man aus historischer Sicht die jeweils zeitgenössische Bewertung des Verhältnisses von Liturgiegestalt und Liturgiegehalt – und damit einer der wesentlichen Äußerungen des Glaubenslebens, der Kirche sowie der theologischen Reflexion überhaupt – ermessen. Dieses Verhältnis von Gehalt und Gestalt dekuviert stets das Gesamtprofil der Liturgie und war in der Geschichte durchaus Schwankungen unterworfen: Im frühen Mittelalter überwog zunächst das Interesse an der ‚rite‘ vollzogenen Liturgie durch den Klerus, wie auch aus der Thematisierung von rituellen Mängeln und Versäumnissen – „a fear of hypocrisy and misunderstanding in worship“ – im Rückschluss gefolgert werden kann.¹ Dieser Kontext ist relevant für alle Fragen der Rezeption liturgischer Lesungs- und Gebetstexte, des Einsatzes von Gefäßen und Geräten, der zeichenhaften Nutzung der liturgischen Gewänder, der formalen und formierenden Ausgestaltung der dynamischen Ritenabläufe im Sakralraum, aber auch der musikalischen Darbietung von liturgischen Gesängen. Mit dem Erstarken der Liturgieallegorese scheinen vermehrt Deutungsfragen in den Vordergrund gerückt zu sein, mit dem Aufkommen der scholastischen Dogmatik zudem die ‚großen Themen‘ der mittelalterlichen Theologie, insbesondere die Lehre von der Transsubstantiation, die Ekklesiologie oder die Sakramentenlehre. Dies alles könnte nach Leonard E. Boyle als Maximalforderung jenes bezeichnen, „just what education was necessary for a cleric“,² doch differenziert er in Anklang an die wohl übliche Einschätzung der mittelalterlichen Zeitgenossen, der damals verbreiteten Handbuchliteratur³ sowie nicht zuletzt der einschlägigen Rechts-

¹ Vgl. Giles Constable, *The Concern for Sincerity and Understanding in Liturgical Prayer, especially in the Twelfth Century*, in: Irene Vaslef/Helmut Buschhausen (Hgg.), *Classica et mediaevalia. Studies in Honour of Joseph Szövérfy*, Washington D.C. u. a. 1986, 17–30.

² Vgl. Leonard E. Boyle, *Aspects of Clerical Education in Fourteenth-Century England*, in: Paul E. Szarmach/Bernard S. Levy (Hgg.), *The Fourteenth Century*, Binghampton 1977, 19–32, hier 19.

³ Vgl. zu dem bevorzugten Gewährsmann Leonard E. Boyle, *The „Oculus sacerdotis“ and Some Other Works of William of Pagula*, in: *THS Ser. 5.5* (1955), 81–100.

normen⁴ zwischen „general education“ und „basic education“. Jedenfalls unterscheidet auch der Sentenzenkommentar des Aquinaten jene Kleriker, die neben den liturgischen Verpflichtungen auch katechetische Aufgaben erfüllen, von solchen, bei denen das Wissen über die rechte Verwaltung des Sakraments ausreichte („sufficit [...] rite servare possint“).⁵

Die moderne Forschung hat – vielleicht abgelenkt infolge der mittelalterlichen Abwertung – noch kaum Interesse signalisiert, wenn es darum geht, innerhalb des hoch attraktiven Gebietes der theologischen Klerikerbildung im Ganzen den Erwerb des ritusbezogenen Wissens zu analysieren. Erst der fokussierte Blick der semi- und paraliturgischen ‚Ritual Studies‘ sowie die Reüssierung der kulturhistorischen Dimension (‚Cultural Studies‘) sowie die Postulierung eines ‚Cultural Turn‘ in den Geisteswissenschaften⁶ lassen ein verstärktes Bemühen um die ‚äußere‘ Gestalt kirchlicher Ritenvöllzüge erkennen.⁷ So wie man dem profanen Ritual zunehmend einen geistigen Bedeutungshorizont einräumt,⁸ so ist man geneigt, auch dem liturgischen Ritus einen Wert als immateriellen Bedeutungsträger zuzugestehen. Aus dieser Außenbetrachtung haben sich interessante, vor allem mediävistische Wechselwirkungen und „Herausforderungen“ zum Verhältnis profaner Rituale und liturgischer Riten ergeben.⁹

Das Wissen um den Vollzug einzelner Liturgieelemente und die Bewertung der Ritualität im Ganzen blieben hingegen innertheologisch lange Anliegen der ‚Untergattungen‘ Liturgiedisziplin und Liturgierecht – und in der Tat bot der formal betrachtete Ritus den Rahmen, innerhalb dessen die Substanz des Glaubensgutes dargestellt und womöglich allererst vermittelt werden konnte. Mit der Einschätzung des ritusbezogenen Wissens als Bildungsgut entfaltet sich dann die Breite der Problematik, etwa die Kennzeichnung der Liturgie als Gegenstand spiritueller und kultureller Bildung (I.), die Formulierung von Bildungszielen (II.) sowie die Bestimmung der Adressaten und Akteure sowie der Instrumente im Bildungsprozess (III.), woraus sich die Gliederung der nachfolgenden Untersuchung ergibt.

⁴ Vgl. Leonard E. Boyle, *The Constitution “Cum ex eo” of Boniface VIII. Education of Parochial Clergy*, in: MS 24 (1962), 263–302, Textabdruck 271 f.

⁵ Thomas von Aquin, *Super sententiis*, lib. 4 d. 24 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1, in: Roberto Coggi (Hg.), *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Bologna 2001, Band 9, 58.

⁶ Vgl. anstelle inzwischen zahlreicher Publikationen immer noch den Sammelband von Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2014.

⁷ Vgl. die Überblicke bei Michael Stausberg, *Ritualtheorien und Religionstheorien*, in: Dietrich Harth/Gerrit Jasper Schenk (Hgg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 29–48; Hanns Peter Neuheuser, *Profane Rituale und Ritualität. Tendenzen der fächerübergreifenden Erforschung und der kulturhistorischen Ansätze in den Einzeldisziplinen*, in: AKuG 87 (2005), 427–453; Franz-Josef Arlinghaus, *Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne*, in: ZNR 31 (2009), 274–291.

⁸ Vgl. den differenzierenden Band von Frits Staal, *Rules without meaning. Ritual, mantras and the human sciences*, New York 1990.

⁹ Vgl. Paul Post, *Ritual Studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft*, in: ALW 45 (2003), 21–45; Benedikt Kranemann/Paul Post (Hgg.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung der Liturgiewissenschaft*, Leuven u. a. 2009; vgl. Benedikt Kranemann, *Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, in: Judith Gruber (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt a. M. u. a. 2013, 151–173.

I. Die Liturgie als Gegenstand spiritueller und kultureller Bildung

In seiner um 400 entstandenen Schrift *De catechizandis rudibus* spricht Augustinus in einer kurzen Formulierung den komplexen Zusammenhang um den reflektierten Vollzug des Gottesdienstes an. Der antike Kirchenvater erwähnt zunächst das Verhältnis der gebildeten Schichten zu den einfachen Klerikern und hält den Gelehrten vor, dass es für Gottes Ohren keine andere Stimme gebe als die Zuneigung der Seele.¹⁰ Wenn die (literarisch und rhetorisch) Gebildeten dies beherzigen würden, hörten sie auf über die Vorsteher und Diener der Kirche („antistites et ministros ecclesiae“) zu spotten, wenn sie in ungebildeten Ausdrücken und falschen Wortverbindungen Gott anriefen oder aber ihre Worte unverständlich und verwirrt gebräuchten. Diese Mängel [in Liturgie und Katechese, H. P. N.] sollten milde ertragen werden („pie toleranda sunt“),¹¹ wenngleich sie auch behoben werden müssten („corrigenda sunt“), denn das Volk soll zu einem Gebet nur dann „Amen“ sagen, wenn es dieses versteht. Zum Verständnis eines Heilmittels (*sacramentum*) möge aber eine einfache Erklärung seiner Bedeutung genügen („sufficit [...] audire quid res illa significet“).¹² In seiner Epistola 55 betont der Kirchenvater, dass es nicht um die Diskussion gehen dürfe, ‚wie‘ eine gesamtkirchlich akzeptierte liturgische Handlung (*sacramentum*) zu vollziehen sei, sondern wie dieser Vollzug „zu verstehen sei“.¹³ Wie in einem Brennspiegel werden in diesen Bemerkungen Augustins drei Aussagen zum Thema der nachfolgenden Untersuchung getroffen:

- Rituelle Mängel sollen im Einzelfall sowohl ertragen als auch abgestellt werden.
- Für den persönlichen Status der Geistlichen sowie für den mystagogischen und katechetischen Unterricht wird ein ‚Mindestbildungsstandard‘ und eine Unterscheidung zwischen substantiellen Aussagen und didaktischen Darstellungen gefordert.¹⁴
- Zwischen gelehrten Aussagen [zum theologischen Diskurs, H. P. N.] einerseits und einfachen Erklärungen zu liturgischen Vollzügen und Texten andererseits wird eine gewichtete Differenzierung getroffen.

An anderer Stelle warnt Augustinus allerdings vor der Gefahr, dass die „ignorantiae simplicitas“ häretische Aussagen übersehen könne.¹⁵ Mit diesen Punkten benennt

¹⁰ Vgl. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 9 (13), hg. v. Johannes Baptist Bauer, Turnhout 1969 (CChr.SL 46), 135 f., Z. 26–36; vgl. auch Elisabeth Reil, Aurelius Augustinus. *De catechizandis rudibus*. Ein religionsdidaktisches Konzept, St. Ottilien 1989. Reil akzentuiert stark die literarischen Bildungsinhalte und bezieht das ritusbezogene Wissen nicht mit ein; vgl. auch William Harmless, *Augustine and the Catechuminate*, Collegeville (Minn.) 1995.

¹¹ Vgl. auch Agostino Clerici, *La correzione fraterna* in S. Agostino, Palermo 1989.

¹² Vgl. auch Cornelius Mayer, *Res per signa*. Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift „*De doctrina christiana*“ und das Problem seiner Datierung, in: REAug 20 (1974), 100–112.

¹³ Augustinus, Epistola 54,6, in: Alois Goldbacher (Hg.), *S. Aureli Augustini Epistulae*, Bd. 2: nr. 31–123, Wien 1898 (CSEL 34,2), 165, Z. 10 f.: „*quo modo sacramentum intelligendum sit*“; vgl. Martin Klöckener, Augustins Kritiken zu Einheit und Vielfalt in der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55, in: LJ 41 (1991), 24–39.

¹⁴ Vgl. Johannes Chrysostomus, *Contra Anomoeos*, cap. 10,2, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Opera omnia*, Paris 1859 (PG 48), Sp. 786, 2. Absatz.

¹⁵ Vgl. Augustinus, *De baptismo libri septem*, in: Michael Petschenig (Hg.), *Sancti Augustini opera*, Sect. 7: *Sancti Aurelii Augustini scriptorum contra Donatistas*, 6,25, Wien u. a. 1908 (CSEL 51), S. 323.

der Kirchenvater die Aufgabe der Klerikerbildung, welche von der Antike das ganze Mittelalter hindurch – und bis in die Neuzeit – eine bleibende Herausforderung dargestellt hat und auch das Gebiet der juristischen Liturgiedisziplin berührte.

Die Quellen zum Verhältnis zwischen Klerikerbildung und Liturgiedisziplin treten uns in unterschiedlichen literarischen Formen und durch die ganze Kirchengeschichte hindurch entgegen: So wird von dem frühmittelalterlichen Bericht des Missionars Bonifatius an den Papst über die verunstaltete Taufformel „in nomine patria [!] et filia [!]“¹⁶ berichtet. Die Protokolle des Eichstätter Generalvisitators Johannes Vogt dokumentieren 1480 Missverständnisse über den Abschluss der Konsekrationsformel, wenn von „ministerium fidei“ statt „mysterium fidei“ gesprochen wird.¹⁷ Wir hören die hochmittelalterlichen Klagen der Bischöfe, Ordensoberen und Synoden und die topische Klerikerschelte im Spätmittelalter¹⁸ und in der Reformationszeit sowie den Spott der Humanisten: Gleichermaßen werden mangelnde theologische Bildung und unzureichendes Wissen in der seelsorgerlichen Praxis angeprangert. Die moderne Forschung hat sich indes bis auf wenige Ausnahmen¹⁹ auf die hochstehende Geistesbildung, auf Persönlichkeiten mit ambitioniertem Karriereanspruch und auf das späte Mittelalter konzentriert,²⁰ die Vermittlung ritusbezogenen Wissens lange Zeit aber nicht behandelt. Erst die zögerliche Etablierung einer, wenn auch wiederum auf das Spätmittelalter fokussierten Sozialgeschichte des (niedereren) Klerus²¹ und des-

¹⁶ Vgl. Papst Zacharias an Bonifatius über die Wiederholung der Taufe (1. Juli 746), Epistola 68, in: Michael Tangl (Hg.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin ²1955 (MGH.ES 4,1), 140 ff.; Papst Zacharias erläutert in dem Brief von 748 Mai 1 (ep. 80), dass in der Taufformel alle Personen der Dreifaltigkeit exakt benannt sein müssen, um eine gültige Taufe voraussetzen zu können. S. ebd., 172–180, insb. 173 ff.; vgl. auch Karl Ubl, *Der lange Schatten des Bonifatius. Die Responsa Stephans II. aus dem Jahr 754 und das fränkische Kirchenrecht*, in: DA 63 (2007), 403–449.

¹⁷ Vgl. Visitationsprotokolle im Ordinariatsarchiv Eichstätt, zitiert nach Franz Xaver Buchner, *Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt am Ausgang des 15. Jahrhunderts*, in: Franz Xaver Buchner, *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt*, hg. v. Enno Bünz/Klaus Walter Lüttger, St. Ottilien 1997, 83–198, hier 97.

¹⁸ Vgl. Buchner, *Kirchliche Zustände* (wie Anm. 17).

¹⁹ Vgl. Georg Heinrich Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerusbildung in Italien. Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert*, Freiburg 1914, 22–28 u. 61. Hörle betont im Hinblick auf die Liturgiepraxis vor allem das Wirken der „schola cantorum“, die freilich auch dem nordalpinen Raum als Vorbild diente; s. auch Richard Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen*, Paderborn 1926.

²⁰ Vgl. Oskar Vasella, *Untersuchungen über die Bildungsverhältnisse im Bistum Chur mit besonderer Berücksichtigung des Klerus, vom Ausgang des 13. Jhs. bis um 1530*, in: *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden* 62 (1932), 12–212. Vasella äußert sich allerdings hauptsächlich zum theologischen, kanonistischen und artistischen Universitätsstudium; Friedrich Wilhelm Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden u. a. 1953; Ders., *Um die Klerusbildung im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der innerkirchlichen Reformbewegung vor Luther*, in: HJb 50 (1930), 145–188. Oediger referiert ausführlich die Traktatliteratur, streift jedoch das ritusbezogene Wissen nur selten und am Rande.

²¹ Unter Ausklammerung des Bildungsaspekts vgl. Dietrich Kurze, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in: Knut Schulz (Hg.), *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters*, Köln u. a. 1976, 273–305; s. vergleichsweise Marc Venard, *Pour une sociologie du clergé au XVI^e siècle. Recherche sur le recrutement sacerdotale dans la province d'Avignon*, in: *Annales* 23 (1968), 987–1016; Bernhard Klaus, *Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit*, in: ZKG 80 (1969), 22–49.

sen Aufstiegschancen etc. hat die Bildungsvoraussetzungen in den Blick genommen, und zwar in der Regel im Rahmen regionaler oder lokaler Fallstudien²² und nur in Einzelfällen in übergeordneter Perspektive.²³

In der Frühzeit stellen – im zeitgenössischen Zuschnitt – theologische Reflexion, persönlicher Glauben und gottesdienstlicher Vollzug noch jene intendierte Einheit dar, die in der Person des Geistlichen eine Symbiose findet. Mit seiner Formel „damit sie [die Kleriker, H.P. N.] das, was sie sehen, nicht gering achten“,²⁴ forderte Augustinus ritusbezogenes Wissen, geschöpft aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre. Von einem rudimentären ‚Verständnis‘ der Riten kann jedoch erst die Rede sein als die theologische Reflexion über den christlichen Gottesdienst seit dem 9. Jahrhundert – aber nicht unwidersprochen – zu einem erheblichen Anteil von der Liturgieallegorese geprägt wird.²⁵ Als hermeneutische Methode übernimmt sie einzelne, sinnhaft fassbare Elemente der Liturgiegestalt, etwa die Platzierung von Texten und Gesängen, der Gebrauch materieller Instrumente sowie die Performierung dynamischer Vollzüge, wie sie die liturgischen Bücher überliefern, und betrachtet diese Elemente als verweisende Zeichen (Bedeutungsträger) für nichtmaterielle Gehalte (Bedeutungen).²⁶ In unserem Zusammenhang interessiert die allegorische Methode jedoch nicht wegen ihrer komplexen Deutungsangebote, sondern lediglich hinsichtlich der Tatsache, dass diese Methode die den liturgischen Büchern entnommenen Informationen als Bedeutungsträger und die Bücher selbst als Wissens- und Bildungsinstrumente²⁷ heranzog: Die häufig nur spirituell-assoziativ vorgehende, auch außerliturgische, ja profane oder gar ‚heidnische‘ Deutungen einbeziehende Methode der Liturgieallegorese,²⁸ die bereits unter den Zeitgenossen ihrer Protagonisten

²² Vgl. Helga Johag, Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350, Bonn 1977, insb. 147–152, 177–187; vgl. auch Buchner, Kirchliche Zustände (wie Anm. 17).

²³ Vgl. etwa die kurze Skizze von Vincent Tabbagh, Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Âge, in: Le clerc séculier au Moyen Âge. XXII^{ème} congrès de la S.H.M.E.S., Paris 1993, 181–190; Erich Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, in: Wolfgang Harms/Jan-Dirk Müller (Hgg.), Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag, Stuttgart u. a. 1997, 263–294.

²⁴ Augustinus, De catechizandis rudibus 9 (13) (wie Anm. 10), 136, Z. 38: „*ne contemnunt quod vident*“.

²⁵ Vgl. v.a. die neuere Literatur bei Douglas L. Mosey, Allegorical liturgical interpretation in the west from 800 A. D. to 1200 A. D., Toronto 1985; Reinhard Meßner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993), 284–319 u. 415–434; vgl. weiterhin Adolf Kolping, Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit, in: ZKTh 73 (1951), 424–464; Anko Ypenga, De allegorische uitleg van de liturgie en zijn legitimatie. Amalarius von Metz, Hugo van St.-Victor en Durandus van Mende, in: JLO 16 (2000), 259–295.

²⁶ Vgl. Mosey, Allegorical liturgical interpretation (wie Anm. 25), 112: „The figurae of the mass became visible signs of the invisibilia Dei“.

²⁷ Vgl. Éric Palazzo, Histoire des livres liturgiques: le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle, Paris 1993; Hanns Peter Neuheuser, Das Liturgische Buch. Zur Theologie und Kulturgeschichte liturgischer Handschriften und Drucke, Regensburg 2013.

²⁸ Vgl. Florus Lugdunensis, Epistola 13, in: Ernst Dümmler (Hg.), Epistolae Karolini aevi 3, Berlin 1899 (MGH.Ep 5), 267–273; s. auch Synode von Quierzy (a. 838), in: Albert Werminghoff (Hg.), Concilia aevi Karolini (742–842), Hannover 1908 (MGH.Conc 2,2), 769–782.

wegen ihres „simbolismo liturgico“ umstritten war,²⁹ wird nunmehr sichtbar als Sammelbecken für – freilich dort entkontextualisierte und isoliert behandelte – Anknüpfungspunkte in der realen Liturgiegestalt.³⁰ Untersuchungen von hochmittelalterlichen Kirchweihtraktaten haben aber zum Beispiel gezeigt, dass diese Texte auch kleinteilige Einzelheiten über diesen komplizierten Ritus zuverlässig tradieren und hierdurch ihre Quellengrundlagen in den liturgischen Büchern – etwa in den *Ordines Romani*, in der Tradition der Pontifikalientypen oder in den *Libri ordinarii* – offenlegen.³¹ Hugo von St. Viktor verfolgte ursprünglich die Intention, in seiner ‚Speziellen Sakramentenlehre‘ die beiden Textsorten von Ritenbeschreibung und Ritendeutung zu trennen. Das Textgut der Liturgik einerseits und der liturgischen Bücher andererseits wird bei diesem Vorgehen erstmals in einer liturgiedidaktischen und ritusmnemonischen Funktion erkennbar; ein Beleg hierfür ist die Absicht, nicht nur liturgische Bücher als Sakralgut künstlerisch wertsteigernd mittels Miniaturen auszustatten, sondern etwa die Handschriften zur Liturgik des Lothar von Segni mit Diagrammen oder das *Rationale* des Durandus mit Illustrationen anzureichern.³² Es ist wahrscheinlich, dass der Deutungsaspekt der Liturgieallegorese den Zelebranten – vielleicht sogar vorrangig – in mnemotechnischer Hinsicht diente, zumal die Deutungen einzelner Ritenelemente in der Regel formelhaft verdichtet und durch ihre Polyvalenz nicht systematisch zu gebrauchen waren. Aber auch umfassendere Allegorien, wie etwa die zeichenhaft gedeutete Gliederung der Messliturgie und die heilsgeschichtliche Zuordnung ihrer (sieben) Teile, sind in der Lage, selbst bei Abstrahierung der Bedeutungen, zumindest die numerische Abfolge der Liturgieelemente ‚formal plausibel‘ im Gedächtnis zu verankern.³³

²⁹ Vgl. Marta Cristiani, *Il Liber officialis di Amalario di Metz e la dottrina del corpus triforme. Simbolismo liturgico e mediazione culturali*, in: *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Todi 1979, 121–167, mit der Kontextualisierung des Werks in die karolingische Reform- und Austauschbewegung; zur zeitgenössischen Kritik an Amalar von Metz vgl. Jean Michel Hanssens, *De Flori Lugdunensis opusculus contra Amalarium*, in: *EL* 47 (1933), 15–31; vgl. auch Ders., *Un document antiamalarien*, in: *EL* 41 (1927), 237–244; Kolping, *Amalar von Metz* (wie Anm. 25), 444–462.

³⁰ Vgl. Meßner, *Zur Hermeneutik* (wie Anm. 25), 418 ff.

³¹ Vgl. Hanns Peter Neuheuser, *Domus dedicanda, anima sanctificanda est. Rezeption des Ivo von Chartres und Neuprägung der hochmittelalterlichen Kirchweihtheologie durch Hugo von St. Viktor*, in: *EO* 18 (2001), 373–396 u. in: *EO* 19 (2002), 7–44, hier 7–14; Ders., *Ritus und Theologie der Kirchweihe bei Hugo von St. Viktor*, in: Ralf M. W. Stammberger/Claudia Sticher (Hgg.), *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst. Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, Berlin 2006, 251–292, insb. 261–269.

³² Vgl. Jeffrey F. Hamburger, *Haec figura demonstrat. Diagramme in einem Pariser Exemplar von Lothars von Segni „De missarum mysteriis“ aus dem frühen 13. Jahrhundert*, Berlin 2013; vgl. Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, ms. 78 D 41.

³³ Vgl. Friedrich Ohly, *Halbbiblische und außerbiblische Typologie*, in: Ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 361–400, hier 367–377, mit Hinweis auf Elisabeth Dahlhaus-Berg, *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orleans, Köln u. a.* 1975, vgl. dort 105 f. zur Typologie in der Liturgie; s. auch Rudolf Suntrup, *Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese*, in: *ALW* 26 (1984), 321–346, zur Methode 333–336; vgl. auch allgemein den Sammelband von Mary Carruthers/Jan M. Ziolkowski (Hgg.), *The medieval craft of memory. An anthology of texts and pictures*, Philadelphia 2002; vgl. künftig die umfassende Darstellung in dem mehrbändigen Werk Jörg Jochen Berns/Wolfgang Neuber (Hgg.), *Documenta Mnemonica. Text- und Bildzeugnisse zu Gedächtnislehren und Gedächtniskünsten von der Antike bis zum Ende der Frühen Neuzeit* (in Vorbereitung).

Die Instrumente ritusbezogener Bildung bedienen sich somit aus der exegetischen und dogmatischen Reflexion als den Kernbereichen der ‚hohen Theologie‘, sodann aus dem Traditionsgut liturgischer Texte, Gesänge und Formensprachen sowie aus dem liturgieallegorischen Material. Aus diesen drei Quellen speist sich der pragmatische Fundus der Rubriken, die durchaus, aber insgesamt zurückhaltend eigene Deutungen bereithalten oder zumindest implizieren.³⁴ Das Einüben in der täglichen Liturgie, die Lektüre der Rubriken und die Anwendung mnemotechnischer Hilfen – ähnlich der ars memorativa der Prediger³⁵ – bewirkten dann die Umsetzung ritusbezogenen Wissens.

II. Ziele liturgiebezogener Bildung im Mittelalter

Kritisch reflektierte Positionen zu den Zielen liturgiebezogener Bildung, ja sogar solche Begrifflichkeiten selbst sind dem frühen und hohen Mittelalter noch kaum geläufig. Die Intention, die Liturgie nicht einfach zu vollziehen, sondern ‚kritisch‘ zu erläutern, muss mühsam den Texten eines Amalar, eines Walafrid Strabo oder eines Bernhard von Konstanz abgerungen werden. Als Minimalziele entsprechend ausgerichteter Bildungsmaßnahmen können in unserem Zeitrahmen erkannt werden:

- Unterrichtung über die liturgischen Formen (Messfeier, Tagzeitenliturgie, Sakramentenfeier)
- Unterrichtung über die Gehalte des liturgischen Jahres und die Besonderheiten des jeweiligen Tagesfestes (Kalendar, Heortologie, Hagiographie)
- Unterrichtung über die in der Liturgie widergespiegelte kirchliche Hierarchie, der Ämter und Rollen
- Unterrichtung über die rituellen Einzelheiten nach Maßgabe der Liturgieallegorese und der Liturgiedisziplin
- Unterrichtung über den Einsatz des liturgischen Instrumentariums.

Die Kenntnisse dieser Inhalte dienen dem korrekten, gleichmäßig iterierten Vollzug der Riten und der gehorsamen Gewährleistung des Bekenntnisses. An die Öffentlichkeit gerichtete Katechesen und (außerliturgische) ‚echte‘ Predigten³⁶ setzten jedoch Grundkenntnisse in Theologie voraus, widmeten sich biblischen Themen, einzelnen Glaubenssätzen oder moralischen Forderungen und dürften vor dem 13. Jahrhundert liturgische Bezüge kaum einmal systematisch dargestellt haben.³⁷ Fortgeschrittene Kenntnisse sollten die Fähigkeit umfassen, die Sakramente aus Bibel und Dogmatik herzuleiten und die Liturgie in ihrer tieferen Bedeutung verstehen und erklären zu

³⁴ Zu dieser Problematik wird eine eigene Studie vorbereitet.

³⁵ Unter vielen anderen Studien vgl. Jacques Berlioz, *La mémoire du prédicateur. Recherches sur la mémorisation des récits exemplaires (XIII^e–XV^e siècles)*, in: *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge*, Aix-en-Provence/Marseille 1983, 157–183; Kimberly Rivers, *Memory and medieval preaching. Mnemonic advice in the ars praedicatorum of Franciscus Eiximenis*, in: *Viator* 30 (1999), 253–284.

³⁶ Vgl. Michael Menzel, *Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter*, in: *HJb* 111 (1991), 337–384; Bernhard Neidinger, *Wortgottesdienst vor der Reformation. Die Stiftung eigener Predigtprüfungen für Weltkleriker im späten Mittelalter*, in: *RVJB* 66 (2002), 142–189, zu den erhöhten Anforderungen 143 f.

³⁷ Vgl. Menzel, *Predigt und Predigtorganisation* (wie Anm. 36), 346 f.

können. Entscheidend ist also weniger die Feststellung, ob ein Kleriker abstrakt über Bildung verfügte oder nicht, sondern die von Erich Meuthen erhobene Frage zu klären, „wieviel Bildung“, das heißt in unserem Zusammenhang: nach welchem Standard ritusbezogenes Wissen als angemessen erachtet wurde.³⁸

III. Personen und Instrumente im Prozess der Klerikerbildung

1. Die Situationsbeschreibung

Entsprechend der vorgenannten Zielsetzung liturgiebezogener Bildungsarbeit überhaupt sind konkrete Maßnahmen in erster Linie an den Priesternachwuchs gerichtet und als Teil seiner Ausbildung zu verstehen.³⁹ Negativ ausgedrückt lag die operative Intention in der Reduzierung und Vermeidung von defizitären Liturgiefeiern, wobei jene Defizite unterschiedliche Ursachen gehabt haben dürften und im Einzelfall schwierig zu erklären sind: Sie lagen in der mangelnden Bildung, in der fehlenden Spiritualität, in organisatorisch-materiellen Unzulänglichkeiten, im charakterlichen und intellektuellen Ungenügen, aber auch in Eigenmächtigkeiten. Mögen Schilderungen über Missstände und Missbräuche ritueller Vollzüge ebenso der notorisch polemischen Klerikerkritik⁴⁰ als eigenständigem literarischen Topos geschuldet sei, so waren schlechte Lateinkenntnis, fehlendes theologisches (und ritusbezogenes) Grundwissen und Büchermangel wohl nicht unüblich.⁴¹ Die Frage, in welchem Umfang die Geistlichen auf dem Lande liturgiebezogene Traktatliteratur – etwa umfassende Darstellungen, Messerklärungen oder Erklärungen zu den Sakramenten⁴² – rezipierten und etwa dem von Hrabanus Maurus gezeichneten Bild eines monastischen Klerikers als „Liturg und Gelehrten“ folgten,⁴³ dürfte vorsichtig pessimistisch zu beantworten sein.

Einigermaßen zuverlässige Angaben über die Buchproduktion liegen erst – etwa für die ca. 21 000 Drucke des *Rationale* des Durandus – für das späte Mittelalter vor.⁴⁴ Für das Handschriftenzeitalter liefern die heute nachweisbaren Exemplare allenfalls

³⁸ Vgl. Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung (wie Anm. 23), 266.

³⁹ Zum defizitären Ausbildungsstand vgl. vor allem Oediger, Über die Bildung der Geistlichen (wie Anm. 20).

⁴⁰ Vgl. den Sammelband Peter A. Dykema/Heiko A. Oberman (Hgg.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden u. a. 1993.

⁴¹ Vgl. Bernold von Konstanz, *Micrologus*, cap. 60, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *B. Urbani II Pontificis Romani Epistolae, diplomata, sermones*, Paris 1881 (PL 151), 1020B.

⁴² Vgl. zur letztgenannten Gruppe Susan A. Keefe, *Carolingian Baptismal Expositions. A Handlist of Tracts and Manuscripts*, in: Uta-Renate Blumenthal (Hg.), *Carolingian Essays*. Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington D.C. 1983, 169–237. Die Autorin kennzeichnet diese Traktate ausdrücklich als Texte für den nichtliturgischen, also wohl vorbereitenden Gebrauch (170).

⁴³ Vgl. Hanns-Christoph Picker, *Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus*, Mainz 2001, zu den eucharistischen Vollzügen innerhalb eines „Tätigkeitsprofils“ vgl. 184–196.

⁴⁴ Vgl. Uwe Neddermeyer, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch. Schriftlichkeit und Leseinteresse im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Quantitative und qualitative Aspekte*, Wiesbaden 1998, 464–480, 469 zum *Rationale* des Wilhelmus Durandus.

vage Indizien: etwa die 190 von Christoph Egger ermittelten Kodizes reiner Textausgaben der Liturgik des Lothar von Segni⁴⁵ oder die ebenfalls ca. 250 bis 300 von Anselme Davril identifizierten Handschriften des *Rationale* des Durandus⁴⁶ oder die noch drastisch geringere Anzahl von Handschriften zu Sicards *Mitrale*⁴⁷ – wir sehen sofort: Die Quantität steht in keinem Verhältnis zu der unschätzbaren Menge liturgischer Bücher. Die tatsächliche Rezeption der Inhalte kann mit diesen Angaben aber nicht erwiesen werden. Ebenso ernüchternd wie auch die Fokussierung auf liturgisches Wissen aufzeigend erweist sich eine Passage in den Statuten des Kölner Provinzialkonzils von 1261 unter Erzbischof Konrad von Hochstaden: Er verlangt keine hervorragenden Kenntnisse („scientiam eminentem non requirimus“), sondern nur, dass die Kleriker es verstehen, „ad divini officii ministerium“ zu lesen und zu singen.⁴⁸ Die scheinbar heruntergesetzten Erwartungen und die Einforderung von Mindestwartungen sind jedoch einem allgemeinen Anredetopos verpflichtet. Die Forschung ist sich einig in der Feststellung, dass zur Wahrnehmung eines durchschnittlichen Pfarramtes kein akademisches Theologiestudium erforderlich schien und dass ein solches im späteren Mittelalter ausschließlich in der Perspektive der Karrierechancen von Vorteil war;⁴⁹ entsprechend hat man sich das Verhältnis von Liturgietheologie und ritusbezogenem Wissen respektive den Nutzen ritusbezogenen Wissens in Bezug auf Karrierechancen und in den Augen der akademischen Eliten vorzustellen. Dieser Einschätzung folgt auch – entgegen der lyrischen Suggestion, dass ein Priester (clerc), der nicht in Paris studierte, nichts wert sei⁵⁰ – die topische Kritik an den hohen Schulen und den dortigen angeblich skandalösen Verhältnissen der Theologiestudenten.⁵¹ Die Wahl gänzlich anderer Studienfächer, vornehmlich der Rechtswissenschaften und der artes,⁵² durch

⁴⁵ Vgl. Christoph Egger, Papst Innocenz III. De missarum mysteriis. Studien und Vorarbeiten zu einer kritischen Edition, Diss. Wien 1996, vgl. Katalog 168–185.

⁴⁶ Vgl. Anselme Davril, Les états successifs du texte du *Rationale* de Guillaume Durand et la préparation de l'édition critique, in: Pierre-Marie Gy (Hg.), Guillaume Durand. Évêque de Mende. Canoniste, liturgiste et homme politique, Paris 1992, 137–142, hier 137.

⁴⁷ Vgl. Lorenz Weinreich, Einführung, in: Sicardus Cremonensis, *Mitrale de Officiis*, hg. v. Gábor Sarbak/Lorenz Weinreich, Turnhout 2008 (CChr.CM 228), XLVI–XLVII.

⁴⁸ Kölner Provinzialkonzil (a. 1261), Statuten, c. 3, in: Joseph Hartzheim (Hg.), *Concilia Germaniae* 3, Köln 1760, 590.

⁴⁹ Vgl. bereits Vasella, Untersuchungen (Anm. 20); vgl. auch Robert Norman Swanson, Learning and Livings. University Study and Clerical Careers in Later Medieval England, in: *History of Universities* 6 (1986/1987), 81–103; vgl. ferner David N. Lepine, The Origins and Careers of the Canons of Exeter Cathedral (1300–1455), in: Christopher Harper-Bill (Hg.), *Religious Belief and Ecclesiastical Careers in Late Medieval England*, Woodbridge 1991, 87–120, zur voruniversitären Erziehung: 98 f., zum Universitätsstudium: 99–104; Jürgen Miethke, Karrierechancen eines Theologiestudiums im späten Mittelalter, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14.–16. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 181–209.

⁵⁰ Vgl. Jakob Ulrich (Hg.), Die didactischen und religiösen Dichtungen Robert's von Blois. Nach der Arsenalhandschrift, Berlin 1895, Z. 1504 ff.: „*Que cler ne sont pas de haut pris, s'ençois n'ont a Paris esté pro apprendre et sejourner*“.

⁵¹ Vgl. Charles Homer Haskins, The University of Paris in the Sermons of the Thirteenth Century, in: *AHR* 10 (1904), 1–27, insb. 16 ff.; bei den hier zitierten Schilderungen ist freilich die moralisierende Intention der herangezogenen Predigttexte in Rechnung zu stellen.

⁵² Vgl. Christian Hesse, Artisten im Stift. Die Chancen, in schweizerischen Stiften des Spätmittelalters eine Pfründe zu erhalten, in: Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich* (wie Anm. 49), 85–112.

die Kandidaten des geistlichen Standes zeigt die Einschätzung des universitären Theologiestudiums, „das mit der klerikalen Praxis an sich nichts zu tun hatte“.⁵³ Wie schon nähere Untersuchungen des Disputationenstoffes an der Kölner Universität zeigen, konzentrierte man sich auf den Bereich der Dogmatik, allenfalls auf die Sakramententheologie.⁵⁴

2. Bildungsbedarf und Examinierung der Inhalte

An den Klerus richteten sich sowohl einschlägige Drohungen als auch moralische Appelle zur Verbesserung (ritusbezogener) Bildung. Während der spätantike Augustinus noch meint, dass die Wissenden die unzulänglichen Bemühungen der ungebildeten Geistlichen zunächst ertragen und dann korrigieren müssten,⁵⁵ gerät die Beurteilung im Frühmittelalter bald unter moralisch-juridischen Einfluss. Forciert wird die Entwicklung vor allem in karolingischer Zeit durch die staatlichen, jedoch liturgiebezogenen Kapitularien im Rahmen der „réforme cultuelle“,⁵⁶ sodann in den Texten der Bußbücher. Der Messerklärung *Dominus vobiscum* folgend galt es ‚lediglich‘ als töricht etwas zu vollziehen, was man nicht verstand.⁵⁷ Nach Hildegard von Bingen, die auch als ‚Lehrerin des Liturgierechts und der Liturgiedisziplin‘ auftritt, muss sich ein pflichtsäumiger Priester am Lebensende auch für Mängel beim Ritenvollzug rechtfertigen.⁵⁸ Dass zum Beispiel Geistliche nur ein einziges Messformular – etwa das einer Votivmesse – auswendig gelernt hatten und dieses zwangsläufig auch außerhalb des liturgisch passenden Zusammenhangs verwenden mussten, scheint den mittelalterlichen Leserkreis nicht zu überraschen.⁵⁹ Wie angedeutet, war jedoch ebenso mit Hyperaktivität und fehlgeleitetem Interesse zu rechnen, etwa mit ehrgeizigen Versuchen, wirkliche oder scheinbare Mängel in den liturgischen Formularen individuell neu regeln zu sollen.⁶⁰

⁵³ So Meuthen, Zur europäischen Klerusbildung (wie Anm. 23), 277.

⁵⁴ Vgl. Gabriel M. Löhr, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, Leipzig 1926, 33–98; vgl. auch Joachim Vennebusch, Theologische Disputationen an der Universität Köln (1421–1428), in: RThAM 43 (1976), 237–248.

⁵⁵ Vgl. Augustinus, De catechizandis rudibus 9 (wie Anm. 10), 135.

⁵⁶ Vgl. die Auflistung bei Cyrille Vogel, La réforme cultuelle sous Pépin le bref et sous Charlemagne, Graz 1965, 218–223; vgl. jetzt umfassend Yitshak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (†877), Woodbridge 2001.

⁵⁷ Vgl. Messerklärung „Dominus vobiscum“, cap. 25, in: Jacques Paul Migne (Hg.), Sancti Isidori, Hispalensis episcopi, Opera omnia, Bd. 5, Paris 1862 (PL 83), Sp. 1149D: „Unde et memores“; Rupertus Tuitiensis, prologus, Liber de divinis officiis, hg. v. Rhabanus Haacke, Turnhout 1967 (CChr.CM 7), 5: „Haec vero sacramenta celebrare et causas eorum non intelligere quasi lingua loqui est et interpretationem nesciare“.

⁵⁸ Vgl. Hildegard von Bingen, Scivias, 2.6, hg. v. Adelgundis Führkötter/Angela Carlevaris, Turnhout 1978 (CChr.CM 43), 47–48, S. 270 f.; zu diesen Fragen ist eine Studie des Verfassers in Arbeit.

⁵⁹ Vgl. die entsprechende Erzählung bei Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum, cap. 7,5, hg. v. Joseph Strange, Köln 1851, Bd. 1, 6 f.

⁶⁰ Vgl. als Exempel Joseph Szövérfy, ‘False’ use of ‘unfitting’ hymns. Some ideas shared by Peter the Venerable, Peter Abelard and Heloise, in: RBen 89 (1979), 187–199; vgl. auch Robert Folz, Pierre le Vénérable et la liturgie, in: Jean Jolivet u. a. (Hg.), Pierre Abélard et Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle, Paris 1975, 143–163, zu den Instruktionen des Petrus Venerabilis von 1146 vgl. 154–161; zum asketischen Zug der Liturgie in

Weitere Details über inkriminierte Fehler ergeben sich im Umkehrschluss aus den Bußbüchern⁶¹ sowie den Fragenkatalogen beim Send und bei Visitationen. Die Visitationsakte selbst wurden als ‚Erziehungsinstrumente‘ des Klerus angesehen,⁶² nicht nur weil sie in ein Ritual eingebettet waren und durch Predigten theologisch substantiiert wurden,⁶³ sondern weil hier im Grunde ebenso der richtige Liturgievollzug thematisiert werden konnte.⁶⁴ Bei manchen Visitationspredigten bleibt indes unklar, ob sie der Unterweisung des anwesenden Klerus oder als Gemeindekatechese dienen sollten.⁶⁵ Im Visitationsexamen wird geprüft, ob der Priester die Ritenvorschriften in der korrekten Weise ausführt, wobei deren Kenntnis vorausgesetzt wird. Dabei wurde der Befragungsvorgang (*scrutinium*) im frühen Mittelalter wohl auch in den feierlichen Rahmen der bischöflichen Liturgie am Gründonnerstag⁶⁶ oder an den „Litaneitagen“⁶⁷ integriert. Im hohen und späten Mittelalter erfahren wir von elaborierten Katalogen und Fragen nach den vorhandenen und benutzten Büchern, aus denen man sich vorlesen und übersetzen ließ.⁶⁸ In besonderer Weise zeigen Fragen nach dem „Cur“ und dem „Quare“, dass nicht nur Fakten, sondern im Sinne einer echten Bildungsaufgabe auch Zusammenhänge und Herleitungen geprüft wurden. So berührt bereits das von Roger E. Reynolds genannte frühmittelalterliche Beispiel mit seiner Frage nach dem Sinn der täglichen Messliturgie („Cur cottidie offertur corpus xpi et sanguis [...]“)⁶⁹

den Instruktionen s. David Knowles, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable*, in: Giles Constable/James Kritzeck (Hgg.), *Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, Rom 1956, 1–20, etwa 5–8.

⁶¹ Vgl. den prägnanten, wenngleich nicht fehlerfreien Überblick bei Cyrille Vogel/Allen J. Frantzen, *Les libri paenitentiales*, Turnhout 1978 u. 1985; s. auch Ludger Körntgen, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*, Sigmaringen 1993; vgl. immer noch Friedrich W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (ND Graz 1958).

⁶² Vgl. Gottfried Flade, *Die Erziehung des Klerus durch die Visitationen bis zum 10. Jahrhundert*, Berlin 1933. Zu den liturgischen Vollzügen lediglich einschlägig: ebd., 75–80.

⁶³ Vgl. die Betonung der biblischen Fundierung etwa bei Wolf-Heino Struck, *Sendgerichtspredigten des Archipresbyters zu Wetzlar vom Ende des 15. Jahrhunderts*, in: *Festschrift für Hermann Heimpel*, Göttingen 1972, Bd. 2, 237–246, hier 242 f.

⁶⁴ Vgl. die Beispiele bei Friedrich W. H. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (ND Graz 1958), zu Reginos Sendhandbuch vgl. Walter Hellinger, *Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm. Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner „Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis“*, in: ZSRG.K 48 (1962), 1–116 u. in: ZSRG.K 49 (1963), 76–137; zu den interrogativen Teilen des sog. „Weissenburger Katechismus“ aus dem 1. Viertel des 9. Jhs. vgl. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. Weissenburg 91. S. hierzu Hans Butzmann, *Die Weissenburger Handschriften*, Frankfurt a.M. 1964, 257–268.

⁶⁵ Vgl. Roger Andersson, *Preaching the Sacraments. Catechesis for the Laity or Education for the Clergy?*, in: *Erebea* 1 (2011), 41–56.

⁶⁶ Vgl. Ernest Vykoukal, *Les examens du clergé paroissal à l'époque carolingienne*, in: *RHE* 14 (1913), 81–96, zum Examen im liturgischen Rahmen: 88 f.; Carine van Rhijn, *Karolingische priesterexamens en het problem van correctio op het platteland*, in: *TG* 125 (2012), 158–171.

⁶⁷ Vgl. Herbert Schneider, *Priester bei der Prüfung. Ein westgotischer Ordo in susceptione presbiterorum in süditalienischer Überlieferung*, in: Kathleen G. Cushing u. a. (Hg.), *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, Aldershot 2004, 23–39.

⁶⁸ Vgl. zu den Visitation im Bistum Eichstätt Buchner, *Kirchliche Zustände in der Diözese Eichstätt* (wie Anm. 17), 88 unter Punkt III: Fragen „de officio Divino“.

⁶⁹ Vgl. Roger E. Reynolds, *Unity and Diversity in Carolingian Canon Law Collections*, in: Blumenthal, *Carolingian Essays* (wie Anm. 42), 99–135, hier 125 ff.; Yitzhak Hen, *Knowledge of Canon Law Among Rural Priests*, in: *JThS* NS 50 (1999), 117–134.

den Kern der gottesdienstlichen Handlung und geht über ritusbezogenes Wissen hinaus. ‚Warum-Fragen‘ zum eigentlichen Ritus setzen ebenfalls Wissen über Text-Handlungsbezüge voraus und fordern zu einer intellektuell-spirituellen Durchdringung von Zeichensystem und Hermeneutik der jeweiligen Gegebenheit heraus. So erhebt die Frage „Quare ‚Sursum corda‘ in prefatione dicatur?“⁷⁰ nicht nur das Wissen um das Vorhandensein des Ritenelementes und seines einleitenden Dialoges überhaupt, sondern auch die liturgietheologische Bedeutung des Kanonbeginns und des Textinhaltes selbst. In Bezug auf die didaktisch nutzbare ‚Begründung‘ ritueller Handlungen ist zudem der spätestens der Ende des 11. Jahrhunderts entstandene *Liber quare* zu nennen, welcher freilich – in seinem bisher bekannten Textumfang – keine Positionen zur Messtheologie, aber doch für andere Gottesdienstformen entsprechende Aussagen in Form eines „Katechismus der Liturgie“ aufweist.⁷¹ Eine der *Liber quare*-Handschriften trägt den bezeichnenden Titel „Liber sacrae theologiae ad instruendum presbyteros“.⁷²

Die Forderung nach einem pragmatischen oder ‚rituellen‘ Examen vor der Erteilung der Weihe durchzieht die gesamte Kanonistik.⁷³ Sie sind zudem Teil der Substantiierung aller qualifizierten Rekrutierungsbemühungen um den ‚Priesternachwuchs‘; für diese Zusammenhänge liegen jedoch bislang lediglich wenige Studien vor.⁷⁴ Speziell für die Zeit des Frühmittelalters muss in den Quellen – unabhängig davon, was sie über die behandelten Stoffe aussagen – zwischen den Anlässen einer Examinierung von Klerikern unterschieden werden: Ein eigentliches ‚Curaexamen‘,⁷⁵ bei dem Fragen zur Wirksamkeit der Sakramente und zur unabdingbaren Zeichensprache vorgelegt werden konnten, darf erst im Spätmittelalter erwartet werden. Ziel war es hierbei keineswegs, das gesamte Spektrum theologischen Wissens abzufragen, vielmehr die Einsatzfähigkeit des Kandidaten für eine konkrete Seelsorgestelle und in Bezug auf den angestrebten Weihegrad zu prüfen.⁷⁶ Dementsprechend bezogen sich die Fragen auf die „qualities needed to exercise their anticipated office“.⁷⁷ Ein literarisch bearbeitetes Zeugnis aus der Produktion dezidiert Streitkultur bietet der *Stylpho* des Jakob Wimpfeling.⁷⁸ In dieser spätmittelalterlichen Satire wird ein rücksichtsloser und unge-

⁷⁰ Vgl. Decretum Gratiani D. 1 c. 70, in: Emil Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 Bde., Leipzig 1879 (ND Graz 1959), hier Bd. 1, Sp. 1313.

⁷¹ Vgl. Georg Polykarp Götz (Hg.), *Liber quare*, Turnhout 1983 (CChr.CM 60); die Dissertation von Georg Polykarp Götz, *Der Liber quare. Ein Katechismus der Liturgie. Untersuchungen und Text*, Rom 1971, war mit leider nicht zugänglich.

⁷² Vgl. zum Handschriftentyp F Georg Polykarp Götz, Einleitung, in: *Liber quare* (wie Anm. 71), XV.

⁷³ Vgl. Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn 1989, 418 f., 427–432; Jean Gaudemet, *Le pseudo-concile de Nantes*, in: *RDC* 25 (1975), 40–60, zum Liturgie- und Sakramentenrecht v.a. 55 ff.

⁷⁴ Vgl. Tabbagh, *Effectifs et recrutement du clergé séculier* (wie Anm. 23).

⁷⁵ Vgl. allgemein William J. Dohar, *Sufficienter litteratus. Clerical Examination and Instruction for the Cure of Souls*, in: Jacqueline Brown u. a. (Hg.), *A Distinct Voice. Medieval Studies in Honour of Leonard E. Boyle, Notre Dame* (Ind.) 1997, 305–321.

⁷⁶ Vgl. auch in Hinblick auf liturgische Funktionen Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 311.

⁷⁷ Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 305.

⁷⁸ Vgl. Jakob Wimpfeling, *Stylpho*, hg. v. Harry C. Schnur, Stuttgart 1971, insb. 30 ff.; zur neueren Einschätzung des literarischen Kontextes s. Dieter Mertens, *Struktur, Konzept, Temperament. Jakob Wimpfeling's Fehden*, in: Marc Laureys/Roswitha Simons (Hgg.), *Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streitens in historischer Perspektive*, Göttingen 2010, 317–329.

bildeter Pfründenjäger einer wohl dem Curaexamen nachempfundenen Prüfung unterzogen, in welcher er kläglich scheitert. So mangelt es Stylpho – wie auch den Prüflingen anderer spöttischer Berichte⁷⁹ – bereits an den notwendigen Lateinkenntnissen, um den vorgelegten Evangelientext aus Lk 12,35 korrekt lesen („luternae [!] ardentis in manibus vestris“) oder gar sinnvoll erklären zu können. Wenn er den Begriff *sacramentum* griechischer Herkunft zuweist („ex fontibus Graecorum ortum habens“), zeigt dies völliges Unverständnis wohl auch der substantiellen Begrifflichkeit. Die Fragen des Examens betreffen also nach dieser Satire auch liturgiepraktisches und liturgietheologisches Wissen. Dass Stylpho beim Examen aufgrund solcher Fehler endgültig durchfällt und für ein geistliches Amt hierdurch nicht mehr infrage kommt, ist von besonderer Pikanterie für den Fall, dass sich hinter dieser Erzählung reale Anknüpfungspunkte und hinter diesem Namen eine authentische Person, etwa der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burckard, verbergen sollten.⁸⁰ Authentischer jedoch als jene Satiren, die der Reformation in die Hände arbeiteten,⁸¹ vermitteln die Fragekataloge aus realen Examina die Situation, wie ritusbezogenes Wissen abgefragt respektive welches ritusbezogene Wissen vorausgesetzt wurde. Ein rares Beispiel aus dem Jahr 1222 referiert William J. Dohar aus der Nähe von Salisbury, wo auch Fragen zur Lektionsordnung, zu Antiphonen und zum Kanonbeginn „Te igitur“ zur Debatte standen.⁸² Ebenso selten verfügen wir über die Ergebnisse solcher Prüfungen, auch solche mit Auflagen oder Wiederholungsverfügungen,⁸³ wobei das ‚Prüfungsfach‘ „cantare“ wohl alle ritusbezogenen Kenntnisse umfasste.⁸⁴ Das Verhältnis der erteilten Schulnoten⁸⁵ vermag hierbei über das verfügbare Wissen genaueren Aufschluss zu bieten als die nicht evaluierbare Benennung der Leistungen für Personengruppen wie „male legit curatus, curatus ignarus, curatus est ignarus et nichil scit.“⁸⁶ Auf Dauer genügten den Bistumsverwaltungen offensichtlich die relativ undifferenzierten Ordi-

⁷⁹ Liturgiebezüge etwa bei Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, hg. v. Johannes Bolte, 2 Bände, Berlin 1924 (ND 1972), Bd. 1, nr. 102 u. 103, 70, Bd. 2, nr. 781a, 54 f. Zu einem mit Absetzung endenden Examen vgl. Bd. 1, nr. 691, 389 f.

⁸⁰ Vgl. Tobias Daniels, Der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burckard, Jakob Wimpfeling und das Pasquill im deutschen Humanismus, in: DA 69 (2013), 127–140, zu Stylpho 131.

⁸¹ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1995; Robert W. Scribner, Antiklerikalismus und die Städte, in: Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002, 177–200; vgl. auch die Regionalstudie von Sabine Todt, Kleruskritik, Frömmigkeit und Kommunikation in Worms im Mittelalter und in der Reformationszeit, Stuttgart 2005.

⁸² Vgl. Dohar, Sufficenter litteratus (wie Anm. 75), 312.

⁸³ Vgl. Dohar, Sufficenter litteratus (wie Anm. 75), 314 f.

⁸⁴ Vgl. eine statistische Auswertung mit Schulnoten bei Andreas Meyer, Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das in-forma-pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter, Köln u. a. 1990, 29–38, zum „cantare“ 32 f.; vgl. jetzt auch Kirs Salonen, Short Cuts to an Ecclesiastical Career, in: Dies./Jussi Hanska (Hgg.), Entering a Clerical Career at the Roman Curia, Farnham 2013, 195–203; vgl. zur frühen Neuzeit auch Oskar Vasella, Über das Problem der Klerusbildung im 16. Jahrhundert nebst Protokollen von Weiheprüfungen des Bistums Chur 1567–1572, in: MIÖG 58 (1950), 441–456.

⁸⁵ Vgl. zu den Schulnoten Meyer, Arme Kleriker auf Pfründensuche (wie Anm. 84), 34–38.

⁸⁶ Vgl. das Grenobler Visitationsregister, zitiert nach: Paul Adam, La vie paroissiale en France au XIV^e siècle, Paris 1964, hier 148; zu den Examensnoten im Bistum Chur – freilich des 16. Jhs. – s. Vasella, Über das Problem (wie Anm. 84), 451.

nationslisten zur Information über das ‚Profil‘ der Kandidaten (kirchliche „examinati“ resp. „probati“),⁸⁷ die universitären Examenslisten⁸⁸ erscheinen weniger wichtig.

3. Vermittlung ritusbezogenen Wissens

Die Textsorte der wissensvermittelnden Schüler-Lehrer-Dialoge („Lehrdialoge“), die von kontroversen Stoffdarstellungen, von akademischen Prüfungen⁸⁹ und erst recht von authentischen oder fiktionalen Texten zu Weihe- und Cura-Examina zu unterscheiden sind, ist im Hinblick auf den pastoral-ritusbezogenen Wissensfundus noch zu wenig ausgewertet worden.⁹⁰ Werke wie der *Dialogus* des Hugo von St. Viktor⁹¹, das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis⁹² oder das Werk *De septem sacramentis* des Wilhelm de Montibus⁹³ müssen als Wissensaufbereitung des dogmatischen, aber auch des sakramental-liturgischen Wissens angesehen werden,⁹⁴ welche der Klerus – wie ein Traktat oder die Phalanx der Pastoralmanualien⁹⁵ – für die seelsorgerische Praxis und gegebenenfalls sogar für die Laienkatechese konsultierte. Die Verbreitung der dialogisch oder durch *quaestiones* strukturierten Werke⁹⁶ lässt sich auch an den vernikularen Übersetzungen ablesen, die jedoch ebenfalls für die Klerikerbildung gedacht gewesen sein können.⁹⁷ Das Beispiel des hugonischen Dialogwerks zeigt nicht nur dessen methodisches Funktionieren, sondern auch sein dogmatisches Gewicht an, da es immerhin als Grundlage für Standardwerke wie *De sacramentis* des Viktoriners oder der Sentenzen des Lombarden diente.⁹⁸

⁸⁷ Vgl. Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 306; s. darüber hinaus Ders., *Medieval Ordination Lists*, in: *Archives. The Journal of the British Records Association* 20 (1992), 17–35, zu den Examina: 22, zu den Unsicherheiten solcher Listen: 32 f.

⁸⁸ Vgl. Boyle, *Aspects of clerical education* (wie Anm. 2), 24 ff.

⁸⁹ Vgl. Haskins, *The University of Paris* (wie Anm. 51), zu Robert de Sorbon: 12 ff.

⁹⁰ Vgl. den Hinweis bei Roger E. Reynolds, *Liturgical Scholarship at the Time of Investiture Controversy*, in: *HThR* 71 (1978), 109–124, hier 111. Die „Lehrdialoge“ beruhen auf einem modellhaften Gespräch, vgl. Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden 2007, 58 f. u. 67.

⁹¹ Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Hugonis de S. Victore Operum Pars secunda: Dogmatica*, Paris 1880 (PL 176), Sp. 17–42.

⁹² Vgl. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, in: Yves Lefèvre (Hg.), *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954.

⁹³ Vgl. Guilelmus de Montibus, *De septem sacramentis*, in: Joseph Goering (Hg.), *William de Montibus (c. 1140–1213). The Schools and the Literature of Pastoral Care*, Toronto 1992, 480–496; s. zu den ritusbezogenen Ausführungen die *Errorum eliminatio* von Guilelmus de Montibus: ebd., 144–157.

⁹⁴ Vgl. etwa Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* (wie Anm. 92), I, 180–202, S. 394–403.

⁹⁵ Vgl. Dohar, *Sufficienter litteratus* (wie Anm. 75), 313; Boyle, *Aspects of Clerical Education* (wie Anm. 2), 20; Ders., *The „Oculus sacerdotis“* (wie Anm. 3), passim.

⁹⁶ Vgl. auch den neuen Überblick über die Literaturgattung bei Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge* (wie Anm. 90).

⁹⁷ So Doris Ruhe, *Gelehrtes Wissen, ‚Aberglaube‘ und pastorale Praxis im französischen Spätmittelalter. Der Second Lucidaire und seine Rezeption (14.–17. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1993, hier 98–103; vgl. auch das Beispiel bei Nikolaus Henkel, *Liturgie und Lateinschule im Spätmittelalter*, in: *ALW* 46 (2004), 57–79.

⁹⁸ Vgl. Heinrich Weisweiler, *Hugos von St. Viktor Dialogus „de sacramentis legis naturalis et scriptae“ als fröhscholastisches Quellenwerk*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Vatikanstadt 1946, 6 Bde., hier Bd. 2, 179–219.

Die Tatsache, dass in den sowohl juristischen als auch liturgiedidaktischen Charakter tragenden Examina oft gleichzeitig nach dem Besitz der einschlägigen liturgischen Bücher gefragt wird, zeigt, dass die praktische Ausbildung und die je aktuelle Lektüre der schriftlichen Richtlinien im Zusammenhang gesehen wurden. Das Liturgierecht wurde hinsichtlich allgemein geltender Normen in das Kirchenrecht seiner Zeit überführt,⁹⁹ behielt aber stets ein Eigenleben in den normativen Rubriken der liturgischen Bücher bei, deren juristischer Charakter letztlich auf die normierenden Intentionen der Karolingerzeit zurückgeht.¹⁰⁰ Diese Referenztexte wurden seit dem hohen Mittelalter in den Kathedralen, Pfarren und Klöstern sowie in den kirchlichen Bibliotheken vorgehalten und standen auch außerhalb der Liturgie zur Lektüre durch die Geistlichkeit zur Verfügung.

Die Gewährleistung der Priesterausbildung teilen sich im frühen und hohen Mittelalter der Bischof, der keine Ungeeigneten weihen darf,¹⁰¹ seine Kathedral-, Stifts- und Klosterschulen¹⁰² sowie die Pfarrer. Für die Domschule in Chur hatte Oskar Vasella festgestellt:

„Im Vordergrund des Unterrichts standen, entsprechend der vornehmlichen Aufgabe der Domschule, die Bistumsgeistlichen heranzubilden, die liturgischen Unterweisungen und die lateinische Sprache. Die Pflege der Liturgie bedeutete zugleich Pflege der Schreibkunst. Noch im 13. Jahrhundert wurden für die Feier des Temporalen eigens Gradualia, die im Chor auflagen, geschrieben.“¹⁰³

Eine besondere, aber auch individuelle Stellung hatten die einzelnen Geistlichen inne, bei denen die Kandidaten die Riten in der Praxis erprobten.¹⁰⁴ Die Kandidaten erlernten bei den *presbyteri* der Landgemeinden sehr konkret das ganze Spektrum der Gemeindepastoral, die Tagzeitenliturgie, das Predigtwesen, die Katechese, die Feier der Sakramente und eigneten sich eben auch das ritusbezogene Wissen für ihr künftiges Amt an.¹⁰⁵ Hierbei entwickelte sich nach William J. Dohar eine „master-appren-

⁹⁹ Vgl. Decretum Gratiani D. 1 c. 70 (wie Anm. 70), Sp. 1293–1424; s. allgemein Timothy M. Thibodeau, *The Influence of Canon Law on Liturgical Exposition (c. 1100–1300)*, in: SE 37 (1997), 185–202; zur Wechselwirkung auch Reynolds, *Liturgical scholarship* (wie Anm. 90).

¹⁰⁰ Vgl. Arnold Angenendt, *Libelli bene correcti*. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: Peter Ganz (Hg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, 117–136.

¹⁰¹ Decretum Gratiani, D. 24 c. 2 (wie Anm. 70), Sp. 87: „*ante probationem nullus ordinetur clericus*“.

¹⁰² Vgl. Friedrich Wilhelm Oediger, *Die niederrheinischen Schulen vor dem Aufkommen der Gymnasien*, in: DJ 43 (1941), 75–124 (wieder abgedruckt in: *Vom Leben am Niederrhein*, Düsseldorf 1973, 351–408); Joachim Ehlers, *Dom- und Klosterschulen in Deutschland und Frankreich im 10. und 11. Jahrhundert*, in: Martin Kitzinger u. a. (Hg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Köln u. a. 1996, 29–52; Nicholas Orme, *Education and Learning at a Medieval English Cathedral. Exeter 1380–1548*, in: JEH 32 (1981), 265–283; zuletzt Frank G. Hirschmann, *Bischofssitze als Bildungszentren im hohen Mittelalter*, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters*, Münster 2013, 1–27, hier 2–13.

¹⁰³ S. Vasella, *Untersuchungen* (wie Anm. 20), 28 f.

¹⁰⁴ Vgl. *Capitula de presbyteris admonendis*, cap. 5, in: Alfred Boretius (Hg.), *Capitularia regum Francorum*. Tomus Primus, Hannover 1883 (MGH.Cap 1), 238: „*ut ipsi presbyteri tales scholarios habeant [...]*“.

¹⁰⁵ Die Tagzeitenliturgie betont Stachnik, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche* (wie Anm. 19), 68.

tice association [...] between local curates and the interested youth of the parishes¹⁰⁶ – „so wie man einen praktischen Beruf erlernte“.¹⁰⁷ Caesarius von Heisterbach schildert erzählfreudig das Institut der Scholares, wobei terminologisch Differenzierungen zwischen Priesteramtskandidaten, Messdienern, Stiftsschülern oder jugendlichen ‚Privatschülern‘ gemacht werden müssen.¹⁰⁸ Aber auch authentische Nachrichten liegen vor: Der Priesterkanoniker Henricus de Walde aus dem Kölner Frauenstift St. Cäcilia berichtet in einem um 1300 stattgefundenen Zeugenverhör, dass er als Knabe fünf Jahre dem Kapellan von St. Stephan gedient habe und durch ihn bis zur Priesterweihe vorbereitet worden war.¹⁰⁹ Hierunter sind auch praktische Übungen zu verstehen wie etwa die Aspergierung der Liturgiegemeinde.¹¹⁰ Die älteren *presbyteri* wiederum waren in alter Tradition angehalten, gerade in Bezug auf ritusbezogenes Wissen entsprechenden Unterricht zu erteilen, „ut et sibi dignos successores provideant“.¹¹¹ Man setzte also auf den Ehrgeiz des jeweiligen geistlichen Lehrers (*pater spiritualis*, „Lehr Vatter“, *praeceptor*, *magister caeremoniarum*), dass dem Primizianten bei seiner ersten Messfeier keine allzu großen Fehler unterliefen,¹¹² denn offensichtlich erfolgte die ritusbezogene Anleitung in manchen Fällen erst nach der Priesterweihe.¹¹³ Die entsprechende, der Primiz unmittelbar vorausgehende Einweisung in die praktische Liturgie ist für die mittelalterliche Zeit noch zu wenig erforscht.¹¹⁴ In jedem Falle beruhte die ritusbezogene Einweisung zu einem erheblichen Maße auf autoritativen, charismatischen, aber auch ästhetischen Anteilen.

Die liturgiebezogene Bildung bestand somit einerseits in einer starken personalen, ja geradezu emotionalen Gewichtung, bedurfte aber im Kontext der Liturgiedisziplin¹¹⁵ eines überpersonalen Gegengewichtes und setzte Referenztexte voraus, um Abweichungen ahnden zu können. Diese Referenztexte konnten in päpstlichen und bi-

¹⁰⁶ Dohar, *Sufficier litteratus* (Anm. 75), 305; vgl. Boyle, *Aspects of clerical education* (wie Anm. 2), 20: „by apprenticeship“.

¹⁰⁷ So Meuthen, *Zur europäischen Klerusbildung* (wie Anm. 23), 276.

¹⁰⁸ Priesteramtskandidaten sind wohl gemeint bei Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* (wie Anm. 59), 4,86 (1, 252); vgl. auch 7,16 (2, 17 f.), 9,20 (2, 180), 9,61 (2, 213 [Caesarius selbst]), 12,46 (2, 353). Andere Schilderungen können sich auf Messdiener: 9,65 (2, 215), Stiftsschüler: 6,5 (1, 353) oder Privatschüler: zum Beispiel 6,5 (1, 346) oder 10,34 (2, 241 f.), beziehen.

¹⁰⁹ Zit. nach Johag, *Beziehungen* (wie Anm. 22), 149 f.: „*idem testis scolaris fuit et ei servivit per quinque annos et sub eo promotus fuit ad sacerdotium*“.

¹¹⁰ Vgl. Oediger, *Bildung* (wie Anm. 20), 77.

¹¹¹ S. *Concilium Vasense* (a. 529 November 5), cap. 1, in: Friedrich Maaßen (Hg.), *Concilia aevi Merovingici (511–695)*, Hannover 1893 (MGH.Conc 1), 56.

¹¹² Vgl. Johannes Baptist Götz, *Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493–1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit*, Münster 1934, 13–17; vgl. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* 9,61 (wie Anm. 59), Bd. 2, 212; vgl. Haskins, *The University of Paris* (wie Anm. 51), 11 mit dem Bezug auf Roberts de Sorbon positives Beispiel eines erfolgreichen Magisters, „whose only preparation for lectures consisted in going to mass every morning“.

¹¹³ So Götz, *Die Primizianten des Bistums Eichstätt* (wie Anm. 112), 16.

¹¹⁴ Die Untersuchung von Winfried Haunerland, *Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas*, Regensburg 1997, 16, 22, 24 spricht die Thematik nur für das späte Mittelalter an.

¹¹⁵ Vgl. den Überblick bei Peter Browe, *Liturgische Delikte und ihre Bestrafung im Mittelalter*, in: Ders., *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, hg. v. Hubertus Lutterbach/Thomas Flammer, Münster 2003, 353–360.

schöflichen Erlassen sowie in Beschlüssen von Konzilien, Synoden oder Ordenskapiteln bestehen – vor allem und in der notwendigen Vollständigkeit und praktischen Anordnung lagen sie jedoch in den liturgischen Büchern vor.¹¹⁶ In diesen war das Angebot an Gebets-, Gesangs- und Lesungstexten sowie das Angebot an Ritenanweisungen ausgebreitet. Die normierenden Funktionen der *Libri ordinarii*¹¹⁷ können ebenso hinsichtlich einer didaktischen Aufgabenstellung verstanden werden.

IV. Ergebnis

Unsere Darstellung konzentrierte sich auf die Fragestellung, welche Standards der mittelalterlichen Klerikerbildung in Bezug auf die Vermittlung ritusbezogenen Wissens erhoben werden können. Aufgrund der fast ausschließlich lokale Einzelfälle dokumentierenden Originalquellen einerseits und der lediglich Spezialprobleme behandelnden Fachliteratur andererseits bot sich nur die diachrone Betrachtungsweise an. Herausgearbeitet wurde, dass die erwarteten Fähigkeiten des Klerus zum rechten Liturgievollzug durchgängig als dem praktischen Bildungsgeschehen zugehörig und nicht als Gegenstand des theologischen, akademischen Studiums aufgefasst wurden. Hieraus folgte eine höchst individuelle und personenbezogen organisierte Instruktion der Kandidaten durch erfahrene Geistliche. Als einziger Normtext fungierten die liturgischen Bücher, denen erst später und ebenfalls vereinzelt andere Textsorten zur Seite traten, was der weiteren Erforschung bedarf. Eine systematische Bildungskonzeption, die auch Entwicklungsschritte nachvollziehbar macht, initiierte im 16. Jahrhundert allererst das Tridentinische Konzil mit den neuen liturgischen Büchern und der übergreifenden Liturgie- und Sakramentenreform: Mit den Priesterseminaren¹¹⁸ schuf das Tridentinum zudem zur Lehre der „Praktischen Theologie“ bezeichnenderweise wiederum eine Bildungsinstitution außerhalb des universitären Bereichs.

Abstract

In the Middle Ages the practical knowledge concerning the liturgical rite was strictly distinguished from the academic theology. Nevertheless this kind of knowledge had to be taught as a facet of general education for the clergy. The wording of this problem area, the nomination of the goals of this sort of education, the determining of the addressees and concerned resources, the presentation of the educational instruments is as well intention of the study.

¹¹⁶ Vgl. Neuheuser, Das Liturgische Buch (wie Anm. 27).

¹¹⁷ Vgl. Jürgen Bärsch, *Libri Ordinarii* als rechtsrelevante Quellen. Zum normativ-rechtlichen Charakter hoch- und spätmittelalterlicher Gottesdienstordnungen, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.), *Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte*, Köln u. a. 2011, 277–308.

¹¹⁸ Vgl. Hubert Jedin, *L'importanza del decreto tridentino sui seminarii nella vita della chiesa*, in: *Seminarium* 15 (1963), 396–412.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Klaus Koschorke (Hg.): *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive / Phases of Globalization in the History of Christianity*. Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika), Wiesbaden: Harrassowitz 2012 (Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 19), 379 S., ISBN 978-3-44706-672-3.

Das Christentum ist seinem Wesen nach eine Weltreligion und versteht sich von Anfang an und bis zum heutigen Tag als „global“. Eigentlich – so muss man ergänzen, denn das Bewusstsein dafür ist zumindest im deutschsprachigen Protestantismus und seiner Kirchengeschichtsvermittlung nicht besonders ausgeprägt; der Blick ist oft regional und konfessionell verengt, mitunter geradezu provinziell, gefangen in Paradigmen, die die eigene Region und Konfession als Zentrum und alle anderen als Peripherie verstehen, wenn nicht explizit, so doch faktisch.

Dieser üblich gewordenen Verengung des Blicks entgegenzutreten und ein Bewusstsein für die christliche Welt jenseits von Europa zu fördern und zu schärfen, ist schon lange das wissenschaftliche Anliegen Klaus Koschorkes. Mit dem vorgelegten 19. Band seiner Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte liefert er dazu einen weiteren Beitrag.

In diesem Band werden die Akten der Fünften Internationalen München-Freising-Konferenz, die vom 18.–20. Februar 2011 in Freising stattfand, veröffentlicht. Dem zweisprachigen Titel mit seiner leichten inhaltlichen Spannungen zwischen den jeweiligen Bedeutungen merkt man das Bemühen an, auf eine Formel zu bringen, worum es K. und seinen Mitstreitern hier geht: das moderne Konzept der Globalisierung, das uns allen vor Augen steht, als hermeneutischen Schlüssel zu nutzen für das Verständnis christentumsgeschichtlicher Vorgänge, die auf besonders sinnfällige Weise deutlich machen, dass es so etwas wie eine globale Christentumsgeschichte durchaus gibt – auch wenn sie noch nicht geschrieben ist.

Vier „Paradigmen großräumiger Vernetzung aus unterschiedlichen Epochen der

Christentumsgeschichte“ (p. 7) werden in den Blick genommen und mittels verschiedener Beiträge unter unterschiedlichen Aspekten beleuchtet: I. Die ostsyrisch-nestorianische ‚Kirche des Ostens‘ als Kontinentales Netzwerk (13./14. Jahrhundert) (pp. 39–82); II. Organisation und Kommunikationsstrukturen der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit (1540–1773) (pp. 83–182); III. Der deutsche Pietismus im internationalen Kontext (18. Jahrhundert) (pp. 182–253) und IV. Die Protestantische Missionsbewegung um 1910 (pp. 255–360). Diese „Paradigmen“ sind bewusst ausgewählt, denn sie tauchen normalerweise im Kerncurriculum der Kirchengeschichte auf und bieten so einen erleichterten Zugang zum fremden Terrain.

Als Referenten und Diskutanten nahmen Kirchenhistoriker, Allgemein- und Globalisierungshistoriker, Missions-, Kultur- und Regionalwissenschaftler sowie einzelne externe Experten an dieser Freisinger Konferenz teil (eine hilfreiche Liste der Namen und Tätigkeitsorte liefert der Anhang). Sechs der insgesamt neunzehn Artikel erscheinen auf Englisch. Die Weite der Interessen und Fachgebiete findet einen unmittelbaren Niederschlag in der Breite der Themen und Untersuchungen: Der Bogen spannt sich von China bis Schottland, von Japan über Südamerika bis Äthiopien, vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, von den Missionsstrategien der Jesuiten bis zur Geschichte des Ehepaars Rebecca und Christian Protten. Natürlich kann nicht vorausgesetzt werden, dass alle Themen und alle Artikel für alle potentiellen Leser/innen gleichermaßen von Interesse sind. Aber wer sich auf diesen wilden Galopp über Jahrhunderte und Kontinente einlässt, wird mit einer besonderen Lektüre-Erfahrung belohnt: dem eigenen Horizont beim Erweitertwerden zuschauen zu können. Man liest und staunt, erfährt aufschlussreiche Details und erkennt bisher nicht gesehene Verbindungen. Im Lesen entsteht ein sich beinahe physisch manifestierendes Gefühl für die Globalität des christlichen Glaubens und der Polyzentrität der Kirchengeschichte. Abgeschlossen wird der Band durch zwei Kommentare, einen kirchengeschichtlichen von Thomas Kaufmann (pp. 361–372)

und einen globalisierungshistorischen von Reinhard Wendt (pp. 373–376).

Thomas Kaufmanns „Kirchengeschichtlicher Kommentar“ ist vor allem der Kommentar eines Kirchengeschichtsprofessors an einer deutschen theologischen Fakultät. Er weist in ernüchternder Weise auf die Realität an unseren theologischen Fakultäten und des Faches Kirchengeschichte hin: „In der gegenwärtigen Situation, in der nach allgemeiner Überzeugung eine globalisierungsfähige Orientierung der Studierenden so nötig sein dürfte wie nie zuvor, verfügt die einzige dafür irgendwie zuständige theologische Teildisziplin, die Kirchengeschichte, weder über die personellen Ressourcen (...) noch über ein fachwissenschaftliches Profil, das zu dieser Aufgabe befähigt.“ (p. 367) Umso verdienstvoller ist es, dass Klaus Koschorke zumindest punktuell dafür sorgt, das Bewusstsein für die außereuropäische kirchliche Wirklichkeit zu wecken und wach zu halten.

Hannover

Alexandra Riebe

Edeltraud Kluetzing/Stephan Panzer/Andreas H. Scholten (Hgg.): Monastica Carmelitanum. Die Klöster des Karmelitenordens (O. Carm) in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, Münster: Aschendorff 2012 (Monastica Carmelitana 2), 1032 S., ISBN 978-3-402-12954-8.

Unter den vielen Archivalien der alten Karmeliterprovinzen, die heute im Institut für Stadtgeschichte in Frankfurt am Main aufbewahrt werden, befindet sich auch eine Kopie des *Mare magnum Carmelitarum* (vgl. S. 40). Dieses weite Meer zu befahren und in die Tiefe der Geschichte zu tauchen, hilft nun dieses einmalige Ordensbuch, das pünktlich zur am 1. Januar 2013 erfolgten Vereinigung der Oberdeutschen und der Niederdeutschen Provinz der Karmeliten zur Deutschen Provinz erschienen ist. Trennungen und Zusammenschlüsse sind in der fast 750-jährigen Geschichte des Karmel in Deutschland nichts Ungewöhnliches. In der Tat erfährt man in diesem Buch von einer Deutschen Provinz (um 1265 bis 1348), die zweimal kurz geteilt war (1291–97, 1318–27), von einer Niederdeutschen (1318–27, 1348–1613, 1620–1803) und einer Oberdeutschen Provinz (1348–1802), daneben aber auch von einer Kölnischen Provinz (1613–20) und einem Bayerischen Provinzvikariat (1771–1802). Letzteres entsprach der Forderung des Kurfürsten von Bayern, die kirchliche Organisation der staatlichen anzugleichen, was auch die Kapuziner, Franziskaner und Prämonstratenser taten, als Bayern mit Franken und Schwaben uneins war (vgl. 70).

Nach dem großen Einschnitt der Säkularisation (1802/03) wurde 1922 die Oberdeutsche Provinz wiedererrichtet, zu der 14 Klöster in Deutschland, 9 in Brasilien (seit 1951) und 5 in Indien (seit 1982) gehörten, während die Niederdeutsche Provinz erst 1969 wiedererstand; zu ihr gehörten 9 Klöster, darunter 2 in Kamerun (seit 2001). Vom 13. Jh. bis zur Säkularisation umfasste der Orden in Deutschland hingegen 58 Gründungen von unterschiedlich langer Dauer. Was zur Geschichte der einzelnen Provinzen geschrieben steht, wird durch sechs von Karsten Bremer sorgfältig erarbeitete Karten veranschaulicht. Darunter seien jene von 1347 mit den Klöstern vor der Provinzteilung, von 1455 mit der weitesten Ausdehnung der drei Provinzen, von 1505 vor der lutherischen Reformation und von 1802 vor der Säkularisation besonders erwähnt. Ferner zeigen sechs Stadtkarten, wo sich die Eremiten vom Berg Karmel in den Bischofsstädten Augsburg, Köln, Magdeburg, Mainz, Trier und Würzburg neben anderen Männer- und Frauenklöstern angesiedelt haben. Ebenfalls in Farbdruck folgen 31 Abbildungen von Siegeln, die eine Provinz, ein Kloster oder einen Provinzial oder Prior betreffen. Dabei ist interessant, dass das älteste Siegel der Deutschen Provinz – die Anbetung der Heiligen Drei Könige unter einem gotischen Baldachin – für das noch heute benutzte große Siegel der Universität Köln gestanden hat, indem man darunter nur noch das Wappen der Stadt Köln anbrachte. Die anderen Siegel zeigen meistens Maria, nie den Propheten Elias.

Den Hauptteil des Bandes bilden die Artikel zu den einzelnen Klöstern; zuerst jene 58 vor der Säkularisation von Aachen bis Würzburg (115–795), dann die 23 nach der Säkularisation (797–949) von Bad Reichenhall bis Xanten. Sie folgen einem vorgegebenen Schema, das aber je nach Quellenlage und Bedeutung des Klosters von den unterschiedlichen Autoren frei gehandhabt wurde. Stichwortartig wird über die Provinz- und Diözesanzugehörigkeit, über Lage, Patrozinium und Siegel informiert. Am längsten fällt der Abschnitt „Geschichte“ aus: Hier wird über die Gründung und Entwicklung, über den Anschluss an Reformen, die Aus- und Weiterbildung, die Tätigkeiten, die wirtschaftliche Situation, die dem Konvent angeschlossenen Bruderschaften und die in der Kirche aufbewahrten Reliquien berichtet, ferner über das Verhältnis zu Pfarreien, zur Stadt, zu anderen Klöstern und zur Diözese. Darauf folgt ein Überblick über den Archiv- und Bibliotheksbestand mit der Zusammenstellung der archivalischen Quellen des jeweiligen Klosters und Angaben zum Bücherbesitz. Es schließt sich die Übersicht

über die Bau- und Kunstgeschichte an. Die Liste der Prioren/Priorinnen sowie eine Bibliographie beschließen jeweils den Artikel. Der längste unter ihnen ist dem wohl 1246 gegründeten Kloster in Frankfurt gewidmet und stammt vom dortigen Stadtarchivar Roman Fischer (242–288). „Zwischen 1260 und 1310 entstand die erste Kirche als einfacher frühgotischer Langbau“ (243). Das Kloster beherbergte illustre Gäste: 1393 das Generalkapitel, öfter den Kreistag, 1590/91 Giordano Bruno, 1711 zur Krönung Karls VI. einige Weihbischöfe. Doch zuvor hatte die Reformation Unruhe in den Konvent gebracht, nicht nur von außen, sondern auch von innen, weil nicht alle die Ordensreform von 1469 annehmen wollten. Als 1533 offiziell in Frankfurt die Reformation eingeführt wurde, „verbot der Rat die katholische Messe“ (247) und versuchte das Kloster gleichsam auszuhungern. Verstorbene Brüder durften nicht ersetzt und keine Novizen aufgenommen werden. „Um der historischen Gerechtigkeit willen muss man jedoch anerkennen, dass der Rat letztlich die Frankfurter Klöster und Stiftskirchen in ihrem Bestand erhalten hat, was für eine lutherische Reichsstadt eine rühmliche Ausnahme darstellt“ (248). Der Konvent starb nicht aus, sondern arrangierte sich mit dem Rat, so dass dieser 1582 bei einer Fürstenversammlung „die Gäste im Sommerrefektorium des Karmels, dem damals größten und prächtigsten Saal der Stadt, feierlich bewirtete“ (249). 1633 mussten die Karmeliter die Stadt verlassen, konnten aber zwei Jahre später wieder von Köln zurückkehren. Sie genossen wie andere Ordensleute den Aufwind der Gegenreformation und erlebten nochmals eine Blütezeit, bis das Kloster 1802 aufgehoben wurde. Die Geschichte dieses Klosters wie auch anderer Niederlassungen lässt sich ausführlich beschreiben, weil in Frankfurt die „Karmeliterbücher“ erhalten sind, nämlich das *Chronicon universale* (1200–1672) von Jakob Milendunck, Abschriften von Protokollen der Provinzkapitel und Definitorien sowie Kataloge, Visitationsberichte und Tagebücher wie jenes des Priors Emil Deutsch, das die Zeit von 1792 bis zur Aufhebung dokumentiert. In Köln, beschrieben von E. Klueving (386–421), war der Hauptkonvent der Karmeliter im deutschen Sprachgebiet; gegründet um 1255, besaß er bald ein Generalstudium, das in die Universität integriert war, d.h. Karmeliten studierten und lehrten dort. Im 16./17. Jh. residierten im Kloster päpstliche Legaten und Nuntien. Nicht weit davon entfernt war der aus einer Beginengemeinschaft entstandene Frauenkonvent, der 1565 in den Karmeliterorden aufgenommen wurde und wie der größere Männerkonvent bis 1802 bestand. Auch in Geldern gab es Karmeliten und

Karmelitinnen. Ein weiteres wichtiges Kloster ist in Straubing, wo die Karmeliter seit 1368 ansässig sind. Es wurde 1802 zwar zum Zentral- und Aussterbekloster bestimmt, konnte aber 1842 durch den letzten überlebenden Prior Petrus Heitzer neu belebt werden, nachdem König Ludwig I. Ordensleute wieder zugelassen hatte.

Im Anhang wird die „Regel des Ordens der Brüder der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel“ abgedruckt (953–956) in einer neuen Textfassung, wie sie die beiden Ordensleitungen der Beschuhten wie der Unbeschuhten Karmeliten (Stammorden: O.Carm., Teresianischer Karmel: O.C.D.) im Mai 1998 approbiert haben. Ferner finden wir hier nach den Abkürzungen das für ein solches Buch unerlässliche Register der Personen, Orte und Sachen (965–1026).

Den Herausgebern ist es gelungen, mit über 50 Autoren so zusammenzuarbeiten, dass in sieben Jahren ein Standardwerk entstanden ist, das die bewegte Geschichte des Karmel in Deutschland (und darüber hinaus) durch die Jahrhunderte bis heute präzise zusammenfasst. Das bestens ausgestattete Werk kann anderen Orden zur Nachahmung empfohlen werden.

Rom

Leonhard Lehmann

Jeremy Gregory/Hugh McLeod (Hg.): *International Religious Networks* (Studies in Church History, Subsidia 14), Woodbridge 2012, 292 S., ISBN 978-0-954-68100-5.

Der Begriff des „Netzwerks“ geistert bereits seit gut 30 Jahren durch die historische Forschungslandschaft, wobei die Applikation des Begriffs von einer bloßen Metaphorik über die Auseinandersetzung mit den genuin soziologischen Netzwerktheorien bis hin zu einer Anwendung der quantitativen und softwaregestützten Netzwerkanalyse reicht, die als veritable Methodenerweiterung historischer Forschung betrachtet wird.

Der – im Anschluss an die II. Britisch-Skandinavische Konferenz für Kirchenhistoriker (Lund University, September 2005) entstandene – Tagungsband „International Religious Networks“ hat sich durch das Zurückgreifen auf den Netzwerk-Begriff in eben jenen vielschichtigen Diskurs eingeschrieben und will die Typen und Funktionsweisen international oder global ausgerichteter Netzwerke mit spezifisch religiöser Basis herausarbeiten. Die Herausgeber des Tagungsbandes, die britischen Kirchenhistoriker Jeremy Gregory und Hugh McLeod, begründen die Wahl des Konferenzthemas mit dem Anspruch britische und skandinavische Kir-

chenhistoriker zu einer Diskussion anzuregen, die Kirchengeschichte vom Mittelalter bis zur Moderne umfassen soll. Dementsprechend eröffnen auch die vier größeren und 18 kleineren Beiträge des Tagungsbandes ein chronologisch und geographisch sehr weites Forschungsfeld, das von mittelalterlichen Heiligenkulten bis zu ökumenischen Netzwerken des 20. Jhs. reicht. Leider gibt es im Inhaltsverzeichnis keine chronologische oder thematische Strukturierung der Beiträge, was den Zugriff im ersten Moment erschwert.

Die Beiträge zur Kirchengeschichte des Mittelalters setzen sich größtenteils mit Kloster- und Ordensnetzwerken, Heiligenkulten und Netzwerken theologischer Ideen auseinander. In den frühneuzeitlichen Beiträgen werden darüber hinaus Netzwerke bestimmter Personen, wie bspw. des Reformators John Knox, sowie die transatlantisch-anglikanischen und -evangelikalen Netzwerke und Missionsnetzwerke der skandinavischen und britischen Kirchen bzw. Freikirchen fokussiert. Ökumenische Netzwerke des 19./20. Jhs. sind Mittelpunkt der verbleibenden Beiträge.

Aus den Beiträgen lässt sich zusammenfassend herauslesen, dass internationale religiöse Netzwerke entweder eine Interessengruppe, wie bspw. eine bestimmte Religionsgemeinschaft oder Konfession, unterstützen oder auch bestrebt sein können, ökumenisch und allumfassend zu sein; über traditionelle institutionelle und religiöse Grenzen hinaus. Sie können durch oder um ein einzelnes Individuum kreiert werden, eine ganze Religionsgruppe umspannen oder sogar unterschiedliche Weltreligionen miteinander verbinden. Sie bestehen aus Individuen, die größtenteils gleichgesinnt sind und ähnliche Perspektiven teilen oder aus ganz unterschiedlichen Individuen und Gruppen, denen allein die Orientierung auf ein spezifisches religiöses Thema, einen bestimmten religiösen Gegenstand oder eine religiöse Persönlichkeit gemein ist.

Es wird besonders hervorgehoben, dass internationale religiöse Netzwerke Beziehungsgeflechte von Personen und/oder Ideen sein können und 1.) durch Organisationen, Institutionen und Bürokratien, 2.) durch informelle persönliche Beziehungen wie Freundschaft oder Bekanntschaft oder 3.) sehr oft durch eine Kombination von beidem – also sowohl formellen als auch informellen Unterstützungssystemen – getragen werden. Diesbezüglich wird in einer Reihe von Beiträgen auf die enormen Spannungen verwiesen, die bei der Überlagerung von formellen und informellen Netzwerktypen oder bei der Transformation eines ursprünglich informellen, auf persönlichen Verbindungen basierenden in-

ternationalen Netzwerks in ein eher formelles, institutionalisiertes internationales Netzwerk auftreten können und nicht selten zu einem „Scheitern“ des Netzwerks führen. Für den „Erfolg“ eines internationalen religiösen Netzwerks wird die gleichzeitige Existenz eines regionalen religiösen Netzwerks verantwortlich gemacht.

Das Hauptergebnis des Bandes besteht letztlich in der Erkenntnis einer schierer Vielfalt von Typen und Funktionsweisen internationaler religiöser Netzwerke. Diese „Schiere Vielfalt“, die dem Leser Einblicke in unterschiedlichste Beziehungsgeflechte der Vergangenheit ermöglicht, beschreibt jedoch gleichzeitig eine Schwäche des Bandes, die bereits im Konzept der vorangegangenen Tagung angelegt ist. Das Tagungsthema und damit auch der Tagungsband erhielten nur wenig Ausrichtung und Eingrenzung in chronologischer, geographischer, methodischer oder begrifflicher Hinsicht. Schnell stellt sich die Frage, was die Forschungsbeiträge über die Tatsache hinaus, dass es sich um kirchenhistorische Beiträge aus Großbritannien und Skandinavien handelt, eigentlich verbindet. Zunächst bestand der Anspruch internationale religiöse Netzwerke vom Mittelalter bis zur Moderne zu diskutieren. Darüber hinaus sahen sich die Herausgeber des Tagungsbandes – der eigenen Aussage nach – nicht dazu veranlasst eine restriktive oder enge Definition des „Netzwerk“-Begriffes vorzugeben. Vielmehr behandelten sie diesen Begriff als ein flexibles Konzept, welches eine breite Varianz verschiedener Arten religiöser Vereinigungen und Verbindungen, die nationale Grenzen überwinden, zu untersuchen erlaubt. Dieser offene Umgang mit dem eigentlichen Leitbegriff des Forschungsanliegens muss letztlich zu gewisser Diffusität und Beliebigkeit im Ergebnis führen. Der vorliegende Band steht damit weitgehend in einer Reihe mit anderen Forschungsbeiträgen, die den Begriff des „Netzwerks“ als „moderne“ Variante althergebrachter aber letztlich adäquater Begriffe wie „Interessengruppe“, „Orden“, „Bewegung“, „Vereinigung“ oder „Religionsgemeinschaft“ verwenden, ohne sich explizit mit der Begriffsdeutung, den soziologischen Netzwerktheorien oder der Methodik der sozial-historischen „Netzwerkanalyse“ auseinanderzusetzen (Der Beitrag von Clotilde Prunier „Scottish Catholic Correspondence Networks in Eighteenth-Century Europe“ bildet dahingehend eine Ausnahme).

Einzuwenden ist allerdings, dass der Anspruch, über die bloße und (modern)alltägliche Verwendung des Wortes „Netzwerk“ hinaus in die damit zusammenhängende Me-

thodik zu stoßen, von vorherein nicht bestand. Und auch wenn die Beiträge dieses Bandes eher auf eine Reihe von Fragen und Problemfelder aufmerksam machen, als dass sie Antworten zum Wesen und zur Funktionsweise internationaler religiöser Netzwerke bereitstellen, bieten sie in jedem Fall äußerst wichtige Ansätze für nachfolgende Forschungsarbeiten zu diesem Thema.

Tübingen

Jana Pacyna

Margareta Gruber OSF/Joachim Negel (Hg.): *Figuren der Offenbarung*. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch, Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1, Münster: Aschendorff 2012 (Jerusalem Theologisches Forum 24), 375 S., ISBN 978-3402-110256.

Seit nunmehr vierzig Jahren haben alljährlich etwa fünfundzwanzig Studierende der katholischen wie der evangelischen Theologie aus dem deutschen Sprachraum die Möglichkeit, mit einem Stipendium des DAAD ein zweisemestriges Studienjahr an der Benediktinerabtei „Dormitio“ in Jerusalem zu absolvieren. Das dortige Lehrprogramm beinhaltet Fragen der Ökumene, des interreligiösen Dialogs, aber auch des Verhältnisses von Religion und Politik. Der von den beiden ehemaligen Studiendekanen Joachim Negel und Margareta Gruber herausgegebene Band 24 der Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ versammelt unter dem Titel „Figuren der Offenbarung“ Beiträge zu Themen, die im 32. und im 36. Studienjahr leitend gewesen waren. Mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen ging es beide Male um Fragen einer Hermeneutik der Offenbarungsschriften, und zwar sowohl im Blick auf die je eigenen konfessionellen Traditionen wie im interreligiösen Gespräch.

Die thematische Fokussierung verleiht dem Band eine inhaltliche Geschlossenheit, die Sammelbände oft leider vermissen lassen. Allenfalls der abschließende Beitrag der Franziskanerin und Neutestamentlerin Margareta Gruber – „Freundschaft als Lebensform. Von Festmählern, Verschwendung und Fremdenliebe im Neuen Testament“ (347–360) – scheint auf den ersten Blick aus dem thematischen Rahmen des Jahrbuchs herauszufallen. Allerdings diskutiert Gruber ihr Thema vor dem Hintergrund der vielgestaltigen und zugleich oft spannungsvollen Beziehungen zwischen den getrennten Kirchen und verfeindeten Völkern im Nahen Osten, so dass die thematische Verbindung mit den übrigen Beiträgen gerade am Ende des Bandes durchaus einleuchtet.

Nach einer Einführung der beiden Herausgeber in die Thematik und den jeweiligen Kontext, in dem die verschiedenen Beiträge entstanden sind, ist der Band in vier Hauptkapitel gegliedert: „I. Biblische Zusammenhänge“ (25–158; 5 Beiträge), „II. Religionstheologisch-systematische Zusammenhänge“ (159–264; 5 Beiträge), „III. Hermeneutische Zusammenhänge“ (265–310; 2 Beiträge), „IV. Geschichtlich-politische Zusammenhänge“ (311–360; 2 Beiträge). Im „Anhang“ (361–375) finden sich ein Sachregister, ein Personenregister sowie biographische Notizen zu den Autorinnen und Autoren.

Der sachlogische Zusammenhang der verschiedenen Beiträge wird von den beiden Herausgebern in ihrer „Einführung in Projekt und Thema“ (9–21) aufgedeckt. Gemeinsamer Ausgangspunkt aller Reflexionen ist der in Judentum, Christentum und Islam ebenso zentrale wie problematische Begriff der „Offenbarung Gottes“. Aus der endlichen Natur des Menschen folgt, dass er alles, was er wahrnimmt, allein nach dem Maße seines Wahrnehmungsvermögens erfassen kann (*quidquid recipitur in modo recipientis recipitur*; vgl. 12 Anm. 9). Wird dann aber nicht jede Offenbarung Gottes auf ein menschliches Maß reduziert? Und anhand welcher Kriterien und mit welcher aus ihnen resultierenden Gewissheit darf behauptet werden, dass ein zwangsläufig endlicher Wahrnehmungsgehalt als Offenbarung des unendlichen Gottes zu qualifizieren ist?

Im Anschluss an diese Problemskizze bieten Negel und Gruber einen ersten Überblick über die folgenden Beiträge (13–20). Obwohl dieser Überblick den thematischen Reichtum des Folgenden nur schattenhaft widerspiegelt, sei er als Orientierung nachhaltig zur Lektüre empfohlen.

Methodisch verfahren gleich drei der vier exegetischen Beiträge im ersten Hauptkapitel (Neuhaus, Gruber und Steins) nach der gegenwärtig im Aufwind befindlichen kanonischen Exegese. Diese Methode der Schriftauslegung trägt der Einsicht Rechnung, dass die historische-kritische Einordnung eines Textes in seine Entstehungsbedingungen noch nichts darüber sagt, welche Bedeutung er als Offenbarungszeugnis innerhalb einer Glaubensgemeinschaft hat, so der in Betlehem lehrende Jesuit David Neuhaus (39). Von diesem Grundsatz her bemüht sich Neuhaus um ein Verständnis der schon immer als sperrig empfundenen – weil auf den ersten Blick Gewalt verherrlichenden – Landnahme-Erzählungen in der Bibel: „Where is the Word of God in the Book of Joshua? An Essay on Canonical Reading of Josh 6“ (25–59). Im Kontext der

gesamtbiblischen Überlieferung sei es möglich, diese Erzählungen nicht als Erinnerungen an einen erbarmungslosen Eroberungs- und Vernichtungsfeldzug zu lesen. Vielmehr seien sie in einer kulttheologischen Perspektive auszulegen. Vor dem Hintergrund des geforderten Tora-Gehorsams könne Jos 6 als Entfaltung des Glaubens an einen gerechten und barmherzigen Gott gedeutet werden – einen Gott freilich, der den Ungehorsam seines Volkes mit der Zerstörung Jerusalems beantwortet, wie er zuvor das götzdienerische Jericho einem liturgisch inszenierten Strafgericht anheim gegeben hat. Damit erweist sich Jos 6–12 als das vorläufige Ergebnis einer kreativen *relecture* der biblischen Überlieferung im Horizont konkreter Geschichtsdeutung. Diese sei mit der Kanonisierung der biblischen Texte keineswegs abgeschlossen, sondern weise über sie hinaus auf ein fortdauerndes Rezeptions- und Auslegungsgeschehen.

Auch der Osnabrücker Alttestamentler Georg Steins bedient sich der von ihm maßgeblich vertretenen kanonischen Exegese, und zwar im Blick auf die biblischen Chronik-Bücher: „Noch einmal von vorn... Die Bücher der Chronik als Rezyklat“ (61–81). Im Vergleich mit den früheren Geschichtsbüchern wird die theologische Intention der Chronik-Bücher erkennbar, angesichts der religiösen Unterdrückung unter der Herrschaft der Seleukiden an Gottes vergangene Heilstaten zu erinnern. Diese Erinnerung erfolgt in einem tempel- und kulttheologischen Horizont und erlangt von diesem her kriteriologische Bedeutung für die Geschichtsdarstellung insgesamt. Steins charakterisiert sie als „Rezyklat“ vorausgegangener Geschichtsschreibung. Mit dem Terminus „Rezyklat“ soll nach Steins „die Eigenart von Texten erfasst werden, die mit übernommenem Material arbeiten, sprachlich nicht originell sind, aber dennoch eine eigene Botschaft formulieren“ (67). In welchem Verhältnis aber steht diese „eigene Botschaft“ zum ursprünglichen Offenbarungsgeschehen?

Nicht kanonisch, sondern auf analytischem Wege gelangt der Marburger Alttestamentler Klaus Dorn zu einer strukturell ähnlichen Frage im Blick auf biblische Überlieferungen, die sich auf die Königszeit beziehen: „Joshija und Ahab – zwei Seiten einer Medaille. Beobachtungen zur alttestamentlichen Geschichtsschreibung“ (83–105). Die biblischen Überlieferungen vom Tod der beiden Könige widersprechen eindeutig der historischen verbürgten Wahrheit. Damit stehen „zwei Arten von Wahrheit“ (Stephan Heym) einander gegeneinander. Wo aber biblische Texte als interessen geleitete Interpretationen der Geschichte erscheinen, drängt sich die Frage auf, welchen Raum sie noch dem Ge-

danken eines frei in der Geschichte handelnden Gottes gewähren. Nicht, dass die Möglichkeit eines solchen Handelns und seine Erkennbarkeit prinzipiell bestritten würde. Wohl aber scheint jede Offenbarung Gottes durch ein Geflecht einander überlagernder Interpretationen bis zur Unkenntlichkeit verdeckt zu werden.

Wiederum kanonisch präsentiert sich die Auslegung von Margareta Gruber zu zwei Bildern in der Offenbarung des Johannes: »Blut aus der Kelter?« »Fleischfressende Vögel?« – Bilder von Gericht und Erlösung in der Offenbarung des Johannes. Zur Intratextualität von Offb 14,14–20 und Offb 19,11–21“ (107–130). Grubers Deutung zufolge handelt es sich hier nicht um blutrünstige Endzeitszenarien, sondern um soteriologische Interpretationen alttestamentlicher Gerichtsbilder. Die auf den ersten Blick provozierenden Bilder können somit als prophetische Visionen einer durch das Kreuz Christi von Gewalt und Unheil erlösten Welt gedeutet werden. Für die Plausibilität dieser *relecture* beansprucht Gruber konkrete Erfahrungen von Gewalt, wie sie für die Hörer der Johannes-Offenbarung wahrscheinlich gemacht werden können. Wiederum freilich deutet sich ein ursprüngliches Offenbarungsgeschehen allein in der Vermittlung durch kontextbezogene Interpretationen an.

Die vier exegetischen Beiträge verdeutlichen jeweils exemplarisch die Problematik, der sich das Jahrbuch als Ganzes stellen will, nämlich den Begriff der Offenbarung Gottes im Spannungsfeld von Selbstbekundung Gottes und menschlichem Zeugnis auszuloten. Wie kann das freie und innovative Handeln Gottes in der Geschichte zur Geltung gelangen, ohne auf menschliches Maß verkürzt zu werden? Bedarf es hierzu etwa einer „Hermeneutik des Bruchs“? Sollte, mit Johann Baptist Metz gesprochen, die kürzeste Definition von Religion tatsächlich „Unterbrechung“ sein? Aber auch jede Unterbrechung müsste als solche verstanden werden, um nicht als bloßes Chaos zu erscheinen.

Ob freilich der so formulierten offenbarungstheologischen Herausforderung eine „mystagogische Auslegung“ der Schrift angemessen begegnen kann, wie die Herausgeber in ihrer Einführung dies offenbar nahelegen (16), darf bezweifelt werden. Eine solche Auslegung wird von der Jerusalemer Lektorin an der Hebräischen Universität Petra Heldt am Beispiel des persischen „Weisen“ Afrahat vorgestellt und detailgenau erläutert: »O Death, Where is Thy Sting?« (1 Cor 15:55). Afrahat's Apocalyptic and Mystical Setting for Rom 5:12.14 in Demonstration 22“ (131–158). Afrahats Schriftverständnis

ist von der Überzeugung geleitet, dass sich in den biblischen Texten der ewige Logos bekundet, wie er nicht nur die Schöpfung begründet und durchwaltet, sondern auch in Jesus eine historisch greifbare Gestalt angenommen hat. Im kontemplativen Bemühen um ein je tieferes Verständnis der biblischen Offenbarungszeugnisse wird der Leser nach Afrahats Überzeugung in die Wirklichkeit Gottes hineingenommen. Freilich vermag auch ein hymnisch-kontemplatives Verschmelzen des frommen Lesers mit dem biblischen Text noch nicht die Frage zu beantworten, ob und inwieweit es eben Gott – und nicht bloß der Mensch – ist, der in diesem Begegnungs- und Verwandlungsgeschehen ins Spiel kommt.

Eher beiläufig charakterisiert Gruber das Anliegen des vorliegenden Jahrbuches als einen Beitrag zur „Frage der Schrift hermeneutik“ (128). Dass Schriftauslegung immer schon von vielfältigen hermeneutischen Prämissen bestimmt ist, lässt den Begriff der Offenbarung aber auch aus fundamentaltheologischer Perspektive heraus klärungsbedürftig erscheinen. Sich hieraus ergebende systematische Fragen werden – wenngleich keineswegs erschöpfend – im II. Teil des Bandes erörtert, und zwar vor allem in einer auf das Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam zielenden Perspektive. Dass damit wesentliche offenbarungstheologische Fragen, wie sie nicht zuletzt auch interkonfessionell diskutiert werden – man denke nur an so unterschiedliche Offenbarungskonzeptionen wie die von Karl Barth oder Karl Rahner – bestenfalls knapp erwähnt werden (so auf S. 168), darf wohl angemerkt werden, ist aber zweifellos auch dem Entstehungskontext der Beiträge geschuldet. Immerhin bietet der den II. Teil eröffnende Beitrag des Marburger Fundamentaltheologen Joachim Negel eine aspektreiche Problemskizze, die auch den Titel des Sammelbandes liefert: „Figuren der Offenbarung. Gotteserfahrung in den drei abrahamitischen Religionen und ihre theologische Reflexion“ (161–172). Im Blick auf die biblischen Offenbarungszeugnisse formuliert Negel die schlechthin entscheidende Frage: „Was eigentlich erscheint, wenn da ein Gott erscheint?“ (166).

Einen sowohl dogmatisch wie auch im Horizont des Religionsdialogs bemerkenswerten Vorschlag zum Problem der Offenbarung Gottes unterbreitet Klaus von Stosch: „Drei Religionen – ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie“ (173–203). Der Paderborner Theologe ordnet die skizzierten offenbarungstheologischen Herausforderungen in einen dezidiert christ-

lich-trinitätstheologischen Kontext ein, will diesen aber sogleich durch den Rekurs auf den von Judentum und Islam vertretenen konsequenten Monotheismus korrigiert wissen. Die „Fülle von triadischen Ansätzen im Judentum“ (183) – hingewiesen wird auf die schöpferische „Weisheit“ Gottes (*hokhma*), seine „Einwohnung“ (*schechina*) in der Welt, auf Gottes „Herrlichkeit“ (*kabod*) und auf die vielfach als präexistent vorgestellte Tora – impliziert nach von Stosch auch nach jüdischem Verständnis eine Vielfalt in Gott, die seine Einheit nicht in Frage stellt. Anders verhalte es sich im Blick auf den Islam und sein Offenbarungsverständnis. In dem für Muslime grundlegenden Gedanken der „Unvergleichlichkeit des Koran“ erblickt von Stosch einen „primär ästhetisch begründeten Geltungsanspruch“ (195). Die somit zutage tretenden unterschiedlichen „Gegebenheitsweisen der Offenbarung“ (200f) in Judentum, Christentum und Islam sind nach von Stosch wesentlich verantwortlich für die Schwierigkeiten eines jeden Gesprächs unter Vertretern der drei monotheistischen Religionen.

Von Stoschs Beitrag ist ein Beispiel für das von ihm seit Jahren verfolgte Projekt einer „komparativen Theologie“. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht zu generalisierenden Aussagen über das „Wesen“ von Religionen gelangen will, sondern an einzelnen Themen die unterschiedlichen Zugangsweisen und Antworten der Religionen untersucht und miteinander vergleicht. In diesen methodischen Rahmen drängt es sich geradezu auf, die Frage nach dem jeweiligen Verständnis von Offenbarung zu stellen.

Allerdings ist vor jedem Vergleich wenigstens näherungsweise zu klären, ob die Vertreter unterschiedlicher Religionen überhaupt über dieselbe Thema sprechen. Wie leicht dem jeweiligen nichtchristlichen Partner Konzepte und Vorstellungen unterstellt werden, die einer näheren Betrachtung nicht standhalten, verdeutlicht der Beitrag der Berliner Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth: „Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der koranischen Verkündigung“ (205–236). Fragwürdig ist nach Neuwirth nicht nur die Etikettierung des Islam als einer „Offenbarungsreligion“, sondern auch die vielfach bemühte Analogie zwischen der Inkarnation des göttlichen Wortes nach christlichem Verständnis und der Verlautbarung der Schrift nach islamischem Verständnis. Der im Blick auf das Offenbarungsverständnis des Islam von christlicher Seite nicht selten beanspruchte Begriff der „Inlibration“ versuche, „mit einer anderswo ungekannten Waghalsig-

keit eine »fremde« komplexe religiöse Selbstrepräsentation mittels eines einzigen Schlagwortes in das »eigene« Paradigma der christlichen Erlösungstheologie hereinzuholen“ (205 f). Treffender schon sei das Offenbarungsgeschehen im islamischen Verständnis als „Vozifikation“ oder Klangwerdung des Ewigen zu beschreiben (212). Jedes Koran-Verstehen aber – so Neuwirth vor dem Hintergrund des von ihr initiierten Potsdamer Forschungsprojektes „Corpus Coranicum“ – sei allein durch eine intertextuelle Analyse möglich, die den in der islamischen Überlieferung „geschichtslos“ gewordenen Text in den kulturellen und literarischen Horizont der Spätantike einordnet (233).

Noch einen Schritt weiter geht der in Rom lehrende Jesuit Felix Körner, wenn er in seinem Beitrag eine die Differenzen betonende Sicht auf die verschiedenen Religionen befürwortet: „Eschatologie und Ethik. Christlich-islamische Zuordnungen“ (237–255). Über die einschlägigen Texte hinaus fragt Körner nach deren Auswirkungen auf das jeweilige Verhalten im Alltag. Sein vorläufiges Fazit: „Islamische Eschatologie ist eine Jetzt-Dann-Abfärbung, christliche Eschatologie eine Dann-Jetzt-Abfärbung“ (251). Grundsätzlich sei deshalb islamische Eschatologie „anders strukturiert“ als christliche (253). Dies bedeutet nach Körner aber keineswegs den Abbruch aller weiterführenden christlich-muslimischen Gespräche, sondern vielmehr den Auftakt dazu.

Weniger systematisch als vielmehr lebenspraktisch drängt sich vor diesem Hintergrund die Frage auf, welches Verständnis von Offenbarung den jeweiligen Verhaltensweisen von Christen und Muslimen zugrunde liegt. Folgerichtig stellt der „Werkstattbericht“, den Christoph Bruns und Jörg Heinemann im Blick auf das Abschlusskolloquium des 32. Studienjahres erstellt haben, die Frage, ob die jeweiligen Offenbarungsverständnisse in Judentum, Christentum und Islam überhaupt als kommensurabel gelten können (257–264). In diesem Zusammenhang problematisieren Bruns und Heinemann auch das innerchristliche – ökumenische – Offenbarungsverständnis.

Im Wesentlichen geht es dabei um eine Problematisierung der hermeneutischen Grundlagen biblischer Exegese in den Kontexten verschiedener christlicher Traditionen. Tatsächlich gilt ja: „Das Christentum ist eine in seinem innersten Kern hermeneutisch strukturierte Religion – es ist eine im Spiegel des Christusereignisses unternommene Re-Interpretation des jüdischen Verheißungsglaubens“, so Joachim Negel: „Verstehst du auch, was du liest?“ (Apg 8,30). Schriftausle-

gung und Hermeneutik in den drei monotheistischen Religionen“ (267–303, hier 268). Mit Paul Ricoeur erinnert Negel daran, dass jede Textauslegung nicht nur innerhalb eines ihr vorgegebenen Bedeutungshorizonts erfolgt, sondern diesen durch ihre Auslegung selbst noch einmal affirmiert. Ricoeurs Hermeneutik lässt den Begriff der Offenbarung einmal mehr zum Problem werden: wie kann in der Auslegung eines biblischen Textes das freie und unverfügbare Wort Gottes zur Sprache kommen, ohne sogleich durch den Exegeten selbst vereinnahmt und so um seine innovative Kraft gebracht zu werden? Nicht zuletzt beinhalten die so gestellten Fragen auch eine kritische Infragestellung der kanonischen Schriftauslegung.

Die Frage nach der Ursprünglichkeit und gerade so verwandelnden Kraft des Offenbarungsgeschehens erleichtert es denn auch, den zunächst überraschenden Beitrag des evangelischen Theologen und Schriftstellers Christian Lehnert in die Thematik des Jahrbuchs einzuordnen: „An den Wind. Chorstück zu Pfingsten“ (305–310). Der Beitrag bietet das Libretto eines „Chorstücks zu Pfingsten“, das 2012 in der Leipziger Thomas-Kirche in einer Komposition von Hans Werner Henze uraufgeführt wurde. Ist es womöglich die Sprache der Dichter, die Ungeahntes aufscheinen lässt und ein analogies Verstehen provoziert? Was aber bedeutete dies für die Sprache der Verkündigung, was für die Theologie?

Dass sich die Wirklichkeit Gottes womöglich nicht zunächst in abstrakter Begrifflichkeit ausspricht, sondern in geschichtlichen Erfahrungen und ihren Deutungen, veranschaulicht auch der Beitrag der in Yad Vashem tätigen Theologin Tamar Avraham: „Ein neuer Exodus und eine neue Landnahme. Jüdisch-theologische Aspekte des israelisch-palästinensischen Konfliktes“ (313–345). Nicht nur knüpfen zahlreiche Ortsnamen im 1948 gegründeten Israel an die biblische Topographie an – der sog. „Unabhängigkeitskrieg“ erscheint so in Analogie zu Jos 6–12 durchaus beabsichtigt als „neue Landnahme“ –, auch die Shoah-Gedenkstätte Yad Vashem wird von Avraham als „Nationalheiligtum und Tempelersatz“ charakterisiert. Im Kontext der Auseinandersetzungen um das „Heilige Land“ werde die Auslegung der biblischen Schriften zu einem Instrument, Gottes Wirken in der politischen Geschichte zu beglaubigen und konkrete Besitzansprüche zu belegen bzw. zu bestreiten. Vor diesem Hintergrund kann auch der abschließende Beitrag, die bereits erwähnte Antrittsvorlesung von Margareta Gruber als erste Inhaberin des Laurentius-Klein-Stiftungslehrstuhls in Jeru-

salem über „Freundschaft als Lebensform“ (347–360), als gelungene „Verortung“ biblischer Theologie in einem spannungsvollen politischen und gesellschaftlichen Kontext gesehen werden.

Den beiden Herausgebern ist es gelungen, einen thematisch geschlossenen Sammelband vorzulegen, der bibelhermeneutische, religionsstheologische und fundamentaltheologische Aspekte des Begriffs der „Offenbarung“ in einer kohärenten Weise vorstellt und diskutiert. Dass manches unbedacht blieb und anderes der Vertiefung bedarf, kann nicht überraschen. Auf jeden Fall veranschaulicht das Jahrbuch eindrucksvoll, dass gute Theologie nicht „ortlos“ ist, gewinnen doch die unterschiedlichen Beiträge Relevanz und Brisanz nicht zuletzt durch den Ort, an dem sie erstmalig zur Diskussion gestellt wurden. Die seit Jahrzehnten hohe Qualität des Studiums an der „Dormitio“-Abtei lässt auch die künftigen „Ökumenischen Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem“ mit Spannung erwarten.

Frankfurt am Main

Dirk Ansorge

Christoph Bultmann/Jörg Rüpke/Sabine Schmolinsky (Hg.): *Religionen in Nachbarschaft*. Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte, Münster: Aschendorff 2012 (Vorlesungen des interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt 8), 273 S., ISBN 978-3-401-15848-7.

Die Frage nach dem Pluralismus in der Geschichte Europas steht im Mittelpunkt dieser vielfältigen und interessanten Publikation. Es ist gewiss ein weiter Untersuchungsgegenstand, der viel Freiheit ermöglicht, eine Hülle gewissermaßen. Das Konzept „Religion“ scheint in diesem Sammelband, auch wenn gleich zu Beginn im ersten Satz kurz auf die Kirchengeschichte angespielt wird, das Konzept der „Kirche“ abzulösen bzw. zu ergänzen, parallel dazu „Europa“ unter aufgeklärten Auspizien die „christianitas“. Solches Vorgehen schreibt sich begriffsgeschichtlich nicht nur in eine Entwicklung ein, die seit dem 19. Jahrhundert zu konstatieren ist, sondern setzt jenen Trend auch fort. Um bei der Terminologie zu bleiben: Weniger prominent wird im Sammelband auf den auch vielversprechenden Titelbegriff „Nachbarschaft“ eingegangen.

Vielgestaltige und ertragreiche Beiträge wurden hier vom Erfurter Herausgaberteam im Rahmen und im Anschluss an eine Ringvorlesung gesammelt. In den jeweils einzelnen Artikeln wird manchmal in freier Weise

auf das Thema Bezug genommen, sei es über einleitende Notizen, über Anspielungen auf Schlagwörter im Titel (z. B. die Rede vom „Markenzeichen“), sei es über vage, manchmal konstruierte Bezüge am Ende (z. B. ein wenig zu augenfällig auf S. 187). Im Vergleich zu vielen anderen vorliegenden Sammelwerken aus der wissenschaftlichen Zunft und aus der aus ihr resultierenden Druckflut ist aber trotzdem eine angenehme Konvergenz zu konstatieren, die wohl dem Interdisziplinären Forum Religion (IFR) in Erfurt geschuldet ist. Die Interdisziplinarität ist freilich kumulativ oder additiv ausgeformt, denn es gibt in den Beiträgen keine expliziten Bezugnahmen aufeinander, geschweige denn unterschiedliche Positionen oder Sichtweisen, die ausgefochten werden würden. Das Buch von Jörg Rüpke „Europäische Religionsgeschichte“, das in der Einleitung als zentral und als Anstoß für die zu Grunde liegende Ringvorlesung gezeichnet wird, ist von den Beiträgern auch nur partiell herangezogen worden (z. B. Christoph Mandry).

In gebotener Kürze soll hier auf die Beiträge passim eingegangen werden: Einen spannenden Vergleich zwischen Ostasien (uneindeutige Religionszugehörigkeiten, S. 17) und Europa bietet Thoralf Klein. Mandry blickt in einem sozialetisch-philosophischen Fokus hauptsächlich auf das Europa, sprich: die Europäische Union von heute. Dies sind die beiden, wenn man so will, eher systematisch-präluzierenden Beiträge. Es folgen die historisch inspirierten: Mitherausgeber Rüpke geht den Anfängen europäischer Religionsgeschichte im antiken Rom nach. Sabine Schmolinsky, Mitherausgeberin, und Stephanie Haarländer verorten ihre Beiträge im europäischen Mittelalter – einmal steht das mittelalterliche Judentum in Bezug auf christlich-eschatologische Konzepte im Blick, einmal die ersten tastenden Versuche der Übersetzung des Korans unter dem Cluny-Abt Petrus Venerabilis –, während Rotraud Ries, Martin Mulsow und Christoph Bultmann, der dritte Herausgeber, Fragen von dynamischen örtlichen, zeitlichen und sozialen Zwischenräumen im Konversionsgeschehen, den Anfängen der Religionsgeschichte und -religionswissenschaft im wissenschaftlichen Diskurs *avant la lettre* und Pluralismus-Aspekten bei Hugo Grotius nachgehen. Bei diesen drei AutorInnen befinden wir uns also in der Frühen Neuzeit. Der Beitrag von Ries war, dieses Urteil sei dem Rezensenten erlaubt, ihm am gewinnbringendsten, sprachlich wie analytisch. Ob der protestantischen Missionstheologie in historischer Perspektive Gerechtigkeit widerfährt, wenn der „Zwischenraum“ einer Konversion auf die Taufe begrenzt gewesen wäre,

sei freilich dahingestellt. S. 100 scheint auch von den Quellen des 18. Jahrhunderts eine differenziertere Sicht nahe zu legen. Eindrücklich ist der aktualisierende Vergleich Ries', dass eine Konversion im 18. Jahrhundert vom Judentum zum Christentum wohl heute mit einer Geschlechtsumwandlung zu parallelisieren sei (S. 106/107). Richard Hölzl und Heidemarie Winkel führen dann über einen missionsgeschichtlichen und gender-spezifischen Zugang (Pastorinnen) ins 19. und 20. Jahrhundert über, während Benedikt Kranemann die Vielfalt liturgischer Familien auch in der Geschichte der katholischen, spezifisch lateinischen Kirche ausleuchtet. Josef Pilvousek setzt mit der Behandlung der katholischen Kirche in der DDR einen für Erfurt mehr als angemessenen Schlusspunkt, indem er u. a. aufzeigt, wie schwer Pluralismus sich verwirklichen lässt, wenn die staatlichen und gesellschaftlichen Umstände als prekär zu erachten sind. Auffallend in der Gesamtanlage des Projekts ist, dass ein „ökonomischer Pluralismus“ in der europäischen Religionsgeschichte nicht eigens behandelt wird. Dies wäre aber womöglich auch einer Betrachtung wert gewesen. Eher ideengeschichtliche, rezptionsgeschichtliche und prosopografische Beiträge mit einer gewissen Vorliebe für theoriebasierte Zugänge geben den Ton an. Wobei es auch, wie gesagt, tendenziell systematische Beiträge gibt, wie den von einer katholischen Sozialethik inspirierten von Mandry, der dann auch ökonomische Aspekte erwähnt: Diese prägen seiner Meinung nach heute in höherem Masse als die Religionen öffentliche und politische Kultur und zeichnen somit auch für eine Konfliktkultur zuständig. (S. 45) Freilich lassen sich auch bei Rüpkke (S. 57: ökonomische Sicherheit als Vorbedingung verbreiteter Individualität, auch schon in der Antike) und Ries (S. 100: der Faktor ökonomischer Unterstützung bei Konversionen) wirtschaftliche Bezüge festmachen, und auch an anderen Stellen finden sich viele implizite Verknüpfungen, aber ein eigener Beitrag hätte – auch aufgrund heutiger Brisanz – vielleicht den Band noch bereichern können.

Dass Endnoten einerseits leserfreundlich sind, andererseits sich aber für das Verständnis mancher Textpassagen als problematisch erweisen können, wird in vorliegendem Band deutlich, weil gewisse Artikel ein manchmal unangenehmes Blättern nach hinten nötig machen. Das ist meines Erachtens besonders bei den Texten von Haarländer und Bultmann der Fall, wo es um von Petrus Venerabilis, der nicht immer aus der Zeit heraus betrachtet wird, und Hugo Grotius verantwortete Werke geht. Hier ist der nicht in der Fachdiskussion stehende Leser u. U. überfordert.

Der Band zeigt freilich in beeindruckender Weise die Felder auf, die in historischer Sicht auf Religion jüngst sich neuen Interesses erfreuen, so z. B. missionsgeschichtliche (auch implizit bei Winkel, S. 174–176) und liturgiehistorische Perspektiven, aber auch neuere analytische Zugänge, wie die der Zwischenräume in Konversionsgeschehen im Anschluss an den so bezeichneten „spatial turn“ oder der in der Geschichte des Wissens verorteten Beiträge. Mulsoy betreibt dies für die „präexistenten“ Religionsgeschichte und -wissenschaft – hier stoßen auch die frühneuzeitlichen Kirchenhistoriker auf Interesse (S. 111), Winkel etwa praktiziert dies für eine spezifische „Wissensform christlicher Theologie“, der es gelang, in Bezug auf die Geschlechter Machtdifferenzen in Ämterfragen abzubauen.

Der Sammelband stellt eine Bereicherung dar und ist all jenen anempfohlen, die sich mit der Thematik von Pluralität, positiv als Pluralismus gewertet, wissenschaftlich beschäftigen. Wer tut dies heute nicht?

Fribourg

David Neuhold

Peter Clarke/Charlotte Methuen (Hg.): *The Church and Literature*, Woodbridge/Rochester, NY: Boydell 2012 (Studies in Church History 48), XXVI., 503 S., ISBN 978-0-95468-099-5.

Dass es für das Verständnis der Geschichte der christlichen Religion ungemain aufschlussreich sein kann, ihrer Wahrnehmung und Inanspruchnahme in literarischen Quellen nachzuspüren, zeigt der vorliegende Tagungsband zu zwei Kongressen der Ecclesiastical History Society in den Jahren 2010/2011. In den 33 Beiträgen, mehrheitlich von Historikern und Anglisten stammend, geht es anders als der Titel nahelegt weniger um die Kirche als Institution und ihre Beziehung zur Literatur, als vielmehr um das Verhältnis des Christentums als Buchreligion zu den verschiedenen „Büchern“, die es hervorgebracht, inspiriert oder beeinflusst hat. Sinnvoller wäre daher wohl der Titel „Christianity and Literature“ gewesen. Der dabei zugrunde gelegte Literaturbegriff ist eher unscharf, oder, wie es Sheridan Gilley in seiner Einleitung (leider ohne nähere Begründung) ausdrückt: „a catholic one“ (XIX). Wer sich daher einen Einblick in die Beziehung von Christentum und fiktionaler (Kunst-) Literatur erhofft, wird nur teilweise fündig. „Literature“ meint hier im Sinne des lat. „litteratura“ schriftliche Zeugnisse jeglicher Art. Die einzelnen Beiträge behandeln daher, neben „schöner Literatur“, auch Predigten, theologische Traktate, Briefe und apologeti-

sche Schriften mit einem klaren Fokus auf der Literatur der britischen Inseln, Ausnahmen sind Daniel Anlezarks Untersuchung zum Werk Gregors des Großen, John Tooks Beitrag zum Kirchenverständnis Dantes sowie Philip Broadheads Aufsatz zur Popularisierung der reformatorischen Bibellektüre durch die Dichtung Hans Sachs.

Abgesehen von diesen Namen tauchen nur wenige literarische Größen auf, die auch dem deutschsprachigen Leser vertraut sind. Neben Andrew Sanders' Aufsatz zu Charles Dickens versucht etwa Eamon Duffy eine literaturkritische Rehabilitierung der anti-reformatorischen Spätwerks von Thomas Morus, und Thomas N. Corns arbeitet die Entwicklungen im Verhältnis John Miltons zur anglikanischen Kirche im Kontext von Puritanismus und Restauration heraus. Die übrigen Beiträge bieten ein Kaleidoskop von Untersuchungen zu den verschiedensten literarischen Gattungen und eher unbekanntem Autoren der englischen Literatur- und Kirchengeschichte. Das Spektrum reicht von der Untersuchung der Fürbittformeln in antiken und frühmittelalterlichen Briefen (Renie Choy) und christl. Apologetik in islamischen Ländern im 8. Jh. (Jessica Lee Ehinger), über die literarische Analyse der Predigten des Puritaners William Perkins (W.B. Patterson), bis hin zu Beiträgen zur juristischen Kontroverse um die Veröffentlichung von D.H. Lawrence' „Lady Chatterley“ (Stuart Mews) und zur Rolle mittelalterlicher Mönche in modernen Kriminalromanen (Sarah Foot). Auch mittelalterliche irische und walisische Literatur wird in den Blick genommen (schottische Literatur fehlt seltsamerweise völlig).

Der Schwerpunkt des Bandes liegt auf dem Schrifttum des 19. Jahrhunderts. Hier enthält der Band u. a. Untersuchungen zur Literatur im Umfeld der re-katholisierenden Oxfordbewegung (John Boneham zum Poeten Isaac Williams; George Herring zum Romanautor W.E. Heygate), zur Auseinandersetzung mit der römischen Kirche (John Wolffe zur Figur des Jesuiten als Schurke im Roman; Oliver Logan zu den Fortsetzungsromanen des ultramontanistischen Jesuitenpaters Antonio Bresciani; Bernard Hamilton zur Darstellung von Päpsten in der engl. Literatur) sowie zum literarischen Schaffen einzelner Autoren (u. a. Benjamin Disraeli, Patrick Augustine Sheehan, Ada Ellen Bayly).

Aus dieser Vielzahl sollen drei Beiträge exemplarisch herausgegriffen und näher vorgestellt werden, die das breite Spektrum des Bandes erahnen lassen:

George Oppitz-Trotman stellt in seinem Beitrag „Staging Vice and Acting Evil: Theatre and Anti-Theatre in Early Modern

England“ die Auswirkungen der reformatorischen Umbrüche in der englischen Kirche auf die Entstehung des elisabethanischen Theaters dar. Aus dem mittelalterlichen „morality play“ stammt die Figur des personifizierten Lasters („Vice“), deren Transformation vom allegorischen Typus zur „main attraction of many Tudor plays“ (160) vor dem Hintergrund reformatorischer Kritik am mittelalterlichen Spiel einerseits und der Herausbildung des professionellen Theaters und Schauspielerberufs andererseits erläutert wird.

Dass Charles Dickens das Christliche in seinen Romanen keineswegs nur um des künstlerisch gebotenen Zeitkolorits oder aufgrund eines ihm oft unterstellten Hangs zur Sentimentalität thematisiert, weist Andrew Sanders überzeugend nach. Auch wenn religiöse Themen in Dickens Prosa nur selten explizit werden und seine wenigen Darstellungen von anglikanischen Kirchenvertretern oder Dissentern eher Karikaturen sind, bezeugt doch seine Grundüberzeugung, dass es im Leben darauf ankommt, Gutes zu tun, den christlich begründeten ethischen Anspruch des Autors. Für den Christen Dickens spielen Auseinandersetzungen um den Buchstaben der Schrift keine Rolle, vielmehr kommt es ihm auf deren Geist an, den er auch im privaten Umfeld seinen Kindern zu vermitteln sucht: als christlicher Moralist ist er davon überzeugt, dass es „Auferstehungsmomente“ gibt, die dem Menschen geschenkt werden, um sein Leben zum Guten zu verändern. „Dickens believes in a resurrection which is both here and now, and to come“ (334) Besonders in seinem Spätwerk lässt Dickens seine Helden solche Momente erleben, am eindrucklichsten in der Gestalt des Ebenezer Scrooge in „A Christmas Carol“.

„Oh Dear, if only the Reformation had happened differently“ – mit diesem Zitat der Schriftstellerin Rose Macaulay (1881–1958) überschreibt Judith Maltby ihren Beitrag, der am Beispiel dieser zu Unrecht vergessenen Autorin Einblicke in das komplizierte Verhältnis anglikanischer Christenmenschen zur Reformation gewährt. Macaulay, zu Lebzeiten „a living example of an English intellectual descending from a legion of brainy ancestors“ (423), steht beispielhaft für anglikanische Intellektuelle, welche die Genese ihrer Konfession auch in ihrem Werk thematisieren („the ‚Graham Greene of Anglicanism‘“, 424). Insbesondere die postum veröffentlichten Briefe Macaulays an einen anglokatholischen Pater geben Aufschluss über ihr Verständnis der Kirche von England als Konfessionskirche. Als hochkirchliche Anglikanerin lehnt Macaulay dabei einerseits die „damned crop-eared Puritans“ (430) ab. Zugleich ist

sie jedoch auch äußerst skeptisch gegenüber jenen, die den Weg zurück in die Arme der römischen Kirche beschreiten wollen. Maltby arbeitet heraus, dass Macaulay die Konstituierung der anglikanischen *via media* als einen Prozess begriff, der bis ins 18. Jahrhundert hineinreicht. Sie nimmt damit bereits Argumente der Vertreter einer „Long Reformation“ vorweg. Das Verdienst der Reformation besteht für die Schriftstellerin vor allem darin, die „bildlastige“ mittelalterliche Ästhetik überwunden und so die Tür für eine reiche literarische Produktivität in der englischen Kirche (Hooker, Donne, Herbert etc.) geöffnet zu haben, in deren Tradition sie sich selbst sieht. Gerade in der poetischen Verdichtung des Glaubens kommt für Macaulay das Wesen des Anglikanismus zu seinem eigentlichen Ausdruck. – Eine originelle Position in der an Exzentrik reichen religiösen Tradition Englands, die in vielen Facetten ihrer literarischen Spiegelung vorzustellen das Verdienst dieses Bandes ist.

Ludwigshafen

Arne Dembek

Peter Oestmann: Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge, Köln: Böhlau 2012 (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich 61), 859 S., ISBN 978-3-412-20865-3.

Historische und rechtshistorische Forschung haben verstärkt in den letzten Jahren herausgearbeitet, dass sich das frühneuzeitliche Heilige Römische Reich deutscher Nation durch eine Pluralität des Rechts auszeichnete, die – trotz der zunehmenden Rezeption des Römischen Rechts – aus der weiterhin bestehenden Vielzahl von territorialen Rechten und Gewohnheiten resultierte. Hinzu kamen zahlreiche Personen und Institutionen, die Recht sprachen oder zwischen Streitparteien vermittelten. Seit der Reformation herrschte zudem konfessionelle Pluralität, die vor allem im Bereich des Eherechts sowie der sogenannten Sittenzucht auch institutionelle Konsequenzen nach sich zog. Ehe- und Sittenzucht galten in protestantischen Territorien als eine Angelegenheit gemischter Zuständigkeit von Kirche und weltlicher Obrigkeit (Kirchenrat/Konsistorium). Die ausschließliche Zuständigkeit der Kirche in eherechtlichen Fragen war damit gebrochen. Nur in katholischen Territorien herrschte sie noch fort.

In den Kontext dieser Entwicklung gehört die Frage, wie sich beide Traditionen des gelehrten Rechts, das römische (weltliche) und das kanonische (geistliche) Recht, nach der

Einführung der Reformation zueinander verhielten und welche Streitigkeiten vor ein weltliches oder ein geistliches Gericht gehörten. Der Münsteraner Rechtshistoriker Peter Oestmann hat sich dieser Thematik zugewendet und ein umfangreiches, quellengesättigtes Werk vorgelegt, das zwar kein Gesamtbild geben will, aber auf einzelne Territorien des norddeutschen Raumes Schlaglichter wirft. Im Einzelnen handelt es sich um die Fürstbistümer Münster und Osnabrück, das Hochstift Hildesheim, die Reichsstädte Lübeck und Hamburg, die Herzogtümer Mecklenburg und Sachsen-Lauenburg, die Grafschaft Lippe und das Herzogtum Jülich-Berg. Damit ist ein Querschnitt aller möglichen konfessionellen Ausprägungen eines Territoriums im Alten Reich gegeben, von katholischen weltlichen und geistlichen Territorien über lutherische und reformierte bis hin zu gemischtkonfessionellen Herrschaftsgebieten. Hier verweist Oestmann auf die neuesten historischen Forschungen zur Konfessionalisierung, die insbesondere für den nordwestdeutschen Raum davon ausgehen, dass das konfessionell einheitliche Territorium eher die Ausnahme denn die Regel bildete.

Ausgangspunkt des Werks sind Streitigkeiten um das zuständige Gericht, bei denen es um die Zuordnung bestimmter Verfahren zur geistlichen oder weltlichen Gerichtsbarkeit ging. Der Verfasser definiert „Zuständigkeit“ entsprechend als Kampf um das Recht. Aufgrund dieser Herangehensweise liegt der Schwerpunkt des Werkes auf der Prozesspraxis. In den Blick geraten dabei vor allem solche Fälle, die auf dem Wege des Rechtsmittelzuges vor den höchsten Gerichten des Alten Reiches, dem Reichskammergericht und dem Reichshofrat, anhängig gemacht wurden. Leider konzentriert sich der Verfasser vor allem auf das Reichskammergericht, der Reichshofrat wird nur am Rande berücksichtigt, obwohl es sicherlich interessant gewesen wäre, die Behandlung von einschlägigen Streitfällen am kaiserlich geprägten Gericht in Wien intensiver zu verfolgen. Eine spezifische zeitliche Eingrenzung wird nicht vorgenommen, die Fälle umfassen die gesamte Dauer der Frühen Neuzeit.

In den einzelnen Kapiteln, die ganz unterschiedlichen Umfang besitzen, werden zunächst kursorisch die historischen Rahmenbedingungen abgesteckt, dann jedoch detaillierte Ausführungen zu einzelnen Prozessen vorgenommen. Anhand des Fürstbistums Münster wird beispielsweise ausführlich der strittige Instanzenzug behandelt, wobei die Konflikte das Münsteraner Offizialat, das sowohl geistliches als auch weltliches Gericht war, und das Kölner Offizialat sowie den

Apostolischen Nuntius als Appellationsinstanzen in weltlichen Zivilsachen betrafen. Ähnliche Probleme stellten sich auch für die geistlichen Fürstbistümer Hildesheim und eingeschränkt für Osnabrück, bei denen der weltliche Landesherr zugleich Bischof und Gerichtsherr der erstinstanzlichen Offizialatsgerichtsbarkeit war. Da weltliche Streitigkeiten vor kirchlichen Gerichten ausgetragen werden konnten, bestand hier immer die Gefahr, dass im Zuge von Appellationen die Auseinandersetzungen an landesfremde Gerichte gerieten, was von den Territorialherren als massive Eingriffe in ihre hoheitlichen Rechte empfunden wurde. Insofern besaßen solche Fragen der Zuständigkeit politische Bedeutung und konnten erhebliches Konfliktpotential entfalten.

In protestantischen Territorien gestaltete sich die Situation dagegen anders, da hier keine geistliche Gerichtsbarkeit mehr wie in den katholischen Territorien existierte und der Weg der Appellation außerhalb des Jurisdiktionsbezirks des Landesherrn (mit Ausnahme von Mecklenburg) quasi abgeschnitten war. Es ist aus kirchengeschichtlicher Sicht von zentraler Bedeutung, dass es nur wenige Appellationen von den Konsistorien bzw. Kirchenräten an die höchsten Gerichte gab und dann in der Regel der Weg der Nichtigkeitsklage eingeschlagen werden musste, weil solche Appellationen sehr umstritten waren und die protestantischen Landesherren alles daran setzten, die Zuständigkeit der höchsten Gerichte in kirchenrechtlichen Angelegenheiten zu bestreiten. Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Fälle, die das Eherecht betrafen. Hier bieten die Reichskammergerichtsakten vertiefte Einblicke in die Krisen des frühneuzeitlichen Ehelebens, die von einem Scheidungsprozess, nicht eingehaltenen Eheversprechen, Feststellung der Vaterschaft und Klage auf Unterhaltszahlungen bis hin zu einer Zwangsverheiratung als Grund für eine Nichtigkeitsklage reichen.

Die auf den ersten Blick trockene juristische Materie der Zuständigkeitsstreitigkeiten gewinnt durch die Quellennähe und die dichte Beschreibung der Fälle, durch die nicht nur Einblicke in die juristische Rhetorik und das Argumentieren vor Gericht gegeben werden, sondern auch die Vielfalt der Problemlagen in Fragen der Zuständigkeit über die konfessionellen Grenzen hinweg deutlich wird.

Gerade diese Vielfalt ist es dann auch, die den Verfasser von der Auffassung gelangen lässt, dass ein Gesamtbild in Fragen von Zuständigkeitskonflikten nicht möglich sei. Es bleibe – so Oestmann – letztlich ungeklärt, welche Sachen weltlich und welche Sachen geistlich waren und wo die Grenze zwischen

weltlichem und geistlichem Gericht verlief. Nichtsdestotrotz versucht er sich daran, einige übergeordnete Ergebnisse zu formulieren, die sich in erster Linie auf die anwaltliche Argumentation in katholischen Territorien beziehen. So war dort das Arsenal der zur Verfügung stehenden Rechtsstandpunkte begrenzt. Vor allem die Berufung auf das *privilegium fori*, das Gerichtsstandsprivileg der Geistlichen, spielte dabei eine gewichtige Rolle und wurde in allen geschilderten Fällen als Verteidigungsmittel eingesetzt, blieb aber letztlich wirkungslos. Überraschend ist sicherlich der Befund, dass in einigen katholischen Territorien Einigkeit darüber herrschte, dass ein Offizialat ein ganz reguläres Zivilgericht darstellt. Konsens bestand in diesen Fällen auch darüber, dass weltliche Angelegenheiten, auch wenn sie vor kirchlichen Gerichten verhandelt wurden, keinesfalls auf dem Wege der Appellation oder eines Rekurses vor den Apostolischen Nuntius oder die Rota Romana gebracht werden sollten. Päpstliche Eingriffe in die Zivilgerichtsbarkeit wurden von den Territorialherren, aber auch von den höchsten Gerichten des Alten Reiches nicht mehr akzeptiert. Auch rechtswidrige Eingriffe der geistlichen Gerichte in den weltlichen Bereich sollten mit Hilfe der höchsten Gerichte abgewehrt werden, wobei man fast immer einen Mandatsprozess, eine Art einstweilige Verfügung, anstrebte und dadurch relativ schnell Rechtsschutz erzielen konnte. Die Landesherren bedienten sich dabei eines ähnlichen Argumentationsarsenals, das sich aus der Reichsverfassung, dem Lehnrecht und dem frühneuzeitlichen Normenkatalog speiste. Auf der anderen Seite war es prozessual sehr viel schwieriger und langwieriger, wenn die geistlichen Gerichte über die überhandnehmende weltliche Gerichtsbarkeit Klage führten.

In protestantischen Territorien stellte sich die Problematik dagegen anders dar, da die Konsistorien auf die Territorien begrenzt blieben und damit die Landesherrschaft stützten.

Angesichts dieser Feststellung ist der abschließende Befund interessant, dass sich die konfessionellen Unterschiede nicht in der anwaltlichen Argumentation niederschlugen. Wie bei anderen Untersuchungen der höchsten Gerichtsbarkeit wird auch bei Oestmanns Analyse deutlich, dass vor Gericht mit rein rechtlichen Gesichtspunkten argumentiert wurde und selbst die herangezogenen Autoritäten nicht nach Konfession ausgewählt wurden.

Insgesamt handelt es sich um ein Grundlagenwerk zur juristisch zentralen Frage der umstrittenen Zuständigkeit von weltlichen und geistlichen Gerichten in der Frühen Neuzeit, das von den Prozessakten ausgeht,

eine Reihe spannender Einzelfälle aus Territorien mit jeweils anderen konfessionellen Gemengelagen schildert und vor allem vor dem Hintergrund der territorial sehr unterschiedlichen Gerichtsverfassungen ein breites Panorama der Rechtsvielfalt im Alten Reich ausbreitet.

Osnabrück

Siegfried Westphal

Stefan Schima, Papsttum und Nachfolgebeeinflussung. Von den Anfängen bis zur Papstwahlordnung von 1179, Freistadt: Plöchl 2011 (Kirche und Recht 26), 466 S., ISBN 978-3-901479-72.

Als im Jahr 1188 ein englischer Mönch in Rom schrieb, dass man nun den Kardinalbischof von Ostia, Theobald, wohl nicht nach England als Legaten entsenden werde, fügte er die Bemerkung hinzu, dass der aktuelle Papst (Clemens III.) durch ein Magenleiden geplagt sei und man sich für seinen Tod Theobald als Nachfolger vorstellen könne. So eindeutige Quellen (vgl. S. 401) findet man selten für ein Thema, das Stefan Schima umfassend behandelt. Die Wiener rechtswissenschaftliche Habilitationsschrift, die im Wintersemester 2003/2004 angenommen wurde, widmet sich einem Thema, das im Grenzbereich von Ereignis- und Verfassungsgeschichte angesiedelt ist. Die thematische Fragestellung weckt Assoziationen in Bezug auf das Kardinalskollegium, dessen Zusammensetzung ja seit dem 11. Jahrhundert über die Wahl eines jeweils künftigen Papstes entschied. Insofern wurde die Thematik nur selten oder am Rande für den Zeitraum in den Blick genommen, den Schima zentral behandelt, nämlich die Zeit vom ersten bis zum zwölften Jahrhundert. Mit dem Datum 1179 setzt er den Schlusspunkt und evoziert damit die Bestimmungen des dritten Laterankonzils zur Papstwahl, die eine Zweidrittelmehrheit des Wahlgremiums vorschrieben.

Die voluminöse Studie gliedert sich in acht große Abschnitte, zunächst von den Anfängen bis zu Konstantin (1), dann zu den römischen Bischofsbestellungen im 4. und 5. Jahrhundert (2), zum Papsttum während der Herrschaft Theoderichs (3), zum Papsttum unter dem Einfluss von Byzanz (4) und zum Papsttum unter dem Einfluss fränkischer Herrscher (5). Es folgen Abschnitte zur Epoche des verstärkten Einflusses römischer Adelsgeschlechter und deutscher Herrscher (6) bis hin zum Reformpapsttum und dem Investiturstreit (7). Abschließend geht es um die Nachfolgebeeinflussung in der Zeit der Schismen des 12. Jahrhunderts (8).

In der chronologischen Durcharbeitung des Materials verfolgt Schima systematische Gesichtspunkte, die er einleitend (S. 6–13) darlegt. Da eine explizite Nachfolgedesignation eher selten zu vermuten ist, geht es um die Frage der Nachfolgeempfehlungen, um Fragen der Erhebung römischer Bischöfe, aber auch um die Wahlvorschriften, die persönlichen Situationen und um die jeweiligen Netzwerke. Dies führt zu Fragen der Karrieremuster, zu Ausschlusskriterien möglicher Nachfolger bis hin zu Rücktritten und anderen Aspekten. Blickt man auf einige Grundtendenzen der durchschrittenen zwölf Jahrhunderte, so scheint gerade in den Anfangszeiten des Papsttums (soweit das die Quellen erkennen lassen) die Wahl entscheidender als die familiäre Herkunft gewesen zu sein. Allerdings stellte sich die Designationsfrage schon zu Beginn der Papstgeschichte. Laut dem apokryphen Clemensbrief an Jakobus soll Petrus seinen Nachfolger Clemens I. (88–97) designiert haben. Zwar war diesem Text eine gewisse Nachwirkung beschieden, aber erst im zweiten von Schima präsentierten Zeitabschnitt findet sich der einzige eindeutige Beleg einer erfolgreichen Papstdesignation, als Felix IV. (526–530) den anschließenden Papst Bonifaz II. (530–532) zu seinem Nachfolger bestimmte. Fragen des Designationsrechtes hatten kurz zuvor bei einer römischen Synode 499 eine Rolle gespielt. Jedenfalls wurden dort Fragen erörtert, was zu geschehen habe, wenn ein verstorbener Papst das ihm zustehende Designationsrecht wegen eines zu schnellen Todes nicht mehr ausüben können. Solche normative Diskussionen begehen auch in Synodalverhandlungen und in den kanonischen Diskussionen des 12. und 13. Jahrhunderts. Gleichzeitig wird am Beispiel Felix' IV. aber auch deutlich, wie sehr die Durchsetzung einer Designation eine Machtfrage zwischen dem jeweils amtierenden Papst und den Interessen des römischen Klerus bedeutete. In der Folgezeit waren keine eindeutigen Designationen mehr nachweisbar, obwohl die Bemühungen Stefans II., seinen Bruder Paul I. zu seinem Nachfolger aufzubauen, in diese Richtung weisen. Auch manche festgefügte Forschungsposition wird in Frage gestellt. So kann Schima mit der These aufräumen, dass der Archidiakon im 4. und 5. Jahrhundert so etwas wie eine Anwartschaft auf das Papsttum besessen habe.

Fragen des Einflusses der weltlichen Macht spielen in den folgenden Abschnitten eine wichtige Rolle, weil die weltliche Macht immer wieder in die Nachfolge eingriff. Wenn es unter diesen Voraussetzungen auch für die Päpste schwerer wurde, Nachfolgeempfehlungen oder gar Designationen durchzuführen

ren, so gab es andererseits vielfältige Aspekte der Nachfolgeverhinderung. Ein besonders wirksames Instrument diskutiert Schima im Zusammenhang mit den Päpsten des ausgehenden 9. Jahrhunderts. Als das sogenannte Translationsverbot noch in Kraft war, bedeutete die Bestellung von unliebsamen Kandidaten oder Konkurrenten zum Bischof durchaus ein Mittel, um Nachfolgeambitionen dieser Personen zu verhindern. Auch die Exkommunikation konnte hierzu dienen. Dies erörtert Schima an den Beispielen von Anastasius Bibliothecarius, aber auch an den Päpsten Marinus I. und Formosus sowie den kurzen Pontifikaten des formosianischen Zeitalters.

In der Ottonenzeit gaben dann familiäre Netzwerke meistens den Ausschlag für oder gegen die Erhebung einer Person zum Papst. Aktiver scheinen die Päpste erst wieder in der Geschichte des 11. Jahrhunderts, und hierfür wurde interessanterweise immer wieder der genannte apokryphe Clemensbrief als Begründung ins Feld geführt. In dieser Zeit scheinen manchmal weniger familiäre Beziehungen als die Zugehörigkeit zu gewissen Reformmilieus eine Rolle gespielt zu haben.

Insgesamt wird am Ende der Lektüre deutlich, wie vielfältig die Möglichkeiten eines Amtsinhabers waren, um auf seine Nachfolge bewusst oder gar unbewusst Einfluss zu nehmen. Insgesamt überzeugt die sorgfältig gearbeitete und quellennahe Untersuchung des Verfassers. Auf der Höhe der Forschung erörtert er die verschiedenen für ihn einschlägigen Pontifikate. Allerdings fragt man sich, warum die neueren Bände der Abteilung Papstregesten des Böhmer'schen Regesten und des Göttinger Papsturkundenwerkes nicht oder nur in geringem Maße herangezogen wurden. Hier hätte sich der Anmerkungsapparat in einzelnen Fällen doch deutlich entlasten lassen. Dies mindert aber nicht den Wert der gründlichen Studie, die ein Thema in den Blick genommen hat, das seit der Dissertation von Karl Holder (1892) nicht mehr zentral behandelt wurde. Gleichzeitig ordnete es sich hervorragend in die jüngst vorgelegten Überlegungen zu „Gegenpäpsten“ (Hg. von Harald Müller und Brigitte Hotz, 2012) ein.

Erlangen

Klaus Herbers

Christoph Markschies/Hubert Wolf (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München: Beck 2010, 800 S., ISBN 978-3-4066-0500-0.

Dem leicht modifizierten Konzept der memoria, des kulturellen Gedächtnisses (Ass-

mann, Halbwachs, Nora) sowie dem „cultural turn“ verpflichtet haben Markschies und Wolf insgesamt 45 Autorinnen (3) und Autoren (42), einschließlich des Zeichners Sieger Köder, gewonnen, um 40 relevante Gedächtnisorte des Christentums darzustellen. Ziel ist nicht nur die Anwendung des memoria-Konzeptes auf Kirchengeschichte und den bei Erscheinen des Buches aktuellen ‚Zustand‘ des Christentums. Ziel soll auch eine generelle Einführung ins Christentum, eine „ökumenische Kirchengeschichte“ ganz neuer Art“ (S. 727, dort mit Fragezeichen) sein. Diesem Ziel dienen auch die Register (Orte, Personen, Sachen, Bibelstellen) und ein ausführliches, nach den einzelnen Beiträgen gegliedertes Literaturverzeichnis. Ein mit jeweils kurzer Beschreibung versehenes Autorenverzeichnis steht am Ende des Bandes: Theologen, Historiker, Ethnologen und Journalisten sind beteiligt, Vertreter aus Universität wie Kirche; ein Who is who? der gegenwärtig in den großen Konfessionskirchen einflussreichen Vertreter? Eine Vielfalt an schwarz-weißen Abbildungen (Bilder, Dokumente, Karten) ergänzt und vertieft die Darstellung.

Unerlässlich zum Verständnis der Gliederung und Intention des Buches sind die Einleitung (S. 10–27) und der „Dank“ (S. 726–728). Das Verständnis der memoria wird erläutert und Erinnerung als Identitätsbestandteil des Christentums bestimmt. Einer Zeit, in der Vergangenheitsvergessenheit drohe, sollen Erinnerungsorte gegeben werden. Bewusst sei das ‚Hier‘ des deutschsprachigen Raumes und das ‚Jetzt‘ des begonnenen 21. Jahrhunderts (S. 25) als Rahmen gesetzt. In der Einleitung wie in vielen Beiträgen wird deutlich, dass die dominierende Wertungsperspektive die der großen deutschen Konfessionskirchen in (groß-)städtischer Ausprägung ist. Für ökumenisch kontroverse Fragen (z. B. Abendmahl/Eucharistie, Sukzession) werden eigene Lösungen angedeutet. Insgesamt sollen Kontinuitäten und Brüche, Volksfrömmigkeit und Institutionskirchliches, Normierung und Protest, Perspektiven von „oben“ und „unten“ sowie Säkularisierungen der Erinnerung in den Blick genommen werden (S. 26).

Das Buch ist in die Abschnitte I. Zentralorte, II. reale Orte, III. symbolische Orte gegliedert, die jeweils in sich alphabetisch sortiert sind. Der Hinweis auf die alphabetische Sortierung hebt die Verwunderung über die Reihenfolge der Beiträge auf. Die Beiträge selbst werden als Essays (Klappentext) angekündigt und reichen von kurzen Abrissen über stark persönlich gefärbte Erzählungen bis zu wissenschaftlichen Aufsätzen und Artikeln mit lexikalischer Dichte.

Unter den (I.) „Zentralorten“ stellen Peter Welten „Bethlehem“, Jan Rohls „Genf“, Klaus Bieberstein „Jerusalem“, Martin Tamcke „Konstantinopel“, Walter Kardinal Kasper das römisch-katholische „Rom“ mit einzelnen Verweisen auf die vorchristliche Antike, Rudolf Smend den/die „Sinai“, einschließlich einer literarisch wie historisch aufschlussreichen und unterhaltsamen tour d'horizon der alttestamentlichen Exegese, und Wolfgang Huber „Wittenberg“ dar.

Als (II.) „reale Orte“ christlicher memoria führen Manfred Weitlauff in „Altötting“, Ulrich Köpf in „Assisi“, Matthias Benad in „Bethel“, Stefan Weinfurter in die immense ideen-, politik- und kirchengeschichtliche Bedeutung „Canossas“ ein; es folgen die Beiträge Martin Roths und Volkmar Billigs zu „Dresden“, Klaus Unterburgers zu „Fulda“, Heribert Müllers zum „kölsch-katholischen“ (passim, z. B. S. 299) Erinnerungsort „Köln“, Christoph Krummachers zu „Leipzig“ mit einem ausgezeichneten Compendium der Kirchenmusik, Gert Melvilles zu „Montecasino“, Alexander Smoltzyks zur bis in die jüngste Vergangenheit ambivalent wirksam gewordenen memoria des Ortes „Regensburg“, Eva Markschie's mit einer eingewobenen Apologie des Pilgerns zu „Santiago de Compostela“, mit spürbarer Skepsis Christian Albrechts Beitrag zu „Taizé“ sowie Günther Wassilowskis zu „Trient“.

Noch stärker als bei den geographischen Orten wirkt die Auswahl der (III.) „symbolischen Orte“ zunächst willkürlich. Sie wird wie bei jenen jedoch durch die mit dem jeweiligen „Ort“ verbundenen kirchengeschichtlichen und anderen theologischen Dimensionen sowie durch die bei Drucklegung aktuellen weltpolitischen oder gesellschaftlichen Bezüge plausibel.

Hans-Josef Klauk ordnet die „Bibel“ in die christliche memoria ein. Karl Gabriel zeichnet den Entwicklungsweg von „Caritas und Diakonie“ vom Neuen Testament bis zu den aktuellen existentiellen Herausforderungen an die gleichnamigen Verbände nach. Antonius Liedhegener benennt Akteure und Wirkungen für „Christliche Politik“ (Stand 2010) und erkennt als Grundlinien der großen Kirchen, dass nicht Politik betrieben, sondern demokratische Beteiligung der Menschen ermöglicht und schwach repräsentierten Gruppen eine Stimme gegeben werden solle. Reinhard Hoeps beschreibt die wechselnde Funktion der Typen von „Christusbilder[n]“ anhand leider sehr klein gedruckter Bildbeispiele. Franz-Xaver Kaufmann umreißt die seit dem Spätmittelalter langsam aber stetig steigende Bedeutung von „Familie“ und ihren relativen Bedeutungsverlust im begonnenen 21. Jahr-

hundert. „Feste im Kirchenjahr“ sind nach Werner Mezger die wirksamste Art und Weise gewesen, christliche Erinnerungskultur in Gesellschaften weltweit zu verankern; er beschreibt Grundlegendes und die wichtigsten Feste im römisch-katholischen Kirchenjahr. Christa Reich beschreibt das Medium „Gesangbuch“ für die christliche Memorialkultur und diskutiert das Verhältnis von doxologischer „theologia prima“ und diskursiver „theologia secunda“ (S. 500f.) für die Kirchen der Gegenwart. Wolfgang Brückner erörtert „Heiliges Blut“ und berücksichtigt stark die Bedeutung des Altars. „Himmel – Hölle – Fegefeuer“ (I) werden von Christoph Auffahrt in ihren römisch-katholisch-kirchlichen Funktionen beschrieben; Bernhard Lang ergänzt (II) die, vielfach modifizierte, Prägung der Vorstellungen zu diesen „Orten“ aus Dante Aligheris Divina Commedia. Norbert Lüdecke stellt mit „Humanae Vitae“ (Enzyklika 1968) nicht nur einen römisch-katholisch-lehramtlich beherrschten Erinnerungsort (S. 546) und eine zu den unfehlbar gezählte päpstliche Lehre (S. 543) dar, sondern auch deren vielfältige Auswirkungen auf Anthropologie, Hierarchie, Beichtpraxis und andere Bereiche kirchlichen Lebens. Hubert Wolf erläutert die jeweilige Funktion der „Inquisition“ (und Indices) in den unterschiedlichen Regionen Europas, verteidigt sie gegen falsche Pauschalverurteilungen und beschreibt die Bedeutung der Umbenennung in „Kongregation für die Glaubenslehre“ im Geiste des II. Vatikanum. Thomas Großmann unterscheidet, beschreibt und vergleicht „Katholikentage und Kirchentage“. Christoph Markschie's Essay „Kreuz“ legt das „Oszillieren“ (S. 591) dieses christlichen Kernsymbols zwischen Tötungsinstrument, Siegeszeichen, Verehrungsgegenstand (auch als Reliquie), Anlass national-arabischer Kritik, theologischem und philosophischem Betrachtungsgegenstand und Modeessessoire dar. Klaus Schreiners Essay stellt „Maria“ als weltweit sehr bedeutsamen „Ort“ christlicher memoria vor. Arnd Brummer beschreibt in „Medien I“ die Wirkmechanismen von Verschriftlichung und Kanonisierung bis zu den audiovisuellen und virtuellen Medien der Gegenwart und fordert als ein Auswahlkriterium für christliche Repräsentanten „Medienappeal, ja Mediensex“ (S. 622), denn: „Die Plausibilität der [christlichen] Botschaft hängt im wahrsten Sinne des Wortes von der Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft ihrer Vermittler ab“ (S. 623). Etwas weniger provokativ erörtert Reinold Hartmann die spezielle Situation von „Gott im Fernsehen“ in „Medien II“. Konfessionell ausgewogen beschreibt Christoph Strohm die Auseinandersetzungen zwischen

„Nationalsozialismus und Kirchen“ samt den sich wandelnden Bewertungen des kirchlichen Widerstandes, Arrangierens oder Versagens und den großen Auswirkungen der positiven Bewertung der Rolle der Kirchen durch Bevölkerung und Besatzungsmächte nach dem Zweiten Weltkrieg. Siegfried Weichleins Essay ist einem klassischen Erinnerungsort des Christentums, dem (evangelischen) „Pfarrhaus“ gewidmet. Johann Hinrich Clausen stellt „Predigt und Kanzel“ als zentrale christliche Erinnerungsorte dar, berücksichtigt stark die Stellung auch des Altars im Kirchraum und kommt zu der für Prediger ‚gnädigen‘ These, Predigt (und Kanzel) sollen nicht selbst erinnert werden, sondern dazu dienen, Christus in den Mittelpunkt zu stellen und „einen geistigen Erinnerungsort zu schaffen, nämlich ein inneres Bild Christi zu malen“ (S. 667). Die beiden Herausgeber stellen in den Essays „Sankt Martin I“ und „II“ erst, vermutlich exemplarisch für sehr viele Heiligenlegenden, die Verselbständigung der Berichte und Erzählungen um Martin von Tours bis zum „Laternegehen“ dar (Hubert Wolf) und prüfen dann (Christoph Markschies) – am Ende des Buches gern erinnert (S. 728) – die Martin Luther entgegengebrachte, aber seiner eigenen Intention massiv zuwiderlaufende Verehrung; er könne höchstens ‚eingeschränkt und metaphorisch‘ „Erinnerungsort im kulturellen Gedächtnis der Deutschen“ (S. 685) sein. Im Essay „Schule“ betrachtet Heinz-Elmar Tenorth „die Konstruktion von Erfahrung, Erwartung und Erinnerung“ (S. 688) dort und sieht, so der tagesaktuelle Bezug, Schule durch konfessionelle (und) christliche Orientierungen nicht vor pädagogischen Vergehen geschützt. Im vorletzten Essay legt Urs Allematt das Wechselspiel von Identitätswahrung und politischer Teilhabe besonders römisch-katholischer „Vereine“ dar. Kulminationspunkt und Abschluss der Darstellung ist der Beitrag Etienne François‘ zu „Kirchen“: Herkunft, Anlage, Funktion, gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung der Kirchengebäude, immer mit Blick auf Kirche als Gemeinschaft, werden beschrieben, in mühelos umschrittenem weltweiten Horizont und unter Berücksichtigung von Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie, Land und Stadt, konfessionellen Eigenarten und säkularen Bedeutungen, mit dem Schlussgedanken von Kirchen als Palimpsesten und der einleuchtenden Notiz zur ‚Verwandlung‘ der Gebäude im Gottesdienst: „Aus dem Ort des kulturellen Gedächtnisses wird ein Ort des lebendigen Gedächtnisses.“ (S. 724)

Neben dem gesetzten Thema reflektieren viele Essays explizit Aspekte des memoria-

Konzeptes: Bieberstein (Jerusalem) belegt die Wechselwirkungen zwischen Erinnerungskultur und Realitätsgestaltung. Köpff (Assisi) zeigt, wie „neue Realitäten [aus der Erinnerung] geschaffen“ (S. 207), Melville (Montecassino), wie sie gezielt und unabhängig von ‚historischer Wahrheit‘ konstruiert werden. Benad (Bethel) weist nach, wie schon mit dem Aufbau eines „Ortes“ planvoll eine Erinnerungskultur angelegt werden kann. Tamcke (Konstantinopel) illustriert anschaulich den Fall konkurrierender Erinnerungskulturen, sowohl innerchristlicher wie interreligiöser. Roth und Billig (Dresden) schlagen eine eigene Erinnerungstechnik für Zeiten des Grauens vor (S. 261 mit Rekurs auf Maurice Blanchot). Strohm (Nationalsozialismus und Kirchen) sieht seinen Beitrag als Exempel der Erinnerungskulturen des 20. Jahrhunderts, die vom Aufeinandertreffen des Christentums mit politischen Ersatzreligionen betroffen sind. Die Frage erlöschender Erinnerungskulturen und -orte werfen implizit die drei von Verlustwahrnehmungen geprägten Beiträge auf (Benad: Bethel; Unterburger: Fulda; Allematt: Vereine).

Die Stärken des Bandes sind auch seine Schwächen: Essays können gut lesbar sein – oder störend stark subjektiv überformt. Die Vielfalt der Autoren bringt eine spannende Vielzahl an Stilen hervor – und einen massiven Unterschied in Tiefgang und formalem Standard der Beiträge. Ein im angelsächsischen oder frankophonen Bereich selbstverständliches Unterfangen – eine Essaysammlung zu einem prominenten, fächer- und konfessionenübergreifenden Forschungsansatz – erweist sich im deutschen als sehr diffuses Lese-Erlebnis, da sich wissenschaftlicher Anspruch und elegante Lesbarkeit unterschiedlich und nicht immer leicht verknüpfen. Einzelne Autoren distanzieren sich indirekt vom Essaystil (Lüdecke, S. 747 Anmerkung 1) oder vom memoria-Konzept (Kaufmann, S. 465). Das memoria-Konzept selbst bietet eine enorme Weite, um die verschiedensten Aspekte, historischen Daten und Verläufe, Zugänge und Subkonzepte aufzunehmen und mit den im Erscheinungsjahr aktuellen Prozessen zu verknüpfen – gleichzeitig entsteht vereinzelt der Eindruck von Beliebigkeit. Die Herausgeber selbst erwarten Hinweise auf Lücken (S. 726); Anregungen aus dieser Rezension: britische und irische Orte (Canterbury; Westminster; Iona); Orte anderer Kontinente (Seoul? Chicago? Aus Südafrika?); Krieg und Frieden; Bekanntheit; Theologie; Universalität; Sünde; Weltkirchenrat/Christliches Weltforum; Versöhnung, um nur die auffälligsten zu nennen. Auch der aktuelle Bezug, so erfrischend er ist, verblasst rasch (Beispiel: die häufige Erwäh-

nung Papst Benedikts XVI.). Jeder einzelne Beitrag dieses Bandes ist jedoch mit, zumeist erheblichem, Gewinn zu lesen.

Zwei Schwierigkeiten (neben Details) bleiben: Welche Zielgruppe hatten die Herausgeber im Blick? Viele Beiträge sind nicht ohne umfangreiche theologische und philologische Vorkenntnisse zu lesen; gleichzeitig soll der Essaystil offensichtlich einen Leserkreis deutlich über das Fachpublikum hinaus ansprechen. Dazu ist das Buch, bei allem sehr erfreulichen ökumenischen Zusammenwirken, auch ein Dokument der sehr unterschiedlichen Zugänge aus den Konfessionskulturen heraus. Drei Beispiele für mehrere: So erhellend der Essay zu „Festen im Kirchenjahr“ ist, so bedauerlich ist die Verengung auf eine konfessionelle römisch-katholische Perspektive, die die commemorativen Aspekte von Erntedank, Reformations- und Buß- und Bettag unberücksichtigt lässt und die grundsätzliche Frage, weshalb erinnerungsstarke Feste wie der Reformationstag oder theologisch anregende wie der Buß- und Bettag zugunsten ökonomischer Argumente weitgehend abgeschafft werden konnten, nicht stellt. Oder: So spannend und weit greifend der Essay zu „Maria“ ist, so irritierend ist, dass alle Mariengeschehnisse uneingeschränkt als Tatsachen dargestellt werden und Protestanten ausschließlich die Rolle als Kritiker (S. 605, 610f. und 612) zugewiesen und auf eine Erwähnung der Wertschätzung Luthers, altprotestantisch-orthodoxer oder moderner evangelischer Theologen gegenüber Maria verzichtet wird. Oder: Beim überzeugenden und formal vorzüglichen Essay zum „Pfarrhaus“ wird bewusst, aber mit sehr knapper Begründung (S. 642) nur das evangelische Pfarrhaus beschrieben und nicht der Frage nachgegangen, welche überkommenen Funktionen (für Seelsorge, als Refugium, in der Personenkonstellation, als Frömmigkeitsort etc.) der römisch-katholische Pfarrsitz beibehalten oder wenigstens im ‚Windschatten‘ des bürgerlichen evangelischen Instituts hinzugewonnen haben könnte. – Alle Anfragen mindern nicht den Wert dieser Anwendungen des memoria-Konzeptes und schon in sich anregenden Sammlung, die am besten nicht von Anfang bis Ende durchgelesen, sondern zu den jeweils interessierenden „Erinnerungsorten“ oder mit Hilfe der Begriffe in den Registern konsultiert werden sollte.

Hedemünden Andreas Ohlemacher

Christian Lange: Kleine Geschichte des Christentums. Ausbreitung und Entwicklung im ersten Jahrtausend, Darmstadt: Lambert

Schneider 2012, 188 S., ISBN 978-3-65024-261-7.

Christian Lange (Universität Bamberg) hat sich mit dem zu rezensierenden Werk einer beachtlichen Herausforderung gestellt. Ziel seiner Darstellung ist es, auf weniger als zweihundert Seiten Grundzüge der Ausbreitung und Entwicklung des Christentums im ersten Jahrtausend sichtbar zu machen. Insbesondere Studierenden und Lehrkräften soll eine Einführung geboten werden, die „über den Tellerrand des griechischen und lateinischen Christentums im Imperium Romanum hinausblickt“ (VII). Es gilt, grosse Entwicklungslinien weitgehend chronologisch, aber mit Rücksicht auf die missionierenden und missionierten Regionen und ihre je eigene Geschichte nachzuzeichnen.

Das erste Kapitel behandelt die Entwicklung des Christentums bis zu Kaiser Justinian (527–565), angefangen beim Leben Jesu. Ob die Auseinandersetzung mit der Zweiquellentheorie an dieser Stelle notwendig und sinnvoll ist, sei dahingestellt; sie ist in jedem Falle ein Vorzeichen für den starken Einbezug der Überlieferungsgeschichte und Quellenkritik, der das gesamte Werk prägt. Auch eine zweite grundsätzliche Gewichtung wird schon in den ersten Abschnitten deutlich. Mehr als auf Motive für die Mission und Gründe für ihren Erfolg wird auf die (literarisch und archäologisch fassbare) Entwicklung gemeindlicher Strukturen gelegt. Nach der Behandlung des Paulus und weiterer Träger der frühen christlichen Mission werden der Trennung von der Synagoge und der Durchsetzung des monarchischen Episkopats eigene Abschnitte gewidmet. Auch bei der folgenden Darstellung der Expansion und Verfolgung von Gemeinden wird der Fokus nicht auf Handlungsmotive und -deutungen gelegt, sondern auf konkrete Namen, Orte und Zahlen.

Das zweite Kapitel unter dem Titel „Theodosius und Justinian“ behandelt das vierte bis sechste Jahrhundert. Es widmet sich schwergewichtig der dogmengeschichtliche Entwicklung, bzw. den christologischen Streitigkeiten und ihren Folgen. Dabei wird zum einen herausgestellt, dass die Niederwerfung der homoischen Germanenreiche durch Justinian die Grundlage dafür legt, dass sich die katholische Kirche im Westen durchsetzen kann und die Position des Papstes gestärkt wird; zum anderen wird die Bedeutung der grossen Synoden und Konzile für die Entstehung eigenständiger Kirchen der Syrer, Kopten und Armenier vermittelt.

Die weiteren Entwicklungen im orientalischen Christentum werden im dritten Kapi-

tel dargestellt. Mit einem Fokus auf den bedeutenden Bekenntnissen, prägenden Figuren und Synodalbeschlüssen wird zunächst die Vielschichtigkeit der konfessionellen Lage und deren Abhängigkeit von der Herrscherpolitik beschrieben. Ein nächster Teil widmet sich der neuen Situation der Christen unter muslimischer Herrschaft und der sich dennoch entfaltenden Missionstätigkeit, die Vertreter der Kirche des Ostens vom Perserreich bis nach Arabien und Asien führt, Vertreter der ägyptischen Kopten entlang des Nils bis nach Äthiopien und Nubien.

Das vierte Kapitel wendet sich wieder dem Westen zu und schildert die Christianisierung des Frankenreiches unter den Merowingern und Karolingern. Ausgehend von der Mission irischer Mönche wie Columban dem Jüngeren wird die Ausbreitung gemeindlicher Strukturen durch missionarisches Wirken und Klostergründungen an Rhein und Donau, am Main, bei den Baiern, Angelsachsen und nördlichen Völkern detailliert nachgezeichnet. Wiederum wird dabei der Fokus weniger auf die innere Perspektive der Missionierenden und Missionierten gelegt als auf den literarisch und archäologisch nachweisbaren Kirchen- und Gemeindebau. Hervorgehoben wird u. a. die tragende Rolle Papst Gregors des Grossen (590–604) in Bezug darauf, dass die reichskirchliche diözesane Bistumsstruktur auf die britischen Inseln getragen wurde und sich wirkmächtige angelsächsische Missionare wie Willibrord oder Wynfret (Bonifatius) daran orientierten.

Das missionarische Bemühen um die slawischen Völker, in dem sich die lateinische West- und die griechische Ostkirche konkurrierten, wird in einem kurzen fünften Kapitel behandelt, bevor in einer abschließenden Zusammenfassung ein letztes Mal die enge Verwobenheit von politischer Herrschaft, missionarischer Strategie und missionarischem Erfolg betont wird.

Mit beeindruckender Sorgfalt verarbeitet Lange eine immense Fülle an Informationen zu einem dichten Bild, das dem Ziel gerecht wird, der Leserschaft den Blick für die Komplexität der Materie und vor allem den Reichtum der Christentums-geschichte jenseits der Grenzen des Imperium Romanum zu öffnen. Sinnvoll ist die Abwechslung zwischen dem Blick aus der Ferne, der eine Übersicht ermöglicht, und dem Blick mit der Lupe, der punktuell ins Detail geht und auch einzelne Quellen sprechen lässt. Der Verzicht auf Fussnoten (stattdessen knappe Angaben hinter den zitierten Quellen und Übersichten im Anhang) ist der Textgattung

fraglos angemessen und erhöht die Leserfreundlichkeit.

Die herausragende Stärke des Buches liegt freilich in den zahlreichen Übersichtskarten, die die geschilderten Entwicklungen konsequent und hilfreich veranschaulichen und einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis und zum Überblick leisten. Der Rückgriff auf archäologische und historische Daten, der in den sorgfältig bearbeiteten Karten sichtbar wird, ist ein erklärtes Ziel des Autors und gibt, wie in der Zusammenfassung bereits angeklungen, vielfach die Schwerpunktsetzung der Darstellung vor. Besonders in Kap. 4 wird etwa anhand von zeitlich eingrenzenden Klostergründungen, Itinerarien und sogar Gräberfeldern die Ausbreitung des Christentums nachgezeichnet.

Die literarische Quellenlage wird im Werk nicht nur offengelegt, sondern an diversen Stellen thematisiert und problematisiert. Der Autor ist darum bemüht, ungelöste oder umstrittene Fragen der Forschung zu berücksichtigen, und beweist „Mut zur Lücke“. Dies ist insofern lobenswert und sinnvoll, als die Leserschaft auch oder gerade in einer Einführung für historische Methoden und Probleme sensibilisiert werden darf. Andererseits erweist sich die aus dem Anliegen resultierende, starke Zurückhaltung in zweierlei Hinsicht als nachteilig. Zum einen werden Themen und Aspekte, die historisch schwerer fassbar sind, aber gerade den Leser einer Einführung interessieren – etwa die Perspektive der missionierten Bevölkerung – weitgehend ausgeblendet. Es fehlt zuweilen der „Mut zur Spekulation“. Zum anderen erschwert die vorsichtige Sprache des Autors erheblich den Lesefluss. Jede Seite ist durchsetzt mit Konditionalsätzen und Ausdrücken wie „scheinbar“, „wohl“, „naheliegend“, „eher“, „möglicherweise“, „wahrscheinlich“. Dies tut nicht nur der Leserfreundlichkeit Abbruch, sondern ist problematisch, weil die Unterstützung bei der Unterscheidung zwischen sicheren und weniger sicheren Quellen fehlt. Die Lektüre hinterlässt – überspitzt ausgedrückt – ein Fragezeichen hinter der gesamten Überlieferung; es entsteht der Eindruck, dass keine klaren Aussagen möglich sind.

Die *Kleine Geschichte des Christentums* ist somit eine kompakte, zuverlässige und den Stand der Forschung widerspiegelnde Einführung, die thematisch klare Schwerpunkte setzt. Die Leserin, die sich auf den etwas umständlichen Stil und die Fülle an Namen, Daten und Orten einlässt, profitiert vom Einblick in grössere Zusammenhänge und erkennt die Bedeutung und Problematik unterschiedlicher Quellen für die Ge-

schriftsschreibung. Lehrpersonen werden insbesondere die Übersichtskarten schätzen, die sich ausgezeichnet für den Unterricht eignen.

Basel

Sara Stöcklin-Kaldewey

Angelus Albert Häußling: Tagzeitenliturgie in Geschichte und Gegenwart. Historische und theologische Studien, Münster: Aschendorff 2012 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 100), 356 S., ISBN 978-3-402-11263-2.

Mit der Feier der Tagzeitenliturgie (auch Stundenliturgie, oder -gebet, sachlich unzutreffend leider immer wieder noch Breviergebet genannt) verbinden sich in der allgemeinen Wahrnehmung vielfach idealisierte Vorstellungen: die im Chorgestühl der großen Abteikirchen sitzenden und aus großformatigen Büchern feierlich psalmodierenden Mönche oder der im Pfarrgarten mit seinem Brevier auf- und abschreitende, Verse murmelnde Pfarrer. Beide Bilder zeigen, Tagzeitenliturgie ist etwas für Spezialisten, für Fachleute, die in der komplizierten Struktur der vorgeschriebenen Texte zu Hause sind und damit das Pensum ihrer Gebetspflicht erfüllen. Man ahnt, die Bilder trügen, ja sie verzeichnen, was mit Tagzeitenliturgie gemeint ist. Dass vielmehr das Hören auf Gottes Wort und das Antworten in Lobpreis, Dank und Bitte die geistliche Grunddimension des Glaubens und damit ein lebensnotwendiger Ausdruck im täglichen Leben der Kirche als Ganzer wie der einzelnen Gläubigen ist, hat in zahlreichen historischen und theologischen Beiträgen meisterhaft der Mönch der Abtei Maria Laach und langjährige Professor für Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren, P. Dr. theol., Dr. theol. h. c. Angelus A. Häußling OSB darzustellen vermocht. Aus Anlass seines 80. Geburtstages legt hier der Inhaber des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg, Martin Klöckener, einige ausgewählte Studien H.s zur Tagzeitenliturgie vor. Damit erreicht die für die Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachgebiet so bedeutende und verdienstvolle, unter wechselnden Titeln seit 1918 bestehende Reihe der „Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen“ ihren 100. Band. Herausgewachsen ist sie aus dem besonderen liturgiewissenschaftlichen Engagement von Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) und der Mönche der Abtei Maria Laach. So darf es sicher als eine glückliche Fügung bezeichnet

werden, dass der „Jubiläumsband“ die Beiträge des Laacher Benediktiners enthält.

In einem einführenden Beitrag begründet der Herausgeber die Auswahl und Anlage der Aufsätze; macht aber darüber hinaus mit der existentiellen Relevanz des Themas „Tagzeitenliturgie“ im wissenschaftlichen Oeuvre H.s bekannt, das sich wesentlich aus dem eigenen regelmäßigen Vollzug speist und fragt, „wie der Mensch in je seiner Zeit als Individuum sowie als Betender im Raum der Kirche vor Gott stehen kann“ (21).

Gegliedert ist der Band in fünf inhaltliche Teile, der sechste, abschließende Teil bietet die vom Herausgeber bearbeitete Bibliographie H.s für die Jahre 1997–2012 (die Bibliographie der Jahre von 1959–1996 findet sich in: A. Häußling, *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche.* Hg. von M. Klöckener, B. Kranemann, M.B. Merz [LQF 79], Münster 1997, 346–368), einschließlich eines eigenen Registers der behandelten Themen und der rezensierten Literatur, das Verzeichnis der Erstveröffentlichungen und des von Thomas Fries erstellten Registers (Bibelstellen, Namen, Orte, Sachen, Formeln, Initien), das bestens den Inhalt der hier präsentierten Aufsätze H.s erschließt.

Der allgemein an der Geschichte der Tagzeitenliturgie Interessierte wird besonders dankbar die unter dem Titel „Gesamtdarstellungen der Tagzeitenliturgie“ gesammelten Beiträge zur Kenntnis nehmen. Hier finden sich umfangreiche Lexikonbeiträge H.s, die gemäß ihres Erscheinungsortes, jeweils unterschiedliche Akzente setzen, aber auf diese Weise eine größere Zusammenschau ermöglichen. Neben dem Beitrag in der dritten Auflage des renommierten „Lexikons für Theologie und Kirche“ (aus dem Jahre 2000) dürfte der Mittelalter- und Literaturhistoriker vor allem die entsprechenden Beiträge aus dem „Lexikon des Mittelalters“ (1999) bzw. aus der zweiten Auflage des „Verfasserlexikons“ (2000) mit Gewinn lesen. Wer hier nachschlägt, darf nicht nur sicher sein, äußerst zuverlässig und fachkundig informiert zu werden, ihm werden eine Reihe neuer Einsichten zuteil.

Ergänzend treten Aufsätze hinzu, die unter bestimmten Gesichtspunkten Überblicke zur Geschichte der Tagzeitenliturgie bieten. Darunter sei besonders die hier erstmals veröffentlichte „Chronik der neuzeitlichen Geschichte der Tagzeitenliturgie in der Westkirche“ hervorgehoben (69–90). In Form einer „Zeittafel“ werden hier die einzelnen Schritte der „Brevierveränderungen und -reformen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart“

dargestellt. Dass umständehalber die Wiederzulassung des nachtridentinischen Breviarium Romanum durch das Motuproprio Papst Benedikts XVI. „Summorum Pontificum“ den letzten Eintrag der Chronik bildet, wird hoffentlich nicht das abschließende Wort in der Entwicklung der Tagzeitenliturgie bleiben.

Zwei Beiträge wenden sich dann der mittelalterlichen Geschichte zu. In ihnen erläutert H. den Deutungshorizont der mittelalterlichen Gestalt der Tagzeitenliturgie aus dem vorherrschenden Geist der Passionsfrömmigkeit. Erst auf ihrem Hintergrund werden die zeitgenössischen theologischen Akzentsetzungen und spirituellen Wahrnehmungsmuster in Auffassung und Vollzug der Tagzeiten verständlich.

Unter dem Titel „Tagzeitenliturgie in nachreformatorischer Zeit (16. Jahrhundert)“ sind drei Beiträge verzeichnet. In ihnen geht H. dem bedeutenden, später verbotenen „Kreuzbrevier“ des Kardinals Quiñonez nach und fragt nach dessen Verbreitung, kommentiert die berühmte Bulle Pius' V. „Quod a Nobis“ zur Einführung des nachtridentinischen Breviarium Romanum (1568) und stellt schließlich die Bedeutung des Petrus Canisius für die Breviergeschichte heraus. Offenbar war es der erste deutsche Jesuit, der den Papst zur Sonderregelung bewogen hat, die Ortskirchen und Orden mit mehr als 200-jähriger Eigentradition nicht auf das römische Brevier zu verpflichten.

Drei weitere Studien nehmen das 18. Jahrhundert in den Blick und richten sich auf monastische Brevierreformen, wie sie von den französischen Benediktinerkongregationen von S. Maur (Paris) und S. Vanne (Nancy) ausgegangen sind. Dabei treten nicht nur die wissenschaftlich-theologischen Konzepte zur Erneuerung der Tagzeitenliturgie zutage, es zeigt sich, dass die hier gesetzten Impulse über Frankreich hinausreichten. So verblieben etwa die ungarischen Benediktiner bis zur Reform des Zweiten Vatikanum beim Mauriner-Brevier.

Mit „Reformen der Tagzeitenliturgie im 20. Jahrhundert“ werden Aspekte der jüngeren und jüngsten Liturgiegeschichte angesprochen. Dass bereits Papst Pius X. eine Kommission zur Brevierreform einsetzte und damit eine umfassende Liturgiereform in Angriff nehmen wollte, ist wohl nicht allgemein bekannt. H. stellt das entsprechende Motuproprio „Quod Patribus Concilii“ von 1911 in Edition, Übersetzung und Kommentar vor und sichert damit eine bedeutende Quelle für die Liturgiereformen im 20. Jahrhundert. Die folgenden beiden Beiträge grei-

fen die nachkonziliare Erneuerung der Tagzeitenliturgie auf, nehmen kritisch Stellung zum Erreichten und geben theologisch fundierte Impulse für die Fortschreibung der Reform, damit auch in Zukunft der christliche Glaube sich realisiert in der Feier der Liturgie, in den Tagzeiten als Raum des Lebens.

Die in diesem Band vorgelegten Aufsätze und Beiträge, die hier verständlicherweise nicht alle und erst recht nicht ausführlich gewürdigt werden konnten, dokumentieren nicht nur den Forschungsschwerpunkt im wissenschaftlichen Wirken des Jubilars, auf ihre Weise bieten sie in Anlage und Durchführung ein Kompendium zu Geschichte und Theologie der Tagzeitenliturgie. Insofern kann der Sammelband zwar die bislang schmerzlich vermisste, monographische Darstellung der Tagzeitenliturgie im deutschsprachigen Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ nicht ersetzen, und es bleibt zu wünschen, dass es A. Häußling gelingt, seine stupende Kenntnis und seine Kompetenz für das Handbuch fruchtbar zu machen. Aber bis dahin wird diese Aufsatzsammlung die derzeit umfassendste und den heutigen Forschungsstand kompakt präsentierende Referenzliteratur zum Thema bleiben, an der niemand vorbeigehen kann, der sich qualifiziert zur Tagzeitenliturgie äußern will.

Eichstätt

Jürgen Bärsch

Otto Weiss: Der Erste aller Christen. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg: Pustet 2012, 238 S., ISBN 978-3-7917-2461-4.

Im Zentrum der Untersuchung steht die Rezeption des französischen Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal (1623–1663) seitens katholischer Philosophen, Schriftsteller und Theologen im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert und im 20. Jahrhundert.

Der Vf. will sich die Tatsache zunutze machen, dass der Rückgriff auf klassische Bezugsgrößen der Philosophie- und Theologiegeschichte vor allem Licht auf die interpretatorische Absicht der Rezipienten und die Wahrnehmung ihrer kontextuellen Herausforderungen wirft. Seine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung fokussiert Pascal als Projektionsfläche innerhalb der deutschen katholischen Kultur- und Ideengeschichte.

Anders als in der deutschen Philosophie, in welcher die Rehabilitierung Pascals etwa über F. H. Jacobi relativ früh erfolgte, wirkte

in der katholischen Theologie der Antijansenismus wie ein Bollwerk. Dass modernistische Vertreter sich auf Pascal berufen konnten, machte die Sache nicht besser; der ‚Immanentismus‘ galt als kirchlich verurteilt. Als neuer Anstoß gewissermaßen von außen sieht der Vf. Nietzsches (ambivalente) Bewunderung Pascals. Nietzsches Pascalsbild wird allerdings lediglich durch eine Zusammenstellung von Äußerungen belegt. Schon hier fällt auf, was sich durch Teile der Untersuchung zieht: Es werden kenntnisreich viele Äußerungen der betreffenden Rezipienten über Pascal zusammengetragen, während die Einbettung der Rezeptions- und Transformationsmechanismen in ihr Gesamtwerk weniger Gegenstand der Analyse wird.

Als neue Plattform einer katholischen Hochschätzung Pascals macht der Vf. die katholische Kulturzeitschrift ‚Hochland‘ aus. Als Initialzündung wirkten Beiträge des Theologen M. Laros, der sich in der Abgrenzung vom ‚Immanentismus‘ für den ‚Intuitionismus‘ stark machte. Pascal wurde nunmehr rezipiert oder kritisiert, wenn es um das Thema Glaube – Vernunft bzw. um die Zuordnung vom Erleben göttlicher Gnade zum menschlichen Erkenntnisakt ging. Wie der katholische Dogmatiker K. Adam zeigt, konnte man mit Pascal gegen den überzogenen Rationalismus wissenschaftlicher Vernunft angehen, musste zugleich aber die intuitive Begründung des Glaubens bei Pascal als eine rationale dazutun versuchen. Etwas kurz kommt ein bedeutender philosophischer ‚Hochland‘-Autor, für den Pascal eine herausragende Bedeutung als Projektionsfläche des eigenen Systems gewann: M. Scheler wendet Pascals Ordnung des Herzens in eine metaphysische Ordnung der Liebe bzw. der Werte.

Der Vf. vergisst nicht, auf die kirchenkritische Pascalrezeption hinzuweisen (E. Buonaiuti, E. Winter, W. Nigg). Die Verbindung der Rezeption Pascals mit einem Protest zur Gegenwart zeigt sich dann insbesondere bei Autoren, die zur Bewältigung der Krisenerfahrungen in der 1920er Jahren auch auf Kierkegaard zurückgriffen. Damit sind auch die Grundbedingungen der existentialistisch motivierten Pascal-Interpretation von R. Guardini gegeben: Seine Rezeption Pascals ist von der Intention getragen, die Krisenstellen menschlicher Existenz zu erhellen. Die Kritik des Vf.s an Guardini würdigt allerdings weiterführende philosophische Erkenntnisse, die dieser bei Pascal findet, m.E. zu wenig (z. B. Kontingenz im Natur- und Gewohnheitsbegriff, Charakter praktischen Vollzugserkennens gegenüber theoretischem Erkennen).

Als Vorbild wird vielmehr der Elsässer Pfarrer K. Pfleger gesehen, der als Brückenbauer zwischen französischer und deutscher Kultur auch die Christozentrik Pascals herstellte. Die existentialistisch-anthropologische Interpretation findet sich dann bei P. Wust und R. Schneider, während die Jesuitenschule bei ihrer Ablehnung Pascals blieb: E. Przywara sieht in Pascal den Repräsentanten einer dem Subjektivismus verfallenen Neuzeit und stellt ihn in eine Linie mit Kierkegaard und Newman.

Dem katholischen Streitkontext entrissen sieht der Vf. Pascal erst durch den Pascalforscher E. Wasmuth: Er würdige Pascal historisch als Repräsentant der Neuzeit neben Descartes, nehme den Mathematiker Pascal ernst und zeige die Verbindungslinien zwischen Mathematik, Erkenntnistheorie, Anthropologie und Christologie (in welcher Weise dies geschieht, etwa durch die Lehre vom Mittelpunkt, wird nicht recht deutlich). Die Pascalinterpretation erfolgte fortan auf einem neuen Niveau – auch dann, wenn sie im Rahmen der Freiburger Heidegger-Schule wieder auf die existentialistische Deutung zurückgriff. Der Vf. verweist auf den Philosophen M. Müller und den Religionsphilosophen B. Welte. Ausgesprochen positiv bewertet und als Kulminationspunkt angesehen wird die Pascaldeutung von H. U. von Balthasar. Hier handle es sich um eine Projektion, die auch die hermeneutische Bedeutung des Figürlichen bei Pascal bedene und die Korrelation zwischen der Disproportion des Menschen und der kreuzestheologisch verstehbaren Offenbarung des verborgenen Gottes ernstnehme.

Ein Ausblick nimmt die gegenwärtige Pascalrezeption in Deutschland in den Blick und stellt dabei recht selektiv das ‚ausgewogene‘ Pascalsbild von A. Raffelt heraus. So machen auch die abschließenden Wertungen deutlich, dass in der Studie zwei Frage- und Beurteilungsabsichten miteinander konkurrieren: Geht es um Pascal, wie er ‚wirklich‘ war? Oder geht es um die Erhellung von Projektions- und Rezeptionsmechanismen der Rezipienten? Wenn Letzteres wirklich ernst genommen wird, dann wird die negative Bewertung dessen, dass ein Autor eigene Vorstellungen in Pascals Denken hineingetragen habe (S. 131), mindestens zweitrangig, wenn nicht gar irreführend. Das Hauptaugenmerk müsste darauf liegen, die Projektions- und Rezeptionsmechanismen im Blick auf das Gesamtwerk und auf die Intention eines Autors zu erhellen – um dann auch dieses Gesamtwerk und die Intention selbst besser verstehen zu können. Das Verdienst der Studie liegt darin, die Voraussetzungen

dafür zusammengetragen zu haben. Denn darin wird man dem Vf. zustimmen müssen: Die bleibende Bedeutung des Denkens Pascals als eines mehrdeutigen und spannungsreichen Denkens zeigt sich darin, in neuen Horizonten ein anregendes und zum Widerspruch herausforderndes Potential zu besitzen.

Ertingen

Hans-Martin Rieger

Manfred Gerwing: Johannes Quidort von Paris († 1308). De antichristo et de fine mundi: Vom Antichrist und vom Ende der Welt. Regensburg: Pustet 2011 (Eichstätter Studien 65), 339 S., ISBN 978-3-791723754.

Mariano Delgado/Volker Leppin (Hgg.): Der Antichrist. Historische und Symbolische Zugänge. Stuttgart: Kohlhammer 2010, 615 S., ISBN 978-3-170215504.

Antichrist ist eine Figur, die noch heute, zumal da sich im frühen 21. Jahrhundert die globalisierte Welt um uns herum religiös wieder mehr und mehr auflädt, bei vielen Assoziationen wecken und bestimmte Diskurse evozieren kann. Die Bereitschaft, Gegner als Antichrist zu identifizieren, mag nicht mehr so allgegenwärtig sein wie zu anderen Zeiten nicht allein der europäischen Geschichte, doch vergessen ist sie keineswegs. Dies ist der Hintergrund, vor dem eine zunehmende Beschäftigung mit eschatologischen Themen allgemein und dem Antichrist im Besonderen zu verzeichnen ist: Neben den beiden hier anzuzeigenden, ganz unterschiedlichen Werken sei ein parallel erschienener, von der Rezensentin mit herausgegebener Band zum „Antichrist“ gleichsam als Legitimation erwähnt.

Um das Jahr 1300 kulminierte eine von Joachim von Fiore († 1202) Geschichtsdeutung und deren Rezipienten und den joachitischen Pseudographen ausgelöste Diskussion um die Aktualität eschatologisch lesbarer Texte zunächst der Bibel, dann späteren (aber oft rückdatierten) Ursprungs. Der katalanische Laie Arnald von Vilanova († 1311) fühlte sich als Prophet inspiriert und macht Hinweise auf den Zeitpunkt des Beginns von Antichrists Wirken in der Welt an der Universität Paris publik. Aus theologischen wie politischen Gründen geriet seine Antichrist-Schrift rasch in den Verdacht der Häresie und Gegner wie Befürworter formierten sich. Auch der Dominikaner Jean Quidort († 1306) mischte sich ein, dessen wohl noch vor der Verurteilung Arnalds 1300 entstandene, stark meinungsbildende und Arnalds prophetische Zeugenschaft und sein Denken nicht rund-

weg ablehnende Streitschrift Manfred Gerwing in einem noch viel weiter ausholenden Kontinuum theologischer Endzeit- und Antichristvorstellungen verortet: In der ausführlichen Einleitung greift er bis zu Augustinus und dann auf das augustinish und damit streng moralisch statt anagogisch-eschatologisch geprägte mittelalterliche Geschichtsverständnis Ruperts von Deutz († 1129/30) und Anselms von Havelberg († 1158) zurück, um die Linie über Joachim bis zu Jean Quidort weiterzuziehen. Kern der Einführung ist Arnalds Schrift (Gerwing ist hier sicher einer der allerbesten Kenner) und die Reaktion des Johannes Quidort. Doch Gerwing nimmt sich dann auch noch die unmittelbare Rezeption vor, die „Antworten der Theologen“ nicht allein auf Arnald, sondern auch auf Jean Quidort: Ebenfalls schon 1300 kannte Petrus de Alvernia († 1304), ein dezidiert Gegner jeglicher Berechnung, beide Texte. Mit mehr Abstand und um die Todeszeit Arnalds herum setzten der gelehrte Franziskaner Nikolaus von Lyra (ca. 1270–1349) in differenzierter Weise 1310, der Karmeliter Guido Terrena von Perpignan († 1342) als Gegner seines Landsmannes 1313 sowie Heinrich von Harclay, seit 1312 Kanzler der Universität Oxford, den Pariser Streit fort. Entstanden ist mehr als eine ausführliche Einführung und Kommentierung des edierten Werkes: Es ist eine knappe, prägnante und ausgesprochen informative Einführung in die nicht zuletzt in der eschatologischen Diskussion bewegten Zeiten zu Beginn des 14. Jahrhunderts und ein Lehrstück eines Pariser Theologendisputs, in dem im Ringen um die rechte Auslegung des Wortes sehr differenzierte Meinungen möglich waren und gewagt wurden.

In diachronem, interdisziplinärem und in Ansätzen interkulturellem Zugriff (neben fast ausschließlich antikem und lateinischem Christentum kommen in einigen Beiträgen auch jüdische und muslimische Vorstellungen zu Wort) wandten sich zwei von Mariano Delgado und Volker Leppin organisierte Tagungen 2007 ebenfalls dem Antichrist zu. Der Gedanke dahinter war nicht zuletzt, eine theologische und religionswissenschaftliche Antwort auf die „halbsäkularisierte“ Aktualität des Konzepts zu finden, wozu für die Neuzeit der Blick auf nationale neben den bekannten konfessionellen Diskursen erprobt wurde. Der Sammelband enthält 28 meist knappe, in sechs vorrangig chronologisch angelegte Abschnitte gegliederte Beiträge, die sämtlich in deutscher Sprache gedruckt wurden und denen je eine deutsche und englische Zusammenfassung beigegeben ist: Auf einen „Überblick“ (mit zwei diachron angelegten Beiträgen) folgt

„Die Formierung des Konzepts in den heiligen Schriften“ (drei Beiträge), „Von der Antike bis zur Reformation“ (acht Beiträge), „Ausdifferenzierung in nationale Diskurse in der Frühen Neuzeit“ (drei Beiträge), „Der Antichrist in Theologie, Philosophie und Politik“ (neun Beiträge) und schließlich „Der Antichrist in der Literatur und im Film“ (drei Beiträge, wobei „Literatur“ die Literatur des 20. Jahrhunderts meint). --- Altmeister Bernard McGinn (Die Lebensalter des Antichrist) hofft mit seinem rein westlichen, aber chronologisch ausgewogenen Kurzüberblick über die Entwicklung der Legende vom Antichrist auf die Entwicklung einer theologischen nicht-literalen Gegenposition zu modernem Fundamentalismus. Ebenfalls in diachroner Weise, aber mit weit überwiegender Konzentration auf die Frühe Neuzeit und das 20./21. Jahrhundert samt „Sonderweg“ der USA stellt Hans Joachim Hillerbrand, „Des Antichrists wundersame Reise durch die Geschichte“, als Hauptlinien der Beschäftigung mit Antichrist die Ablehnung und die historisch-prophetisch „entlarvende“ Beschäftigung damit fest. – Mit einem deutlichen Dualismus in „frühjüdischer“ Apokalyptik (3.–2. Jh. v. Chr.) als Grundlage der Herausbildung neutestamentlicher Vorstellung vom Anti Christos beschäftigt sich Max Küchler (Der Antichrist in der frühjüdischen Apokalyptik und in der zwischentestamentlichen Zeit) v.a. anhand der erhaltenen Quellen, den jüdischen AT-Apokryphen und Texten aus dem Qumran-Zusammenhang, also aus der hellenistisch-römischen Zeit, deren Wurzel der Einfluß dualistischer altpersischer Religion während der Perserherrschaft 538 – 333 war. Bereits hier (wie in der späteren Geschichte jüdischer, christlicher und muslimischer Apokalyptik immer wieder) ist eine Parallelisierung des „bösen Pols“ mit Figuren der Lebenswelt der Autoren zu verzeichnen. – Da Antichrist bekanntlich in „der“ neutestamentlichen Apokalypse nicht direkt vorkommt, beschäftigt sich der Beitrag von Beate Kowalski (Der Antichrist im Neuen Testament [in den sechs zentralen Texten, die alle aus unterschiedlichen Traditionen stammen, teilweise auf dieser Basis Neuschöpfungen der Autoren sind und auf verschiedene historische Kontexte reagieren]) auch mit anderen eschatologischen Gegenspielern (die Liste der endzeitlichen Gestalten in der Off. ist zwei kleingedruckte Seiten lang). – Im Islam, Fortsetzer des Judentums und Christentums mit einer entsprechend wichtigen Rolle Christi, taucht Antichrist als Lügner Dajjal auf – in der von ihrer historischen versus traditionellen Datierung her

extrem problematischen Hadith-Literatur (den Aussagen des Propheten Mohammed), die durch antischiitische und antijüdische Polemik geprägt sind – so Asma Hilali (Die Gestalt des Antichrist in den prophetischen Traditionen des Islam [Hadith]). An später Stelle im Band folgt die Aktualisierung der Figur durch David Cook (Aktuelle muslimisch-apokalyptische Porträts des Dajjal), der in der radikaleren islamistische Szene kaum präsent sei, aber darüber hinaus stereotyp auf fast alle US-Präsidenten angewandt worden sei, wobei die USA in historischer Längsbetrachtung die Rolle von Byzanz übernommen habe. – Auch das Judentum als ältere mit dem jüngeren Christentum in Konkurrenz stehende Religion, bei der kein eigentlicher „Antichrist“ als Negativfigur zu erwarten ist, kennt einen Antimessias, der seit dem 7. Jh. als Armilos im Vorderen Orient entsteht, angesichts von Edom-Rom als übermächtigem Feind Israels (so wiederum an späterer Stelle Lutz Greisinger, „Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum“). – Im spätantiken Chiliasmus wird eine historische Interpretation einer moralischen gegenübergestellt (Martin Wallraff, Antichrist und tausendjähriges Reich in der Antike), eine Konstellation, die im Laufe zumindest der europäischen Geschichte dauerhaft präsent bleiben wird (nicht zuletzt Dank Augustinus von Hippo) und so sich auch durch den vorliegenden Band zieht. Für die lateinische Antichristtradition noch viel wichtiger ist allerdings „Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der“, der im 10. Jh. als mahndendes Gegenbild Christi etabliert wurde, wie Volker Leppin in einem kurzen Beitrag einschiebt. Ausführlich in diachronem Zugriff befaßt sich daran anschließend Hans-Joachim Schmidt mit der „Sinngebung von Vergangenheit und Zukunft – Vorstellungen zum Antichrist im Hohen Mittelalter“, mit Personalisierungen, Historisierungen, Vermehrungen und Periodisierungen des Antichristmotivs – eine Vielfalt, die im lateinischen Spätmittelalter intensiviert wird durch antiklerikale und besonders antipäpstliche Züge anlässlich von Krisen des Papsttums und Reformbewegungen, wie Wolf-Friedrich Schäufele am Beispiel „Der Antichrist bei Wyclif und Hus“ aufzeigt (wobei Wyclif die lutherische Identifikation des Papsttums als Institution mit Antichrist vorwegnimmt). Die Entwicklung hin zur Reformation läßt sich auch an klerikalen Gegeninterpretationen – Antichrist nicht historische Person oder Institution, sondern Marionette des Teufels im Sinne der moralischen Interpretation als Mahner für Buße

und Heilssuche – im populären wie gelehrten Diskurs in Deutschland wie in Italien festmachen (Christoph Burger, „Der Antichrist im Straßburger Bildertext [um 1480] und bei Johannes von Paltz [1486]“; Volker Reinhardt, „Der Antichrist in der italienischen Renaissance – Überlegungen zur Seltenheit eines Themas“) – wobei man allerdings nie die breite Diskussion anderer Interpretationsebenen in anderen Quellensorten übersehen sollte. – Daß sich der Antichristvorwurf wunderbar für polemische Großauseinandersetzungen eignet (wie es sie im lateinischen Westen bereits früher, zur Zeit Friedrichs II. und der Hussiten vs. Katholiken gab), zeigt Ingvild Richardsen in „Die protestantische und die römische Idee des Antichristen in der Konfessionspolemik“. Messianische Gestalt versus Antichristidentifikation kann man als eingeübtes und wirkungsvolles Muster auch im Frankreich Ludwigs XIV. finden (dessen Bild auf dieser Ebene durch die Rücknahme des Edikts von Nantes massiv beeinflusst wurde) – so zeigt Jean-Robert Armogath, „Der Antichrist in Frankreich“. Entsprechend steht Ludwig XIV. auf der anderen Seite des Kanals Ende des 17. Jahrhunderts als „Nero gallicanus“ für einige Zeit im Fokus der Antichristidentifikationen, den man nicht so sehr aus moralischen denn aus Vernunftgründen bekämpfen müsse (Thomas Lau, „England und der Antichrist – von der Säkularisierung eines Feindbildes“). In einem an später Stelle eingeordneten Beitrag zieht Volker Leppin die Linie in die Gegenwart: „Der Antichrist – noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus“. Vormodern-diachron ist der Überblick, den Mariano Delgado über die zwischen moralischer und historischer Deutung oszillierenden Antichristdeutungen in Spanien zwischen ca. 800 und ca. 1800 gibt (Typologien des Antichrist-Motivs in Spanien). – In der Moderne und damit im eher systematisch angelegten Bereich des Banden angekommen untersucht Kurt Anglet die These Walter Benjamins zum Begriff der Geschichte zwischen jüdischer und christlicher Tradition gegen Konformismus (Erlöser und Überwinder des Antichrist – Ein eschatologisches Versatzstück im historischen Diskurs) und findet Roman Siebenrock die bekannte Dichotomie historisch-moralisch in „Alle Aufmerksamkeit auf den kommenden Christus richten – John Henry Newmans Interpretation des Antichristen“. Mit christlichen Strömungen, die der Jetztzeit angehören, beschäftigen sich Richard Hempelmann (Der Antichrist im christlichen

Fundamentalismus) und Lothar Gassmann (Der Antichrist in den christlichen bzw. pseudochristlichen „Sekten“ – Aufgezeigt am Beispiel von Adventismus, Zeugen Jehovas, Mormonen und Scientology). Dabei trifft man auf das letztlich nicht überraschende Weiterleben langlebiger eschatologischer Motive wie Periodisierungen und Entschleierungen der Geschichte in den evangelikalen Strömungen und exegetischen Bemühungen bei den „christlichen Sondergruppen“. Der erste Beitrag trifft sich zudem in einigen der Protagonisten mit dem ans Ende des Bandes gesetzten von Reinhold Zwick, „Der Antichrist im Film“, in dem ernstlich missionarische Züge auf Horrorunterhaltung und Satire stoßen. Doch noch vorher kommt Nietzsche zu Wort, der wohl auf keiner modernen Antichrist-Tagung fehlen darf, und wird von Jean-Claude Wolf in den Kontext der Wirkungen Hegelscher Philosophie eingeordnet (Selbstaufhebung des Christentums in Nietzsches „Antichrist“). „Die Figur des Antichrists aus der Sicht der mimentischen Theorie Girards“ dient laut Wolfgang Palaver nicht allein als Waffe gegen Feinde, sondern der Gegenwartsbewältigung, womit ein Zug aufgegriffen wird, der seit den Anfängen christlicher Antichristdiskurse mehr oder weniger intensiv präsent gewesen ist. Ins postsowjetische Rußland und seinen Neuaufschwung heilsgeschichtlicher Deutungen der Gegenwart und ihrer politischen Umbrüche, in denen jene wie seit frühchristlichen Zeiten „Orientierung, Abgrenzung, Solidarisierung und Kompensation“ leisten, führt Michael Hagemeister (Das Dritte Rom gegen den Dritten Tempel – der Antichrist im postsowjetischen Rußland). Dagegen stellt Georg Langenhorst (Nero, Napoleon, Hitler, Stalin ... – Variationen des Antichrist in der Literatur des 20. Jahrhunderts) einen Schwund der Häufigkeit des Antichrist-Motivs in der deutschsprachigen Belletristik des 20. Jahrhunderts fest angesichts „schwindenden Wiedererkennungseffekts“ – während die relative Randständigkeit des Motivs (wobei Antichrist und Luzifer einander sehr naherücken) im Polen des 16. wie des 20. Jahrhunderts ein wenig überraschend mit der katholischen Prägung des Landes erklärt wird. Insgesamt liegt eine umfangreiche, vielfältige und ausgesprochen spannende Sammlung vor, der notgedrungen Lücken bleiben und die im Vergleich aller Beiträge und Bewertungen manch eine Frage aufwirft, zu der man sich gerne noch einmal zusammengesetzt hätte. Ein hochwillkommenes Register der Bibel- und Koranstellen sowie der Personen runden den Band ab.

Hagen

Felicitas Schmieder

Alte Kirche

Christiana Reemts: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Salomo. Münster: Aschendorff 2012, 186 S., ISBN 978-3-402-12999-9.

Mit ihrem Buch wendet sich Vf.in einem Thema zu, das nicht nur für die biblische Auslegungsgeschichte, sondern auch in exegetischer Sicht von Interesse ist. Dabei beschränkt sie sich nicht auf die eigentliche Biographie Salomos in 2Sam11f;1Kön 1–11, sondern bezieht Salomo als fiktiven Verfasser von Spr. Koh, Hld und einzelner Psalmen in ihre Untersuchung ein.

Vf.in beginnt nach einer kurzen Einleitung zu historischen Fragen (13f. mit einer Aufarbeitung der von den Kirchenvätern vorgeschlagenen Regierungszeiten Salomos (S. 15–19. Neben einzelnen Versuchen, den Bau des ersten Jerusalemer Tempels in Jahren nach der Schöpfung zu datieren, werden Ansätze, Salomo in der Weltgeschichte zu verorten, angeführt. So habe nach Laktanz Salomo 140 Jahre vor der Zerstörung Trojas gelebt; wohingegen die (im masoretischen Text nicht verbuchte) Ehe zwischen Salomo und der Tochter Hiram von Tyrus zeitlich mit der Reise des Menelaos nach Phönizien im Anschluss an die Zerstörung Trojas datiert.

Das folgende Kapitel (20–38) befasst sich mit Salomos Geburt und seiner christologischen Bedeutung. Dabei verweist Vf.in auf Ambrosius mit seiner „insgesamt sehr problematischen Aussage“ (26), mit dem Tod des ersten und illegitim gezeugten Kindes und der Geburt Salomos als legitimer Sohn Davids und Batschas verweise die Schrift auf Juden und Christen, erstere haben das Gesetz aufgelöst, zweitens dieses erst zur Geltung gebracht. Herausgearbeitet wird weiter das einhellige Bestreben der Kirchenväter, Salomos (vom Erzähler bewusst rigide gezeichneten Maßnahmen bei der Beseitigung von tatsächlichen und vermeintlichen) Opponenten als staatsmännische Notwendigkeit herauszustellen.

Das Folgekapitel „Ein großer König“ (39–47) lässt Stimmen zu Wort kommen, nach denen sowohl Salomos Maßnahmen in 1Kön 2 als auch seine gesamte Regierungszeit weniger harmonisch und friedenszentriert erscheinen lassen. Für Ambrosius sind die Mordkomplote zu Herrschaftsbeginn Hinweis dafür, dass Salomo „nicht wirklich ein Friedenskönig war“ (S. 40). Diesem Urteil habe sich Augustin angeschlossen, der staats-theoretisch argumentiere, dass ein ideales Friedensreich, auch das salomonische, doch

eher ein Wunsch denn eine Widerspiegelung des Realen darstelle. Gelegentlich scheint auch bei den Kirchenvätern die Phantasie nicht zu kurz gekommen so sein: So kann Eusebius nicht nur von einem regen Briefwechsel zwischen Salomo und dem ägyptischen König berichten, er kennt sogar dessen Inhalte.

Das ambivalente Bild Salomos in 1Kön 1–11 stellt für die Salomo-Interpretation die eigentliche Herausforderung dar. Einerseits gilt Salomo als Verfasser mehrerer biblischer Bücher als vom Heiligen Geist inspiriert, andererseits ist sein Alter geprägt von der Abwendung vom Gesetz (Ehe mit ausländischen Frauen) und von der Abkehr von Gott. Damit ist die Frage aufgeworfen, inwiefern das von Salomo Geschriebene in seinem Wahrheitsgehalt beschädigt sei. Augustinus löst das Dilemma mit dem Hinweis auf den „gott-menschlichen Charakter der Schrift“ (56). Hierbei sei zu unterscheiden zwischen dem, was er selbst habe und was durch ihn gesagt wurde.

Das Kapitel „Der weise Salomo (59–73)“ versammelt Stimmen, die sich mit dem Verhältnis der Weisheit Salomos zur Weisheit Christi befassen. Nach der Auffassung des Arnobius, Ambrosius und Gregor von Nyssa habe der Mensch Salomo seine Weisheit von Gott empfangen bzw. deren Gabe erbeten müssen, während Christus als Sohn Gott die Weisheit selbst repräsentiere. Das Kapitel lässt zugleich bemerkenswerte Traditionen über Salomo zu Wort kommen. So weiß ein anonymes Pilger aus Bordeaux von der Fähigkeit Salomos, Dämonen zu beschwören (72f.). Gerade an dieser Stelle zeigt sich, dass gelegentliche Seitenblicke in die jüdische und muslimische Salomo-Tradition, die den Vätern nahestehende Gedanken und Vorstellungen kennen, den Erkenntnisgewinn des Bandes noch hätten steigern können.

Das Kapitel „Die Salomonischen Schriften“ (74–104) trägt wiederum mit Bemerkenswertes zur Auslegungsgeschichte zusammen. Insbesondere der dem Buch Kohelet innewohnende sarkastische Unterton hat die Kirchenväter angetrieben, schwer verdäuliche Aussagen zu nivellieren. Als Beispiel sei die in Koh 5,17 und 7,2 benannte ambivalente Haltung des Buches zum Weingenuß benannt. Diese habe etwa Gregor den Großen zu der Interpretation getrieben, dass nicht alles im Buch Gesagte tatsächlich der Feder oder dem Mundes Salomos entspringen und „inspiriertes Wort Gottes“ (96) sei!

Bereits an dieser Stelle formuliert Vf.in ein Ergebnis ihrer Materialsammlung: Die Methode, einzelne Bibelstellen immer mit Blick auf das biblische Gesamtwerk zu deuten führe zu dem Manko, „Aussagen, die dem einmal Erkannten oder auch der Lehre der Kirche widersprechen, einzuebnen und nicht mehr wahrhaben zu wollen“ (97).

Schließlich wird im letzten Hauptkapitel „Salomo als Typos Christi“ (105–167) auf Salomos Weisheit, Reichtum, Friedfertigkeit, seinen frommen Baueifer eingegangen. All diese Eigenschaften und Taten qualifizieren ihn in den Augen der Kirchenväter zum „Typos des wahren Königs“ (106). Hier können nur Einzelbeispiele benannt werden: Die beiden streitenden Frauen in der Geschichte vom salomonischen Urteil avancieren bei Augustinus zu Repräsentantinnen von Heiden- und Judenkirche, die um die rechte Auslegung von Gesetz und Evangelium streiten (117). Den Kirchenvätern hat es keine Schwierigkeit bereitet, im Besuch der Königin von Saba, die zur Äthiopierin umgedeutet wird, eine Vorwegnahme der Bekehrung der Heiden zu sehen. Bemerkenswert ist, dass in diesem Zusammenhang gelegentlich das Wort „Barbarin“ fällt.

Gelegentlich geht Vf.in mit den Vätern mit überzogener Strenge ins Gericht. Die Versuche, der großen Zahl an ausländischen Frauen etwas Positives abzugewinnen, lehnt sie ab. Den hermeneutischen Ansatz, die Frauen als Repräsentantinnen von Denkrichtung bzw. Wissenskongingenten (Origenis) oder der zum Glauben an Christus kommenden Völker (Augustinus) zu verstehen, weist sie mit einem Verweis auf den Erzähltext selbst zurück, der „Salomos Verhalten eindeutig als Sünde brandmarkt“ (148). Diese, wohl vor dem Hintergrund von 1Kön 11,1–10 gewonnene Deutung wird dem erzählerischen Gesamtwerk allerdings nicht gerecht. Auch wenn Salomo nicht so intensiv mit Stärken und Schwächen dargestellt wird wie sein Vater David, so bemühen sich die Erzählungen doch, eine ambivalente Figur zu zeichnen, deren Deutung dem Leser überlassen bleibt.

Dennoch, Vf.in hat einen Schatz gehoben. Wer immer sich mit der biblischen Gestalt des König Salomos beschäftigen will, wird gut beraten sein, sich mit den facettenreichen Salomobildern und -interpretationen der Kirchenväter zu befassen.

Gelegentliche Seitenblicke hätten den Erkenntnisgewinn des Buches noch intensivieren können. Mit Verweisen auf die rabbinische und die (wenn auch spätere) koranische Salomorezeption hätte gezeigt werden können, dass einige Ideen der Kirchenväter so

singulär nicht sind. Ein zusammenfassendes Schlusskapitel und ein hilfreiches Register beschließen das Buch.

Hermannsburg Andreas Kunz-Lübcke

Theresia Heither: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. David. Münster: Aschendorff 2012, 247 S., ISBN 978-3-402-13000-1.

Mit dem biblischen König David wendet Vf. sich einer literarischen Gestalt zu, die auch für Exeget_innen nur sehr schwer zu erfassen ist. Schließlich haben die biblischen Erzähler eine Figur ins Leben gerufen, die einerseits psychologisch ausgelotet wird, die sich aber andererseits als zu komplex darstellt, als dass sie einer einfachen Kategorisierung und Charakterisierung unterworfen werden könnte.

David in der Perspektive der Kirchenväter nähert Vf.in sich in fünf Hauptkapiteln an. Auf die einleitende „Biographie Davids“ (14–62) folgt das Kapitel „Gottesbeziehungen Davids“ (63–101). Zwei weitere Kapitel widmen sich David als Psalmensänger (102–146) und dem Träger der Verheißung (147–162). Die christologischen Dimensionen der Davidgestalt werden unter der Überschrift „Jesus und David“ (166–224) im umfangreichsten Kapitel des Werkes untersucht.

Nicht überraschend ist, dass der Sieg über Goliath einen ersten Schwerpunkt in der Auslegung durch die Väter darstellen. Auffällig ist, dass Davids Sieg (hier zeigt sich eine erhebliche Verschiebung gegenüber der ursprünglichen Erzählintention) rein gar nichts mit seinen kämpferischen Kompetenzen zu tun habe, sondern allein vom Glaubenshelden gewirkt wurde. Selbst der Stein aus der Schleuder Davids avanciert bei Gregor von Nazianz zum paulinischen „mystischen Stein“ (28), also zu Christus selbst, bei Löwe und Bär, die der Hirtenknabe erfolgreich von der Herde abgehalten hat, handle es sich nach Maximus von Turin um den Teufel selbst (27).

Neben anderen Themen sind es Davids Kriege, denen die Väter eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Dabei sahen sie sich offensichtlich mit dem Problem konfrontiert, Davids expansive Politik mit dem Gebot der Feindesliebe in Einklang zu bringen. Origenes und andere erklären zur Lösung des Dilemmas, dass es sich bei den Feinden Davids um die Feinde Gottes handle, Davids Kriege sind folglich eine „Auseinandersetzung mit den gottfeindlichen Mächten“ (51). Bemerkenswert ist, dass die Väter damit eine erstaunliche Nähe zum altorientalischen Königsideal aufweisen.

Dem delikaten Thema David und die Frauen wird sich ebenfalls im Bereich der Biographie Davids zugewandt. Der Fokus liegt hier auf Michal, das Thema Batscheba wird im folgenden Kapitel „Gottesbeziehungen Davids“ (63–101) behandelt. Die von David veranlasste Überstellung der Lade nach Jerusalem in 2Sam 6 widerspiegelt nach Quodvultdeus das ambivalente Verhältnis von Kirche und Synagoge. Die Lade repräsentiere die menschliche Gestalt Christi, das Fenster selbst ist „die geöffnete Seite des Gekreuzigten“ (57), während die Prinzessin Michal mit ihrem Spott die Synagoge repräsentiere.

Das bereits erwähnte Kapitel über die Gottesbeziehungen Davids wendet sich zunächst dem Bild des Frommen und Gott ergebenden David zu. Hier intensiviert Vf.in noch einmal die Geschichte vom tanzen den David in 2Sam 6 in der Perspektive des Quodvultdeus, der darin eine Christustypologie entdeckt: So, wie David sich vor der Lade seiner Kleidung entledigt und sich entblößt habe, so habe sich auch Christus nackt vor den Mägden, Knechten und Soldaten gezeigt, wobei letztere gleich Michal über David ihren Spott über ihn ausgießen (65f.).

Gelegentlich wäre es hilfreich gewesen, die (alles andere als einhelligen) modernen Versuche der Deutung Davids heranzuziehen. Für den Fall der Nabal-Abigail-Geschichte 1Sam 25 verweist Vf. auf Gregor von Nyssa, der an diesem Beispiel Davids Sanftmut und Milde herausstellen möchte. Der reiche Nabal habe David „eine kleine Gabe verweigert“. Vf.in fährt ohne die weitere Anführung von Belegen fort, dass David nichts unternommen habe, um Rache an Nabal zu nehmen; dies habe Gott übernommen. Ist das schon ihre Wahrnehmung des Textes oder noch die Gregors? Gerade um die Eigensinnigkeit der Deutung Davids durch die Väter zu betonen, wäre ein Seitenblick in die facettenreiche Deutungen der Episode hilfreich gewesen, unter denen eben auch ein raubeiniger und sich einer vulgären Sprache bedienender David vorkommt.

Folgerichtig ist, dass der David-Bathseba-Geschichte unter den Stichworten Sünde mit ihren Ursachen und Folgen sowie Vergebung viel Raum eingeräumt wird. Mit Blick auf das Agieren des Teufels in 1Chr 21,1 (der in der Parallelgeschichte in 2Sam 24 nicht vorkommt) deutet Origenes diesen als treibenden Keil auch hinter und in der Gestalt der Bathseba. Entgegen dieser, auch von Eusebius vertretenen, Auffassung haben andere Väter die Sünde als menschliches Gemeingut ins Feld geführt. Die Rolle Bathsebas wird in diesem Zusammenhang nicht beleuchtet. Das ist einerseits verständlich, da ihr im Text

der LXX (anders als im MT) jegliche Eigeninitiative abgesprochen wird, sie andererseits aber in der späteren abendländischen Kunstgeschichte zwischen den Polen wehrloses Opfer und laszive Verführerin oszilliert.

Einhellig betonen die Väter die Vorbildrolle von Davids Schuldbekennnis und Reue. An seinem Beispiel wird exemplifiziert, dass Umkehr und Vergebung jederzeit und nach jeder noch so schweren Sünde möglich seien. Vf.in geht allerdings nicht darauf ein, dass Davids Reue durch eine handfeste Todesankündigung motiviert ist. Hier hätte mehr ausgelotet werden können, inwieweit die Väter sich wirklich in eine facettenreiche Erzählfigur haben hineinversetzen können und wollen.

Abschließend wirft das Kapitel noch einen Blick auf die sich waschende Bathseba. Ambrosius notiert, dass die nackte Selbst-Präsentation der Bathseba eine „ungebührliche Dreistigkeit“ (101) darstelle. Der Gedanke, dass die Täter-Opfer-Konstellation ganz anderes gesehen werden kann, wird hier seitens der Väter (wiedermal) nicht gehegt.

Das Kapitel „David, der Psalmensänger“ (102–146) widmet sich u.a. der Frage nach der Anordnung der Psalmen. Aufgrund der Beobachtung, dass einzelne Psalmen vermeintlich oder tatsächlich auf Lebenssituationen Davids anspielen, dieses aber nicht in chronologischer Reihenfolge erfolgt, schließen Origenes und in seinem Gefolge andere, die zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen Psalmen seien erst von Esra wieder entdeckt und entsprechend der Abfolge ihrer Auffindung angeordnet worden.

Mit den beiden folgenden Kapiteln „David, Träger der Verheißung“ (147–163) und „Jesus und David“ (164–224) wird David in der Perspektive der Väter einer theologischen Gesamtschau unterzogen. Es kann nicht verwundern, dass die Väter in ihrer Betrachtung der herangezogenen Verheißungstexte einen ausschließlich christologischen Schwerpunkt sehen. Das kann soweit gehen, dass Salomos Lebensalter gering gerechnet wird, umso zu zeigen, dass die Verheißung nicht ihm geerbt haben könne, sondern allein auf Christus ziele (148).

Nahezu amüsant mutet der Versuch der Väter an, die Jungfrauengeburt und die davidische Abstammung Jesu unter einen Hut zu bekommen. Die Lösung wird bei Origenes darin gesehen, einerseits den Hinweis „aus dem Haus Davids“ in Lk 1,27 nicht auf Joseph, sondern auf Maria zu beziehen, andererseits sei auch für Maria eine davidische Abstammung anzunehmen, da anderenfalls Joseph sich nicht zur Frau genommen hätte (169).

Spekulationen wie diese zeigen, dass sich die Väter zuweilen recht weit von der Inten-

tion der betreffenden Texte entfernt haben. Dennoch, mit Blick auf die auseinander klaffenden Deutungen der Geschichten um den König David der neueren Forschung zeigt sich, dass diesen nicht ohne weiteres eine richtige Deutung untergeschoben werden kann. Vf.in ist zu danken, dass sie eine Fülle von bemerkenswerten Deutungen und Lesarten des biblischen David einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht hat. Ein Schlusskapitel und ein hilfreiches Register beschließen das Buch.

Hermannsburg Andreas Kunz-Lübcke

Katharina Luchner (Hg.): Synesios von Kyrene. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen, Briefe an und über Johannes, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Sapere 17), 243 S., ISBN 978-3-1615-0654-3.

Der Band bietet eine Reihe von bisher nicht ins Deutsche übersetzten Briefen des Literaten, Philosophen, Politikers, Feldherrn und nachmaligen Bischofs Synesios von Kyrene (ca. 370–413 n.Chr.). Wie in der Reihe Sapere üblich, ist der Band nicht nur mit einem griechischen Lesetext, sondern auch mit erläuternden Anmerkungen und vertiefenden Essays ausgestattet. 2012 ist in dieser Reihe bereits ein weiterer Synesios-Band erschienen, nämlich seine „Ägyptischen Erzählungen“. Demgegenüber präsentiert der zu besprechende erste Synesiosband eine kleine Auswahl aus seinen Briefen, die in der byzantinischen Zeit wegen ihrer eleganten attizistischen Diktion als Musterepisteln hochgeschätzt waren (sie sind in 261 Handschriften überliefert, um ein Vielfaches mehr als die übrigen Werke des Synesios). Die Briefe werden durch die Bezugnahme auf bzw. die Adressierung an „Johannes“ zusammengehalten (es handelt sich um die Briefe 104; 43; 2; 63; 64; 52; 34; 94; 147).

Die Band-Herausgeberin, die klassische Philologin Katharina Luchner, führt mit einer biographischen Skizze und einer Analyse der an Johannes gerichteten Briefe in den Band ein (3–34). Die Rekonstruktion des Lebenslaufs geht mit schwierigen chronologischen und verwaltungsgeschichtlichen Fragen einher, bei deren Diskussion die Verfasserin besonnene Urteile fällt. Synesios' Oeuvre wird zunächst vor allem im – kreativen – Spannungsfeld von sophistischer Rhetorik und theoretischer Philosophie wahrgenommen (hier spielt der beides repräsentierende Dion von Prusa eine modellartige Rolle, zumal ihm Synesios eine „Bekehrung“ vom einen zum anderen zuschreibt); Luchner bekundet dabei Zustimmung zur Postulierung einer „dritten

Sophistik“, die in der Spätantike anzusetzen wäre und zu deren Repräsentanten auch Synesios zählte (10f). Ärgerlich ist die Falschschreibung des griechischen Werktitels des „Lobs der Kahlheit“ (11). Instruktiv und überzeugend sind die Ausführungen zur synesianischen Briefsammlung (16–22), in der die Verfasserin weder eine raffinierte Redaktion durch den Autor selber noch ein chronologisches Arrangement erkennen kann. Die Präsentation einer kleinen Kollektion von Briefen an Johannes stellt insofern ein charmantes Lektüre-Experiment dar, als weder die zeitliche Verankerung noch die Identität des – zur provinziellen Elite zählenden – Adressaten (oder pluralisch, mehrerer Adressaten gleichen Namens) gesichert sind.

Der Text (unter gelegentlicher Abweichung von den massgeblichen Ausgaben von A. Garzya), die Übersetzung und die reichhaltigen Anmerkungen werden von Herwig Görgemanns und Katharina Luchner verantwortet. Leider lädt der griechische Zeichensatz nicht gerade zur kursorischen Lektüre ein.

Unter den Essays bildet derjenige der Herausgeberin selber über „Freundschaft und Freundschaftsbrief bei Synesios“ ein Schmuckstück (89–118). Die Freundschaftsthematik sei in Synesios' Briefen „allgegenwärtig“ (118); die Topik gewinne bei ihm aber durch ein pythagoreisch-platonisierendes Profil und durch die gelegentliche Kreuzung mit Elementen der Gerichtsrede eine besondere und originelle Nuance. Die Religionswissenschaftlerin Ilinca Tanaseanu-Döbler, die sich durch hervorragende Publikationen zum Neuplatonismus und zu Synesios als Führerin in diesem komplexen Gelände bewährt hat, steuert einen Essay zu „Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum“ (119–150) bei, der die Problemstellung so differenziert wie sachkundig aufarbeitet und falsche Alternativen demonstriert. Mit der neueren Forschung geht sie davon aus, dass Synesios als Christ geboren und aufgewachsen ist: „Seine Religiosität ist von der neuplatonischen Metaphysik geprägt; deren Tendenz zur Abstraktion könnte ihm hier auch als Christen den Weg geebnet haben“ (149). Er ordne christliche Ideen und Riten „in den für ihn weiterreichenden Horizont der neuplatonischen Philosophie“ ein (150) und sei damit Boethius und dem jungen Augustin vergleichbar. Unter ständigem Bezug auf einzelne Texte entfaltet die Verfasserin ihr Thema auf der Grundlage von Synesios' eigener Verhältnisbestimmung zwischen Rhetorik und Philosophie. Dieser zufolge führe die in ihrem Kern als Theologie pointierte Philosophie zur „Gemeinschaft

mit sich selbst und mit Gott“ (123–135), wie sie zumal in den Hymnen greifbar werde. Natürlich findet der berühmte Brief 105, der die Vorbehalte des zum Bischof gewählten Philosophen festhält, die ihm gebührende Aufmerksamkeit (132–135). „Gemeinschaft mit den anderen Menschen“ (135–146) bilde demgegenüber das Proprium der Rhetorik; unter diesem Titel werden die politische Gesandtschaft in Konstantinopel und die Auseinandersetzung des Bischofs mit dem korrupten Präфекten Andronikos dargestellt. Im Blick auf die briefliche Korrespondenz ziehen die beiden Mentoren Hypatia, die Philosophin, und Theophilus, der Patriarch, das Interesse auf sich: die verehrte Lehrerin und der väterliche Vorgesetzte. Die beiden Bezugspersonen bildeten die beiden Pole in Synesios' Leben ab: Philosophie und Kirche.

In lockerem Zusammenhalt mit dem übrigen Inhalt des Bandes stehen die drei materialreichen eschatologischen Essays, deren Ausgangspunkt Synesios' Referenzen auf Platons Jenseitsmythen (vor allem des Gorgias sowie des Phaidon und der Politeia) in Brief 43 bilden. Vom Kirchengeschichtler Adolf Martin Ritter unter Mitarbeit von H. Görgemanns und R. Feldmeier stammt die Ausführung zu „Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums“ (151–166) samt „Vorspiel in Ägypten“. Überzeugend wird die Meinung, bei der Hölle handle es sich um eine griechische Erfindung, widerlegt. Anschließend skizziert der Neutestamentler Reinhard Feldmeier die Entwicklung „Von der Wägung des Herzens zum Jüngsten Tag. Die Übernahme des Mythos vom Totengericht in die jüdisch-christliche Eschatologie“ (167–187) mit einem kühnen Schlussabschnitt zur „Allversöhnung“. Schliesslich beschäftigt sich A.M. Ritter mit der „Altchristliche(n) Eschatologie zwischen Bibel und Platon“ (189–206) und legt einen besonderen Akzent auf Basileios den Grossen. Alle drei Beiträge sind souverän entworfen und dazu materialdicht und quellennah. Trotzdem wirken sie im vorliegenden Band wie Meteoriten aus einer anderen Welt, weil sie mehr äusserlich an Synesios' Brief andocken, statt zu versuchen, dessen spezifischen Umgang mit den Platonischen Vorstellungen detailliert zu beschreiben. Das gesamte präsenzierte Spektrum (jüdisch-)christlicher eschatologischer Erwartungen (bis hin zur Apokatastasis!) steht damit unter dem Zeichens des Irrealis, eines ‚was wäre, wenn‘: wenn der Kyrenäer nämlich kraft seiner Position zwischen den beiden Welten von Hellenphilosophie und Christentum tatsächlich auch auf christliche Eschatologie zurückgegriffen hätte.

So lassen wir uns gern von Bruno Bleckmann aus ewigen Höllenstrafen und kühnen Allversöhnungsspekulationen wieder auf die Erde, nach Kyrene, zurückgeleiten: „Historische Bemerkungen zu den Briefen an und über Johannes“ (207–226). Der Althistoriker hält es für *keine* „abenteuerliche Konstruktion“, dass es sich in allen Briefen um ein und denselben Johannes handeln könnte – ein Angehöriger der provinzialen Elite, der schliesslich zum Mönch wird –, zieht es aber aus methodischen Gründen doch vor, „die drei Einzelfacetten dieser konstruierbaren Gesamtexistenz zunächst auch isoliert voneinander zu betrachten“ (215): Johannes als Kuriale angesichts der Statthalterjustiz; Johannes im Selbstverteidigungskommando; Johannes als Mönch.

Wir geben abschliessend der Herausgeberin des Bandes das Wort: Die Briefe sollen vor allem „einem Leser, dem Synesios und seine Welt der spätantiken Kyrenaika bisher fremd sind, eine Einladung zur Lektüre sein, die (hoffentlich) eine erste Annäherung erleichtert“ (22). *Tolle lege!*

Zürich

Samuel Vollenweider

Susanne Hausammann: Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origenes bis Gregor Palamas, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2011, 300 S., ISBN 978-3-7887-2525-9.

„Durch die Unterscheidung zwischen *Wesen und Energien des Heiligen Geistes* und durch das Festhalten an der *Vergöttlichung* als Ziel des menschlichen Lebens, dessen Unterpand die Gläubigen schon hier und jetzt empfangen können, war die orthodoxe Kirche im Unterschied zu manchen Kirchen im Westen in der Lage, *einen tiefen Respekt vor der unfassbaren Dreiheit Gottes und eine sichtbare kirchliche Frömmigkeit zu bewahren*, die im Westen weithin verloren gegangen sind.“ (298) Mit diesen Sätzen fasst Susanne Hausmann (= H., *1931), emeritierte, einst evangelische Kirchenhistorikerin an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Inhalt und Intention ihres Buches treffend zusammen. Inhaltlich geht es in dem Werk darum, den Weg der Behandlung der Differenz von absoluter Transzendenz Gottes auf der einen und der Erfahrbarkeit der Transzendenz im Leben von Christen auf der anderen Seite nachzuzeichnen (vgl. u.a. 283). Bei Gregor Palamas sieht H. durch dessen Unterschei-

dung zwischen dem Wesen und den unerschaffenen Energien Gottes durch letztere eine Möglichkeit zur Teilhabe an Gott, zur Vergöttlichung des Menschen. Die Erfahrung des unsagbaren Lichtes bzw. die Erleuchtung damit durch den Heiligen Geist wünscht H. bereits in der Einleitung allen Leserinnen und Lesern ihres Buches (10) – dies entspricht ein Stück weit dem Charakter des Werkes.

Die Intention des Buches lässt sich nämlich vor dem Hintergrund besser verstehen, dass die Autorin nach ihrer Emeritierung zur Orthodoxen Kirche konvertierte. Dem entsprechend versucht sie in vorliegendem Werk, „die Theologie“ „der orthodoxen Kirche“ als ein sich konsequent entwickelndes Gedankengebäude vorzustellen. So ist bereits eingangs von „orthodoxen Vätern“ die Rede (9).

Wichtig ist H. die Frage, inwiefern die Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Gottes Wirken „für die Orthodoxe Kirche notwendig wurde.“ (9) Daher postuliert sie nicht nur Ansätze zur Lehre von den „göttlichen Energien“ bereits bei den Kappadokiern (vgl. u.a. 63; 73; 90f.; bes. 240; 284). Selbst das Herzensgebet bzw. das „hesychastische Gebet“ ist ihrer Meinung nach bereits im vierten Jahrhundert durch Evagrius Pontikos entwickelt worden (121). Vielmehr zeichnet H. gelegentlich auch ein sehr scharfes Gegenüber zur „nominalistischen“ (236) und „humanistischen“ (242f.; sic! bereits im 14. Jh., u.a. bei Barlaam; 287) westlichen Position, das andere Ansätze westlicher Theologie wie die mittelalterliche Mystik konsequent ausblendet. Ähnliches gilt für den westlichen Forschungsdiskurs: Bedeutende westliche Werke zur palamitischen Mystik werden allenfalls gestreift (Gerhard Podskalsky; 267 u.a.), in der Regel aber gar nicht erwähnt. Letzteres gilt u.a. für die Ausführungen von Dorothea Wende-
bourg und Reinhard Flogaus. Der vorliegende Band rekonstruiert „orthodoxe“ und auch „heterodoxe“ Theologie vielmehr hauptsächlich aus den Quellen und sonst meist aus Sekundärliteratur orthodoxer Provenienz. Die Quellen stellt H. weitgehend gründlich vor. Dabei reflektiert sie allerdings immer wieder auch die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Gnadentandeln und menschlicher Synergie, die sich aus der persönlichen Biographie der Autorin eher ergibt als aus manchen der analysierten Texte (vgl. u.a. 62; 110f.; 118; 149; 221f.; 259f.; 290).

Einige Punkte in der Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Lehre von dem Wesen und den Energien Gottes sowie der Schau des göttlichen Lichtes in der Orthodoxen Ostkirche H.s sind kritisch zu hinterfragen.

So findet z.B. bereits eine wirkliche Diskussion der Terminologie der Kappadokier im Blick auf die *Energeia* Gottes nicht statt. Es wäre aber durchaus zu diskutieren, ob die Begriffe – wie behauptet – bei den Kappadokiern dasselbe meinen wie bei Palamas. Da an den entscheidenden Stellen der Argumentation selbst Hinweise auf Quellentexte fehlen (z.B. 73), lässt sich die Diskussion mithilfe der Ausführungen H.s nicht führen. Ähnliches gilt für die Behauptung, dass bereits Evagrius zu den ersten griechischen Mönchsvätern gehört habe, „die nachweisbar *das hesychastische Gebet übten* und lehrten ...“ (121). Die S. 131 angeführte Stelle aus der *Epistula ad Melaniam* ed. Bunge, Ep. 64,49, S. 172 dazu ist falsch. Es handelt sich bei Bunge nicht um eine Edition, sondern um eine Übersetzung. Vom hesychastischen Gebet ist S. 321 in der Bungeschen Fassung nicht die Rede. Allenfalls in Evagrius Brief 19,2 (tr. Bunge S. 232) ist von unablässigem Gebet die Rede. Dies ist aber keineswegs automatisch mit dem Herzensgebet gleichzusetzen. Bunge zieht in einer eigenen Abhandlung über das Gebet bei Evagrius den Terminus „Geistgebet“ vor.

Merkwürdig ist, dass in der Studie die gesamte Diskussion um das *filioque*, wie sie von Bernd Oberdorfer und insbesondere Peter Gemeinhardt hervorragend aufgearbeitet worden ist, allenfalls von ferne gestreift wird (z.B. 185; 192; 240; 283).

Kritisch zu betrachten sind die gelegentlich aus der orthodoxen Position heraus geprägten Pauschalurteile. So bezeichnet H. z.B. die Christologie des Theodor von Mopsoestia als „fragwürdig“ (96). Ferner setzt sie sich immer wieder kritisch mit „westlichen Theologen“ auseinander (z.B. 185; 264; 265 Anm. 806). Es ist fraglich, ob eine solche theologische Blockbildung wirklich hilfreich ist. Diadochus von Photike wird in etwas irritierender Weise „eindeutig“ als „ein Mann der Kirche“ bezeichnet (151). Die Theologie Symeons des Neuen Theologen hingegen wird zwar als in einiger Hinsicht wirklich „Neue Theologie“ verstanden, „ohne von den Konzilsbeschlüssen und dogmatischen Aussagen der orthodoxen Väter abzuweichen.“ (215) Gregor Sinaites hält sich klar an „das Bekenntnis der orthodoxen Väter“ (224). Schließlich erklärt H. gegen Ende des Buches zum bei Palamas angelegten und durch Kabbasilas weitergeführten Weg der Annäherung an das Göttliche durch die Sakramente: „Dieser Weg hat bis heute für die orthodoxen Christen seine einzigartige Gültigkeit behalten.“ (282; vgl. a. ähnlich 289) Aussagen wie diese machen deutlich, dass das Buch häufig einen weniger wissenschaftlichen, da-

für aber umso mehr katechetischen Charakter innehat.

Für unglücklich halte ich die Bezeichnung von Johannes Damaskenus als einen „der frühesten Scholastiker“ (178). Auch die mitgelieferte Definition von einem Scholastiker, „der das überlieferte Wissen sammelt und daraus ein kohärentes System baut, wobei die Ratio eine entscheidende Rolle spielt und Widersprüche sowie Unebenheiten eingeebnet werden“ (178f.), greift m.E. zu kurz. Erst recht stellt sich u.a. nach den neuesten Forschungen von Andrew Louth die Frage, ob es Johannes wirklich um ein rational durchdrungenes, „geschlossenes Weltbild“ im Sinne der Scholastiker gegangen ist. Fraglich ist ferner, ob die Selbstcharakterisierung des Damazeners in den *Capita philosophica*, von sich aus nichts Neues zu schreiben, faktisch dessen Tätigkeit trifft (180; 192; 287). H. verstrickt sich hier selber in den Widerspruch, Johannes einerseits als bloßen Sammler von Väterpositionen, andererseits aber doch als Scholastiker zu bezeichnen und in gewisser Weise auch als kreativen Theologen vorzustellen.

Diskutabel ist die Feststellung H.s, dass Gregor Palamas' Unterscheidung zwischen Wesen und Energie des Heiligen Geistes „bis heute eine der Ursachen ist für die Trennung der Orthodoxen Kirchen östlicher Provenienz von den Kirchen westlicher Herkunft.“ (234) Als Ursache für das Schisma ist der Palamismus m.W. nie bezeichnet worden, wohl aber als ein prägender Unterschied. Zwar ist auf dem Konzil von Ferrara/Florenz heftig über das *filioque* als eine der Ursachen der Trennung der Christenheit diskutiert worden, m.W. aber nicht über die Energiel lehre des Palamas. Für eine solche Behauptung hätte H. zumindest Belege aufführen müssen.

Für fragwürdig halte ich die Bezeichnung der türkischen Eroberer Berrhoias als Barbaren (235). Hier dürfte H. byzantinische Hagiographie ungefiltert übernommen haben.

H. behauptet, dass der Palamismus mit der synodalen Beschlussfassung von 1351 für die Orthodoxen Kirchen bis heute gilt und daher nicht von einem Neo-Palamismus zu reden sei (265, bes. Anm. 806). Diese Argumentation leuchtet nicht ein. Auch in der orthodoxen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat es jeweils dominante Tendenzen gegeben. Der Palamismus war keineswegs immer die führende Strömung in der neueren orthodoxen Theologie (vgl. etwa die nach wie vor unübertroffene Darstellung der griechischen Orthodoxen Theologie der Gegenwart durch Yannis Spiteris). Mit dessen Förderung

insbesondere durch exilrussische Theologen wie Vladimir Lossky und Jean Meyendorff ist durchaus von einer neu-palimitischen Strömung zu reden. Damit ist keineswegs behauptet, dass palimitisches Gedankengut nicht auch vorab in den orthodoxen Ostkirchen durchgehend existiert hätte. Problematisch an der Kritik H.s ist vor allem, dass sie eine theologische Pluralität im orthodoxen Diskurs nahezu ausblendet.

Eine gründlichere Lektorierung hätte dem Band an einigen Stellen nicht geschadet. Bereits in der Titulatur wird der Name Origenes falsch geschrieben. Einige weitere Fehler seien hier gelistet: S. 15 Anm. 8: Antiphon ist feminin, nicht maskulin. S. 36 Z. 16 ist einmal das Wort „eine“ zu viel. S. 89 Z. 2 lies Ursprungslosigkeit statt Ursprunglosigkeit. S. 136 Z. 23 ist Interesse statt Interessen zu lesen. S. 145 Z. 21 müsste Warnung statt Wahrung stehen. S. 152 Z. 14 und 161 Z. 9 lies Skythopolis statt Skytopolis; S. 154 Anm. 471 Orthodox Church statt Orthodoxe Church; S. 156 Z. 36 Kapitels statt Kapiels; S. 162 Z. 30 Heiligen Geist statt Heiliger Geist; S. 185 Z. 5 lies 19. Kapitel statt 19 Kapitel; S. 233 Anm. 717 psychés statt prychés; S. 234 Z. 40 Mons St. Auxentii anstatt Monte St. Auxentius; S. 247 Z. 4 lies 1355 statt 1955; S. 255 Z. 4 seien statt seinen.

Ungeschickt ist es, griechische Texte mit französischen Titeln zu bezeichnen. So ist S. 171 Z. 29 von der „Question à Thalassios“ des Maximus Confessor die Rede. Athosklöster werden in der Regel immer im Genetiv benannt. Daher würde ich S. 219 Z. 25 von Philotheou statt Philotheos reden, S. 235 Z. 15 von Esphigmenou statt Esphigmenon. Der Vorsteher der Athosmönche wird meist als Protos, nicht als Protatos bezeichnet, so S. 220 Z. 16. Der göttliche Lichtglanz wäre im Nominativ aufzuführen, also S. 227 Z. 14 als lamprotés anstatt lamprotéta zu bezeichnen.

Bei einer kritischen Lektüre der Ausführungen H.s kann man diesen durchaus viele interessante Informationen entnehmen. Insbesondere die Auswertung und auch die Auswahl der wiedergegebenen Quellen ist wertvoll. Daher bietet der Band trotz aller genannten Kritik einen interessanten Ausgangspunkt für weitere Diskussionen.

Kiel

Andreas Müller

Christoph Marksches/Jens Schröter: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band in zwei Teilbänden: Evangelien und Verwandtes. 7. Auflage, völlig neu bearbeitete Auflage der von Edgar Hennicke begründeten und von Wilhelm

Schneemelcher weitergeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 1468 S., ISBN 978-3-16-149951-7.

Generationen von Studenten der Theologie, der Alten Geschichte, der antiken Philologien und der antiken Religionsgeschichte haben den Hennecke bzw. den Hennecke-Schneemelcher im Bücherschrank und gewiss auch in der Hand gehabt: Mit den „Neutestamentlichen Apokryphen“ besaß man (in deutscher Übersetzung) eine eingeleitete und kommentierte Ausgabe weiter Teile der nichtkanonisch gewordenen Texte, die doch zugleich zeitlich und sachlich in den mittelbaren und unmittelbaren Kontext dessen gehören, was man in späterer Zeit als Neues Testament identifizierte. Eine völlige Neubearbeitung des Hennecke-Schneemelcher war indes erforderlich geworden, denn erstens entsprachen die existierenden Auflagen in Systematisierung und Forschungsstand nicht mehr der aktuellen Wissenschaft, weshalb zweitens die Kriterien für die Aufnahme oder Nichtaufnahme von in Betracht kommenden Texten für deren Anordnung neu überdacht werden mussten, und drittens ergab sich durch Neufunde (man denke nur an den viel diskutierten Codex Tchacos) die Notwendigkeit zu Korrekturen an bisherigen Übersetzungen. Um die Neubearbeitung erfolgreich in Angriff nehmen zu können, bedurfte es großer Umsicht: Denn an einem Meisterwerk wie dem Hennecke-Schneemelcher ändert man nicht grundlegend herum, selbst wenn sich in der Forschung vielerorts neue, wichtige Einsichten eingestellt haben.

Der sich zu Recht als „völlig neu bearbeitete Auflage“ bezeichnende Band geht mit großer Sensibilität einen wissenschaftlich wohl reflektierten Mittelweg zwischen Treue zum Ausgangswerk und Neuansatz. Die Kriterien für die Aufnahme von Texten haben sich an zwei entscheidenden Stellen geändert (7 f.), was jeweils zugleich zu einer Veränderung des Titels der Ausgabe geführt hat: An die Stelle des eingeführten Adjektivs „neutestamentlich“ ist jetzt der allgemeinere Begriff „christlich“ getreten, wodurch nun auch Texte in den Blick kommen, die sich dem Inhalt oder der Form nach auf Schriften aus dem kanonisch gewordenen Alten Testament beziehen. Zweitens ist das Adjektiv „antik(e)“ neu in den Titel aufgenommen worden, das indiziert, dass die gezogene Zeitgrenze für die Auswahl sich an der üblichen Datierung für das Ende der Antike (Mitte 7. Jh.; Johannes Damascenus) orientiert; sachlich führt dies dazu, dass die Neubearbeitung stärkeres Gewicht auch auf

Spuren christlicher Apokryphen in islamischer Überlieferung legen kann (8). Sicher richtig war auch die grundsätzliche Entscheidung, die (zunächst für eine separate Publikation vorgesehenen) Nag-Hammadi-Texte nun doch in die Sammlung einzufügen (VI) – zu sehr hätte eine separate Publikation den falschen Eindruck genährt, als handele es sich beim diesen Schriften nicht um antike christliche Apokryphen (7).

Der nun erschienene Teilband 1 der „Antike(n) christliche(n) Apokryphen in deutscher Übersetzung“ (AcA) enthält „Evangelien und Verwandtes“. Er präsentiert das außerordentlich bunte Material nach zwei Hauptrubriken, nämlich A) die außerkanonische Jesusüberlieferung und B) außerkanonische Evangelien. Im Bereich A finden sich die außerkanonischen Herrenworte, außerchristliche Zeugnisse über Jesus sowie (den aus Hennecke-Schneemelcher vertrauten Überschriften folgend) Texte zu „Jesu Wirken und Leiden“ und zu „Jesu Verwandtschaft“. Der ungleich umfangreichere Bereich B bietet das gesamte Material, das gewöhnlich unter die apokryphen Evangelien gerechnet wird, aber auch Schriften, die nur den Titel „Evangelium“ tragen, jedoch ganz anderen Gattungen zuzurechnen sind (344). In sieben Unter rubriken finden sich Fragmente unbekannter Evangelien auf Papyrus, sonstige kleine Fragmente außerkanonischer Evangelien, Nachrichten über außerkanonische Evangelien, Spruchevangelien, erzählende Evangelien, dialogische Evangelien und Evangelienmeditationen. Die Kategorisierung des heterogenen Materials ist natürlich außerordentlich schwierig, aber das Ergebnis überzeugt gerade auch in seiner Differenz zur verdienstvollen Vorgängerausgabe; zu den entsprechenden v. a. formgeschichtlichen Überlegungen und Begründungen siehe 400 f.; 429; 480 f. u. ö.

Die Einleitungen, Übersetzungen und Kommentierungen sind durchweg von sehr guter Qualität; als Mitarbeiterschaft wurde gewonnen, was international Rang und Namen hat und zum Teil seit vielen Jahren in der Materie gleichsam zu Hause ist. Der bewusst vermittelnde Charakter gegenüber der Vorgängerausgabe zeigt sich indes nicht zuletzt auch an der Ausgewogenheit zwischen bewährten Beiträgern der vergangenen Auflagen und einer Vielzahl neuer Bearbeiterinnen und Bearbeiter, die die Forschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten entscheidend vorangetrieben haben.

Die (der Tradition folgend so bezeichnete) Haupteinleitung von Christoph Marksches bietet eine vorzügliche, 180 Seiten starke, auf sieben Kapitel verteilte Einführung in die

vielfältigen Probleme des Textmaterials. Titel und Inhalt der Sammlung werden begründet (1–9), zentrale Begriffe (Kanon, apokryph, Testament) werden, immer unter Rekurs auf die Forschungsgeschichte, geklärt (9–24) und die Geschichte des Kanons und der Kanonisierung wird konzise nachgezeichnet (24–74), wobei es eine besondere Serviceleistung darstellt, dass die wichtigsten der hierfür einschlägigen Quellentexte in einem eigenen Textanhang in deutscher Übersetzung (mit Kurzeinleitung und knapper Kommentierung) abgedruckt werden (114–180). Die schlaglichtartigen Notizen über die Apokryphen als Zeugnis antiker Frömmigkeit (74–80) sind primär als eine Problemanzeige für die Forschung zu verstehen. Besonders innovativ ist der Abschnitt über „Weiterleben und Wirkung der antiken christlichen Apokryphen“ (80–90), denn eine umfassende Untersuchung zu diesem Thema steht aus (und konnte natürlich im Rahmen einer Haupteinleitung zu den AcA nicht geleistet werden). Methodische Grundlagen hierfür dürften u. a. in den Arbeiten des Berliner SFB „Transformation der Antike“ zu finden sein; für das höchst vielfältige Material, das Gegenstand solcher Untersuchungen sein könnte, bietet Marksches einige Hinweise sowie Angaben zu Hilfsmitteln und Literatur; besonders beachtenswert sind die Notizen über den Einfluss der Apokryphen auf die christliche Kunst der Spätantike und des Mittelalters (88 f.). Der letzte Abschnitt der Haupteinleitung (90–114) bietet eine konzentrierte Geschichte der Erforschung der apokryphen Literatur, die, beginnend mit der antiken Vorgeschichte, die wissenschaftliche Bearbeitung des Materials von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart kundig kommentierend darstellt: Aus ihr ergeben sich dann wiederum nachvollziehbar die grundsätzlichen Entscheidungen, die nun für die Anlage und die Textauswahl der AcA maßgeblich wurden.

Es handelt sich um eine vorzüglich gelungene Ausgabe. Man darf den Herausgebern und Bearbeitern sowie den vielen tüchtigen Mitarbeitern des Unternehmens, an deren Spitze Andreas Heiser zu nennen ist, gratulieren, danken und ihnen für den dem Vernehmen nach bereits in Angriff genommenen Band 2 (Apostelakten und Verwandtes) und für den in Planung befindlichen Band 3 (Apokalypsen und Verwandtes) viel Energie wünschen. Und man darf dies mit der Hoffnung verbinden, dass zwei weitere Bände gleicher Qualität dem nun vorliegenden ersten an die Seite treten und so das monumentale Gesamtwerk zu einem erfolgreichen Abschluss bringen werden. Die nächsten Gene-

rationen von Wissenschaftlern, aber auch von Studenten und allgemein an der so überaus vielfältigen christlichen Literatur der Antike Interessierten werden in reichem Maße davon profitieren.

Halle an der Saale

Jörg Ulrich

Johannes Hofmann: Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte, Würzburg: Echter 2012 (Theologische Lehr- und Lernbücher 4/1), 216 S., ISBN 978-3-429-03467-2.

Nachdem die Generation der längst emeritierten, teilweise inzwischen schon verstorbenen Lehrstuhlinhaber für Alte Kirchengeschichte Lehrbücher für dieses Fach veröffentlicht hatte (auf katholischer Seite: E. Dassmann, 1991–1999; W. Gessel, 1992; K.S. Frank, 1996; auf evangelischer Seite: S. Hausamman, 2001–2003; in deutscher – mühsamer – Überarbeitung wurde auch der Band 1 als letzter der ursprünglich französischen „Geschichte des Christentums“ 2003 vorgelegt von Autoren beider Konfessionen), war in den vergangenen zehn Jahren kein weiteres Werk aus der Feder der nachgerückten Generation zu vermelden. Ich habe mich – durchaus selbstkritisch – schon öfters gefragt, woran dies wohl läge. An der Fülle des Stoffes und der Literatur, die immer schwieriger zu überschauen und zu bewältigen sind? An der Frage, wie ein Lehrbuch heute angesichts der modularisierten Studiengänge zu konzipieren sei? Einen ersten Versuch, auf die damit gegebenen Bedürfnisse zu reagieren, bietet neuerdings die „Einführung in die Geschichte des Christentums“ von F.X. Bischof u. a. (2012).

Das hier anzudeutende Werk, das laut Vorwort für den Lehrbetrieb bayerischer Universitäten gedacht ist, löst diese Probleme, indem es den Stoff in konventioneller Weise unter weitgehender Ausblendung von Forschungsproblematiken darbietet und dabei erkennbar auf Hand- und Lehrbüchern der vorausgehenden Generation fußt, zumindest wenn man den Literaturhinweisen folgt, wo bewusst nur spärlich Spezialliteratur genannt wird. Wo dies geschieht, z. B. bei den Literaturhinweisen auf S. 165 zur Frage, ob es 381 in der Zeit des Konzils von Konstantinopel in Antiochia drei, vier oder gar fünf Bischöfe gegeben habe, wirken sie in ihrer Zusammensetzung zufällig und sind für ein Lehrbuch eher entbehrlich. S. 103 Anm. 94 wird z. B. auf eine nur in Microfiche-Form veröffentlichte Dissertation verwiesen, die nur in wenigen Bibliotheken vorhanden und den Studierenden sicher nur schwer oder gar nicht greifbar ist. Die Angabe auf dem rückseitigen Einbanddeckel, es werde „am Ende

jedes Kapitelabschnitts ... die neueste Standardliteratur aufgelistet“, wird jedenfalls mit solchen Hinweisen und denen auf die älteren Lehrbücher nicht erfüllt. Dass das Lehrbuch von Frank nicht ausgewertet erscheint, ist bedauerlich, ist doch dieses das am meisten die Forschungsproblematiken und -desiderate offenlegende Werk seiner Art. Dies gilt auch für den Verzicht auf Hinweise auf das von C. Andresen herausgegebene Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte mit seinem ausgezeichneten Überblick zu Dogma und Lehre der Alten Kirche von A.M. Ritter (neu bearb. 2011).

Was die inhaltliche Seite der Darstellung angeht, so ist die Skizze der Anfänge der Kirche (Singular!) deutlich geprägt von der Vorstellung, nach der sich das Christentum aus weitgehend einheitlichen Ursprüngen entfaltet. Ein Versuch, die mannigfaltigen Christianismen des Anfangs mit ihren sie fundamental prägenden, unterschiedlichen Christologien vorzustellen, wird nicht unternommen. Die nicht selten als ein historisch-dogmatisches Amalgam erscheinende Darstellung mit ihrer deutlichen Konzentration auf die Ämtergeschichte bleibt für die frühe Zeit hinter den Erkenntnissen, die durch W. Bauers Klassiker „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ eröffnet wurden, zurück. Die Anfänge waren pluraler als es in Hofmanns Lehrbuch erscheint. Weitere Schwerpunkte der Darstellung liegen bei den Themen „Kirche und Staat“ in der Antike, der Entwicklung des römischen Primatsanspruchs (S. 106 eine überholte Rekonstruktion des Tropaions unter St. Peter) und der altkirchlichen Konziliengeschichte. Die antike Religionsgeschichte (also Einblicke in die mit dem Christentum konkurrierenden Religionen), die Frömmigkeitsgeschichte (z. B. die Entstehung des Märtyrer- und Heiligenkults), die Anfänge des Mönchtums in Ost und West, sowie die justinianische Epoche der Spätantike (Ravenna!) finden keine Berücksichtigung. Hingegen schließt das Buch mit einer kurzen Geschichte der altorientalischen Kirchen, was sich wahrscheinlich den Bedürfnissen des Eichstätter Lehrbetriebes verdankt, wo es zahlreiche Studenten aus diesen Kirchen im „Collegium Orientale“ gibt. Für die Darstellung Konstantins stützt sich der Verf. weitgehend auf die nicht ohne Kritik gebliebene Biographie E. Hermann-Ottos (2007), freilich ist auch hier (S. 133 f.) nachzulesen, dass man Konstantins Selbstverständnis als *episkopos tón ektois* nicht ohne weiteres als „Bischof für äußere Angelegenheiten“, d. h. „für die im Perserreich verfolgten Christen“ (S. 94) verstehen kann. Es gibt eine reiche Diskussion zu dieser Frage (und vielen anderen); warum

sollen die Studierenden nicht wissen, dass ein Begriff nicht eindeutig interpretierbar ist und es dazu „nur“ verschiedene Theorien gibt? Dass man Geschichte eben nicht so schreiben kann, wie sie eigentlich gewesen ist? Ein Lehrbuch kann und darf doch nicht anders sein als die Forschung!

Tübingen

Hans Reinhard Seeliger

Christoph Marksches, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012 (Forum Theologische Literaturzeitung 25), 141 S., ISBN 978-3-374-03058-3.

Die Frage, ob das frühe Christentum eine Hellenisierung erlebt habe und ob sie Fluch oder Segen gewesen sei, ist nicht neu, ebenso wie die Gegenfrage, ob es überhaupt Sinn ergebe, von einer Hellenisierung zu sprechen. Vf. zeigt, dass diese Fragen weiter zurückreichen, als man gemeinhin anzunehmen pflegt (d. h. bis zu Harnack). Er gibt zunächst Einblicke in die Begriffsgeschichte von „Hellenisierung“ vom 16. bis 19. Jahrhundert (Kap. I) sowie in Variationen der Anwendung dieses „Forschungsparadigmas“ im 20. Jahrhundert (Kap. II), bevor er einen Vorschlag unterbreitet, wie der Begriff definiert werden müsste, um sich als produktives Forschungsinstrumentarium zu erweisen (Kap. III). Vorschaltet sind eine längere Vorbemerkung, in der der Vf., beginnend mit seiner Mitarbeit an einer Publikation Martin Hengels vor einem Vierteljahrhundert, schildert, an welchen schönen Orten der Welt das vorliegende Büchlein sukzessive seine Gestalt erhielt, sowie eine Einführung, in der er den Untersuchungsgegenstand näher bestimmt und einschränkt: Die relevanten Texte seien in keiner Hinsicht vollständig behandelt (30). Warum die 1888 gehaltenen „Hibbert Lectures“ von Edwin Hatch („The Influence of Greek Ideas and Usages in Early Christianity“), die Harnack sogleich ins Deutsche übersetzen ließ, nicht berücksichtigt werden, bleibt offen. „Welche Autoren... ausweisch der Bibliotheksbestände in Berlin, Jerusalem und Princeton die Debatten in den jeweiligen Ländern geprägt haben“ (31 f.), befriedigt als Kriterium jedenfalls nicht.

Einleitend zeigt Vf., dass „Hellenisierung“ (als „Begriff“ und als „Forschungsparadigma“, 15), nicht als einlinige Interaktion zweier abgegrenzter Identitäten zu betrachten ist, sondern Transformationsprozesse im weiten Feld spätantiker Religionen bezeichnet (23). Dabei kann kaum von den sich damit verbindenden Großparadigmen

abgesehen werden (ob sie nun aus dem Berlin der Kaiserzeit oder dem Rom der Gegenwart stammen). Hinzu kommt, dass der Begriff selbst „Teil eines hegemonialen Diskurses“ ist (24 f.). Anders als Glen Bowersock, Georg Essen und Gerda Riedl möchte Vf. dennoch nicht auf Begriff und Konzept verzichten. Die historische Rekonstruktion ergibt, dass – wiederum entgegen einer landläufigen Ansicht – „Hellenismus“ nicht erst in Droysens „Geschichte des Hellenismus“ (1831–1843, ²1877/78) begegnet, sondern sich schon 1535 bei Guillaume Budé findet, allerdings in der Bedeutung von „Griechentum“ (ἑλληνισμός), während erst Droysen damit eine Epochenbezeichnung verbindet, auf die sich „hellenisieren/Hellenisierung“ beziehen kann (39–42). Den „Siegeszug dieses Konzepts“ haben ausgerechnet dessen „mangelnde Präzision“ und „Diffusität“ bei Droysen ermöglicht (so 46 f. mit Karl Christ und Wilfried Nippel). Einzig Adolf von Harnack (49–58) hat ein solches Konzept ausgearbeitet, freilich in unterschiedlichen Akzentuierungen (54 f.), so dass er nicht als Kronzeuge der ihm zugeschriebenen „Abfallstheorie“ samt einem Dual von unhellenisiertem Evangelium und hellenisierter Theologie (55 f.) taugt.

Der Befund einer uneinheitlichen Begriffsverwendung bestätigt sich für das 20. Jahrhundert. Im angelsächsischen Sprachraum herrscht dabei Zurückhaltung (vgl. 69–72 zu Arthur Darby Nock, William L. Knox und Henry Chadwick). „Hellenisierung“ sei nur in Deutschland ein „Teil der theologischen Sondersprache geworden“ (78), wobei sich die Debatte gegenwärtig vor allem in der römisch-katholischen Theologie abspiele (83), was interessanter Weise zu einer „Protestantisierung“ spezifisch katholischer Grundannahmen führe, insofern Harnacks kritische Analyse der Hellenisierung aufgegriffen werde (so von Reinhard M. Hübner, 88 f.). Vor diesem Hintergrund erscheint Benedikts XVI. „Regensburger Rede“ als Versuch, das „gereinigte griechische Erbe“ als dem christlichen Glauben zugehörig und die Hellenisierung als heilsgeschichtlich notwendig zu erweisen (93). Der *historische* Nutzen dieser und anderer zeitgenössischer Rekonstruktionen ist freilich extrem begrenzt (96).

Trotz alledem plädiert Vf. dafür, „das Forschungsparadigma ‚Hellenisierung‘ *beizubehalten*“, dann aber auch präzise zu bestimmen, „welche antiken Transformationsprozesse in den Blick genommen werden sollen“ (102; Hervorhebungen hier und im Folgenden im Original). Dabei soll die Grundbedeutung des Wortfelds ἑλληνισμός („korrekter Sprachgebrauch im Griechi-

schen“, später „griechische Bildung und Kultur“, 103) berücksichtigt werden, das erst im 3. Jahrhundert unter Christen die Bedeutung „Heidentum“ annahm (104 f.) und bereits damit einen hegemonialen Anstrich erhielt, der insbesondere bei Harnack nachklingt (109 f.). Vf. schlägt daher vor, „das neuzeitliche Forschungsparadigma ‚Hellenisierung des Christentums‘ wieder im spätantik-paganen Sinne von ἑλληνισμός auf den *Bildungsbegriff* zuzuspitzen“ (111). „Hellenisierung“ wäre demnach „*die Ausbreitung derjenigen Zivilisationsform, die für die Epoche des ‚Hellenismus‘ charakteristisch ist, durch Bildung*“ (112). Dabei wird der Begriff der „Hellenisierung“ gegenüber „Gräzisierung“ oder „Romanisierung“ zunächst auf eine Epoche, d. h. auf den „Hellenismus“ konzentriert (116), schließt aber zeitlich die Spätantike ein (115) und ist inhaltlich „auf die ursprünglichen, auf die *Bildung* konzentrierten *antiken* Inhalte des griechischen Begriffsfeldes“ bezogen (118). Dann fällt der Blick naturgemäß schnell auf die Bildungseinrichtungen in Alexandrien, wo die erste „wissenschaftliche“ christliche Theologie entstand. So kommt Vf. letztlich zu folgender Definition: „*Hellenisierung des Christentums ist vor allem und zuerst eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenschaftskultur in der theologischen Reflexion des antiken Christentums*“ (121).

Damit wird „Hellenisierung“ als „Deutungskategorie“ faktisch auf Alexandrien (und die von dort ausgehenden Wirkungslinien) und auf das 2. und 3. Jahrhundert beschränkt. Vf. greift hierfür (118 f.) auf sein Buch „Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen“ (Tübingen 2007) zurück, in dem er freilich – völlig zu Recht – das Verhältnis der christlichen Theologie zu den Einrichtungen der paganen Bildung als „spannungsreich“ beschrieben hatte (aaO. 109). Die nun vorgelegte Definition passt sicher auf Origenes’ „Privatuniversität“ in Alexandrien und Caesarea – inwieweit sie aber für andere christliche Theologien gültig ist und ob man damit auch die weitere Geschichte des christlichen Schulbetriebs in Alexandrien selbst erfasst, bleibt (noch) offen. Von seinem Berliner Lehrstuhlvorgänger (7) und dessen dogmengeschichtlicher Sicht der Hellenisierung setzt sich Vf. plausibel ab, aber um den Preis, dass dieser „vermutlich unausrottbarer Begriff“ (123) als Deutungskategorie für große Teile des antiken Christentums nicht mehr anwendbar erscheint. Insofern bleibt zu überlegen, ob „die ganz großen Fragen... die sich in jeder Geschichte des anti-

ken Christentums stellen“, *nur* „in der Debatte um die ‚Hellenisierung des Christentums‘“ gestellt werden (125) oder nicht auch

in antiken Kontexten jenseits von Alexandrien.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

Mittelalter

Michael Menzel: *Die Zeit der Entwürfe 1273–1347*. Stuttgart: Klett-Cotta 2012 (Handbuch der Deutschen Geschichte 7a), 332 S., ISBN 978-3-608600070.

Es ist etwa dreißig Jahre her, seit die deutsche Geschichte in der Zeit von Rudolf von Habsburg bis zu Ludwig dem Bayern zusammenhängend vorgestellt und gedeutet worden ist, da ist eine neue Deutung durchaus willkommen. Michael Menzel legt mit seinem Teilband des siebten Gebhardt-Bandes ein schlankes Buch vor, das zur Lektüre einlädt und das die Lektüre lohnt. Anders als andere Bände der Reihe löst der Verfasser den Anspruch eines breiten, auch kulturgeschichtlichen Zugriffs ein; ein Viertel des Textes ist der Wissenschaft, den Schulen und der Kunst gewidmet, das kirchlich-religiöse Leben findet breitere Aufmerksamkeit (Kap. E mit ca. 30 S.). Menzel schreibt ein ambitioniertes Buch, er fragt nach dem Panorama der behandelten Jahre und sieht in der „Freude am Konzipieren“ (S. 12) einen eigenständigen Zug der Zeit. Nach der kenntnisreichen Vorstellung der Quellen und einem Überblick über die Regionen des Reiches folgen die beiden großen Kapitel über Königtum und Kaisertum, die der Abfolge der Herrscher 1272–1347 folgen. Hier liegt das Herzstück des Bandes, so stellt der Verfasser im Schlusskapitel auch fest, „den Kern des Fazits macht die Entwicklung des Königtums aus“ (S. 285). Dieses Königtum wird indes weniger als Institution dargestellt, die Stärke der Darstellung liegt eher in der ereignisnahen, personen-zentrierten Perspektive. Eindrucksvoll ist etwa die Schilderung der Ermordung König Albrechts I. 1308: „Das war ein spektakulärer Abgang aus vollem Lauf“ (S. 137). Diese lebendige Erzählung ist zurückhaltend in analytischen Angeboten, sie schlägt auch selten einen vergleichenden Bogen zu ähnlichen Konstellationen in der Vorgeschichte des 13. Jahrhunderts. So findet sich bei der Darstellung der Doppelwahl des Wittelsbachers Ludwig und des Habsburgers Friedrich 1314 zwar ein klares Verdikt: „Die Kurfürsten hatten die Wahlmonarchie in die Krise manövriert“ (S. 158), aber es findet sich kein Verweis auf die Doppelwahlen 1198 oder 1257 oder auch auf die Goldene Bulle, die 1356

die unglückliche Tradition der Doppelwahlen ausdrücklich beenden wollte. Menzel scheint nicht sehr viel von ihr zu halten (S. 286). Da, wo der Verfasser Bögen in die Vergangenheit schlägt – etwa in die Jahrhunderte zuvor, als das Verhältnis der Fürsten zum König „stärker hierarchische als kollegiale Züge“ (S. 50) gehabt hätte, ist man nicht sicher, ob man ihm zustimmen mag. Auch das hohe Mittelalter hatte Züge der „konsensualen Herrschaft“ (Bernd Schneidmüller). In dieser Feststellung zeigt sich ein Problem. Menzel schreibt eine engagierte Geschichte, wie er sie sieht. Sein Ludwig der Bayer führt das Reich als einen Gesamtverband auf eine historische Höhe (die Karl IV. nach der Meinung Menzels nicht halten kann). Die papstlose Kaiserkrönung Ludwigs 1328 ist in dieser Perspektive ein Höhepunkt der Reichspolitik, es zeichnete sich eine „kurienferne, imperiale Solidarität der Kurfürsten um Ludwig“ ab (S. 175). Das muss man nicht so sehen, und man könnte darauf verweisen, dass dieses Reichsbewusstsein der Kurfürsten sich im Weistum von Rhense 1338 zur Legitimität der deutschen Königswahl besonders wirkungsmächtig äußerte. In dem Dokument wird Ludwig indes nicht erwähnt, vielmehr datieren die Kurfürsten ausschließlich nach päpstlichen Pontifikatsjahren, nicht nach Königsjahren. Das ist kaum kurienfern und wenig königlich. Ein Problem nimmt im Zuge der Lektüre zu. Menzel nimmt wenig Rücksicht auf Erklärungsversuche vorangehender Arbeiten. Die grundlegenden Untersuchungen von Peter Moraw finden in den Text keinen Eingang, auch in den Fußnoten kommen sie nicht vor. Aber sollte ein Handbuch der Deutschen Geschichte des 14. Jahrhunderts die Leser nicht zumindest auf „königsnahe Landschaften“ verweisen, sollte es nicht ausdrücklich festhalten, das 1314 mit den Habsburgern, Luxemburgern und Wittelsbachern nur noch drei große Familien „königsfähig“ waren? Sollte es nicht auch auf die Hungersnot (Great Famine) 1315–1322 verweisen, und sollten nicht auch die Judenmorde 1336–1338, wie vielleicht auch das jüdische Leben Erwähnung finden? Diese analytischen Kategorien und Fakten gehören eigentlich zum Grundbestand unseres Epochenbildes. Michael Menzel hat seinen eigenen Zugang ge-

wählt und auf die Bestandteile verzichtet, die ihm nicht zum Zeitpanorama zu passen scheinen. Wenn das Vorwort der Herausgeber beansprucht, dass der neue Gebhardt „das gesicherte Wissen versammelt“, dann ist diese Breite hier nur begrenzt umgesetzt, darin ähnelt er einigen Bänden der neuen Auflage, die eher Monographien als Handbücher sind. Michael Menzel hat seine Sicht der Jahre 1273–1347 vorgelegt. Sie ist lebendig und ereignisreich. Davon, dass sich seine Deutungen durchsetzen werden, ist der Rezensent noch nicht überzeugt.

Augsburg

Martin Kaufhold

Gert Melville: *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*. Geschichte und Lebensformen, München: Beck 2012, 415 S., ISBN 978-3-406-63659-2.

Es mangelt nicht an populären Darstellungen zur Geschichte des christlichen Mönchtums im Mittelalter, die in allen möglichen Ausstattungsvarianten vom Taschenbuch bis zum großformatigen Bildband einem größeren Lesepublikum eine Lebensform vorstellen, die den heutigen Menschen ferner denn je erscheint und ihnen dennoch geradezu zeitlos zu interessieren vermag. Nun liegt ein weiterer Versuch vor, die ebenso pluriforme wie spannungsreiche mittelalterliche *vita religiosa* konzis und allgemeinverständlich aufzubereiten. Mit Gert Melville nimmt sich allerdings ein Autor des Themas an, der im deutschsprachigen Raum zweifelsfrei zu den derzeit renommiertesten Ordenshistorikern gehört und wie kaum ein zweiter prädestiniert ist, seine mehr als drei Jahrzehnte währende Forschungs- und Publikationstätigkeit in eine monographisch angelegte Synthese zu gießen, die sich deswegen qualitativ vom aktuellen Angebot abzuheben vermag. Da Melville Mönchtum vorzugsweise aus institutionengeschichtlicher Warte vergleichend betrachtet und soziologische Fragestellungen nicht fremd sind, unterscheidet sich seine Geschichte der Klöster und Orden perspektivisch erheblich von einer bis weit ins 20. Jahrhundert von Ordensangehörigen dominierten Geschichtsschreibung, die jedoch jenseits der kleinen Fachwelt noch immer prägend wirkt.

Seinem Forschungsansatz gemäß erkennt der Autor in den Klöstern „ein effizientes Grundmodul jener Kultur des Mittelalters, in der die Wurzeln der Moderne liegen“ (S. 12) und erklärt somit den Wert einer gegenwärtigen Beschäftigung mit der uns weitgehend fremd gewordenen Institution und Lebensform. Was hier im Vorwort postuliert wird, trägt sich als Leitgedanke durch das Buch

und schließt es mit dem prägnanten Satz ab: „Mittelalterliche Klöster waren ‚Innovationslabore‘, die wesentliche Grundlagen der Moderne schufen.“ (S. 317). Damit wird dem mittelalterlichen Mönchtum und seinen geistigen sowie geistlichen, technischen und organisatorischen Leistungen ein über das Christentum hinausreichender, bleibender kulturgeschichtlicher Wert bescheinigt, den jüngst auch Giorgio Agamben für die politische Philosophie auf vergleichbarer Quellenbasis herausgearbeitet hat.

Zunächst jedoch fällt auf, dass bezüglich des zeitlichen Rahmens und der ereignisgeschichtlichen Schwerpunktsetzung die Studie sich durchaus herkömmlichen Erzählkonzepten anschließt. So werden in insgesamt 15 chronologisch angeordneten Kapiteln die wesentlichen Grundlagen, Entwicklungsschritte und Strömungen des Mönchtums der lateinischen Kirche über den Zeitraum vom 3. bis ins 14. Jahrhundert skizziert und um einen kursorischen Ausblick auf die spätmittelalterliche Ordensreform bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts erweitert (S. 13–267). Daran schließt sich ein systematisch-analytisches Kapitel an (S. 271–317), das im Rückblick vergleichend die innovatorischen Leistungen auf den Gebieten Spiritualität und Glaube, Norm und Verfassung, Wissen und Bildung sowie Wirtschaft und Kommunikation erläutert.

Die Anfänge des christlich-abendländischen Mönchtums verortet auch Melville in der ägyptischen Wüste, in die sich seit dem 3. Jahrhundert Menschen aus der spätantiken Gesellschaft zurückzogen, um ein nunmehr christlich motiviertes eremitisches Leben in Askese zu führen. Schon in dieser frühesten Phase ist ein Grundzug der *vita religiosa* zu erkennen: Von der um des eigenen Seelenheils willen erfolgten Flucht aus der Welt ist der Welt mündlich wie schriftlich zu berichten, die Kommunikation bleibt willentlich oder unwillentlich gewährleistet. Auf diese Weise entsteht nicht nur mönchisches Schrifttum, sondern weiterhin auch eine fundamentale organisatorische Ausdifferenzierung der gottzentrierten, individuellen Lebensweise, die sich seit dem 4. Jahrhundert zunehmend gemeinschaftlich und daher höhergradig organisiert. Als die zönobitische Form über Laienkreise hinaus seit dem 4. und 5. Jahrhundert auch von Klerikern praktiziert wurde, integrierte sie sich in Gestalt der Kanonikergemeinschaften in die Strukturen der bischöflichen Amtskirche. Es ist die dem christlichen Mönchtum eigene Fähigkeit zur „innovativen Gestaltung“ (S. 17), die der Autor herausarbeitet, die das heterogene Religiosenwesen zu einem dauerhaft erfolgreichen Bestandteil des mittelalterlichen

Christentums macht. Zu den Garanten des nachhaltigen Erfolges erklärt Melville weniger die charismatischen Gestalten wie beispielsweise Antonius, Pachomius oder Augustinus als vielmehr die produzierten Texte. An erster Stelle sind hier selbstredend die Regeln zu zitieren, die dann von weiteren normativen Texten wie *constitutions* und den späteren *constitutiones* ergänzt und spezifiziert wurden. Gerade die im Gegensatz zu den Regeln prinzipiell novellierungsfähigen Statuten versetzten Klöster, Klosterverbände und Orden in die Lage, sich zu reformieren.

Die Vorzüge eines institutionengeschichtlichen Zugangs treten im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Benediktiner deutlich zutage. So kann der Autor über die derzeit geführte Debatte um die Historizität der Person Benedikts von Nursia großzügig hinweggehen, denn der „Text der Regel war es, der dem Ruhm Benedikts und der Kraft des Benediktinertums den eigentlichen Weg bereitet“ (S. 35). In der Tat setzte die *regula sancti Benedicti* sich langfristig gegen andere das klösterliche Gemeinschaftsleben kodifizierende Konkurrenztexte eindrucksvoll durch, was vornehmlich den im Text eingeschriebenen Leitgedanken der *discretio* zuzuschreiben, aber darüber hinaus sicherlich ebenso einem politischen Willen geschuldet ist. Zudem bewährte sich die Benediktregel nicht nur als Handlungsmaxime für ein einzelnes Kloster, sondern erwies sich auch als identitätsstiftend für Klosterverbände. Diese manifestieren eine neue Entwicklungsstufe des Ordenswesens, dessen Innovationsschub Melville signifikant anhand des größten Verbandes, dem sogenannten *ordo cluniacensis*, nachzeichnet. Cluny und die von dort ausgehenden Reformen, ließen über das 10. und 11. Jahrhundert einen mehrere hundert Niederlassungen umfassenden monastischen Reformverband entstehen, der unter dem Signum klösterlicher Freiheit errichtet werden konnte. Das Modell der Unabhängigkeit von lokaler beziehungsweise regionaler kirchlicher und weltlicher Herrschaft unter dem Schutz des Papsttums erwies sich als zukunftsweisend und sollte von den Mendikantenorden im 13. Jahrhundert übernommen werden.

Doch die direkte Antwort auf Cluny gab Cîteaux. Das Wiedereinüben von urbenediktinischer Spiritualität und deren praktischer Umsetzung in der burgundischen Reformgründung entwickelte eine neuartige Organisationsform mit weitreichender Vorbildfunktion. Es waren die zwei zentralen Ordnungselemente der Filiation und der Kapitelsversammlungen, die in der *Carta caritatis*, dem ersten „Verfassungsdokument des Mittelalters überhaupt“ (S. 132), fixiert wa-

ren, die aus dem Klosterverband einen Orden werden ließen. Gerade das periodisch tagende Generalkapitel aller Äbte als höchste und entscheidende Instanz markiert eine richtungswegweisende Innovation im mittelalterlichen Mönchtum. Die cluniacensische Freiheit durch Exemtion wird durch das Zisterziensertum entpersonalisiert: Das konsensuale Kollektiv des Generalkapitels löst die charismatische Führerschaft durch den Abt von Cluny ab.

Als nächsten epochalen Innovationsschub beschreibt Gert Melville das Aufkommen der Bettelorden im 13. Jahrhundert und deren Transformationsprozess von der Intuition zur Institution. Neben Dominikus waren es vor allem Franziskus, aber auch Klara von Assisi, die in Aneignung einer in der laikalen Armutsbewegung des 11. und 12. Jahrhunderts erprobten individuellen Frömmigkeit vorzugsweise ein städtisches Publikum zu einem neuen religiösen Leben inspirierten. Den dauerhaften Erfolg der sich fulminant ausbreitenden jungen Gemeinschaften sicherte die Ausformung einer auf die Aufgabe der weltzugewandten Seelsorge der männlichen Mendikantenorden abgestimmte Organisationsform. Das zisterziensische Filiationssystem ersetzte das Prinzip der Raumaufteilung in Provinzen, die regional gegliedert, sämtliche Konvente eines Gebietes umfassten. Hinzu kam, dass die benediktinische *stabilitas* zugunsten einer mendikantischen *mobilitas* aufgegeben wurde, die Provinzen sich dementsprechend als Personenverbände verstanden, denen man beitrug; und schließlich entwickelte sich die eingeführte Institution der Kapitelsversammlungen weiter, indem sie sich an die hierarchisch strukturierte Flächenaufteilung anlehnte, es folglich Kapitel auf allen Ebenen gab.

Die institutionelle Entwicklung des Mönchtums, die der Autor in einem evolutionären Verständnis seit der Spätantike nachzeichnet, erreichte im 13. Jahrhundert mit der Etablierung der Bettelorden einen Kulminationspunkt. Jedenfalls schenkt er der spätmittelalterlichen Geschichte der religiösen Bewegung weitaus weniger Aufmerksamkeit, da er ihr offensichtlich weniger innovatorisches Potenzial beimisst. Gleiches gilt bezüglich der Behandlung von Initiativen, die sich nicht kirchenkonform durchsetzen konnten (u. a. von Petrus Waldes, Durandus von Huesca). Dies führt dann auch zur der grundsätzlichen Frage nach der Geschichtlichkeit von Personen in der Konzeption. Schlicht gefragt, wo bleibt der konkrete Mönch, der Bruder, die Nonne oder Schwester?

Gert Melville überblickt das mittelalterliche, lateinische Mönchtum aus Sicht der mo-

dernern profanen Mediävistik ohne gleich den traditionellen Ereignisrahmen der Ordensgeschichte aufzugeben. Dadurch gewinnt das mittelalterliche Religiosenwesen an kulturgeschichtlicher Relevanz, die Melville durch das Schlagwort vom „Innovationslabor“ pointiert.

Welche Tragfähigkeit das hinter seiner programmatischen, dem mittelalterlichen (Ordens-)Denken allerdings zuwiderlaufenden Wortschöpfung stehende Erklärungsmodell tatsächlich besitzt, muss sich im Fachdiskurs weiter erweisen. Konkurrenzlos ist es jedenfalls nicht, denn seit einigen Jahren bereichert ein mit dem Begriff der „Klosterlandschaft“ umschriebenes, zweites kulturwissenschaftliches Konzept die heutige Ordensgeschichtsforschung.

Münster

Bernd Schmies

Roland Zingg: Die Briefsammlungen der Erzbischöfe von Canterbury, 1070–1170. Kommunikation und Argumentation im Zeitalter der Investiturkonflikte, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2012 (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), 343 S., ISBN 978-3-412-20846-2.

Roland Zinggs Arbeit zu den Briefsammlungen der Erzbischöfe von Canterbury eröffnet die Reihe der „Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft“. Der Band stellt die leicht überarbeitete Fassung von Z.s. historischer Dissertation dar, die unter der Betreuung von Prof. Dr. Claudia Zey verfasst und 2010 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Mit diesem ersten Band bietet die neue Reihe einen Beitrag zu einem Themenbereich, dessen internationales Forschungsinteresse aktuell durch mehrere Monographien bezeugt wird (Niskanen 2011; Vaughn 2012; Truax 2012). Z.s. Studie vergleicht die vier erhaltenen Briefcorpora der Erzbischöfe von Canterbury aus dem Jahrhundert nach der normannischen Eroberung Englands. Sie beginnt mit den Briefen Lanfrancs, des ersten Erzbischofs unter normannischer Herrschaft (1070–1089), fährt fort mit Anselm (1093–1109), dem Protagonisten des sog. „englischen Investiturstreits“, muss dann eine Überlieferungslücke von über vierzig Jahren überspringen, da erzbischöfliche Briefe erst wieder ab 1153, aus den letzten Jahren Theobalds (1139–1161), erhalten sind, und schließt mit den Schreiben Thomas Becketts (1162–1170), dessen Auseinandersetzung mit Heinrich II. im „Mord im Dom“ (S. 15) kulminierte. Z. untersucht die Briefcorpora auf die Frage hin, „wem gegenüber welche Art von Argumenten verwendet wurde“

(S. 18). Dementsprechend widmen sich die zwei Hauptkapitel der Arbeit den Korrespondenzpartnern der Erzbischöfe (6.) und den Autoritäten, auf die in den Briefen Bezug genommen wird (7.). Voraus geht ein einführendes Kapitel zu Vita und Briefcorpus der vier Erzbischöfe (5.). Ein umfangreicher erster Hauptteil schildert die bewegte Vorgeschichte des Erzbistums (2.) und referiert die mittelalterliche Geschichte von Brief und Briefsammlung bis zum „Golden Age of medieval epistolography“ (Giles Constable), in dem die vier im Folgenden untersuchten Briefcorpora entstanden sind (3.–4.).

Die Charakterisierung der einzelnen Erzbischöfe und ihrer Briefsammlungen im fünften Kapitel gibt schon weitgehend vor, was am Ende als Fazit formuliert wird: Die Sammlung von Lanfrancs Briefen diente vermutlich der Wahrung der Rechte des Erzbistums in der Vakatur nach dem Tod des Erzbischofs und ist daher vornehmlich juristisch ausgerichtet (vgl. S. 117; 221; 292), Anselms Briefe zeigen primär den großen Theologen und Seelsorger (vgl. S. 127; 221; 292), die gesammelten Schreiben von Thomas Becket sollen die Gerechtigkeit seiner Sache in der Auseinandersetzung mit Heinrich II. erweisen (vgl. S. 146; 222; 293); als weniger klar zu erfassen erscheint das Briefcorpus Theobalds. Eine große Bedeutung kommt in diesem Kapitel der Überlieferungsgeschichte zu, die Z. jeweils detailliert nachzeichnet. Beim umfangreichsten der Briefcorpora, dem Corpus Anselms, vertritt Z. dezidiert die Position Thomas Krügers. Erst nach Abgabe von Z.s. Dissertation erschienen ist die o. g. Untersuchung von Niskanen (The letter collections of Anselm of Canterbury [Instrumenta patristica et mediaevalia 61], Turnhout 2011), die einen neuen Meilenstein in der Diskussion darstellt, nach dem keine der alten Forschungspositionen mehr unhinterfragt wird gehalten werden können.

Kapitel 6 geht quantitativ vor. Es führt die Korrespondenzpartner der Erzbischöfe auf nach Kategorien, die sich aus dem Ständedenken der Zeit einerseits und der Zugehörigkeit zur Erzdiözese (Geistliche) beziehungsweise zur englischen Königsherrschaft (Weltliche) andererseits ergeben. Die Ergebnisse werden jeweils in übersichtlichen Schaubildern dargestellt. Hauptbeobachtungen dieser quantitativen Untersuchung sind der Umstand, dass Geistliche aus der Erzdiözese hier die größte Gruppe darstellen, und der beachtlich hohe Anteil der Korrespondenz mit Rom ab der zweiten Hälfte von Anselms Amtszeit. In der Darstellung der „Könige und Fürsten außerhalb Britanniens“ (6.2.4.), in der sich auf der Seite der Erzbi-

schöfe lediglich Anselm und Becket gegenüber stehen, verlässt Z. das eher auflistende Vorgehen. Bei der Darstellung einzelner Briefe dieser „abwechslungsreichste[n] Kategorie“ (S. 221) zeigt sich ein gewisser Mangel an Berücksichtigung des exakten Briefkontextes. So ist Anselms Brief an Gräfin Ida von Boulogne (Ep. 247) klar im Bußkontext zu verstehen: Hier geht es nicht um das Anliegen einer „über die Massen fromm[en]“ Frau, die Sorge hat, sich „unchristlich verhalten“ zu haben, sondern um die Absolutionsbitte einer geistlichen Tochter Anselms, die ganz auf der Linie von Anselms radikalem Sündenbegriff mit dem Bekenntnis einer von ihr als Schuld (culpa, vgl. Ep. 247,7) verstandenen Sache an ihren Seelsorger herantritt; und Anselms Anweisung an sie, einen Psalter zu beten, ist nicht als Hinweis zu verstehen, sie möge „zu ihrer eigenen Beruhigung [...] doch irgendeinen Psalm rezitieren“ (S. 213), sondern als Benennung einer Satisfaktionsleistung. Auch der Kontext des Briefpaares an Robert und Clementia von Flandern (Ep. 248; 249) ist wohl genauer zu fassen: Robert hat nicht allgemein „der Kirche in seinem Herrschaftsgebiet grundsätzlich freie Wahlen zugesichert“ (S. 213), vielmehr hat während seiner Abwesenheit auf dem Kreuzzug seine Frau, Anselms geistliche Tochter Clementia, die Klöster/das Hauptkloster des Landes Cluny unterstellt, woraus nach der Rückkehr des Grafen ein Konflikt nicht zuletzt zwischen Graf und Gräfin resultierte. Eine solche Präzisierung des jeweiligen Briefkontextes würde einerseits die von Z. vorgenommene Bezeichnung des anselmischen Briefcorpus als theologisch/pastoral vertiefen und andererseits die auch politische Relevanz des Pastoralen „im Zeitalter der Investiturstreitkonflikte“ verdeutlichen.

Kapitel 7 kommt zu dem Ergebnis, dass weltliches Recht, Kirchenväter und klassisch-antike Autoren in den untersuchten Briefcorpora nur wenig zitiert werden, das Kirchenrecht dagegen ab Theobald, dem anders als seinen beiden Vorgängern das *Decretum Gratiani* bereits vorlag, wesentlich häufiger. Die weitaus größte Zahl der Zitate aber ist Z.s Untersuchung zufolge den biblischen Schriften entnommen. Hier stellt Z. eine interessante zweifache Differenzierung fest: Es sind vor allem Anselm und Becket, die mit der Bibel argumentieren, und während bei Anselm neutestamentliche Zitate überwiegen, überwiegen bei Becket die alttestamentlichen. Z. schließt hier aus der qualitativen Untersuchung der Texte, dass einem von Anselm vertretenen „Gott der Nächstenliebe“ die „alttestamentarische[.] Sicht eines strengen Gottes, eines furchteinflößenden Rächers“ (S. 245; vgl. S. 295) bei Becket gegen-

überstehe. Diese Formulierung ist aufgrund ihres anitjudaistischen Kluges zu kritisieren. Methodisch ist zu fragen, ob nicht eine Reduktion des hier von Anselm herangezogenen Quellenmaterials auf die Schreiber, die tatsächlich im Investiturstreitkonflikt seiner zweiten Amtshälfte zu verorten sind, einen adäquateren Vergleich ermöglichen würde – Z. zieht in Kapitel 7 das gesamte Briefcorpus Anselms, auch Briefe aus der Bec-Zeit heran. In den Fürstinnen- und Fürstenbriefen aus dem Zusammenhang des „englischen Investiturstreits“ argumentiert Anselm klar im Kontext eines eschatologischen Gerichtes, dessen Kriterium nicht die Nächsten-, sondern die konkret politisch darzustellende Liebe zur Kirche ist. Wie Z.s Ausführungen zu entnehmen ist, deutet auch Becket seinen Konflikt mit dem Königshaus im Gerichtskontext; nicht Gotteslehre, sondern Deutung der Geschichte stehen hier im Vordergrund. Und genau an dieser Stelle könnte ein qualitativer Vergleich im Sinne Z.s fruchtbar werden: Wie, unter Bezugnahme auf welche biblischen Texte und Bilder konturiert Anselm, wie Becket das Gerichtsszenario, das er seinen Adressaten im Konflikt vor Augen stellt?

Z.s Studie weist hin auf den großen Reichtum des mittelalterlichen Briefes und der Briefsammlung als Quelle der Geschichtswissenschaft. Und sie gibt nicht zuletzt einen wichtigen Impuls zur weiteren Erforschung der bisher noch wenig beachteten biblischen Grundlagen des Schreibens „im Zeitalter der Investiturstreitkonflikte“.

Die Leserin sollte sich nicht stören an einer gewissen Tendenz des Werkes zu umgangssprachlicher Formulierung. Klar erschlossen wird der Band durch Register zu Personen, Ortsnamen und zitierten Briefen.

Tübingen

Susanne Schenk

Hans-Werner Goetz: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 2: II. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt. III. Die Welt als Heilsgeschehen, Berlin: Akademie 2012 (Orbis mediaevalis 13.2), 320 S., ISBN 978-3-05-005684-5.

Beeindruckend rasch nach dem ersten folgt hier der zweite Band von Goetz' *Opus magnum*. Dem Gesamttitel folgend, wendet er sich nun nach den Gottesvorstellungen denen über Welt und Heilsgeschichte zu.

Wie schon der erste Band erstaunt und beeindruckt auch dieser durch die stupende Gelehrsamkeit des Verfassers. Für theologisch orientierte Kirchenhistoriker bleibt außerordentlich sinnvoll und hilfreich der Zugriff auf

Quellen, die normalerweise außerhalb seiner Perspektive sind, vor allem auf wichtige und zahlreiche Geschichtsdarstellungen. Allerdings operiert G. nun stärker als im ersten Band mit deutlichen Unterscheidungen theologischer Texte von anderen, die nicht immer ganz überzeugen: Wenn „theologische Schriften“ von Bibelexegese und Visionsliteratur unterschieden werden (75), erscheint dies ebenso wenig schlüssig, wie die Vorstellungswelt des Mittelalters mit der modernen Unterscheidung von „wissenschaftlicher und theologischer Perspektive“ (37) eingeholt ist. Ulrich Köpf und andere haben gezeigt, wie komplex die Zuordnung von Theologie und Wissenschaft im Mittelalter erfolgt ist.

Diese Unterscheidungen haben auch den ersten Bereich des zweiten Teils in eine gewisse Schiefelage gebracht: Unter „materielle Schöpfung: Kosmos und Welt“ wird mit beeindruckender Weite dargestellt, was man über diese Bereiche in naturphilosophischer Hinsicht sagen kann: G. legt dar, was unter *natura* zu verstehen ist, behandelt dann die Elemente als Stoff, aus dem die materielle Welt besteht, und schreitet deren Dimensionen anhand der Begriffe *mundus*, *coelum*, *paradisus*, *infernus* und *terra* ab. Vor dem Leser entsteht ein beeindruckendes Panorama der Topographie von Jenseits und Diesseits, er folgt G. gerne in die kartographischen Verästelungen des frühen und hohen Mittelalters, reist mit ihm nach Rom und Jerusalem, vollzieht die Rezeption philosophischer Schriften nach, und bleibt doch an einem bestimmten Punkt unbefriedigt: Die zu Recht betonte Einbindung des Weltbildes „in seinen religiösen Kontext“ (13) wird auf diese Weise gerade nicht erreicht. Wer den mittelalterlichen Schöpfungsglauben ernst nimmt, würde über das Mittelalter schwerlich sagen: „die ganze Schöpfung ließ sich gewissermaßen aus der Elementenlehre erklären“ (39), wo doch wenig später zu Recht auf den Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts verwiesen wird (42): Eine Reflexion der religiösen Bedeutungsgehalte müsste den Status der Elemente wohl doch als Gottes Handeln gegenüber eindeutig nachrangig behandeln. Möglicherweise ist G. in solchen Bemühungen über das berechtigte Ziel hinausgeschossen, gegenüber gewissen Forschungstrends aufzuweisen, dass die Natur keineswegs erst im 12. Jahrhundert entdeckt wurde, sondern schon früher präsent und bewusst war (s. zur Diskussion mit Andreas Speer S. 20).

Wollte man den religiösen Gehalten nachgehen, würde man wohl quasiempirische Naturbetrachtung und religiöse Deutung stärker ineinander sehen. Vielleicht am deutlichsten ist dies bei der Behandlung von „*mundus*“:

Die spirituell negative Sicht des „*mundus*“ wird hier lediglich als moralisch abgetan (60), was sicher der Auslegungstradition von Joh 1 und den damit verbundenen Wertungen der Welt nicht gerecht wird. Selbst beim Himmel werden die theologisch gedeuteten Aussagen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wie man sie in ein Verhältnis zu einem geographisch lokalisierbaren Himmel setzen kann (86 f.), ohne dass ihr für die Vorstellungswelt so wichtiger Eigenwert beachtet würde: Hier bleibt die Vorstellungsgeschichte von G. hinter den im ersten Band gezeigten Möglichkeiten zurück, trennt zu sehr, was zusammengehört.

Das gilt in dem Maße nicht im zweiten Teil, der der Heilsgeschichte gewidmet ist – die Überschrift „Die Welt als Heilsgeschehen“ ist dabei nicht ganz eingängig, meint aber eben jene Bewegung vom Fall zur Erlösung, die G. dann nachzeichnet. Gegenüber klassischen Dogmatiken spielt angemessener Weise der Engelsturz eine beeindruckend große Rolle, den G. aus den Quellen plastisch nachzeichnet. Der Sündenfall wird in den hierdurch eröffneten Bogen eingeordnet: eine wichtige Erinnerung gerade für evangelische Dogmatik, welche Möglichkeiten der Rede von Sünde und Sündenfall die christliche Tradition bereithält. Das Heilsgeschehen wird dann vor allem anhand der Gesamtbetrachtung der Geschichte entfaltet. Hier zeigt sich der Meister der Forschung über mittelalterliche Geschichtsdarstellungen am Werk: Mit souveräner Hand zeichnet G. die theologischen Implikationen der einschlägigen Werke nach, verzichtet allerdings auf die eschatologische Abrundung. Adso von Montier-en-Derr, der im von G. behandelten Zeitraum die Biographie des Antichristen antithetisch zu Christus entwarf, kommt nicht einmal anerkennungsweise vor. Das mag auch damit zusammenhängen, dass bestimmte eschatologische Vorstellungen erst im nächsten Band behandelt werden sollen (223 Anm. 305), unterschätzt aber die Bedeutung des eschatologischen Abschlusses für die Vorstellung von Geschichte überhaupt. Wiederum eine wichtige und wesentliche Erweiterung theologischer Vorannahmen stellt das Kapitel über Heilmittel dar, das eindrücklich daran erinnert, dass dieser Begriff im frühen Mittelalter keineswegs auf eine bestimmte Gruppe von Sakramenten verengt war, sondern in eben jener Weite zu betrachten ist, wie sie sich in Hugo von St. Viktors großem Traktat „*De sacramentis*“ zeigt.

So ist wiederum ein spannendes Buch entstanden, das, auch wo es zu Kritik anregt, durch die Nähe zu den Quellen und die Dichte der Darstellung beeindruckt – auf

den verheißenen nächsten Band darf man sich freuen!

Tübingen

Volker Leppin

Hermann Hallauer/Erich Meuthen (Hgg.), *Acta Cusana*. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Band II, Lieferung 1: 1452 April 1 – 1453 Mai 29, Hamburg: Meiner, 2012, VIII, 447 S., ISBN 978-3-7873-2219-0.

Mit der vorliegenden Lieferung wird 12 Jahre nach Abschluss des ersten Bandes endlich der lang erwartete zweite Band der *Acta Cusana* eröffnet. Neben dem im Jahre 2005 – zumindest offiziell – abgeschlossenen ‚Opera Omnia‘ des Nikolaus von Kues handelt es sich bei den ‚Acta‘ um das zweite große Editionswork, das im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften mit der Absicht herausgegeben wurde, nicht nur die philosophischen, theologischen und größeren politischen Schriften und Traktate, sondern auch möglichst alle historischen Quellen zur Lebensgeschichte des Kardinals zu erfassen. Die ‚Acta‘ enthalten neben den von Cusanus stammenden Briefen, Urkunden und schriftlichen Äußerungen auch alle an ihn gerichteten sowie über ihn berichtenden Dokumente, die entsprechend ihrer Bedeutung entweder als Volltext, Teiledition oder als Regest wiedergegeben werden. Die geistigen Väter dieser Edition sind Erich Meuthen und Hermann Hallauer, die die Sammlung bereits in den 1950er Jahren begonnen haben. Der Gesamtplan der Edition sieht eine Publikation der Dokumente in drei Bänden vor: Bd. I: 1401 – März 1452; Bd. II: April 1452 – April 1460 und Bd. III: Mai 1460 – August 1464. Während Bd. I in fünf Lieferungen von 1976–2000 noch von den Herausgebern selbst, d. h. vor allem von Erich Meuthen, abgeschlossen wurde, wurde die Edition mit dieser ersten Lieferung des zweiten Bandes auf Johannes Helmrath und seinen Mitarbeiter Thomas Woelki übertragen, die die bereits von Hermann Hallauer angelegte Materialsammlung ergänzten und zur Drucklegung brachten.

Diese aus ca. 1.000 Dokumenten bestehende erste Lieferung reicht dabei von April 1452, d. h. der Besitznahme des Fürstbistums Brixen durch den Kardinal, bis zum Mai 1453 und somit bis zum Abschluss der großen Legationsreise in Rom. Schon anhand dieses umfangreichen Faszikels lässt sich erahnen, wie viele Quellentexte in den späteren Lieferungen noch folgen werden. Der beschriebene Zeitraum ist dabei noch stark geprägt von den Nachwirkungen der Legationsreise,

z. B. die Protestschreiben der vier Bettelorden gegen die Eingriffe des Cusanus in ihre Ordensrechte (Nr. 2720–2727) oder die anhaltende Unterstützung des Kardinals für den von den Wittelsbachern geförderten Wallfahrtsort Andechs (Nr. 2457, 2628 f., 3209, 3378–3380). Gleichzeitig dokumentiert der Teilband auch die ersten Schritte des Nikolaus von Kues als Fürstbischofs von Brixen, der anlässlich seines Amtsantrittes alle Lehensträger des Hochstifts auffordert, ihre Lehen erneuern zu lassen (Nr. 2691) und eine erste Diözesansynode abhält (Nr. 3050, 3058 f.). Er zeigt sich als fürsorglicher Oberhirte, der für Johannes Frankfurter eine Eremitenregel (Nr. 2529 f.) und für die Waldschwesterinnen im Halltal detailreiche Statuten erlässt (Nr. 2861), eine große Anzahl von Kirchen und Kapellen seiner Diözese mit Ablassbriefen ausstattet (z. B. Nr. 2600 f., 2976–2982) sowie an vielen Feiertagen selbst predigt (Nr. 2464). Die erhaltenen Quellen zeichnen Cusanus gleichzeitig als energischen Reformator aus, der die alten landesherrschaflichen Rechte des Hochstifts Brixen, z. B. über Silber-, Erz- und Salzvorkommen, urkundlich von Kaiser Friedrich III. bestätigen lässt (Nr. 2940) und von Papst Nikolaus V. mit umfassenden Vollmachten zur Visitation und Reform der Klöster Stams, Wilten, Neustift, St. Georgenberg, Sonnenburg und des Klarissenklosters in Brixen ausgestattet wird (Nr. 3417). Als päpstlicher Legat nimmt Cusanus außerdem am Reichstag in Regensburg (Nr. 2649–2664) und zusammen mit Enea Silvio Piccolomini am Tag von Wiener Neustadt (Nr. 2885, 2938 f.) teil. Neben der Fortführung alter Konflikte, z. B. mit Johannes Capistrano OFM (Nr. 2582) und den Böhmen (Nr. 2664, 2813, 2858 usw.), kommt es bereits zu neuen Auseinandersetzungen, beispielsweise mit Verena von Stuben, der Äbtissin der Benediktinerabtei Sonnenburg (Nr. 2474–2477 usw.) sowie mit Herzog Sigismund von Tirol (Nr. 2750, 2757). In den behandelten Zeitraum fällt auch ein Besuch im Kloster Tegernsee (Nr. 2614 – 2619, 2621–2624, 2626), der Beginn des Briefkontakts mit den dortigen Benediktinern (Nr. 2824–2826) sowie sein vielfältiges Engagement für den deutschen Orden (Nr. 2954, 3468 etc.), um nur einige Beispiele zu nennen.

Mit dieser ersten Lieferung des 2. Bandes wird die bewährte und zurecht viel gelobte Edition der ‚Acta Cusana‘ mit gleicher Sorgfalt und Genauigkeit fortgesetzt. Bewundernswert ist nach wie vor die enorme Forschungsleistung, die mit Meuthen und Hallauer begonnen und nun von Helmrath und Woelki weitergeführt wird. Sie besteht u. a. darin, dass die weit verstreuten Materialien zur Biographie des Nikolaus von Kues hier

zusammengetragen und erläutert werden. Vorzüglich ist nach wie vor auch die Kommentierung der Quellen, die in den historischen Kontext eingeordnet und mit Hinweisen auf die aktuelle Forschungsliteratur versehen werden. Nur wenige Ungenauigkeiten wurden bei der Endkontrolle übersehen. So findet sich z. B. der angekündigte Eintrag zu Friedrich von Neuenahr (Nr. 2820, Anm. 3) nicht wie angegeben in Anm. 10 von Nr. 2923, sondern in Anm. 13 zu Nr. 2924, gleiches gilt für den Verweis auf Johann von Lieser (Nr. 3032, Anm. 4), der sich korrekterweise auf Anm. 1 zu Nr. 3412 und nicht zu Nr. 3411 bezieht. Allerdings handelt es sich hierbei nur um Quisquilien. Stärker vermisst wird dagegen ein erschließendes Register zu den Orts- und Personennamen der ersten Lieferung, das einen besseren Zugang zu den einzelnen Dokumenten ermöglichen würde. Sicherlich soll wie in Band 1 ein solcher Index als Gesamtabschluss des zweiten Bandes erstellt werden, was voraussichtlich aber noch eine ganze Weile dauern wird. Die Herausgeber sollten daher überlegen, ob solche Personen- und Ortsverzeichnisse nicht besser schon in die jeweiligen Faszikel integriert werden könnten; gleiches gilt für ein aktualisiertes Literaturverzeichnis, das bislang nur als lose Beilage hinzugefügt wurde. Zu bedenken wäre weiterhin, ob man der gedruckten Ausgabe nicht auch eine digitalisierte Onlinefassung – zumindest der Regesten – beifügt, wie es z. B. vorbildlich für die ‚Regesta Imperii‘ gelöst wurde. Eine solche hybride Publikationsform würde die Bekanntheit, den Nutzen und die Verbreitung der ‚Acta‘ nochmals verbessern, zumal dadurch eine Möglichkeit geschaffen würde, auch nachträglich Ergänzungen vorzunehmen und die neueste Forschungsliteratur einzuarbeiten.

Alle diese Vorschläge und Anregungen sollen aber keinen Schatten auf die Edition werfen, die in der historischen Forschung ihresgleichen sucht. Mit dieser umfangreichen Sammlung, die mit der vorliegenden Lieferung ohne qualitative Abstriche weitergeführt wird, bleibt Nikolaus von Kues einer der am besten dokumentierten Gelehrten und Kirchenpolitiker seiner Zeit. Deren Fortsetzung bleibt somit nicht nur für die Cusanusforschung, sondern auch für die gesamte spätmittelalterliche Geschichtsschreibung ein dringendes Desiderat. Angesichts der Fülle der noch nicht bzw. nur verstreut publizierten Dokumente ist sehr zu hoffen, dass die weitere Herausgabe der ‚Acta Cusana‘ gesichert wird, z. B. im Rahmen eines längerfristig angelegten Akademie- bzw. DFG-Projekts.

Marco Brösch M. A. (LIS)

Richard Cross (Hg.), The Opera Theologica of John Duns Scotus. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus. Part 2, Münster: Aschendorff 2012 (Archiva Verbi, Subsidia 4), 192 S., ISBN 978-3-402-10214-5.

Von den Kongressakten, die anlässlich des vierfachen Kongresses zum siebenhundertsten Todestag von Johannes Duns Scotus veröffentlicht wurden, beschäftigt sich der vorliegende 2. Band mit der Theologie des Franziskaners, die ja im Lauf der Zeit zum Teil wirkmächtiger geworden ist als jene des Thomas von Aquin, auch wenn dieser seit dem 19. Jahrhundert in den Vordergrund getreten ist.

Die in dem Band behandelten Themen erstrecken sich von theologischer Ästhetik mit dem Thema der Schönheit der Trinität (Oleg V. Bychkov) über das für Scotus besonders charakteristische Feld des praktischen Wissens, das im Fall des Scotus von einem durchaus intellektualistischen Zugang geprägt ist (Tobias Hoffmann), die Hervorhebung der göttlichen Großzügigkeit vor allem im Zusammenhang mit der Problematik der Kontingenz der Welt (William A. Frank), das Verhältnis von Intellekt und Wille mit dem Versuch, den viel genannten Voluntarismus des Scotus im rechten Licht und in seiner Verträglichkeit mit der Vernunft in Gott zu zeigen (Ludger Honnefelder), bis zur Frage der Besonderheit der religiösen Erfahrung bei Scotus (Richard Cross). Eingerahmt wird der Band sozusagen durch eine Neuerwägung zur Frage der Aufenthalte des Scotus in Paris durch William J. Courtenay und eine vollständige Edition der ‚Quaestiones de cognitione Dei‘, die bei Wadding unter die Werke des Scotus gezählt wurden, durch Robert Andrews.

Die Auffassung, Scotus sei schon einmal, bevor er die Sentenzen in Oxford las, zum Studium in Paris gewesen, wurde früh im 20. Jahrhundert geäußert, dann aber fallengelassen, weil sich keine Hinweise für einen Aufenthalt des Scotus in Paris finden ließen. Auch Courtenay selbst hatte die Hypothese dieses Aufenthalts einmal abgelehnt, war jedoch durch den Hinweis auf die Studienverpflichtungen in Paris, bevor dort die Sentenzen gelesen werden konnten, stutzig geworden. Er stellt ausführlich die Verpflichtung dar, nach der jemand praktisch nur dann das Studium in Paris durch ein Studium an einer anderen Universität teilweise ersetzen konnte, wenn er sich schon während der Studien in Paris aufgehalten hatte. Die entsprechenden Quellen machen es nach Courtenay doch eher wahrscheinlich, dass Scotus vor seiner

Pariser Sentenzenlesung schon in Paris gewesen war. Außerdem zeigt er, dass es jedenfalls die Möglichkeit gibt, dass Scotus nach der Ausweisung aus Frankreich während seines sicheren zweiten Pariser Aufenthalts schon früher wieder nach Paris zurückgekehrt ist, als das bisher angenommen wird. Diese Studien zeigen, dass die Biografie selbst eines gründlich erforschten Autors wie Scotus, der zudem schon zu Lebzeiten Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, oft Lücken enthält, die manchmal auch das Verständnis der Texte oder die Zuordnung von Werken behindern.

Ein solches Zuordnungsproblem besteht in dem Text, der von Robert Andrews in diesem Band erstmals vollständig veröffentlicht wurde. Diese „*Quaestiones de cognitione Dei*“ sind keineswegs ohne Grund unter die Werke des Scotus geraten, denn sie behandeln ausführlich die Unterscheidung zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis, die für Scotus von zentraler Bedeutung ist und in der Folgezeit über Ockham bis in die Philosophie der Neuzeit eingewirkt hat (etwa in Bertrand Russells „*knowledge by acquaintance*“ vs. „*knowledge by description*“). Die Behandlung des Themas ist auch ganz zweifelsfrei durchgehend und ausdrücklich von den Auffassungen des Scotus geprägt. Nichts jedoch am sprachlichen Stil der Quästionen und an der Phraseologie lässt Scotus als Autor zu, darüber kann man sich wohl durchaus noch deutlicher äußern als der Editor. Die Vermutung, Anfredus Gonteri Brito könnte der Autor sein, geäußert von mehreren Forschern, unter ihnen von Stephen Dumont und Chris Schabel, der Texte Gonteris genauer untersucht hat, hat sehr viel für sich, vor allem wenn man Gonteris Prolog zum Sentenzenkommentar heranzieht, in dem fast alles, was in den Quästionen behandelt ist, vorkommt. In Gonteris Prolog zum Sentenzenkommentar finden sich allerdings Bemerkungen, die für Ockham typisch sind, so die wiederholt diskutierte Frage, ob intuitive Erkenntnis auch von Nicht-Existentem und Nicht-Präsentem möglich ist, in der Gonteri eine ähnliche Auffassung vertritt wie Ockham oder jedenfalls Ockhams Auffassung nahezu kommen scheint. In den von Andrews edierten Quästionen konnte ich diese Auffassung nicht finden. Das schließt jedoch nicht aus, dass die Quästionen doch von Gonteri stammen. Zu klären wäre das Problem wohl erst nach einer Edition von Gonteris Sentenzenkommentar.

Der von Robert Andrews präsentierte Text weist eine Reihe von Fehlern auf, bei denen mir nicht klar ist, ob sie durch Flüchtigkeit und Eile verursacht sind, oder an den zugänglichen Quellentexten liegen. Da der Editor in

einer Reihe von Fällen ohnehin in den überlieferten Text eingegriffen hat, hätte dies auch bei Fehlern geschehen können, die grammatikalischer Natur sind oder auf paläographischen Unsauberkeiten beruhen. So muss es etwa in der *Quaestio sexta* auf S. 164, lin. 20 „*passiva*“ heißen, nicht „*passibilia*“, denn in diesem Fall stellt der ganze Satz kein Latein dar. Obwohl es sich nach meiner Feststellung um nicht wenige Fehler dieser Art handelt, bleibt das Verdienst der Veröffentlichung des Textes vor allem angesichts der Bedeutung des Themas unumstritten.

Zu den eigentlich theologischen Artikeln, deren Inhalt kurz angesprochen wurde, möchte ich keine Inhaltsangabe und auch keine Stellungnahme liefern. Hinweisen möchte ich auf den Beitrag von Richard Cross, ohne ihn gegenüber den anderen Beiträgen werten zu wollen, wegen seines Bezugs zu gegenwärtig diskutierten Fragen der religiösen Erfahrung und der Mystik. So viel kann gesagt werden: Für jeden, der sich mit Scotus, mit mittelalterlicher Theologie und überhaupt mit Theologie beschäftigt, sind die vorgetragenen Überlegungen für ihre Bereiche von zentraler Bedeutung. Und sie leisten alle ihren Beitrag zum Verständnis einer Tradition, die das abendländische Denken ganz entscheidend geprägt hat.

Ich stelle die Überlegungen zur Edition der „*Quaestiones de cognitione Dei*“ in den Vordergrund, weil diese Edition eben zeigt, dass der vorliegende Band wirklich einen wesentlichen Beitrag zur weiteren Erforschung der skotischen Tradition der Theologie liefert. Die inhaltlich theologischen Beiträge stammen durchwegs von Forschern allerersten Ranges, und es sind Beiträge, die beispielsweise auch für das Verständnis der Theologie als solcher von großer Bedeutung sind.

Innsbruck

Hans Kraml

Klaus Gereon Beuckers (Hrsg.), *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften*. Forschungen zum Liber Ordinarius. Essen: Klartext Verlag 2012 (Essener Forschungen zum Frauenstift 10), 280 S., ISBN 978-3-8375-0797-3.

Zahlreiche Titel wie Chorherr, Kanonisse, Männerkapitel, Damenstift sind seltener geworden, speziell seit im Umfeld der Reformation nebst Säkularisation viele katholische und protestantische Institutionen dieser Art verschwanden. Darum ist auch vom alltäglichen, geistigen und geistlichen Wirken dieser Gemeinschaften wenig bekannt und erforscht. Eine reiche Fundgrube für derartige Forschung bildet die seit dem 12. Jahrhundert

entstandene Buchgattung Liber Ordinarius (LO). Generell handelt es sich dabei um Ergänzungswerke zu den seither üblichen liturgischen Büchern. Während nämlich Missalien, Breviere und Ritualien vor allem Texte, aber wenige Rubriken enthalten, sieht es beim LO eher umgekehrt aus. Er ist im Grund ein „Regiebuch“ zum Verlauf des Gottesdienstes samt den dazu erforderlichen „Realien“ wie Ort (Kirche), Ausstattung, Geräte und Gewänder (Textilien), hat aber weniger Textgut.

Der vorliegende Sammelband möchte bei der Entdeckung dieses „Schatzes“ mitwirken. Der LO ist nämlich primär für die Liturgie und Theologie wertvoll, jedoch auch für Geschichte, Kunst, Literatur, Architektur und Bauwesen. Die Veröffentlichung beruht auf einer vom „Essener Arbeitskreis zur Erforschung der Frauenstifte“ veranstalteten Tagung. – Den Anfang macht *Klaus Gereon Beuckers: Forschungen zum Liber Ordinarius und der Liturgie in mittelalterlichen Stiften* (S. 7–23). Berichtet wird, dass der Essener LO (LOEs), die Handschrift 19 im Dom-schatz, „zu den ersten ausführlicher transkribierten und kommentierten Ordinarienhandschriften“ zählt (S. 7). Er entstand im (Männer-)Kanonikerkapitel und berücksichtigt dabei auch Belange des (Frauen-)Kanonissenkonvents. Die Abfolge der Gottesdienste verläuft gemäß dem Kirchenjahr und ist von Eigengut geprägt. Zudem stehen Liturgie und Topographie in ständiger Wechselwirkung. – Es folgt *Birgitta Falk: Das Buch und seine Geschichte* (S. 25–33). Sie schildert den „Lebenslauf“ des LOEs, der vom 14. Jahrhundert (um 1370) bis 1803 in dem etwa 850 gegründeten Frauenstift seinen Dienst tat und nach Wanderschaft (Düsseldorf) in der heutigen Kathedrale landete. – Die vom Gespann *Dirk Ferlmann – Philipp Kochendörfer* gelieferte Abhandlung: *Die Restauration und Konservierung des Essener Liber Ordinarius* (S. 35–48) erzählt, wie dem im Lauf der Zeit „Geschwächten“ mittels technischer Kunst Heilung zuteil wurde. Die Bearbeitung brachte neue Erkenntnisse zutage, aufgrund der Digitalisierung entstandene erweiterte Möglichkeiten. – Der LOEs widmet sich neben Stunden-gebet und Eucharistiefier stark dem Prozessionswesen. Das betrifft sowohl die Schwerpunkte – Verlagerungen kleineren Umfangs der „normalen“ Feiern, als auch spezielle Umgänge und Festzüge. Das ist für *Jürgen Bärsch* Anlass, sich im Beitrag *... Beobachtungen zur Theologie und Liturgie prozessionaler Vollzüge* dieser Thematik anzunehmen (S. 49–69). Dabei möchte er aus dem umfangreichen Material vor allem zwei Aspekte herausstellen: 1. Übersicht der im Buch enthaltenen Ordnungen; 2. Exemplarisch aus

der Feiergestalt zweier markanter Formulare deren Feiergehalt, also die theologischen Motive ergründen. Generell gesehen bestehen vier Typen: a) Frauenkonvent; b) Frauenkonvent und Kanoniker; c) Frauenkonvent, Kanoniker und Scholaren; d) Kanoniker und Scholaren. Deren wesentliche Partien, Vorzüge und Schwächen werden skizziert. Die Analyse der beiden Musterordnungen (Sonn-tägliche Aspersionsprozession; Jahresgedächtnis der Kirchweihe) ergibt, dass sie mehrere wertvolle Partien enthalten, die den jeweiligen Hintergrund des Gesamtkonzeptes verdeutlichen. Aufgrund des Lateins der Gebete und der Gesänge blieb freilich für viele Teilnehmer mancher geistlicher Tiefgang verborgen. Lobenswert ist die Predigt bei der Kirchweihprozession. Da im Aspersionsumgang die vollständigen Gebetstexte usw. verzeichnet sind, plädiert der Verfasser dafür, dass ein LO auch im Gottesdienst verwendbar und nicht nur ein „Sakristeibuch“ war (S. 59, Anm. 39); der Rezensent ist gleicher Meinung. – Dem Bericht von *Anna Pawlik: Schatzkunst und Funktion... Vergleich* (S. 71–89) geht es um die Kunstwerke und inwieweit man aus dem LO Daten zu ihrer liturgischen Funktion erheben kann. – *Thomas Schilp: Frauen und Männer* (S. 91–112) untersucht gemeinsame Feiern der Kanoniker mit Kanonissen. Festgestellt wird, dass es sehr unterschiedliche Modelle gab. – Die vier folgenden Titel enthalten interessante Vergleiche; *Christian Popp: Liturgie im Frauenstift Gandersheim* (S. 113–130); *Tobias Kanngießer – Andreas Odenthal: Konkurrierende Systeme* (S. 131–149; in Köln); *Johan(!) Schoenmakers: Zorg voor het zielenheil* (S. 151–169; im Damenstift Thorn, Niederlande); *Katrinette Bordenarwe – Katrin Eichler: Prozessionen in Regensburger Frauenstiften* (S. 171–194; im Ober-, Mittel- und Nieder-Münster). – Mit Beispielen belegt *Beate Braun-Niehr(!): Wenn Regiebücher nicht überliefert sind* (S. 195–214), dass „Regieanweisungen“ auch in anderen Buchgattungen „versteckt“ vorkommen. – Zum Schluss schildert *Tilman Lohse: Stand und Perspektiven der Liber Ordinarius-Forschung* (S. 215–255) sehr detailliert Werdegang, Bestand und Zukunfts-Aspekte des LO. Beigegeben hat er eine informative Tabelle der LO in den Kathedralen der Reichskirche sowie zwei Beispiele zum Konzept des Festes „Verklärung Christi“.

Insgesamt ergibt das reichhaltige Material, die gelungene Darbietung samt Abbildungen und Bibliographie ein gelungenes Projekt. Leider hat etwa die Hälfte der Autoren auf „wertschöpfende“ Zwischenüberschriften verzichtet; ein Register vermisst man ebenfalls.

Mainz

Hermann Reifenberg

Michael Hohlstein, *Soziale Ausgrenzung im Medium der Predigt*. Der franziskanische Antijudaismus im spätmittelalterlichen Italien. Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2012 (Norm und Struktur, Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 35), 305 S., ISBN 978-3-4122-0297-2.

Schon lange angekündigt – die Reihe ist 2011 bei Band 40 angelangt – erscheint dieses Buch mit einiger Verzögerung. Der Autor arbeitete in seine im April 2004 in Erfurt erfolgreich verteidigte Dissertation noch neuere Literatur ein. „Die Argumentation hingegen ist unverändert beibehalten worden“ (Vorwort). Wie sieht diese nun aus? M. Hohlstein hinterfragt die von vielen Forschern wenn auch mit unterschiedlicher Vehemenz vertretene Meinung, die Mendikanten hätten mit ihren Predigten die Juden zu Feinden gestempelt. Die bis ins 15. Jahrhundert friedliche Koexistenz von Juden und Christen in Ober- und Mittelitalien sei aufgrund des durch Predigten vermittelten Judenbildes zerbrochen. Er sieht Predigt nicht nur als Ursache und Wirkung gängiger mentaler Dispositionen, sondern mehr als Medium politischer Kommunikation. „Es kommen die Praktiken in den Blick, mit denen sich franziskanische Prediger im spätmittelalterlichen Italien bemühten, ihren antijüdischen Deutungskulturen politische Geltung zu verschaffen. Zugleich frage ich nach gesellschaftlichen Wirkungen des predigtgebundenen Antijudaismus“ (S. 10).

Nachdem der Autor in der Einleitung (1–52) Gegenstand und Fragestellung seiner Untersuchung umrissen, den Stand und die Perspektiven der bisherigen Forschung aufgezeigt, Begriffe und Methode erklärt und die herangezogenen Quellen – vor allem Predigten der Observanten und drei Beichtsummen (*Summae confessorum*) – genannt hat, kommt er zum „Antijudaismus in der Predigt“ (Kap. II: 53–184). Gehörte es schon im NT und dann vermehrt in der Patristik zur christlichen Predigt, sich von den Juden abzugrenzen, um die eigene Identität hervorzuheben, so richteten sich Theologen ab dem 13. Jh. explizit gegen die jüdische Religion bzw. entwickelten „Techniken und Argumente der Judenmission“ (55). Der englische Kanoniker Thomas von Chobham verband Forderungen nach einer Judenmission, bei der Juden zum Anhören der Predigt, nicht aber zur Taufe auch gezwungen werden dürften, mit traditionellen, im Kirchenrecht verankerten Geboten einer *tolerantia iudaeorum*. Wenige Jahrzehnte später legitimierte Papst Innozenz IV. (1243–54) die Zwangspredigten. Dass „der anfänglich irenische Dialog bei

Lullus einem ausgesprochen kämpferischen Disput mit Muslimen und Juden gewichen“ (63) sei, macht den Katalanen aber noch nicht zum Judengegner. Ähnlich zu kurz gegriffen scheinen mir auch Urteile über Thomas von Aquin und die Dominikaner überhaupt, denen „die Spannweite von aggressiver Bekehrungspolemik bis zu einem – nach Dieter Berg – zurückhaltenden Missionskonzept der Überzeugung und Belehrung“ (71) zugebilligt wird. Nachdem die Haltung Bonaventuras und Olivis (ohne je Johannes Schlägter zu nennen) gestreift ist, kommt der Autor auf italienische Observanten zu sprechen, die den Juden predigten: Bernardin von Siena, Johannes von Capestrano, Robert Caracciolo da Lecce, Michael Caracano, Bernardin von Busti und Jakob Ongarelli, ebenso auf spanische Observanten wie Alfons von Spina, der ein *Fortalitium fidei contra Judeos* (Lyon 1511) verfasste, das wiederum von Busti und Ongarelli benutzt wurde. Für letzteren waren die Juden unbelehrbar, mehr noch: sie wollten nicht nur bei ihrem falschen Glauben bleiben, sondern auch den christlichen verderben (vgl. 84). Ongarelli galt die erzwungene Taufe jüdischer Kinder als Pflicht weltlicher Herrschaftsträger (vgl. 154). Die Annahme, die Juden seien nicht nur verblendet, *könnten* also die Wahrheit nicht erkennen, sondern *wollten* sie auch nicht kennen, hatte wegen der Betonung des freien Willens unter Franziskanern schwerwiegende Folgen. Aus den Predigten an Juden unter Christen wurden Predigten gegen die Juden und schließlich auch „antijüdische Normen“ (129–184), welche die früher gepredigte Duldsamkeit und gelebte Toleranz aufhoben. Dazu trug auch der Geldverleih gegen Zins bei, der sich mehr und mehr in jüdischer Hand befand und zum Wucher verleitete. In kaum einer Predigt fehlt die Verurteilung des Wuchers, der Menschen verarmen ließe und das *bonum commune* zerstöre. Die Predigten Bernhardins und seiner Nachfolger geißelten Wucherer „als gierige Hunde, unersättliche Geizhälse und Fleischfresser, die täglich das Blut der Armen tranken“ (159). Mit solchen Bildern wurde der Hass geschürt und der Jude zum Wucherer gestempelt. Der Verfasser meint, mit seinen vielen, in den Fußnoten immer im Original zitierten Exzerpten nachzuweisen, „dass der Antijudaismus der franziskanischen Prediger sich nicht nur – wie vielfach angenommen – aus einem wirtschaftsethischen Konflikt speist“, sondern eben aus einem spezifischen Judenbild im Medium der franziskanischen Predigt, „das eine kollektive jüdische Identität konstruiert, der zufolge Juden nicht mehr mit Duldsamkeit begegnet werden muss“ (158).

„Predigt im Kontext politischer Praxis“ (Kap. III: 185–240) untersucht zunächst den Zusammenhang von Predigt und Ordnung, da ja Predigten fast immer auf soziale Veränderung zielen. Es kam nach Predigten zu spontanen antijüdischen Reaktionen, welche für kurze Zeit die Ordnung störten, aber auch zu dauerhaften Verordnungen, welche die Rechte der Juden einschränkten. Umgekehrt wiesen Herrschaftsträger berühmte Volksprediger wie Bernhardin von Siena oder Michael Carcano von Mailand aus ihrem Herrschaftsgebiet, weil sie einen Volksaufstand fürchteten. Häufiger war aber die Unterstützung durch die öffentliche Hand. Performanz und handfeste Beispiele zählten zur „persuasiven Strategie der Prediger“ (197). Zum Schluss des Kapitels wendet der Verfasser die vielen vorgebrachten Aspekte auf eine Universitätsstadt an, in der seit dem Tod des hl. Antonius die franziskanische Präsenz besonders stark war: „Padua im Zeichen antijüdischer Predigten“ (221–247). Hier wurde auch Giacomo Ongarelli († 1517 in Forlì) geboren, dessen Predigten der Autor durch sein ganzes Buch besondere Aufmerksamkeit schenkt. Gewiss ist sein *Tractatum eruditum contra Hebreos* eine Schmähschrift gegen die Juden, doch wurde sie nie gedruckt, und die Gründe, warum Ongarelli sie an Papst Leo X. schickte, sind wohl auch nicht ganz von der Hand zu weisen: „Heute ist es niemandem erlaubt, gegen die Laster der Juden zu predigen... da mit Geld bestochene Fürsten und städtische Magistrate Schweigen darüber anordnen. Die ungläubigen Hunde selbst [die Juden, M.H.] wagen es, zu den Obrigkeiten zu gehen und diese mit Lügen derart zu täuschen, dass sie Erlaubnis für ihr sündhaftes Tun erhalten. Ich bin darin erfahren. Man glaubt den Lügen der Juden nun mehr als der Wahrheit, die die Prediger verkünden“ (51 f.). Ob M. Hohlstein Ongarelli aus Padua nicht zu viel Bedeutung beimisst?

Trotz der vielen Belege in den Anmerkungen, trotz des beeindruckenden Quellen- und Literaturverzeichnisses (248–296) bleibt ein zwiespältiges Gefühl. Vor lauter Bäumen sieht man den Wald nicht mehr: Es werden viele Prediger zitiert (die Namen unnötig immer ausgeschrieben), aber keine einzige Predigt vollständig. So erfährt man nicht, welches Gewicht denn die Predigt an Juden oder noch mehr jene gegen die Juden im Gesamt der Observantenpredigt gehabt hat. Statistiken hätten veranschaulichen können, wie viel Prozent der Predigten überhaupt Hinweise auf Juden enthalten. So aber entsteht der Eindruck, Franziskaner hätten in jener Zeit hauptsächlich gegen Juden gepredigt.

Ihre Hauptthemen waren aber durchaus andere. Ferner leidet die Arbeit an sprachlichen Mängeln: unnötig komplizierte oder schwer verständliche Sätze, Wiederholungen, Grammatik- oder Rechtschreibfehler auf fast jeder Seite. Haben die vielen Helfer, bei denen sich der Autor im Vorwort bedankt, der Betreuer der Dissertation, der Herausgeber der Reihe und der renommierte Verlag das Manuskript vor dem Druck noch gelesen? Es hat den Anschein, dass das Verzögern der Drucklegung dem Buch mehr geschadet als genutzt hat. Mit den vielen Zitaten in den Fußnoten kann es der weiteren Forschung als Steinbruch dienen – doch ist jede Angabe zu überprüfen. Für die Schriften des Franziskus z. B. zitiert der Autor nicht die kritische Edition der *Opuscula* von K. Esser oder deren deutsche Ausgabe, sondern gibt zweimal in voller Länge dessen Aufsatzsammlung *Studien zu den Opuscula* an (S. 68 Fußnote 47–49), wo aber die zitierten Regeltex-te nicht zu finden sind, ja das Buch hat nicht einmal so viele Seiten wie der Autor angibt. Zu Franziskus' Begegnung mit dem Sultan und zur frühfranziskanischen Missionspredigt vermisst man jüngere Literatur.

Rom

Leonhard Lehmann

Franz Machilek (Hg.): *Die hussitische Revolution*. Religiöse, politische und regionale Aspekte, Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2012 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 44), VI, 298 S., ISBN 978-3-412-20891-2.

Das Buch enthält vorwiegend Referate einer Arbeitstagung, die im Sommer 2008 vom Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e. V. veranstaltet worden ist. Es handelt sich also um einen Sammelband; bekanntlich eine komplizierte Gattung, die sich irgendwo an der Scheide zwischen „unverfälschten“ Büchern und Zeitschriften bewegt. Auch der besprochene Band weist manche ihrer bezeichnenden Nachteile auf, die gleich bei dem ersten Blättern auffallen mögen, eventuell mit Folgen einer Abschreckung. Gewisse Zufälligkeit, Unausgewogenheit, gelegentliche Wiederholungen und Überschneidungen, unerklärte Widersprüche und fehlende Anknüpfungen sind bei ihm nicht zu leugnen. Hier bietet er einen Vorgesmack einer hoffnungsvollen Doktorarbeit dar, dort verwerten erfahrene Forscher ihre älteren Werke in einem Auszug. Nichtsdestoweniger ist es nicht ratsam, diesem Eindruck zu unterliegen und das Buch vorzeitig wegzulegen. Die Anwesenheit gründlicher und fundierter Studien sollte überwiegen. Auch das Ganze ist

nicht so inkohärent, wie es scheinen kann. Die Gewähr, durch die Namen des renommierten wissenschaftlichen Zentrums und des führenden deutschen Kirchenhistoriker-Bohemisten in der Rolle des Editoren geboten, trägt nicht.

In Grenzen des Möglichen ist es gelungen, den Sammelband so sinnreich zusammenzustellen, dass man ihm sowohl eine genügende thematische Geschlossenheit wie auch Vermittlung eines relativ abgerundeten Bildes der gegenwärtigen Forschung zugestehen darf. Repräsentativ ist hauptsächlich die deutsche Geschichtsschreibung des Hussitentums vertreten; doch die tschechische gewissermaßen auch. Ein Maß an Ungleichmäßigkeit gehört dazu mit Recht. Obgleich die „Hussitologie“ in Tschechien keineswegs so sehr spezielle Unterfach wie in Deutschland darstellt, denn ihr Gegenstand zählt mehr oder weniger zu den zentralen Themen der einheimischen Geschichte, die Gemeinschaft der tschechischen Historiker ist nicht einmal genügend zahlreich, um alle Facetten des thematischen Komplexes mit vergleichbaren Intensität zu verarbeiten. Eine Minderheit unter Minderheiten bilden dabei die Theologen – so dass es vielmehr eine berechte Widerspiegelung der Realität als ein Irrtum ist, wenn der Untertitel des Bandes zwar religiöse Aspekte des Hussitentums berechtigterweise an die erste Stelle setzt, aber der Haupttitel trotzdem gerade den politischen Begriff der Revolution übernimmt. Es stimmt: bei aller Umwandlung der Konzepte hat eben dieser bis heute eine Stellung behauptet, die nur wenig schwächer ist als in den Zeiten, wo er den Säkularhistorikern durch den verbindlichen Rahmen der marxistischen Theorie auferlegt wurde. Nichtsdestominder ist der Ballast der aufgezogenen Schemata inzwischen in vielen Hinsichten weggeworfen und freiere Überschreitung mannigfacher Grenzen hat eine Art neue Blüte der hussitischen Forschungen mit sich gebracht. Auch das sollte nach der Absicht der Veranstalter im Buch dokumentiert werden, was insgesamt gut geraten ist.

Schließlich genügen ja einige dichte „Kostproben“, eine Einsicht in etliche Werkstätten, um bündig zu zeigen, dass es im Hussitentum um ein bedeutungsvolles Phänomen gegangen ist, mit geschichteten Aspekten, die von der Gegenwartsforschung in verschiedene Richtungen verfolgt werden. Konkret bietet der Sammelband Studien über Theologie des Laienkelches (von Dušan Coufal), die Bedeutung der Synodalstrukturen in der Zeit einer organisatorischen Umgestaltung der Kirche (Blanka Zilynská), zeitgenössische Betrachtungen über Problematik der Gesellschaftsordnung (Jaroslav Boubin) und Fragen eines

verträglichen Zusammenlebens von abgesonderten religiösen Gruppierungen (Winfried Eberhard) – also über Schlüsselgegenstände, die unter den Titel des besagten Buchteiles gut passen, der „Grundsätzliche Perspektiven“ verspricht. Zugleich hat diese Themenkollektion ermöglicht, ebenso prominente Persönlichkeiten des Hussitentums vorzustellen: neben Hus selbst (ihm hat Peter Hilsch einen eigenen Aufsatz gewidmet) vor allem Jakob von Mies und Peter von Cheltschitz.

Im soeben angeführten ersten Teil sind die tschechischen Autoren zur genauen Hälfte vertreten. Im ganzen Sammelband überwiegen jedoch markant die deutschen Beiträge, und nicht minder bedeutend ist ebenfalls der andere Schwerpunkt, nämlich selbstständiger und tatsächlich auch umfangreichster Teil, den die Wendung „regionale Aspekte“ im Untertitel des Buches ankündigt. Die betreffenden Regionen sind namentlich Oberpfalz (Franz Machilek) und Egerland (Heike Faltenbacher), Schlesien (nochmals Machilek) oder Preussen (Gisela Vollmann-Profe). Also gemeinlich deutsche Gebiete, oder zumindest solche, die damals mehrheitlich deutsch waren (dennoch nimmt ein tschechischer Verfasser, Miloslav Polivka, mit seiner Studie über die Handelsbeziehungen zwischen Nürnberg und den böhmischen Ländern auch an diesem Sektor teil). In seiner eindrucksvollen Gesamtheit belegt diese Partie des Buches hinlänglich überzeugend, dass die hussitische Revolution einen gewichtigen Ereigniskomplex mit zeitgemäßer Tragweite auch für Deutschland bedeutete. Wesentlichen Teil davon machte begreiflicherweise das Kriegsgeschehen, wobei die hussitischen Tschechen den Feind darstellten, und dieser Aspekt ist im Sammelband entsprechend stark präsent (Michaela Bleicher setzt sich direkt mit „Kriegsführung und Kriegsalltag im bayerisch-böhmischen Grenzgebiet“ auseinander). Doch nicht minder berechtigt ist eine Vergegenwärtigung deutscher Träger positiven Widerhalls auf hussitische Inspirationen, daran es ebenfalls nicht fehlt. Seinerzeit blieben diese „deutschen Hussiten“ zweifellos eine Minderheitererscheinung, doch es gab sie und sie sind nicht in jeder Hinsicht vernachlässigbar. Ein individueller Beitrag befasst sich mit Regensburger Priester Ulrich Grünsleder, wobei der Autor, Franz Fuchs, ausdrücklich beschliesst, dass er „keinesfalls als ein religiöser Schwärmer an der gesellschaftlicher Peripherie angesehen werden darf“ (233).

Ein ähnlicher Ton zählt zu gemeinsamen Nennern des ganzen Bandes, wo die historische Bedeutung des Hussitentums von Repräsentanten nicht nur zweier Völkern, sondern u. a. auch verschiedener Konfessionen gewürdigt wird, mit einem starken Anteil rö-

mischer Katholiken. Man könnte dem Buch eventuell sogar folgende Botschaft entnehmen: die hussitische Bewegung, in die Historie der europäischen Reformation gehörend, hat ihren Platz gleichfalls in der deutschen Reformationsgeschichte, so dass es gut begründet wäre, im Rahmen des verlaufenden zehnjährigen Jubilierens ebenso des nahenden großen Jahrestags von Hus zu gedenken. Bei der Betrachtung der langen Kette von Bemühungen um eine Reformation der Kirche – an die Tatsache, dass ihre Idee sich bereits während des Mittelalters formierte, erinnert Georg Denzler gleich in einer einleitenden Übersicht der „Reform der Kirche um 1400“ – taucht jedenfalls in manchen Texten wiederholt und zustimmend die Devise „semper reformanda“ auf.

Zu solchen erfreulichen Übereinstimmungen hat die kritische Ausrüstung der neuzeitlichen historischen Wissenschaft allerdings keineswegs automatisch geführt. Sowohl individuelle Eigenheiten als auch Einstellungen, die mit einer Gruppenzugehörigkeit zusammenhängen, werden mit den wissenschaftlichen Grundsätzen erfinderisch, manchmal auch bereichernd, doch oft recht störend verbunden. Diese Tatsachen bringt im Buch „anhangsweise“ ein alleinstehender Aufsatz von Thomas Wunsch über „Den Hussitismus als Deutungsparadigma der tschechischen Geschichte“ in Erinnerung. Hier beschäftigt ein deutscher Autor sich bezeichnenderweise mit

„innertschechischen“ Kontroversen über den „Sinn der tschechischen Geschichte“, mit einer Konzentrierung auf ihre „heroische“ Phase ungefähr vor hundert Jahren. Nicht unberechtigt, denn Reminiszenzen daran sind immer noch lebendig und das Zusammenleben beider Nationen wurde dadurch brisant beeinflusst. Dennoch ist es einigermaßen überraschend, wie mächtig der Stoff den Verfasser fasziniert: dermaßen, dass er unter den damaligen Protagonisten „einen Sieger wählt“ – Josef Pekař – und ihn zu „unserem Zeitgenossen“ erklärt (277). Wunsch zieht nicht besonders in Erwägung, worin Pekař gleichfalls schon anderen Zeiten zugehört, macht nicht darauf aufmerksam, wie der Abstand der langen Jahrzehnten auch Schwächen seiner deklarierten und verborgenen Voraussetzungen offengelegt hat. Trotzdem kann man der These von Wunsch, die er selbst wenigstens durch den Zusatz gehörend relativiert, sie gelte „in einem paradigmatischen Sinn“, zustimmen. Das kleine Fragezeichen über sie beabsichtigt mitnichten gerade diesen Beitrag als eine „Schwachstelle“ des Sammelbandes bezeichnen. Es möchte lediglich zum Schluss darauf hinweisen, wie wenig „erschöpft“ Forschungsfeld stellt das Buch den Lesern vor, und dass die erquickliche Verwandlung der Perspektiven, die der Band demonstriert, auch fürs Zukünftige neue Möglichkeiten bietet – auch andere, als er selbst anwendet. Aber schon deswegen ist er empfehlenswert.

Prag

Martin Wernisch

Reformation und Frühe Neuzeit

Brad C. Pardue, Printing, Power, and Piety. Appeals to the Public during the Early Years of the English Reformation, Leiden: Brill 2012, VIII, 237 S., ISBN 978-9-0042-3205-1.

Im Raum der englischsprachigen Wissenschaft hat Diarmaid MacCulloch daran erinnert, dass die Reformation in ihrem Ursprung eine Auflehnung war, die durch theologische Ideen entzündet wurde. Brad Pardue untersucht die Konsequenzen, die sich daraus im neuen Medium des Druckes in der theologischen Debatte in England ergaben. Er behauptet, die sich nun entwickelnde, durch die Interaktion William Tyndales, Thomas Mores und Heinrichs VIII. geförderte landessprachliche Buchkultur habe in England ‚a discursive space‘ erzeugt, der „zuvor nicht vorstellbar“ (previously unimaginable) gewesen sei (S. 217). So habe dieser öffentliche Diskurs

„einige der entscheidenden Voraussetzungen für die spätere Herausbildung einer Öffentlichkeit à la Habermas (some of the vital prerequisites for the later emergence of a Habermasian public sphere)“ geschaffen (S. 213). Das gelte insbesondere für Tyndales direkten Appell an das Publikum für ein neues Verständnis der Kirche, der schließlich ein neues Verständnis auch des Staates herbeiführen sollte.

Nach Pardues historischer Rekonstruktion zielte Tyndales Arbeit an der aus sich selbst heraus verständlichen landessprachlichen Bibel darauf, eine egalitäre christliche Gemeinschaft der Schriftgläubigen zu bilden, während More darauf bestand, dass die biblischen Texte die Auslegung durch eine institutionelle Hierarchie erforderten. Hingegen versuchten die Berater Heinrichs VIII. in der Krise mit Rom, Tyndales lesende Gemeinschaften zu manipulieren, um das Publikum für die Be-

freierung von der päpstlichen Autorität zu gewinnen. Doch schlug dieser Plan infolge grundlegender ekklesiologischer Unterschiede fehl: Heinrich beanspruchte den königlichen Supremat über beide, Kirche und Staat, Tyndale dagegen verfocht die christliche Gemeinschaft Gleicher. Auf der – gegen Richard Duerdens gerichteten – Forschung Bruce Boehrers aufbauend legt Pardue mit viel Aufwand dar, dass Tyndale unbedingten Gehorsam gegenüber dem König nur im Bereich der Zivilgesellschaft, nicht in kirchlichen Angelegenheiten bejahte. Und er kommt zu der weitergehenden Feststellung, dass Tyndales durch und durch egalitäre Vorstellung der Kirche mit ihrer Infragestellung verbreiteter Ansichten über die Hierarchie „am Ende tiefgehende Implikationen sowohl im religiösen wie im politischen Bereich (profound implications in both the religious and politic spheres) haben sollte“ (S. 212).

Die Stärke von Pardues Arbeit liegt in seiner Deutung der ‚material manifestations of religious ideas‘ (S. 99), d.h. der von ihm behandelten Bücher und ihrer Leser. Er bemerkt die geschichtliche Ironie, die darin liegt, dass More, indem er, um Tyndale zu widerlegen, dessen Schriften anführte, die reformatorischen Ideen weiter aussäte. Ferner zeigt Pardue mit seiner Darlegung von Tyndales Kritik an der zeitgenössischen kirchlichen Praxis im Unterschied zu der der Alten Kirche, daß eine der Früchte der humanistischen Buchkultur der Aufweis war, daß die Kirche eine historische Größe mit geschichtlicher Entwicklung ist. Und er macht deutlich, dass Tyndale durch seine volkssprachliche Bibel dem lesenden Publikum die Gelegenheit, manche würden sogar sagen, die Autorität gab, christliche Ideen selbst zu beurteilen.

Leider ist Pardue nicht immer exakt in historischen oder theologischen Einzelheiten. So wurde Thomas Cromwell im Juni, nicht Januar, 1540 verhaftet (S. 198). Fragwürdig ist Pardues Behauptung, Tyndales Kommentar über die Bergpredigt (1533) vertrete ein Verständnis der zwei Regimente, das Luther selbst mittlerweile aufgegeben habe (S.390). Denn wie Arne Dembek, *William Tyndale (1491–1536): Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung* (Tübingen, 2010) gezeigt hat, schöpfte Tyndale direkt aus Luthers Wochenpredigten über Mt 5–7 von 1532 und war damit in inhaltlicher Übereinstimmung. Erst recht fragwürdig ist es, wie Pardue seine These begründet, dass Tyndale den königlichen Supremat in kirchlichen Angelegenheiten abgelehnt habe: indem er auf der Grundlage von Tyndales Ausführungen über die radikale Gleichheit der Erwählten in der unsichtbaren Kirche behauptet, Tyndale habe einen „nas-

cent congregationalism“ als Grundlage für eine zukünftige reformierte Gestalt der sichtbaren institutionellen Kirche vertreten (S. 59. 166–168). Hier fehlt jede Reflexion über den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Pardues Verständnis für diese Fragen ist erheblich dadurch behindert, dass er keine deutsche Literatur heranzieht. So ist ihm Dembeks Monographie entgangen, die beste Darstellung von Tyndales theologischen Ansichten weit und breit.

Berlin

Ashley Null

Alexander Koller: Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648), Münster: Aschendorff 2012 (Geschichte in der Epoche Karls V. 13), 494 S., ISBN 978-3-4021-3994-3.

Die in diesem Band versammelten 24 Aufsätze haben nicht nur eine inhaltliche Klammer, das Verhältnis zwischen Rom und Wien, zwischen päpstlicher Kurie und kaiserlichem Hof, sondern sie basieren auch auf demselben Quellenfundus, den mittlerweile weitgehend edierten Nuntiaturreportagen. Dabei handelt es sich um die Schreiben, welche die päpstlichen Gesandten mit dem vatikanischen Staatssekretariat wechselten, teils um Rapport zu geben, teils um Weisungen zu erbitten. Der Verfasser ist ein ausgewiesener Kenner dieser Quellengattung und hat bereits einen Überblick über ihre Erschließung publiziert (*Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturreportagenforschung*, 1998). Zuletzt hat er selbst eine Edition vorbereitet (*Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken, Bd. 10: Nuntiaturen des Orazio Malaspina und des Ottavio Santacroce. Interim des Cesare dell’Arena [1578–1581]*, Berlin 2012). Aufgrund der hier vorgelegten Einzelstudien wurde er im Jahr 2010 von der Universität Wien für das Fach Neuere Geschichte habilitiert.

Die Aufsätze des Bandes gruppieren sich in drei Teilbereiche: In einem ersten Teil geht es um das Verhältnis von Kaiser und Papst (17–210). In einem zweiten Teil wird die römische Politik gegenüber den österreichischen Erbländern beleuchtet (211–270). Ein dritter Teil ist den päpstlichen Nuntien im Reich gewidmet (271–422). Der Untersuchungszeitraum wird durch das Datum des Augsburger Religionsfriedens und dasjenige des Westfälischen Friedens abgesteckt.

Den einzelnen Aufsätzen folgend, kann man für diesen Zeitraum das Verhältnis der Kurie zum Reich abschreiten. Unter Karl V.

kam es zum Passauer Vertrag mit den protestantischen Reichsständen. Sie wurden formell anerkannt, was eine Abkühlung des Verhältnisses mit Rom zur Folge hatte (18–33). Unter Gregor XIII., der in Kollers Ausführungen – basierend auf seiner eigenen Editionsarbeit – breiten Raum einnimmt, richtete sich das römische Augenmerk wieder verstärkt auf das Reich (61–71). Der nicht von nepotistischen Anwendungen freie Papst (103–120) suchte erfolglos eine antiosmanische Liga zu knüpfen (121–138).

Für den kirchenhistorisch interessierten Leser ist einer der Aufsätze dieses ersten Teils von besonderem Interesse: „War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Heilige Stuhl und die protestantischen ‚Häresien‘“ (139–156). Diese mit dem Titel gestellte Frage kann der Verfasser klar mit *Nein* beantworten. Der Vatikan setzte nach 1600 keine Truppen mehr gegen protestantische Mächte ein, ja er stand konfessionell geprägten Konflikten im Reich „halbherzig, fast unbeteiligt“ (142) gegenüber. Antiprottestantische Kreuzzugsrhetorik sucht man bei den barocken Nachfolgern Petri vergebens. Das ist umso verwunderlicher, wenn man bedenkt, wie stark Rom in den Schmalkaldischen Krieg und in die Hugenottenkriege involviert gewesen war. Als Grund nennt Koller, ein Pontifex sei nicht nur Vorkämpfer der Religion, sondern auch Staatsführer gewesen, insofern also eingebunden in ein europäisches Mächtegeflecht und damit zur Realpolitik verurteilt. Daneben verweist er auf den Nepotismus, durch den die Kräfte der Päpste gebunden gewesen seien (185–194). Vielleicht könnte man hier ergänzen, dass kunstsinigere Amtsinhaber wie Paul V. oder Urban VIII. durchaus andere Interessen hatten als das Kriegshandwerk. Liegt es nicht nahe, Parallelen zu den großen Mäzenen in der „Reichskirche der Schönbornzeit“ (Jedin) zu sehen, die ebenfalls lieber an den Bau ihrer Schlösser als an die Aushebung von Soldaten dachten? Das Ergebnis einer solchen „Zurückhaltung“ sollte sich jedenfalls 1648 zeigen, als der päpstliche Legat Fabio Chigi, der spätere Alexander VII., bei den Münsteraner Friedensverhandlungen trotz hoher Qualifikation und großen persönlichen Einsatzes wenig für den Heiligen Stuhl erreichen konnte (195–210). Am Ende langte es nur für einen zahnlosen Protest gegen die Friedensbestimmungen (Chigi mokierte sich übrigens in seinen von Ferdinand von Fürstenberg herausgegebenen Gedichten nicht nur über das westfälische Wetter, wie Koller vermerkt, vgl. 199, sondern auch über das für ihn ungenießbare Schwarzbrot).

Im zweiten Teil des Bandes geht es um das Wirken der päpstlichen Nuntien in Böhmen

und Ungarn, einem Terrain, das der Heilige Stuhl als Heimstatt von Ketzern, Schismatikern und Türken und daher als besonders schwierig ansah. So nimmt es nicht Wunder, dass die Nuntien auf die ihnen bekannten italienischen Fratres setzten (254–270).

Der Autor widmet sich mit einem breiten methodischen Ansatz neben diplomatisch-politischen, wirtschafts- und kulturhistorischen auch alltags- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen, insbesondere im dritten Teil des Buches. Ausgesprochen aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang seine Ausführungen über das Rollenbild eines zeitgenössischen Nuntius (272–287) sowie über Herkunft und Werdegang der betreffenden Personen (287–302).

Der Leser erfährt etwas über Haushalt und Lebensführung der Nuntien, die in den meisten Fällen Italiener und seit dem 16. Jh. in der Regel Bischöfe waren. Abgedruckt werden hier vier Texte, die das alltägliche Leben der *famiglia* eines Nuntius regeln (397–402). So wurde der Besitz von Büchern überwacht, der Besuch von „Kirchen oder Synagogen der Häretiker“ (398) verboten, Trinksprüche bei Tisch untersagt. Am Ende des Bandes findet sich die Edition der Leichenrede auf den Nuntius Ottavio Santacroce aus dem Jahr 1581, die sich wie ein zeitgenössischer „Nuntienspiegel“ liest (403–422).

Als charakteristische Tendenzen bei den Nuntien macht Koller für den untersuchten Zeitraum eine Bürokratisierung, Klerikalisierung und Italienisierung aus. Von „Reformnuntien“ wurde erwartet, Beschlüsse und Geist des Konzils von Trient umzusetzen: „Die Wirksamkeit der päpstlichen Emissäre auf dem Feld der [tridentinischen] Reformpolitik war hoch“ (285f.). Nuntien wurden „zu zentralen Vermittlern des gegenreformatorischen Programms“ (286). Dabei wurden sie selbst von der Konfessionalisierung erfasst und hatten dasselbe Schicksal wie die Päpste der Zeit: Man nahm sie nicht mehr als Personen *supra partes* wahr, sondern als Funktionäre einer Konfessionskirche. Der Theologe würde hier weiterfragen: Welche Ekklesiologie kam damit zum Tragen? War nicht mit dem Ausbau der Rolle des Nuntius nach Trient auch eine zunehmende römische Zentralisierung auf Kosten der Ortskirchen verbunden? Nicht von ungefähr sollte es in Folge einer Neubestimmung des Verhältnisses Rom/Ortskirchen bzw. Papsttum/Bischofs-kollegium im Zuge des II. Vaticanums auch zu einer Neubestimmung der Rolle des Nuntius kommen (Apost. Schreiben *Sollicitudo omnium ecclesiarum* von 1969). Dieser ist heute nicht nur Botschafter des Vatikanstaates, sondern auch Vermittler zwischen Ortskirchen und römi-

scher Zentrale, steht also im Dienst der universalen Kirche. Darüber hinaus kommt ihm eine wichtige Rolle bei der Unterstützung der Kirchen eines Landes zu.

Die hier vorgelegten Aufsätze dieser Habilitationsschrift, die zwischen 1998 und 2010 entstanden sind, belegen auch die internationale Vernetzung eines jungen Forschers, sind sie zuvor doch in sieben verschiedenen Ländern publiziert worden. Obgleich der Zusammenhang der Artikel eher locker ist, entsteht insgesamt ein fassettenreiches Panorama der Epoche. Es wird nicht nur die Figur des nachtridentinischen Nuntius und seine Bedeutung für die politische Wirklichkeit des Heiligen Römischen Reiches, sondern auch das Verhältnis von Papst und Kaiser erhellt. Zwar geht es dem Verfasser nicht primär darum, „Papstgeschichte“ zu schreiben, doch ist diese kumulative Habilitation ein schöner Beweis dafür, was heute noch auf diesem Gebiet geleistet werden kann.

Augsburg

Jörg Ernesti

Frank Lestringant: Die Erfindung des Raums.

Kartographie, Fiktion und Alterität. Erfurter Mercator-Vorlesungen, Bielefeld: transcript 2012 (Machina 4), 200 S., ISBN 978-3-8376-1630-9.

Der Autor dieses höchst interessanten Buches, mit dem der Leser eine spannende Reise in die Kartographie-, Religions- und Literaturgeschichte antritt, ist einer der bedeutendsten und kulturtheoretisch versiertesten literaturwissenschaftlichen Experten in der gegenwärtigen französischen Hochschullandschaft. Als Altphilologe und Anthropologe hat sich Frank Lestringant in den letzten drei Jahrzehnten ausführlich mit der engen Verbindung von Literatur und Kartographie in der Frühen Neuzeit sowie mit der Geschichte des Protestantismus in Frankreich zur Zeit der Religionskriege beschäftigt und damit einen komplett neuen Zugriff auf die französischsprachige Reiseliteratur der Renaissance von François Rabelais († 1553) über den calvinistischen Theologen Jean de Léry († um 1613) bis hin zum Philosophen Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592) ermöglicht. Über die Kunstfertigkeit des Raumes (*arts de faire*) wird seiner Meinung nach der Raum nicht nur dargestellt oder vermessen, sondern in all seiner Vielschichtigkeit in der Literatur (*arts de dire*) neu erfunden und verortet. Die historisch präzisen und zugleich wegweisenden Forschungen des an der Pariser Sorbonne lehrenden Literaturwissenschaftlers Frank Lestringant liegen nun erstmals in deutscher Übersetzung in dem hier zu rezen-

sierenden Sammelband vor. Derselbe geht auf eine von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Mercator-Gastprofessur zurück, die Lestringant im Sommersemester 2010 an der Universität Erfurt wahrgenommen hat. Die in diesem Zusammenhang gehaltenen Vorträge wurden vom Romanisten Jörg Dünne, der sich selbst in einer einschlägigen Habilitation¹ ausführlich mit der kartographischen Imagination auseinandergesetzt hat, übersetzt und in zwei Themenblöcken zusammengestellt: Kartographie und Erzählung sowie Identität und Alterität.

In dem kurzen Vorwort des Bandes (7–18) verweist Lestringant zunächst auf den Vorrang des Raumes gegenüber der Zeit und die engen Beziehungen zwischen Kosmographie und Theologie (so etwa bei den bekannten Kartographen Sebastian Münster und Gerhard Mercator im Zeitalter des Humanismus). Das kartographische Medium dient hier als Erinnerungs-, Informations- und Gedächtnisspeicher (*ars memoriae*) zugleich: Die Karte bedient sich nämlich als Erzählmatrix nicht nur der Mnemotechnik, sondern stellt ebenso einen Weg dar, die Welt zu ordnen und enzyklopädisches Wissen zu visualisieren. Dies wird vor allem an der Schwelle zum 16. Jahrhundert deutlich, in der die Kartographie wie auch die Literatur neue Wege voranschreitet: Andere Menschen, andere Räume, neue Welten, Heterologien und Heterotopien – dies sind die Themenbereiche, denen sich Lestringant im Folgenden im Rahmen seiner Renaissance-Forschungen widmet. Die große Bandbreite seiner Beiträge reicht dabei „von der satirischen Pasquinade über das Streitgespräch und den Roman bis hin zur Kosmographie“ (18).

Der erste Teil des Sammelbandes beginnt mit dem grundlegenden Beitrag „Zum Verhältnis von Erzählung und Karte“ (19–47). Lestringant stellt hierbei zunächst abstrakte bzw. metaphorische Überlegungen an, um diese anschließend anhand von drei Fällen näher zu analysieren: So können einzelne Reiseberichte (wie das siebte Kapitel der „Geschichte einer Reise in das Land Brasilien“ von Jean de Léry von 1578) eine mentale Phantomkarte enthalten, die in der Form einer Ekphrasis beschrieben wird. Das nur gedanklich vorhandene kartographische Bild fungiert dabei „wie ein Ordnungsmodell, von dem sich die verschiedenen Materialien der Darstellungen unterbringen lassen“ (29).

¹ J. Dünne, Die kartographische Imagination. Erinnern, Erzählen und Fingieren in der Frühen Neuzeit, München u. a. 2011.

Häufiger dürfte jedoch eine Koexistenz von Karte und Text innerhalb eines frühneuzeitlichen Mediums vorliegen, die oft in instabiler Konkurrenz zueinander stehen, so etwa bei Theodor de Bry (1591) oder bei Olaus Magnus, der seine 1539 gestochene Karte Skandinaviens (*Carta Marina et descriptio septentrionalium terrarum*) sechzehn Jahre später mit dem umfangreichen Buch *Historia de gentibus septentrionalibus* (Rom, 1555) textuell erweiterte. Er gilt neben dem Theologen und Kartographen Jakob Ziegler (um 1470–1549; vgl. dessen „Schondia“ von 1532) als die höchste Autorität für den ganzen nördlichen Archipel. Die „topographische Sequenz“ nähert sich der Erzählung hier „in der Form einer Asymptote“ (40) an und die „theatrale Konstruktion, die eine Art Kompromiss zwischen Simultaneität und Abfolge, Diskontinuität und Kontinuität schafft, besitzt die Funktion, eine redundante und überbordende Präsenz herzustellen“ – gewissermaßen „die anachronistische und dennoch reale Präsenz einer doppelt verlorenen Welt“ (41). Zu dieser interessanten Thematik hätte der Autor zum Vergleich auch noch die 1507 vom Elsässer Philologen Matthias Ringmann (Philesius, 1482–1511) im lothringischen Saint Dié verfasste *Cosmographiae introductio* heranziehen können, die mit den im selben Jahr in Holzschnitt gestochenen Globenstreifen und der Weltkarte des Martin Waldseemüller (Ilacomilus, † 1520) eine bemerkenswerte Einheit bildet.² Als drittes Exemplar stellt Lestringant Insularien der Renaissance vor, mit denen er sich bereits 2002 in einer Monographie³ intensiv auseinandergesetzt hat: Das Insularium ist demnach als prototypischer Raum „für die inventive Wissenstopik der Renaissance“ anzusehen; Inseln sind – wie Jörg Dünne in seinem Nachwort betont – für Lestringant „Wissensräume, in denen sich das Singuläre ansiedelt“ (187). Als Beispiel wird hier die insuläre Kartographie des französischen Kosmographen der letzten Valois-Herrscher, André Thevet

(1516–1590)⁴ angeführt. Das „Große Insularium und Buch für Piloten“ (*Grand Insulaire et Pilotage*), an dem Thevet rund dreißig Jahre arbeitete, ist uns nur in Manuskriptform erhalten. Dieses geographische Werk sollte die Krönung seines Schaffens bilden; es blieb jedoch unvollendet.⁵

Der zweite Beitrag behandelt den „Sinn des Blasens“ am Beispiel eines Meereseungeheuers – des Physeters –, das im Vierten Buch von François Rabelais (1552) als Totemtier und Gefolgsman des Satans in Erscheinung tritt. Das bildliche Modell dieser Kreatur wurde von Rabelais – wie Lestringant zweifelsfrei feststellen konnte – aus der Skandinavienkarte des Olaus Magnus von 1539 entlehnt.⁶ Dabei verwandelte der bedeutendste Prosa-Autor der französischen Renaissance das kartographische Bild kunstvoll in einen literarischen Text, in dem das Fragment einer enzyklopädischen Weltkarte zu einem burlesken Epos umgestaltet wurde. Es scheint, als wäre Rabelais von einer „kartographischen Meditation ausgegangen, wenn er in einer kontinuierlichen Sequenz vereinzelt Elemente der Karte zusammenführt, sie in einer Erzählung anordnet und so aus diesem kartographischen Gedächtnisspeicher einer der Geschichten herausholt, die dort deponiert waren“ (63). Dabei ist der höhere, klare und allegorische Sinn der Karte nicht zu übersehen: Olaus Magnus (Olaus Stor, 1490–1557), stand zunächst im Dienst des schwedischen Königs Gustav I. Wasa (reg. 1523–1560), ehe er sich 1527 auf die Seite der Reformation schlug, weshalb er zusammen mit seinem Bruder Johannes, der Erzbischof von Uppsala war, in Ugnade fiel und nach Rom ins Exil flüchtete. Nach dem Tode seines Bruders († 1544) nahm er als dessen Nachfolger *in partibus* am Konzil von Trient teil und träumte von einem Kreuzzug gegen die lutherische Monarchie in Schweden.⁷ Seine katholizismuskritische Karte visualisiert ein von zahlreichen Mirabilia und Seungeheuern

⁴ F. Lestringant, André Thevet, cosmographe des derniers Valois, Genf 1991.

⁵ F. Lestringant, »Sous la leçon des vents«. Le monde d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance, Paris 2003.

⁶ Die Karte des Olaus Magnus wurde bereits 1539 von einem diskontinuierlichen Kommentarteft begleitet, das ab 1550 von Sebastian Münster in seiner *Cosmographia* herausgegeben wurde, vgl. 56.

⁷ Zur Rezeption seiner Karte bei den Kartographen Giacomo Gastaldi, Christoph Plantin und einer eventuellen Zusammenarbeit mit Benedetto Bordone vgl. 56 f.

² Insgesamt stellt die grundlegende Erforschung der Rezeption von Karten in der Frühen Neuzeit noch ein erhebliches Desiderat in der Forschung dar, vgl. hierzu ausführlicher Th. Horst, Kartenkopien im humanistischen Zeitalter. Ein Beitrag zur kartographiehistorischen Quellenkunde, in: K. Brunner; Th. Horst (Hg.), 15. Kartographiehistorisches Colloquium München 2010. Vorträge – Beiträge – Posterbeiträge, Bonn 2012, 57–85.

³ F. Lestringant, Le Livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne, Genf 2002.

umzingeltes, lutherisches Skandinavien, „das sich von der römischen Kurie gelöst hat und der Häresie zum Opfer gefallen ist“ (65). Die skandinavische Halbinsel badet quasi „im Meer der Häresie: Bedrohte Schiffe stehen für das in vielerlei Hinsicht bedrohte Schiff der Christenheit“ (66), während der Narr Quaresmeprenant „über die Institution der Fastenzeit auf die katholische Religion und ihren pedantischen, intoleranten Formalismus“ (67) verweist. Rabelais, der mit der lutherischen Lehre vertraut war, ist es schließlich in seinem literarischen Text gelungen, die Kartenallegorese zu einer Montage zusammenzusetzen, die ihr ein gänzlich neues, symbolisches Dasein verleiht.

Um allegorische bzw. polemische Welten geht es auch im dritten, mehr interdisziplinär angelegten Beitrag (77–111), der für das Zeitalter der Reformation von Bedeutung ist: Auf der sogenannten *Läut-Insel*, einer Episode des Fünften Buches im Romanzyklus um den Riesen Pantagruel (1562), der Rabelais zugeschrieben wird, erdöhnt das Geläut der Glocken, „die auch Kessel, Pfannen und Töpfe sind, in denen die fette Suppe des Papstes kocht“ (80). Auch die überdimensionierte, satirische „Neuen Papistischen Weltkarte“ von Jean-Baptiste Trento und Pierre Eskrich (Genf, 1566) stellt die Welt auf den Kopf: Die pittoreske Karte in Form eines vergrößerten Teufelsmaules, die auf den *Pasquillus ecstaticus at Marphorius* des evangelischen Theologen Celio Secondo Curione (1542) und auf eine Tragödie des Francesco Negri (1546) zurückgreift, dient als kosmographische Allegorie der Katholischen Kirche: 24 Reformatoren erklimmen darin mit Bibeln und Schleudern bewaffnet im Sturm die Mauer von Rom und Dekretalien werden sogar als Toilettenpapier verwendet. Diese antikatholische Haltung wird noch in sieben satirischen Federzeichnungen mit grotesk überzeichneten Darstellungen aus den 1560-Jahren, die der Gattung der Drolerie zuzuordnen sind, ad absurdum geführt: Die in Genf zur Zeit der französischen Religionskriege entstandenen Zimelien des Reformationszeitalters, die Baptiste Pellerin, einem Künstler der Schule von Fontainebleau, zugeschrieben werden, zeigen eine „grelle Satire der katholischen Kirche“ (78), in der die Figur der in dem Bauch einer Jungfrau heranwachsenden, anthropomorphen Weltkugel die Hauptrolle spielt.⁸ Neben dem Klerus

und den vier Ständen wird auf den Zeichnungen auch die bestechliche und bestochene menschliche Gerichtsbarkeit und der Aufstieg zur Hölle visualisiert; die im Sammelband abgebildeten Reproduktionen dieser sieben allegorischen Illustrationen hätten jedoch ruhig etwas größer sein können. Die kartographische Allegorie des Papsttums erreicht darin schließlich in einem apokalyptischen Krippenfest mit einer Anti-Jungfrau eine „gewollt blasphemische Dimension“ (107).

Nach diesen drei wegweisenden Beiträgen zur Beziehung von Kartographie und Literatur in der Frühen Neuzeit analysiert Lestringant im zweiten Teil des Bandes die Identität und Alterität in der Literatur der Renaissance.

Unter dem Titel „Buße für die Renaissance? Die anthropologische Öffnung des 16. Jahrhunderts“ (113–143) gibt er einen guten Überblick über die frühneuzeitliche, französische Anthropologie in der Kolonialzeit, die von Alfred Métraux (1902–1963), Geoffrey Atkinson (1892–1960) bis hin zum Wissenschaftshistoriker François Oudot de Dainville SJ (1909–1971, der auch ein Pionier auf dem Geschichte der Pädagogik war) reicht. Dabei identifiziert er unter anderem den bekannten Philosophen und Ethnologen Claude Lévy-Strauss (1908–2009) als eifrigen Leser von Michel Montaigne und von Jean de Léry und wirft die Frage auf, wie Europa in der Auseinandersetzung mit fernen Welten seine eigene Fremdheit entdecken kann.

Der fünfte Beitrag (145–163) handelt von einem französischen Wissenschaftler und königlichen Emallekünstler, dem stets unverstandenen Genie Bernard Palissy (1510–1590), der seine Treue zum reformierten Glauben mit dem Leben bezahlen musste. Für Palissy kam das Experiment vor der Theorie. Seinem Bericht zufolge opferte er dafür fast alles: So verbrannte er angeblich sein Mobiliar, um den Ofen brennend zu halten und die Geheimnisse der Emailierkunst wieder zu entdecken. Palissy nimmt eine herausragende Stellung in der Kunst und Literatur ein; seine Schriften (wie das „Wahrhaftige Rezept“ von 1563 und die 1580 vollendeten „Wunderbaren Diskurse über Natur, Gewässer und Brunnen“), die von einer Art Unheimlichkeit bestimmt sind, sind dem Psalm 104 („Gottes Lob aus der Schöpfung“) nachempfunden.

Im letzten Beitrag (165–180) nimmt Lestringant den Leser schließlich auf eine

⁸ Auf der Oberfläche der Erdkugel zeichnen sich deutlich die Konturen der Meere und Kontinente ab. Man scheint in diesem kugelförmigen Chaos geradezu

einer „umgekehrten oder parodistischen Schöpfung beizuwohnen“ (100).

„Reise in die Eucharistie“ mit, womit er eine weitere allegorische, antikatholische Lektüre vorstellt: Die 1704 in London erschienene Beschreibung der Insel Formosa (*An Historical and Geographical Description of Formosa, an Island subject to the Emperor of Japan*) des Hochstaplers George Psalmanazar (1679–1763) „ist wohl eine der berühmtesten Fälschungen, die die Reiseliteratur hervorgebracht hat“ (167). Der Schriftsteller Psalmanazar behauptet darin von der fernen Insel Formosa, dem heutigen Taiwan, zu stammen, nach deren Kultur er lebte. In seinem sehr erfolgreichen Buch wird das „detailreiche und vorgeblich objektive Bild einer theokratischen und kannibalischen Gesellschaft“ (167) vorgestellt. Zudem werden darin die blutigen Feste der aztekischen Religion auf den Fernen Osten übertragen: So habe jeder polygam lebende Ehemann das Recht, seine Frauen nach Belieben zu verspeisen. Der angeblich von einem Japaner, in Wirklichkeit aber vermutlich von einem Hugenotten, der unmittelbar nach dem Widerruf des Edikts von Nantes aus Frankreich in die Niederlande geflohen ist, verfasste Bericht wurde immerhin fast dreißig Jahre lang als authentisch angesehen.

Der vorzügliche Sammelband schließt mit einem Nachwort des Herausgebers Jörg Dünne (191–198), das auch ein Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von Frank Lestringant enthält. Es bleibt zu hoffen, dass seine wegweisenden Forschungen (vor allem zu den satirisch-allegorische Polemiken gegen das Papsttum und zur katholizismuskritischen Kartographie) nicht nur auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft, sondern auch im Bereich der Geschichte der Katholischen Kirche mehr Gehör finden werden: Denn nur im kritischen, interdisziplinären Austausch wird es gelingen, die Erfindung des Raums in der Renaissance im Detail begreifen zu können.

Lissabon

Thomas Horst

Ulrich L. Lehner/Michael O'Neill Printy: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden: Brill 2010 (Brill's Companions to the Christian tradition 20), 462 S., ISBN 978-9-004-18351-3.

Das Buch enthält Beiträge zur katholischen Aufklärung in Frankreich, Österreich, Deutschland, Italien, Malta, Polen-Litauen, Portugal und Spanien. Im Anhang des Buches (S. 453f) erfährt man etwas über die Autoren: Der Beitrag zu Frankreich stammt von Jeffrey D. Burson, einem in den Vereinigten Staaten lehrenden Historiker, der

durch mehrere Publikationen zum Thema ausgewiesen ist. Den Beitrag zu Österreich verfasste Harm Kluetting, der der Erforschung des Themas und der Durchsetzung des Begriffs „katholische Aufklärung“ mit einem 1993 von ihm herausgegebenen Band, dem 1995 eine Quellensammlung zum Josephinismus folgte, wichtige Impulse gegeben hat. Michael Printy, einer der Herausgeber des vorliegenden Buches, lehrt an der Wesleyan University in Middletown/Connecticut und befasst sich mit frühneuzeitlicher Kirchengeschichte Deutschlands. Mario Rosa, zuständig für Italien und spezialisiert auf das 18. Jahrhundert, lehrte zuletzt an der Scuola Normale Superiore in Pisa. Frans Ciappara arbeitet als Senior Lecturer an der Universität Malta und ist auf die maltesische Geschichte des 18. Jahrhunderts spezialisiert. Richard Butterwick lehrt am University College London und ist Fachmann für das frühneuzeitliche Polen. Evergton Sales Souza arbeitet an der Universität in Salvador de Bahia (Brasilien) und ist ausgewiesen durch eine Monographie zum Jansenismus in Portugal. Andrea Smidt ist am Geneva College in Beaver Falls/Pennsylvania tätig und auf das frühneuzeitliche Spanien spezialisiert.

Die Einleitung stammt von Ulrich Lehner, einem der beiden Herausgeber des Buches, der – aus Deutschland stammend – jetzt an der University of Marquette in Milwaukee/Wisconsin lehrt. Zusammen mit Jeffrey Burson hat er inzwischen das Buch „Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History“ herausgebracht, in dem 25 Beiträge, teilweise von den gleichen Autoren wie im vorliegenden „Companion“, veröffentlicht sind. In seiner Einleitung macht Lehner „The many faces of the catholic enlightenment“ zum Thema, also die schon klassische Frage, was katholische Aufklärung denn eigentlich sei. Die Antwort weist in mehrere Richtungen: Hierbei habe es sich um eine innerkatholische Reformbewegung gehandelt, die aber auch als Teil des Prozesses einer allgemeinen Modernisierung von Staat und Gesellschaft zu sehen sei, inspiriert vom Trienter Konzil wie von protestantischen Denkern. Der Begriff ist also ein „umbrella term“, der kein einheitliches Konzept beschreiben kann (S. 2f). Der Sinn des Sammelbandes besteht darin, Entwicklungen in einzelnen Staaten zu beschreiben, was auch sinnvoll ist, da „katholische Aufklärung“ eben oft Reform der katholischen Kirche durch staatliche Modernisierung war. Dass die Sichtweise auch mit der Geschichte des Katholizismus im 20. Jahrhundert zwischen den Polen Antimodernismus und Agiornamento zu tun hat, macht Lehner deut-

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 westböhmischen 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 Hausteil zurück. Dankenswerterweise wurde die Arbeit von Michael Basse (Dortmund) weitergeführt und zum Abschluss gebracht. Die Einleitung macht zunächst 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-

dische Zauberei mit dem Tetragramm, 56, Z. 12f.). Die Juden fungierten wie in anderen Kontexten vor allem als Negativfolie, um vor einer veräußerlichten Glaubens- und Frömmigkeitspraxis und einer letztlich verfehlten Existenz zu warnen (103, 22f.), konnten gelegentlich aber auch den Christen als Vorbild empfohlen werden, etwa in der Kindererziehung (85, Z. 18–10). Der Auslegung ist eine Predigt über die Todsünden und ihr Verhältnis zu den 10 Geboten beigelegt (174–181).

Die Edition ist insgesamt umsichtig erarbeitet worden. Druckfehler finden sich wenige (XXVI: Buschstaben, statt: Buchstaben; eine falsche Seitenangabe in der fortlaufenden Inhaltsangabe 6, Z. 37, möglicherweise aus dem Druck übernommen; missglückte Worttrennungen XXI und 65, 9). Das Personenregister ist nicht ganz vollständig (187 fehlt Gregor I. (22, Z. 1f.), ebenso St. Erasmus (Elmo), 34, Z. 32; Aesop (Esopus), 118, Z. 23; wichtige Namen der Anmerkungen hätten aufgenommen werden können, wie Jacobus de Voragine (28, Anm. 86). Auch der eine oder andere Quellennachweis wird vermisst (vgl. 78, Z. 5f., 95, Z. 3f.; 130, Z. 26f., 148, Z. 16–19).

Den das Archiv zur WA bereichernden Band beenden die üblichen Register (Bibelstellen-, Personen- und Sachregister).

Groningen Hans-Martin Kirn

Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.): Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 212 S., ISBN 978-3-374-03080-4.

Es ist oft erstaunlich, zu welchem großem Erkenntnisgewinn ein kleiner Wechsel der Perspektive führen kann. Das Marburger Religionsgespräch vom Oktober 1529, bei dem sich Luther und Zwingli über das Verständnis des Abendmahls nicht einigen konnten, ist schon oft gründlich behandelt worden, steht es doch für die endgültige Spaltung der beiden Hauptflügel der kontinentalen Reformation. Das auf eine Tagung von 2011 zurückgehende Buch richtet seinen Blick nun auf das einzige greifbare Ergebnis dieser Zusammenkunft, die nur selten näher betrachteten Marburger Artikel. Am Schlusstag auf Drängen von Landgraf Philipp konzipiert und von Luther und Zwingli unterzeichnet, wurden sie meist nur als Verlegenheitslösung angesehen. Der vorliegende Sammelband vertritt dagegen die These, dass die Artikel „die einzige gesamtreformatorische Bekenntnisurkunde“ (Klappentext) darstellen und sich an ihnen die übergreifende Einheit der Reformation zeigen lasse.

Diese These wird im Wesentlichen plausibel begründet. Dazu trägt natürlich bei, dass zur Tagung Kirchenhistoriker und Systematische Theologen eingeladen wurden, die zwar teilweise ein deutliches lutherisches oder reformiertes Profil haben, aber doch die Zusammengehörigkeit des Protestantismus nicht bestreiten. Noch spannender wäre es wahrscheinlich geworden, wenn man auch das Gespräch mit Vertretern eines sich exklusiv verstehenden Luthertums (etwa aus dem Bereich der SELK) gesucht hätte. Aber so ist ein Band von großer Geschlossenheit das Ergebnis.

Der Herausgeber führt in seinem einleitenden Beitrag in den historischen Kontext des Gesprächs ein und wertet alle vorhandenen Quellen zum Zustandekommen der Marburger Artikel akribisch aus. Gegen die gängige These vom Misserfolg der einzigen Begegnung zwischen Luther und Zwingli hebt er hervor, wie in Marburg der Boden für die Einigung zwischen Luther und Bucer in der Wittenberger Konkordie von 1536 bereitet wurde. Obwohl er die Artikel als „Formelkompromiss“ (53) charakterisiert und ihre fehlende Wirkung in der Bündnispolitik und der weiteren Bekenntnisentwicklung des Protestantismus deutlich macht, wertet er sie als „Zeugnis der historischen Einheit der frühen Reformation“ (66).

Diese These wird nun durch eine Auslegung einzelner Textkomplexe erprobt. Dabei setzt Peter Gemeinhardt mit seiner Behandlung der Artikel 1–3 gleich das Glanzstück des Bandes. Er zeigt, wie auf der einen Seite sowohl Wittenberger als auch Schweizer in Sachen Trinität und Christologie die Kontinuität mit der Alten Kirche unterstrichen, wie aber andererseits gerade in der Zuordnung der beiden Naturen Christi ein Grunddissens zwischen Luther und Zwingli bestand. Deshalb wurde diese Frage auch in den mündlichen Verhandlungen mehrfach angesprochen, nicht nur in der einleitenden Forderung Luthers, die Zürcher mögen sich von Arius und von einer nestorianischen Christologie distanzieren. Gemeinhardt geht dem Hintergrund des Häresievorwurfs nach und wirft dabei neues Licht auf Verbindungen zwischen dem täuferischen Antitrinitarismus und den Straßburger Reformatoren. Abschließend stellt er heraus, wie die Einigung in Marburg trotz bestehender Differenzen auch für die heutige ökumenische Diskussion lehrreich sein kann.

André Birmelé legt in seinem Beitrag über die Artikel 4–7 von vornherein den Schwerpunkt auf die heutige Diskussion. Im gemeinsamen Bekennen der Unfähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung und des Glau-

bens an Christus als einzigen Weg zur Rechtfertigung sieht er einen „Grundkonsens im Gesamtverständnis des Evangeliums“ (111), der allerdings erst in der Leuener Konfession von 1527 wirksam geworden sei. Wie bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 blieb der Konsens also zunächst ohne ekklesiologische Konsequenz, aber beides sollte als wichtige Wegetappe gewürdigt werden.

Martin Sallmann sieht in der Zuordnung von Geist und Wort in Art. 8 den „Dreh und Angelpunkt für die gesamte Darlegung“ (119). Mit den Artikeln zur Taufe (9 u. 14) markiert er eine Problematik, bei der Differenzen bestanden, die man aber in einer gemeinsamen Formulierung als komplementär erkennen konnte. In den Fragen der „Ethik“ (Art. 10–13) bestand dagegen ohnehin schon eine weitgehende Übereinstimmung, wie Jan Rohls anhand der Äußerungen in anderen lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften aufweist.

Der kunstvoll aufgebaute 15. Artikel, der in der Abendmahlslehre ebenfalls vier Punkte der gemeinsamen Position gegenüber Altgläubigen und „Schwärmern“ benennt, um dann erst den Dissens in der Frage der Realpräsenz zu konstatieren, wird von zwei Seiten aus beleuchtet. Athina Lextutt holt weit aus, um aus Luthers Schriften plausibel zu machen, warum der Wittenberger im mehrtägigen Gespräch so kompromisslos auf der Realpräsenz bestand (ohne aber deutlich machen zu können, warum in den Formulierungen der Artikel so wenig davon zu finden ist). Bemerkenswert ist ihr Fazit, wonach Kircheneinheit auf Kosten der Wahrheit weiterhin unmöglich ist, die Einheit der Kirche aber „in allen Differenzen und Pluralismen“ auch von den um Gottes Wort und an seinem Tisch versammelten Kirchen gelebt werden kann (174). Dagegen zeigt Peter Opitz in einer eingehenden Auslegung des Artikels, wie sich gerade in den Aussagen der ersten Sätze Grundanliegen Zwinglis wiederfinden, die es ihm ermöglichen, auch den Dissens in der Deutung der Gegenwart Christi leichter zu ertragen.

Der Band wird abgeschlossen durch einen Vortrag des *episcopus loci*, Martin Hein, der in dem Dreischritt „Streiten – Beten – Vielfalt Gestalten“ den bleibenden Ertrag des Gesprächs und das typisch Evangelische auch für die heutige Zeit sieht. Ein Personenregister und die Wiedergabe des handschriftlichen Exemplars der Artikel in Faksimile, in Transkription und in neuhochdeutscher Übertragung machen den Band zu einem wichtigen Arbeitsinstrument.

Elstal

Martin Friedrich

Rolf Schäfer: Die Jeverischen Pastorenbekenntnisse 1548 anlässlich des Augsburger Interim, Tübingen: Mohr Siebeck 2012 (Beiträge zur historischen Theologie 168), 606 S., ISBN 978-3-16-151910-9.

Die Forschungen zum Augsburger Interim 1548 und dessen Rezeption haben in den letzten beiden Jahrzehnten eine erfreuliche Intensität erfahren. Theologen und Historiker haben sich den konfessionellen, kirchenpolitischen oder ideengeschichtlichen Aspekten der Auseinandersetzung um das Augsburger Interim zwischen dem Magdeburger und dem kursächsischen Weg gewidmet. Selbst zentrale Texte dieses Konfliktes liegen seit 2010 dank des Engagements der Mainzer Akademie unter Leitung von Irene Dingel in gedruckter Form vor. Mit der Edition der Jeverischen Pastorenbekenntnisse des Jahres 1548 nun bereichert der Theologe Rolf Schäfer die Forschung um Texte einer Autorengruppe, die sich ob ihrer publizistischen Abstinenz bis dato der historischen Forschung eher entzieht.

Die Edition enthält die persönlichen Bekenntnisse aller 21 Pastoren der Herrschaft Jever sowie das Bekenntnis des im Zuge des Interims nach Jever geflüchteten Antonius Morenanus. Die 22 in lateinischer oder niederdeutscher Fassung vorliegenden Texte wurden durch Schäfer nicht nur transkribiert und kommentiert, sondern auch ins Hochdeutsche übersetzt. Eine äußerst knapp gehaltene Einleitung (S. 3–27) gibt einen sehr groben Überblick über den Augsburger Reichsabschied und die kirchenpolitischen Verhältnisse der im Nordwesten des Reiches gelegenen kleinen Herrschaft Jever. Den einzelnen Bekenntnissen und ihren Autoren widmen sich das zweite (S. 28–120) und dritte Kapitel (S. 121–134), während das vierte mit der Edition den mit Abstand umfangreichsten Teil des Bandes einnimmt (S. 135–581). Einige Abbildungen, u. a. eine sehr nützliche Karte sowie wenige Faksimiles der handschriftlich überlieferten Bekenntnisse, vervollständigen die Edition.

Seit 1532 galt Jever mit Einführung der deutschen Messe als der Reformation zugehörig. Zugleich erhielt seit diesem Jahr Maria von Jever die Herrschaft als Lehen aus der Hand Karls V. Angesichts des im August 1548 zugestellten Reichsabschieds beauftragte Maria im November desselben Jahres alle Pastoren, innerhalb von drei Wochen ein Bekenntnis zu verfassen und darin Bezug zu nehmen auf das Interim, die Glaubensartikel, die Sakramente und die Zeremonien. Im Dezember lagen die das Interim einhellig ablehnenden Bekenntnisse vor und wurden, vermutlich mit der Option einer späteren Drucklegung,

mit einer Abschrift zu den Akten gelegt. Weder erfolgte der Druck noch waren diese Bekenntnisse außerhalb Jeverns bekannt geworden. Eine Konsequenz hatte die Ablehnung des Reichsabschieds aber ebenso wenig. Offenbar lag die kleine Herrschaft derart am Rande des kaiserlichen Wahrnehmungshorizontes, dass Karl die kirchlichen Verhältnisse in Jever seit Einführung der Reformation entgingen. Solange Jever sich deutlich proreformatorischer oder antiinterimistischer Positionierungen in der publizistischen Öffentlichkeit enthielt, und damit die Aufmerksamkeit auf sich zog, hatte die weltliche Obrigkeit nichts zu befürchten. Das Interim wurde nicht eingeführt und die erste Kirchenordnung erschien erst im Jahre 1562.

Die 21 Pastoren zählten zur Gruppe der Landgeistlichkeit, die teilweise bereits die Ausbildung an der Wittenberger Universität genossen hatte, teilweise aber auch nur über die Ausbildung des niederen Klerus verfügte. Schäfer vermag zwei verschiedene theologische Richtungen auszumachen, die sich in den Bekenntnissen spiegeln: Der Wittenberger Theologietypus war geprägt von der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, während die „Reformatorische Kirchentheologie“ ihren Fokus auf das Abendmahl legte. Für die Abfassung der Bekenntnisse wurden vor allem die Kirchenväter Augustinus und Bernardus einerseits, Melancthon und Luther andererseits rezipiert. Als bemerkenswert kann dabei gelten, dass Luther hier vor allem in Gestalt der Bugenhagenschen Übersetzung der Lutherbibel Verwendung findet, während darüber hinaus kaum weitere Texte des Wittenberger Reformators herangezogen wurden. Im Gegensatz dazu galt Melancthon als sehr viel stärker rezipierte Autorität, in erster Linie natürlich dessen Augsburger Konfession samt deren Apologie sowie die *Loci Communes*. Schriften aus dem Kontext des interimistischen oder des adiaphoristischen Streitens finden bis auf Melancthons Bedenken auf das Interim und Caspar Aquilas Polemik gegen den brandenburgischen Hofprediger Agricola keine Verwendung. Die Bekenntnisse konzentrieren sich, wenn auch häufig in Unkenntnis des konkreten Wortlautes des Augsburger Interims, auf dessen Widerlegung in dogmatischer und ekklesiologischer Hinsicht. Aussagen über den historischen Kontext finden sich dagegen selten.

Dem Herausgeber ist es zu verdanken, diese bis dato seitens der Forschung eher stiefmütterlich behandelte Quelle der wissenschaftlichen Rezeption zugänglich zu machen. Die knappe wenn auch profunde Kommentierung der Texte oder auch deren Über-

tragung in das Hochdeutsche mag manchem Nichttheologen das Verständnis doch erleichtern. Kritisch bleibt anzumerken, dass Schäfer es in seiner zu knappen Einleitung verpasst, dem im Jahr 1900 erschienenen Aufsatz Riemanns über das Interim in Jever grundlegend Neues hinzuzufügen. So bleibt u. a. die Tatsache, dass Jever offenbar im toten Winkel des kaiserlichen Interesses lag und damit die Jeverische Obrigkeit über einen gewissen Handlungsspielraum hinsichtlich ihrer Religionspolitik verfügte, gänzlich unreflektiert. Der etwas großzügige Umgang mit der Sekundärliteratur in den Fußnoten des Einleitungskapitels zeigt deutlich den theologischen Schwerpunkt der ohne Frage wichtigen Edition Schäfers.

Frankfurt am Main

Anja Kürbis

Peter M. Seidel: *Michael Heding (1506–1561)*.

Ein Bischof im Dienst von Kirche und Reich, Münster: Aschendorff 2012 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 157), 429 S., ISBN 978-3-402-11581-7.

Die Freiburger kirchenhistorische Dissertation will die Biographie und die Schriften des Mainzer Weihbischofs und Merseburger Bischofs Michael Heding grundlegend aufarbeiten, dessen Anteil am Interim 1548 in der jüngeren Forschung Aufmerksamkeit gefunden hat; da Heding seinen Aufstieg weitgehend der Habsburger Patronage verdankte, können durch die Benützung des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs die Kenntnisse zu ihm erweitert werden. Die erste Hälfte der Arbeit ist der Biographie gewidmet; Heding hatte in Tübingen die *artes* mit dem Magister abgeschlossen, ehe er im Mainzer Dom zum Pfarrer im Eisenchor präsentiert wurde, an der dortigen Universität aber theologische Studien fortsetzte; 1537 wurde er Weihbischof, blieb aber weiterhin strikt dem Domkapitel unterstellt. Seit seiner Teilnahme an den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg konnte er sich dank seiner eher irenischen Ausrichtung in Anlehnung an Julius Pflug am kaiserlichen Hof Ansehen erwerben. Als Mainzer Vertreter nahm Heding an der Eröffnung des Trienter Konzils teil, wurde aber nach dem Tod Erzbischof Albrechts von Brandenburg bald zurückbeordert. Nach dem Sieg über die Schmalkaldener standen Karl V. und sein Bruder Ferdinand vor dem Problem, den fortschreitenden Zerfall des katholischen Glaubens zu stoppen; anstatt der Option scharf restriktiv-antiprotestantischer Maßnahmen galten Pflug und Heding als Exponenten des Konzepts, durch Reformen v. a. im Klerus den Abfall von innen heraus zu stop-

pen. Das Interim hat seine entfernteren Wurzeln in den Leipziger Verhandlungen Pflugs, dem Erasmus seine Schrift *De sarcienda ecclesiae concordia* gewidmet hatte, mit Georg von Carlowitz 1534, dann 1539 in den Verhandlungen zwischen Georg Witzel und Melancthon, Bucer und Gregor Brück. Aus dem Jahr 1546 stammt die Vergleichsformel, die Seidel mit Georg Pfeilschiffer Pflug und Helling gemeinsam zuschreiben möchte, die 1547 in Abwesenheit Pflugs umgeschrieben wurde, wogegen Pflug dann protestierte. Daraufhin setzte der Kaiser eine Interimskommission, bestehend aus Pflug, Helling und Johann Agricola ein, die darauf aufbauend die „Dezemberformel“ erarbeiteten. Eine Reichstagskommission aus 16 Personen arbeitete diese zur „Märzformel“ um, die vom Reichstag mehrheitlich angenommen wurde. Allerdings war die ursprünglich auch für die katholischen Territorien anvisierte Geltung nicht durchzusetzen. Für diese hatten Pflug, Helling und Agricola die *Formula reformationis* entworfen. In seinen Predigten zum Reichstag sah Helling in den Missständen im Klerus die Ursache für den Abfall vom katholischen Glauben. Die folgende Rekatholisierungspolitik des Kaisers brachte Pflug auf den Naumburger und Helling auf den Merseburger Bischofsitz, wo er konfessionell aber auf weitgehend verlorenem Posten angesichts eines lutherischen Domkapitels und der lutherischen Superintendenten stand; allmählich konnte er zumindest einige Vertraute installieren. Unter Verweis auf die *Declaratio Ferdinanda* war auch nach 1555 eine landesherrliche Rekatholisierung der sächsischen Hochstifte nicht möglich, die Reichsstandschaft war nicht unumstritten. König Ferdinand griff religionspolitisch immer wieder auf Helling zurück, so für das Wormser Religionsgespräch 1557; in der Folge wurde er von Ferdinand zum Reichskammerrichter in Speyer ernannt. Dort hatte er selbst keine Urteile zu fällen, wohl aber die Funktionsweise des Gerichts zu überwachen und zu beschleunigen und die Arbeiten zuzuteilen; sein Stift suchte er von der Ferne aus unter Kontrolle zu behalten. 1561 ernannte ihn Ferdinand schließlich als Präsidenten des Reichshofrates in Wien, wo Helling allerdings bald starb.

Teil II analysiert die theologischen Werke Hellings, so besonders seine Reformdenkschriften, seine Predigten und seine Katechismen. Ein Grundzug seiner Theologie war es, den Protestanten auf der einen Seite die Bedeutung des Glaubens als Fundament und Anfang des Heils zuzugestehen, dann aber zu folgern, dass dieser Glaube notwendig mit Hoffnung und Liebe verbunden sei und deshalb gute Werke hervorbringen müsse. Zu-

recht wird das Anliegen der Kirchenreform als zentral für Helling bezeichnet. Dabei gibt Seidel jeweils die Inhalte und Forderungen der Reformtraktate wieder. Deren Analyse ist in mehrfacher Hinsicht nicht unangreifbar. Hermeneutisch geht es ja kaum an, diese a) einfach als Wirklichkeitsbeschreibungen zu nehmen und die Reformen einfach positiv und die beharrenden Kräfte negativ zu werten (und etwa S. 207 einfach von einem „Reformstau“ in Deutschland auszugehen); allein die immer wieder durchscheinende Tatsache, dass auch die Reformen nicht einen Mangel an Statuten, sondern an der Exekution verlangten, müsste hier vorsichtig machen. Dazu vermisst man b) eine differenzierte Analyse, die die Eigenart unterschiedlicher Positionen und Reformkonzeptionen herausarbeitet. Auch inhaltlich c) finden sich des öfteren Ungenauigkeiten. Man kann doch kaum sagen, der erste Anstoß, sich mit einer inneren Erneuerung der Kirche im Reich auseinanderzusetzen, sei von Rom ausgegangen (S. 196). Das *Consilium de emendanda ecclesia* wäre (S. 197) in CT ebenso wie zahlreiche andere Denkschriften ediert gewesen; die Forderung nach Provinzialkonzilien alle drei Jahre ist alt, doch wird sie S. 199 inexact wiedergegeben, wenn von den „Erzdiözesen“ die Rede ist. Der *plebanus* (S. 236) dürfte in der Regel mit dem Pfarrer identisch gewesen sein. Die Forderungen, einen Lehrer der Hl. Schrift an Bischofskirchen anzustellen (S. 237), wurde nicht vom Baseler Konzil, sondern bereits vom III. und IV. Laterankonzil aufgestellt. Forcierte Normierung und Disziplinierung von oben nach unten ist die Quintessenz von Hellings Denkschriften. Größerer Einfluss kam Helling überdies als Katechismusprediger zu, was seine methodische Eigenart insofern charakterisiert, als er zu den einzelnen Artikeln jeweils keine kurzen Fragen und Antworten, sondern längere katechetische Predigttexte anführte, die Seidel jeweils zusammenfassend (Glaube, Vater unser, Dekalog, Sakramente) darstellt (S. 252 wird der Heidelberger Katechismus fälschlich Bullinger zugeschrieben; bei dem Nachweis von Väterliteratur hätte doch auf das LACL und den dortigen Forschungsstand zurückgegriffen werden und nicht nach Migne zitiert werden sollen). Es folgt ein kurzes Kapitel über Helling als Kontroverstheologen in Auseinandersetzung mit Matthias Flacius Illyricus.

Peter M. Seidel hat durch die Heranziehung vor allem der habsburgischen Quellen unsere Kenntnis Hellings erweitert. Er deutet ihn als „irenisch gesinnten, pragmatisch denkenden, kerygmatisch ausgewiesenen Reformtheologen“ (S. 363). Die Analyse seiner Schriften bietet weitgehend Zusammenfas-

sungen; Möglichkeiten einer tiefergehenden Analyse und Einordnung hätten wohl noch konsequenter genutzt werden können. Dennoch erhält man einen guten Überblick über das „theologische Programm“ (S. 353), das Helling in seinen Predigten und Reformvorschlügen zu entwickeln suchte.

Regensburg

Klaus Unterburger

Anna Marie Johnson/John A. Maxfield (Hg.): The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis. Tübingen: Mohr Siebeck 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 66), XII, 430 S., ISBN 978-3-16-151723-5.

Das literarische Genus „Festschrift“ hat einen schlechten Ruf. Im schlimmsten Fall handelt es sich um ein disparates Sammelsurium mediokrer Aufsätze aus der Tiefe der Schubladen der Beiträger. Gewöhnlich aber gelingt es klugen Herausgebern, eine thematische Fokussierung auf die Arbeitsgebiete der zu ehrenden Persönlichkeit zu erreichen, die dem Band auch unabhängig vom konkreten Kasus einen Eigenwert verleihen. Eine gelungene Festschrift in diesem letzteren Sinne ist der hier anzuzeigende Band, der bewusst nicht unter der verfeimten Gattungsbezeichnung firmiert, aber nicht zufällig zum 70. Geburtstag von Scott Hendrix von zweien seiner Schüler herausgegeben wurde (und eine Bibliographie seiner Schriften enthält, S. 409–417). Die den 19 Beiträgern aufgegebene gemeinsame Agenda lautete, die Christianisierungsthese, die Hendrix 2004 in seinem Buch „Recultivating the Vineyard“ aufgestellt und entwickelt hatte, auf ihren jeweiligen Forschungsgebieten an selbstgewählten Themen einer Probe aufs Exempel zu unterziehen.

In Erweiterung des Konfessionalisierungsparadigmas hatte Hendrix in diesem Buch betont, dass die verschiedenen Vertreter der Reformation – Lutheraner, Reformierte und Radikale – ebenso wie der katholischen Reform letztlich ein gemeinsames Ziel verfolgt hätten, das er mit einem Begriff von Jean Delumeau als „christianization“ bezeichnete. Demnach sei das von den Missionaren des Mittelalters in Europa eingepflanzte Christentum durch die Unzulänglichkeit der Papstkirche derartig verwildert, dass nach der allgemeinen Überzeugung der Zeit der verwüstete Weinberg des Herrn der Neupflanzung und Rekultivierung bedurft habe, wie sie auf dem berühmten Epitaph für Paul Eber in der Wittenberger Stadtkirche dargestellt ist. Die Differenzen in den konkreten Überzeugungen, Zielen und Maßnahmen, die sich letztlich kir-

chentrennend auswirkten, wollte Hendrix ihrem tiefsten Wesen nach nur als unterschiedlich akzentuierte Programme („agendas“) im Dienst dieses einen gemeinsamen Ziels verstanden wissen. Die Darstellung der Reformationsgeschichte, die Hendrix in seinem Buch gab, war als materiale Durchführung seiner These angelegt.

Die durchweg in englischer Sprache verfassten Beiträge des Bandes sind fünf thematischen Sektionen zugeordnet. Fast durchweg liegt der Fokus auf Luther und der Wittenberger Reformation; nur zwei Beiträge beleuchten die katholische, einer die radikal-reformatorische Perspektive. Es würde zu weit führen, die Aufsätze einzeln zu referieren. Stattdessen soll versucht werden, den Gesamtertrag zusammenzufassen. Drei Ergebnisse sind nach Ansicht des Rezensenten festzuhalten:

1. Etwa die Hälfte der Aufsätze sind – teils sehr spezielle – Detailstudien, in denen die Brauchbarkeit des Christianisierungsbegriffs zur Kennzeichnung konkreter Reformziele und -maßnahmen erprobt wird. Dabei zeichnet sich ein breiter Konsens ab, wonach das Anliegen der (v. a. lutherischen) Reformation, aber auch etwa eines Reformers wie Nikolaus von Kues (*G. Christianson*, S. 33–47), sachgemäß als Christianisierung oder Verchristlichung zu beschreiben sei. Das gilt insbesondere für die in der dritten Sektion des Bandes behandelte reformatorische Neukonzeption der Geschlechterrollen und der Familie (vgl. hier v. a. den Beitrag von S. C. Karant-Nunn zur Vaterschaft bei Luther, S. 245–255). Dem steht das berechtigte und gut begründete Monitum von C. Lindberg (S. 49–78) gegenüber, dass die für Luthers Ethik grundlegende Zwei-Reiche-Lehre kaum als Vehikel einer Christianisierung zu rubrizieren sei.

2. Eine Reihe weiterer Aufsätze hat sich die Vertiefung, Präzisierung oder Ergänzung der von Hendrix vorgelegten, durch seine Christianisierungsthese perspektivierten Darstellung der Reformationsgeschichte zum Ziel gesetzt. Die Autorinnen und Autoren stimmen im Wesentlichen darin überein, dass sich der Ansatz als solcher bewährt habe, auch wenn in der Durchführung im Einzelnen Korrekturen anzubringen sein mögen. *J. A. Maxfield* sucht Hendrix' These, dass Luthers Agenda nicht anders als die der Schweizer und der Radikalen vom Kampf gegen den Götzendienst bestimmt gewesen sei, anhand einer diachronen Analyse von Luthers Idolatriebegriff zu erhärten (S. 141–168). *J. Stayer* entwickelt ein über Hendrix hinausführendes Drei-Phasen-Modell von Christianisierungs-bemühungen in der radikalen Reformation

(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 Melancthon und zeigt daran, dass wenigstens für Melancthon 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 begruben“ (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)

ist die Kritik am Despotismus des französischen Königs in der Polemik gegen dessen Anhänger explizit. Eine tolerante Ordnung des Landes sei « nécessaire » (S. 99/58). Erwartet wird die Wiedereinführung des Ediktes von Nantes (133/120). Falls für den königlichen Adressaten « la conduite des autres monarques pouvoit la règle de la votre,... je vous proposerois l'exemple du roi de Zerpuz (Friedrich den Großen, dessen Gast La B. 1751 war), qui tolère si généreusement les Emorains (Katholiken) dans sa capitale. » (141/143). Höfisch schließt La B. : « Mais, illustre Prince ! Vous n'avez besoin que de vous-même pour modèle: Suivés le penchant qui vous porte à la modération et je suis assuré que vous accorderez une tolérance que le Ristkésusisme exige, que la raison approuve... Amen » (ebd.)

Da La B. in seiner 1755 gedruckten Biographie der Frau Ludwig XIV, Mme de Maintenon, für die der 28-jährige Protestant im Nonnenkloster Saint Cyr alle Briefe auswerten konnte, einfühlsam die verfolgten Protestanten schilderte, engagierte ihn die um ihre Anerkennung kämpfenden Camisarden als Autor einer « Requête des protestants français au Roi ». 1763 geschrieben, ist sie S. 151–484/1–186 erstmals (S. 48) veröffentlicht. Desparat sei die den Protestanten in Frankreich aufgezwungene Anonymität: Es gibt Protestanten, aber « la Loi ne reconnaît point de protestants; & tous les jours l'autorité se déploye contre eux. Les ordonnances .. ne sont en vigueur que contre les protestants dont elles ne parlent jamais. » (153/3). Der « tableau des calamités subies par les protestants » (164/9–174/18) gehört in jede einschlägige Quellensammlung. La B. warnt den König vor den Beratern, die als devote Feinde der lumière zu Willkürmaßnahmen verleiten taktisch und als Kenner des Hofes. Kern des Übels sei die « chimère », eine Nation « uniform » zu gestalten (237/58). Nach dem Edit de Nantes respektierten Protestanten gerne öffentliche katholische Riten. Seit 1685 regiere « hypocrisie » eines vorbildlichen Katholizismus alle Franzosen (169/15). In europäischen Ländern vertrügen sich verschiedene Religionen, « après s'être égorgés en tigres pour des querelles de théologie » (232/54). Ungeheuer ist La B., wenn Staatsautorität Glaubensfragen exekutiv regeln wolle. Stolz hält er dem Monarchen entgegen:

« Notre conscience est aussi libre que la votre .. Si votre conscience a droit de gêner la nôtre, la vôtre n'a plus qu'une liberté précaire » (215/46).

Er scheidet zwischen Kirche und Staat, ohne zu trennen : Gott, « ce germe précieux de toutes choses » (210/44) « ne permette à la vérité de s'établir par aucune action qui ne soit juste & du droit commun à tous les hommes. » (432/ 152). « La société devint maîtresse de l'extérieur, l'intérieur apartint à Dieu » (202/ 37). « Principes communs à tous les hommes & à toutes les sociétés, soit persécutantes soit persécutés » (181/24) sind das Fundament der Argumente für ein friedensstiftendes tolerantes Nebeneinander aller Religionen. Nicht die « multicité des religions », sondern « l'esprit d'intolérance produit .. guerres » (308/ 94). Die These « la société civile peut même considérée comme antérieure à la société religieuse » ist biblisch belegt : Der noachitische Bund « se taît sur le culte .. Abraham, le seul croyant de son siècle » siedelte problemlos in Ägypten ... « Ainsi l'État est distinct de la religion. » (209/43).

Historische Belege sind Teil der Argumentation, « délires de la France » sind eingeschoben, Molière etwa « fait vingt professions de foi pour obtenir la permission de remettre « Tartuffe » sur la scène » (427/ 149 vgl.429/15) Wer politisch religiöse Uniformität schaffen wolle, gleiche dem Tyrannen, der Soldaten in die Länge zog, « pour les avoir de même taille. »(237/58). Beispielen aus der Christengeschichte zeigen, wie Staatsführer ihrem Land schaden, weil sie sich in theologischen Streit einmischen, statt Politik zu treiben. So überließ der byzantinische Kaiser Andronic Paléogus II (1259–1322) seine Flotte den Feinden, um mit Mönchen im Athos-Kloster zu klären, ob es eine unerschaffene Lichtquelle gibt. (442/159). Abschließend zählt die « requête » auf, welche Reichtümer geflohene französische Protestanten in ihre Aufnahmeländer brachten.

Die frisch und kühn argumentierende traités wären mit einem ausführlicheren Personen- und Sachindex besser zugänglich. Im « Toleranzjahr » der deutschen „Lutherdekade“ gehört vor allem die « requête » (in einer doppelsprachigen Ausgabe der EKD?) zum Arbeitsmaterial für die Gemeinden.

Berlin

Andreas Meier

Neuzeit

Friedrich Wilhelm Graf: Der heilige Zeitgeist.

Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 527 S., ISBN 978-3-16-150430-3.

Friedrich Wilhelm Graf publiziert mit diesem Band eine Auswahl seiner inzwischen zu Klassikern der Theologiegeschichtsschreibung gewordenen Aufsätze zu den 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Texte wie „Die ‚antihistorische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“ oder „Der Götze wackelt? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik“ sind nun in einer perfekt edierten und würdigen Ausgabe leicht zugänglich. Sie werden, so steht zu hoffen, für die weitere Forschung als Gesprächspartner eine wichtige Rolle spielen.

Der besondere Reiz dieser Ausgabe besteht in einer ausführlichen 110 Seiten starken Einleitung, in der der Verfasser neue Forschungen zur protestantischen Universitätstheologie der Weimarer Republik vorlegt. In einem letzten Abschnitt (S. 95–110) nimmt Graf zu seinem eigenen Werdegang und zu den abgedruckten Aufsätzen Stellung. Hier kann man lesen, wie wichtig die Anregungen von Klaus Scholder, Thomas Nipperdey und Trutz Rendtorff für Graf waren. Berichtet wird von Kontroversen auf dem Leuenberg und in Tüzing. „Die“ Münchner Barth-Interpretation hat es in den Augen von Graf nie gegeben. Es gab einen Kreis um Trutz Rendtorff, in dem durchaus unterschiedliche Deutungen entwickelt wurden. Auch Selbstkritik an den zwischen 1974 und 2004 verfassten Aufsätzen des vorliegenden Bandes findet in der Einleitung ihren Ausdruck. Eberhard Jüngel habe „nicht ohne Recht“ Einseitigkeiten in der Graf'schen Antwort auf die hagiographischen Barthdarstellungen gefunden (S. 99 Anm. 281). Oder: „Manche dieser Texte hätten mehr Zeit und Nachdenklichkeit ebenso gut getan wie ausführlichere Spurensuche in Archiven. Einiges davon würde ich heute anders sagen“ (S. 107). Um die eigene Arbeit möglichst unverfälscht der Arbeit der Historiker zu überlassen, hat Graf nur ganz wenige Eingriffe in die Texte vorgenommen (Beschreibung der Veränderungen S. 109f). Was genau Graf anders sagen würde, muss man nun versuchen, sich zu erschließen.

Die Einleitung wiederholt zumindest wichtige Kernthesen aus den Aufsätzen. Die Evangelische Theologie war in der Weimarer Zeit

von rastloser Aktivität geprägt, die auf der Einschätzung beruhte, die Krise der Gegenwart könne nur durch eine erneute Hinwendung zu Gott und seinem Wort überwunden werden. Bei dieser Ausrichtung wurden die Themen konkurrierender Sinngebungsansätze wie Humanität, Aufklärung, Autonomie, Menschenwürde, Liberalismus, Demokratie, Internationale Institutionen weitgehend bei Seite geschoben, wenn nicht direkt attackiert. Psychologie und Mystik oder schlicht: der politische Kompromiss wurden nicht selten der Lächerlichkeit preisgegeben. Statt dessen suchten die Dialektischen Theologen und zahlreiche andere die Autorität des Wortes Gottes, dem Gehorsam zu leisten sei, die theonome Gestaltung der Kultur und einen an Deutschlands Schicksal und dem deutschen Glauben orientierten Sonderweg. Gleichzeitig inhibierten die Theologen der 20er Jahre zahlreiche wissenschaftliche (historische, religionswissenschaftliche, religionspsychologische, ethische) Initiativen. Offenen und unterschweligen Antisemitismus belegt Graf bei zahlreichen Theologen, Annäherungen an die Nationalsozialisten auch bei Paul Tillich, den er nicht gerade *sine ira et studio* als „ambivalenzsüchtige[n] Salonsozialisten“, „Begriffszauberer und Schlangenmensch zugleich“ (S. 83) charakterisiert. Dass aus der Theologie der 20er Jahre nur der relativ begrenzte Protest der Bekennenden Kirche und ein wenig aktiver Widerstand erwachsen konnte, erklärt Graf's Darstellung gut; ebenso wiederholt er, was ihm gelungen ist: die Revision des Geschichtsmythos, die Dialektischen Theologen seien die Gegner und die Liberalen die Wegbereiter und Parteigänger des Nationalsozialismus gewesen. Nicht gleichgut versteht man aus Graf's Texten freilich, wieso und wie dann doch der Weg von Barth, Bonhoeffer, Tillich und anderen in die theologisch begründete Gegnerschaft zum Nationalsozialismus geführt hat.

Eine besondere Stärke, vor allem der neu verfassten „Einleitung“ ist die intensive Rezeption von Ansätzen und Methoden der neueren Geschichtswissenschaft. So wird Detlev Peukerts Ansatz der Generationengeschichte für die Theologiegeschichte der Weimarer Republik fruchtbar gemacht. Peukert unterscheidet eine Wilhelminische (geboren vor 1871), eine Gründerzeit- (geboren in der Zeit von 1870 bis Anfang der 1880er Jahre), eine Front- (geboren in den späten 1880er und 90 er Jahren) und eine jüngere „im mehrfachen Sinne überflüssige Generation“ (zit bei Graf 31). Graf zeigt, dass die Frontge-

neration wie kaum eine andere die vorangehenden Generationen bekämpft und eine Anknüpfung an deren Leistungen abgelehnt hat. Dieser verschärfte Generationenkonflikt findet sich nicht allein bei evangelischen Theologen, sondern auch bei katholischen und jüdischen Intellektuellen. Die Invektiven des zur Frontgeneration gehörenden Gershom Scholem gegen Hermann Cohen stehen denen der Dialektischen Theologen gegen liberale Theologen in nichts an Schärfe nach. Durch die Generationensolidarität entstehen hybride Grenzen zwischen den Konfessionen, neue Kooperationen und Wahlverwandtschaften (vgl. 45–52). Eine Ergänzung zu Grafs eingehenden Untersuchungen zur Frontgeneration könnte, nebenbei bemerkt, die nicht unwichtige Beobachtung sein, dass diejenigen, die in den 20er Jahren besonders viel und laut von Einschlagstrichtern schrieben und eine „extrem bellizistische Sprache“ (43) pflegten, selbst gar nicht an der Front mitgekämpft haben. Dies betrifft nicht nur die Schweizer, sondern auch Bultmann, Gogarten, Hirsch oder Merz, der 1914/15 immerhin ein paar Monate gedient hat. Die „kombattante Theologie“ der 20er Jahre war neben viel intellektuell Anspruchsvollem und Kreativem auch die nachholende Ersatzhandlung derer, die an sicheren Schreibtischen saßen, während ihre Generationenossen vor Verdun schossen und erschossen wurden.

Aufschlussreich sind auch Grafs Ausführungen zu den Milieus der Theologen der 20er Jahre – viele von ihnen waren Söhne von Pfarrern und Theologieprofessoren. „Viel kulturelitäres Sendungsbewusstsein“ (58) war bei allen Generationen zum Habitus geworden.

Die Rezeption der Theologie der Weimarer Republik rekonstruiert Graf mit Hilfe der Verlagsgeschichte. An Auflagenzahlen oder an den Briefwechseln mit den Autoren lassen sich viele wichtige Einsichten in die Verbreitung und Aufnahme theologischer Literatur gewinnen. Exemplarisch zeigt Graf die Fruchtbarkeit dieser Methode mit Hilfe von Archivmaterial aus dem Verlag Mohr & Siebeck (58–76). Ein weiterer Zugang ist die Institutionengeschichte. Graf betrachtet die Entwicklung der siebzehn Evangelischen Fakultäten in Deutschland und die Zahlen der Theologiestudenten (WS 1918/19: 3789 dann Rückgang bis WS 1924/25 auf 1733; kontinuierliche Zunahme bis SS 1932; 7085; dann langsamer Rückgang, starker Rückgang nach 1936 auf 1696 im Jahr 1938). Als Erklärung erwägt Graf auch ökonomische Faktoren.

Grafs Studien beginnen in den 1970er Jahren, in einer Zeit, in der die Parteigänger der Dialektischen Theologie die neuen Theolo-

gengenerationen nicht nur mit großartigen Gedanken inspirierten, sondern in der sie auch mit Denkverböten, Barthorthodoxie und antiliberalem Denken tiefe Schatten warfen. Mit vielen anderen gemeinsam gebührt Graf das Verdienst erst einmal für Gedankenfreiheit gekämpft und gesiegt zu haben. Dass die Weimarer Jahre für theologisches Denken eine große Zeit waren, aus der auch künftige Generationen noch vieles schöpferisch entwickeln können, sollte über den Schattenseiten dieser autoritätssüchtigen Jahre nicht vergessen werden. Auch andere, wie Eberhard Jüngel und Hans Weder haben in weit stillerer Weise vieles zur inhaltlichen Überwindung der Schattenseiten der Dialektiker geleistet, etwas was Begriffe wie Autorität oder Glaubensgehorsam anbelangt. Heute erscheint Grafs Arbeit vor allem wichtig als ein Plädoyer für Interdisziplinarität, für die verstärkte Aufnahme neuerer Methoden der Zeit- und Sozialgeschichte, der Soziologie, der Politologie, vielleicht auch der Sozialpsychologie in die Kirchengeschichtsschreibung.

Jena

Martin Leiner

Thomas Flammer/Hans-Jürgen Karp (Hgg.): Maximilian Kaller. Bischof der wandernden Kirche. Flucht und Vertreibung – Integration – Brückenbau, Münster: Aschendorff 2012, 215 S., ISBN 978-3-4021-5711-4.

Der vorliegende Sammelband geht aus einer Tagung hervor, die anlässlich des 60. Todestages von Maximilian Kaller (1880–1947) vom Historischen Verein für Ermland zusammen mit dem Institut für die Geschichte des Bistums Münster am 8. September 2007 in der Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster stattfand. Der Band würdigt die Rolle des Ermländer Bischofs und Päpstlichen Sonderbeauftragten Maximilian Kaller für die Integration der katholischen Heimatvertriebenen in der BRD. Zugleich fragt er nach der Entwicklung der Diskussionen über Themen wie Zwangsumsiedelungen von Bevölkerungen, Eingliederung der Vertriebenen und das Verhältnis von Tätern und Opfern.

Den Auftakt der insgesamt elf Beiträge macht Thomas Flammer, der zeigt, wie Kaller das Seelsorgekonzept der „Wandernden Kirche“ geprägt und mit Hilfe des 1934 gegründeten katholischen Seelsorgedienstes entwickelt hat (5–22). Dabei stellt er einen starken Zusammenhang mit der Erosion des katholischen Milieus her, wobei der Milieubegriff unscharf bleibt. Dieses Phänomen lässt sich zumindest nicht nur auf Migrationsbewegungen und funktionelle Verteilungen zurückführen. Rainer Bendel arbeitet in seinem Bei-

trag „Maximilian Kaller – Grundanliegen des ‚Vertriebenenbischofs‘“ (23–54) die Bedeutung des seelsorgerlichen Einsatzes für Heimatvertriebene heraus. Er hatte großen Anteil an der praktischen Hilfe, war Interessensvertreter aber weniger eine konzeptionelle Figur. Der Vergleich mit dem zentralen Ideengeber der Vertriebenenseelsorge Pater Paulus Sladek (1908–2002) am Ende des Beitrags relativiert die Bedeutung Kallers auch vor dem Hintergrund, dass dieser nur knappe zwei Jahre in der Vertriebenenseelsorge tätig war, während Sladek diese über drei Jahrzehnte prägte (52). Wie Kaller Flucht und Vertreibung der Ermländer nach dem Krieg deutete, zeigt Karolina Lang-Vöge (55–65). Er ordnete demnach ganz traditionell das Vertreibungsschicksal in einen heilsgeschichtlichen Kontext ein und sprach dieser Erfahrung einen sühnenden Charakter zu. Alfred Penkert betont die Bedeutung der großen Briefkorrespondenz Kallers mit den Vertriebenen und Flüchtlingen aus dem Ermland, da ein Festhalten am Glauben offenbar nicht ohne diesen Kontakt denkbar war (66–76). In den Briefen an Kaller sei es um persönliche Angelegenheiten, Suchanfragen bzw. Anschriftenanfragen, Hilfeersuchen der verschiedensten Art, Bitten um bischöfliche Referenz im Rahmen der Entnazifizierung und Anfragen bzw. Anmeldungen zur beabsichtigten Auswanderung gegangen (67). In der durchgängigen Würdigung des Bischofs als Seelsorger wird das großzügige Ausstellen von „Persilscheinen“ zur Entnazifizierung leider einseitig als gute Absicht gedeutet, indem bspw. gesagt wird, dass Kaller diesen Entlastungsgesuchen „zwar nicht wahllos, aber doch recht großzügig als Seelsorger, der heilen und nicht entzweien wollte, entsprach.“ (72) Zwar wird festgehalten, dass diese Persilscheine nicht „aus bloßer Gutmütigkeit“ (72) ausgestellt wurden, aber anhand von Beispielen wird deutlich, dass als einziges Kriterium die Treue zur katholischen Kirche galt. Diese implizite Resistenzthese erscheint aus heutiger Sicht durchaus fragwürdig. Das Fallbeispiel Oldenburger Land für die Vertriebenenseelsorge behandelt Michael Hirschfeld (77–90). Hier findet sich eine knappe Milieudefinition, die zum Ausdruck bringt, dass die Relevanz der Minderheitensituationen in einer milieustabilisierenden Abgrenzung von anderen Gruppen besteht (78). Inwiefern diese Beobachtung aus dem 19. Jahrhundert für die Vertriebenenseelsorge fruchtbar zu machen ist, wird leider nicht weiter verfolgt. Stattdessen werden Kallers Bemühungen zur Integration und die Schwierigkeiten, die er dabei hatte, dargestellt. Der erste Teil schließt mit dem Beitrag von Matthias Beer zur „Flücht-

lingsforschung“ (91–104), dessen Thesen allerdings ohne Bezug zu anderen Beiträgen der Tagung aufgestellt wurden. Auch im Vorwort der Herausgeber wurde dieser Forschungsstand nicht aufgegriffen. Zudem fällt eine Diskrepanz zwischen den Ausdrücken „Flüchtlingsforschung“ bei Beer und „Integrationsforschung“ (2) im Vorwort auf.

Der zweite Teil widmet sich der Problematik der durch das Vertreibungsgeschehen belasteten deutsch-polnischen Beziehungen. Markus Leniger liefert einen sehr fundierten Überblick zur nationalsozialistischen ‚Volks-tumsarbeit‘ und SS-Umsiedlungspolitik (105–127). Gregor Ploch bietet einen informativen Überblick über die nationalsozialistische Kirchenpolitik im besetzten Polen und ihre Auswirkungen auf die deutsch-polnischen Beziehungen nach 1945 (128–157). Hans-Jürgen Karp beleuchtet die „Reaktion des deutschen Episkopats auf die Verfolgung der polnischen Kirche in den eingegliederten Ostgebieten des Deutschen Reiches“ (158–172). Während es in diesen drei Beiträgen um die Darstellung der historischen Ereignisse geht, beleuchtet Hans Jürgen Bömelburg die Ebene der deutschen Erinnerungs- und Gedächtniskultur seit den 1950er Jahren (173–187). Überzeugend zeigt er die dauerhafte Hypothek einer gemeinsamen deutsch-polnischen Erinnerung auf, die durch Verfälschungen, Sprachregelungen und Tabuisierungen im Hinblick auf die Zwangsaussiedlung der deutschen Bevölkerung gekennzeichnet ist und die in Polen bis 1989 systematisch verbreitet wurden. Gerd Fischer stellt das Thema „Ostpreußen als Erinnerungslandschaft der deutschen und der polnischen Literatur nach 1945. Reflexionen eines Geschichtslehrers“ (188–199) vor. Der Geschichtslehrer ist Fischer selbst, der im Wesentlichen das Buch „Zwischen Verlust und Wiedergewinn“ (2007) von Rafal Zytyniec vorstellt.

Abgerundet wird der Band durch eine Zusammenstellung der wichtigsten Daten zum Lebenslauf Kallers (201), ein Orts- und ein Personenregister, das Autorenverzeichnis und vier hilfreiche Karten aus dem Atlas Zwangsumsiedlung (2009).

Insgesamt handelt es sich um einen Tagungsband, dessen Beiträge weitgehend unverbunden nebeneinander stehen, so dass ein Erkenntnisfortschritt durch die Tagung für den Leser nicht deutlich erkennbar ist. Wer sich jedoch für das pastorale Wirken des ermländischen Bischofs Kaller einerseits und/oder für den zweiten etwas disparaten Themenbereich (Umsiedelungen, Integration, deutsch-polnische Erinnerungskulturen) andererseits interessiert, findet hier eine

Fülle an interessanten Informationen. Gut gelungen ist die Würdigung Kallers, die allerdings manchmal zu unkritisch erscheint.

Paderborn

Nicole Priesching

Michael Hirschfeld: Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg. Münster: Aschendorff 2012, 1003 S., ISBN 978-3-40212-963-0.

Die Habilitation von Michael Hirschfeld ist eine Enzyklopädie. Sie stellt sämtliche Einsetzungen von Diözesan- und Weihbischöfen bzw. sonstigen Jurisdiktionsträgern (die keineswegs alle nur durch Wahlen erfolgten, wie der Titel insinuiert) innerhalb des Deutschen Reiches zwischen dem Ende des Kulturkampfes und dem Beginn des Ersten Weltkriegs dar. Insgesamt sind es über 100 Fälle. Wie bereits der Untertitel zum Ausdruck bringt, versteht Hirschfeld die Bischofseinsetzungen als zentrales Konfliktfeld zwischen Staat und Kirche, also als den Ort, an dem die Auseinandersetzungen zwischen beiden Gewalten in verdichteter Form ausgetragen werden. Erkenntnisleitend ist für ihn dabei die Frage, ob der Kulturkampf mit der Zäsur 1887 tatsächlich endet oder ob er nicht vielmehr bis zum Ersten Weltkrieg weitergeführt wird, „natürlich mit sanfteren Methoden als in dessen ‚heißer Phase‘“ (S. 41).

Die Basis für seine Rekonstruktionen liefern dem Verfasser Quellen aus über 30 kirchlichen und staatlichen Archiven, darunter auch die vatikanischen Akten aus den Pontifikaten Leos XIII. und Pius' X., die zwar seit Beginn der 1980er Jahre zugänglich waren, in der Forschung bislang jedoch vernachlässigt wurden. Damit möchte Hirschfeld das Manko einer einseitig staatlichen Perspektive, welche die Forschung bisher bestimmte und aus der die behandelten Besetzungsfälle bereits bekannt sind, beheben. Neben zahlreichen Landes- und Staatsarchiven konsultiert der Verfasser auch einige (12) Diözesanarchive, freilich nur „stichprobenhaft“ (S. 37). Angesichts der Quantität des behandelten Stoffes ist dieses Vorgehen nachvollziehbar, jedoch wird nicht ersichtlich, welche Kriterien den Verfasser bewegten, manche Archive aufzusuchen und andere nicht.

Dem Verfasser ist eine saubere und umfassende Rekonstruktion der einzelnen Besetzungsverfahren zu attestieren, die er innerhalb der deutschen Teilstaaten nach Diözesen geordnet in chronologischer Reihenfolge darstellt. Der Fauxpas, dass auf S. 351 ein Arbeitsvermerk im Text verblieben ist, kann

als Ausnahme gelten. Ob es ihm gelungen sei, die leicht auftretenden Redundanzen zu vermeiden, überlässt Hirschfeld dem Urteil des Lesers (S. 7 f.). Doppelungen ergeben sich vornehmlich in den Fällen, in denen derselbe Kandidat auf den Wahllisten mehrerer Domkapitel genannt wird. Ein solches Beispiel ist der Münsteraner Weihbischof Maximilian Gereon von Galen, der dreimal (in Osnabrück, Limburg und Freiburg jeweils 1898) von einem Domkapitel nominiert wird. In allen Fällen wird er mit einem biographischen Absatz bedacht (S. 230 f., 295, 615), der zwar auf die jeweilige Situation zugeschnitten ist, aber dennoch Potential zur Straffung gegeben hätte. Erschwerend kommt hinzu, dass bei der früheren Ernennung von Galens zum Weihbischof in Münster 1898 (S. 146–148) eine biographische Skizze fehlt, die doch hier ebenso notwendig gewesen wäre. Überhaupt stellt sich die Frage, ob die biographischen Einschübe zu allen Listenkandidaten sinnvoll sind, da die Schlussanalyse der Kriterien, die von kirchlicher und staatlicher Seite für die Tauglichkeit zum Bischofsamt als maßgeblich erachtet werden, sehr knapp ausfällt. Möglicherweise wäre ein Biographieverzeichnis im Anhang des Buches eine bessere Lösung gewesen.

Hirschfeld kommt zu dem Ergebnis, dass die Domkapitel ihre Favoriten für den Bischofsstuhl vornehmlich in den eigenen Reihen suchten und damit ihre eigene Bedeutung als Wahlgremium und „Rekrutierungsfeld für das Bischofsamt“ (S. 808) hervorheben wollten. Dabei verzichteten sie fast völlig auf Geistliche, die im Ausland, insbesondere in dem von den papsttreuen Jesuiten geführten römischen Germanikum, ihre theologische Prägung erhalten hatten, und die man staatlicherseits als streng kirchlich klassifizierte. Der Verfasser führt dies auf den „vorausseilenden Gehorsam“ (S. 808) der Domkapitulare dem Staat gegenüber und die Furcht vor dem Scheitern ihrer Listen angesichts einer rigorosen Praxis der Mindergeheimerklärung zurück. Freilich folgten sie damit auch den Weisungen der römischen Kurie, hatte doch Kardinalstaatssekretär Mariano Rampolla am 20. Juli 1900 den preussischen und oberrheinischen Domkapiteln die Wahl von Kandidaten eingeschärft, die dem Landesherrn nicht minder genehm waren, um dem Staat so wenig wie möglich Anlass zur Intervention zu geben. Einblicke in die inneren Entscheidungsprozesse der Domkapitel kann der Verfasser leider nur wenig bieten (S. 810).

Um von Seiten des Staates über die Loyalität von Kandidaten urteilen zu können, entwi-

ckelte insbesondere die preußische Bürokratie ein „nahezu perfektes Überwachungssystem“ (S. 810), das in der regelmäßigen Erfassung auffällig gewordener Priester bestand. Dabei war nicht nur die kirchenpolitische Haltung, also die Nähe zu Papst und Kurie und das „Feindbild ... des Germaniker-Bischofs“ (S. 811) ein Kriterium, sondern auch ob der Geistliche sich etwa in der Unterstützung der Zentrumspartei hervortat oder ob er an staatlichen Feiertagen in Predigten oder Reden seinem Patriotismus Ausdruck verlieh. Hirschfeld stellt heraus, dass solcherart Charakterisierungen insgesamt verkürzt und „schablonenhaft“ (S. 811) blieben, sodass Fehleinschätzungen nicht ausgeschlossen waren. Weil den Staatsregierungen nur das negative *ius exclusivae* bei der Bischofswahl zustand, konnten sie höchstens die Karriere ultramontaner Geistlicher verhindern, aber in der Regel nicht die als besonders staatsloyal angesehenen Kandidaten auf die bischöflichen Stühle befördern. So liegt die Antwort Hirschfelds auf die Frage, welcher Typus bei den Bischofswahlen erfolgreich war, bereits im System begründet: kirchlich gesinnte Geistliche, die sich gemäßigt und kompromissbereit der Staatsmacht gegenüber verhielten (S. 817).

Bei der staatlichen Entscheidungsfindung spielten die Monarchen eine eher untergeordnete Rolle. Auch in Bayern, wo das Konkordat von 1817 die königliche Bischofsernennung vorsah, übten der Kultusminister oder die Hofkamarilla maßgeblichen Einfluss auf die bischöfliche Personalpolitik aus. Anders sah es in den kleineren Staaten wie Hessen, Württemberg oder Baden aus, die jeweils nur über eine einzige Diözese verfügten, was ein gesteigertes Interesse der Landesherren an ihrer Besetzung erklärt.

Der Verfasser diagnostiziert eine „vergleichsweise starke Zurückhaltung des Heiligen Stuhls auf die Bischofswahlen“ (S. 825), der häufig nur seine rechtlichen Verpflichtungen wie Bestätigung, Informativprozess und Präkonisation wahrnahm. Den Kardinalstaatssekretären Mariano Rampolla und Rafael Merry del Val ging es darum, Konflikte mit den Regierungen zu vermeiden, „den Weg des geringsten Widerstandes zu gehen und pragmatische Lösungsansätze für einen *modus vivendi* zu verfolgen“ (S. 830). So spricht Hirschfeld im Kontext der von staatlicher Seite massiv beeinflussten Wahl Adolf Bertrams auf den fürstbischöflichen Stuhl von Breslau 1914 gar von einer „Leithargie der Kurie“, welche diesen Vorgang hinnahm, „um mögliche diplomatische Verstimmungen bereits im Keim zu ersticken“ (S. 826 f.). Die päpstlichen Nuntien in München, die faktisch für das gesamte Reichsge-

biet zuständig waren, erwiesen sich als äußerst schwach. Ihre Vermittlerrolle übernahm regelmäßig der Breslauer Kardinal Georg von Kopp, der es „mit nicht unbeträchtlichem Geschick verstand, direkt oder indirekt eine für alle Parteien tragbare Kompromisslösung zu schaffen“ (S. 829).

Wie das Verhalten der Kurie deutlich macht, standen die Zeichen auf Entschärfung der Spannungen zwischen Kirche und Staat. Auch letzterer legte sich das Gebot auf, möglichst wenig von seinem Recht, unliebsame Kandidaten zu streichen, Gebrauch zu machen und – wie es 1913 in Limburg hieß – „eine weniger vorsichtige, insgesamt tolerantere Linie hinsichtlich der Bewertung von episkopalen Geistlichen“ (S. 311) zu verfolgen. Dem korrespondiert, dass die Zahl der beanstandeten Personen im Untersuchungszeitraum, abgesehen von wenigen Ausnahmen, deutlich abnimmt (S. 861 f.). Dennoch glaubt der Verfasser nur an eine „scheinbare Befriedung“ (S. 832) des ihn besonders interessierenden Kirche-Staat-Konfliktes in der Nach-Kulturkampf-Ära. Dafür beruft er sich u. a. auf die lang währende Sedisvakanz in Gnesen-Posen (1906–14) oder das Phänomen der Scheinwahlen in Köln und Breslau. Es ist freilich zu berücksichtigen – was Hirschfeld selbst deutlich herausarbeitet (S. 819 f., 832) –, dass den Bischofsstühlen von Köln und Breslau für Preußen sowie für das gesamte Reich eine konkurrenzlos exponierte Bedeutung zukommt und in den Grenzgebieten mit der Nationalitätenfrage ein weiteres brisantes Konfliktfeld hinzutritt. Dass zudem ein Entscheidungsprozess, an dem zwei Gewalten mit divergenten Interessen konstitutiv beteiligt sind, Konfliktpotential beherbergt, liegt auf der Hand. Daher darf die Anfrage gestellt werden, ob die genannten Fälle nicht vielmehr als Ausnahme von der Regel einer allgemeinen Entspannung angesehen werden müssen und eben nicht das Schlussresümee untermauern können, „dass der Konflikt auf dem Feld der kirchlichen Personalpolitik in allen Staaten des Deutschen Reiches bis zum Ersten Weltkrieg unvermindert andauerte“ (S. 833).

Ungeachtet dessen ist der hohe Wert dieser Publikation als Handbuch hervorzuheben, insbesondere wenn man sich die große Zahl der behandelten Besetzungsfälle und den enormen Umfang der verarbeiteten Quellen vor Augen führt.

Münster

Raphael Hülsbömer

Benjamin Hasselhorn: *Politische Theologie Wilhelms II.* Berlin: Duncker & Humblot 2012 (Quellen und Forschungen zur Branden-

burgischen und Preußischen Geschichte 44), 343 S., ISBN 978-3-428-13865-4.

Benjamin Hasselhorn ist von der Theologischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität mit einer von der Studienstiftung des deutschen Volkes finanzierten Untersuchung zur Politischen Theologie Wilhelms II. promoviert worden. Als „Politische Theologie“ des letzten deutschen Kaisers bezeichnet Hasselhorn die Vorstellungswelt Wilhelms II., die sein Handeln als deutscher Kaiser geleitet hat: sein christliches Selbstverständnis als Monarch von Gottes Gnaden einerseits sowie andererseits sein Bemühen, als Integrationsfigur über den politischen Lagern zu wirken, um den (friedlichen) Siegeszug der deutsch-nordischen Kultur zu fördern. Zu Wilhelms II. körperlichen und seelischen Einschränkungen und Problemen findet sich kein Wort bei Hasselhorn.

Wenn man wie Hasselhorn behauptet, dass der Kaiser eine eigene Agenda besessen und in der Öffentlichkeit zu verfolgen versucht hat, dann müsste man auch die Frage diskutieren, ob Wilhelm II. tatsächlich Einfluss auf die aktuelle deutsche Politik und auf das Volk nehmen konnte und wie man sich diesen Einfluss vorzustellen hat. War der Monarch ‚nur‘ eine medial inszenierte Marionette, an der sich die öffentliche Meinung abarbeiten konnte? Oder hatte er eine wichtige Funktion als Stifter von Kontinuität und Gemeingeist in Zeiten des Umbruchs? Die Beantwortung dieser Fragen würde dazu beitragen können, die verstreuten Äußerungen des Kaisers, die jeweils sehr unterschiedlich nach ihrem Adressatenkreis und ihrer jeweiligen Öffentlichkeitswirkung zu gewichten wären, besser zu verstehen. Denn die kaiserliche Stellung war keineswegs unangefochten: Nach der Daily-Telegraph-Affäre forderte die veröffentlichte Meinung in Deutschland eine verfassungsrechtliche Einschränkung der kaiserlichen Kompetenzen – und schon zuvor hatte der Kaiser seine für die Öffentlichkeit gedachten Äußerungen dem Reichskanzler zur Billigung vorlegen müssen. Nach der Bestellung Hindenburgs und Ludendorffs zur Obersten Heeresleitung hatte der Kaiser keinen Einfluss mehr auf das Kriegsgeschehen und deutsche Politik. Diese und ähnliche Fragen zu den faktischen Wirkungsmöglichkeiten des Kaisers diskutiert Hasselhorn nicht.

Hasselhorn setzt sich in seiner Dissertation mit der neueren Forschung zu Wilhelm II. auseinander, vor allem mit John C. G. Röhl und Christopher Clark. Die beiden Biographen haben den Kaiser von der Mitschuld am Ausbruch des Ersten Weltkriegs ein Stück weit entlastet. Hasselhorn kann de-

ren Forschungsergebnisse in Einzelzügen korrigieren und ergänzen. So war der Kaiser wohl eher kein Antisemit, sondern wollte auch die Juden in sein Reich integrieren.

Hasselhorns Untersuchung umfasst Wilhelms II. Politische Theologie während seiner ganzen Lebensspanne (1859–1941). Er analysiert allerdings nicht biographische Entwicklungen und Brüche, sondern unterschiedliche Muster und bestimmte Vorstellungskreise, die sich in Wilhelms II. Selbstinszenierungen aufweisen lassen: Herrscher von Gottes Gnaden, Summus episcopus, Spross der Dynastie des Reichseinigers und Friedenskaiser. „Politische Theologie“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht eine ihrer politischen Verantwortung gegenüber sensible Theologie, sondern, dass der Kaiser als oberster Krypto- oder Laientheologe Deutschlands seine eigene christlich fundierte Politik über den Bruchlinien der deutschen Gesellschaft und der deutschen politischen Landschaft macht. Er zeigt sich einerseits als christlicher Herrscher coram Deo verantwortlich für alle seine Untertanen und strebt andererseits danach, sich zum populär-charismatischen Führer Deutschlands in der Welt aufzuschwingen. „Politische Theologie“ ist aber keineswegs vom Selbstverständnis eines Monarchen her hinreichend zu füllen. Es ist etwas anderes, wenn ein protestantisch geprägter Kaiser sich coram Deo verantwortlich fühlt für alle seine Untertanen, oder wenn er einer Konzeption der modernen Welt mit ihren Widersprüchen eine Einheit stiftende Idee, ein christlich inszeniertes Kaisertum, entgegen zu stellen versucht. Der Laie Wilhelm II. strebte offenbar danach, als oberster Theologe seines Volkes einzugreifen in politische Prozesse – das wird aus der Dissertation deutlich. Das ist aber keine Konzeption „Politischer Theologie“.

Vor dem Hintergrund der in älteren Fürstenspiegeln und zeitgenössischen Ethiken geforderten Eigenschaften und Verhaltensweisen eines Herrschers wird Wilhelms II. Selbstverständnis nicht profiliert, obwohl zu erwarten stände, dass man in dieser Hinsicht fündig werden kann. Auch wird die Reaktion der Öffentlichkeit auf die kaiserlichen Selbstinszenierungen nicht analysiert. Und die reale Macht, die der Kaiser ausüben konnte, kommt bei Hasselhorn auch nicht in den Blick. Er beschränkt sich auf das Selbstbild des Kaisers und sein Wollen – das dürfte dem Bild der anderen von ihm häufig nicht entsprechen haben.

Die Untersuchung setzt ein mit den Personen, die Wilhelm II. geprägt haben: sein Lehrer Hinzpeter, die Frauen seiner Familie, Stoecker und Bismarck und natürlich auch Vater und Großvater. Dabei misst Hasselhorn

der theologischen Bildung des zukünftigen Kaisers durch Hinzpeter nur eine geringe Bedeutung bei. Es verwundert, wie knapp Hinzpeter bearbeitet wird, angesichts seiner späteren Stellung als Berater des Kaisers ab 1888 und als Mitglied des Preußischen Herrenhauses ab 1904. Zudem fällt auf, dass das Profil dieses Lehrers des späteren Kaisers von Martin Friedrich aus den Quellen überzeugend gezeichnet worden ist, dass aber Hasselhorn dessen Ergebnisse gar nicht aufgenommen hat. So zeichnet er Hinzpeter als rigid-strengen Calvinisten, obwohl der das nach Friedrich ganz bestimmt nicht war.

Gut zu beobachten ist anhand der von Hasselhorn ausgewählten und bearbeiteten Dokumente die Selbständig- und Selbstverständlichkeit, mit der Wilhelm II. sich zum Bibel-Babel-Streit äußerte, mit dem Berliner Kirchenhistoriker Adolf von Harnack ebenso wie mit Houston Stewart Chamberlain diskutierte und korrespondierte, mit seinen Hofpredigern debattierte und selbst als Verkünder des Evangeliums vor seiner Hofgemeinschaft hervortrat. Hasselhorn arbeitet heraus, dass alle diese Selbstinszenierungen aus der Überzeugung des eigenen „Gottesgnadentums“ flossen: das Selbstbewusstsein, summus episcopus der Landeskirche, zu sein und die Intention, als oberster Repräsentant des gesamten deutschen Protestantismus – ja insgeheim auch des Katholizismus – wahrgenommen zu werden. Allerdings wollte Wilhelm II. nur in dem Sinne sein Kaiseramt als Amt von Gottes Gnaden verstanden wissen wie auch jeder andere Bürger sein „Amt“ in dem Bewusstsein ausüben sollte, dass es ihm von Gnaden Gottes anvertraut sei. Wilhelm II. interpretierte sich offenbar entsprechend einer in der zeitgenössischen Theologie besonders populären traditionell lutherischen Denkfigur – der Amts- bzw. Berufs- und Ständelehre –, die geeignet schien, einerseits die Gleichheit und Nähe zu seinen Untertanen zu herauszustreichen – ein egalitär-demokratischer Zug – und andererseits Fragen nach seiner persönlichen Eignung für das Amt als Herrscher zurückzuweisen. Die Bedeutung dieses Themas hat Hasselhorn nicht gesehen.

Mit den vorgetragenen Überlegungen ist zugleich die Frage markiert, ob Hasselhorn theologisch und kirchengeschichtlich scharf genug gefragt und analysiert hat. Unverkennbar ist, dass die Promotion weniger vom Binnendiskurs der theologischen Fachwissenschaft her konzipiert ist als von dem der historischen Disziplin. Das muss kein Nachteil sein. Aber hätte man, wenn man von der Geschichtswissenschaft her denkt, nicht stärker eingehen müssen auf den Entstehungsprozess

der öffentlichen Reden des Kaisers und auf die Verwerfungen, die er produzierte? Hätte man nicht seine Ratgeber und Vertrauten stärker in den Blick nehmen müssen? Die Vorstellung, dass Wilhelm II. derart intensiv an seiner Bildung in theologischen Fragen arbeitete, dass er so viele öffentliche Reden und Predigten selbst geschrieben haben sollte, ohne Vor- und Zuarbeiten anderer, würde dem Nachgeborenen ein allerhöchstes Maß an Respekt vor diesem „Laientheologen“ auf dem Kaiserthron abnötigen.

Dazu tritt ein dritter Fragenkreis: War die christliche Religion während der Regentschaft des Kaisers überhaupt derart lebendig, dass es für die Herrscherlegitimation lohnend war, sie ständig aufs Neue zu reaktivieren? Oder lebte der Kaiser im Gegensatz gegen seine eigene Zeit? War es tatsächlich das Christentum, das Wilhelm II. inspirierte – oder müsste man vielleicht die mittelalterlichen, die neuheidnischen und die völkischen Versatzstücke in Wilhelms II. Denken stärker gewichten?

Diese Rezension hat viele Fragen aufgeworfen. Das zeigt, wie anregend die Dissertation in ihrer Detailfreudigkeit ist.

Großhansdorf Angelika Dörfler-Dierken

Dominik Burkard/Wolfgang Weiß (Hg.): Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 1/2, Würzburg 2011, 532 S., ISBN 978-3-4290-3425-2.

Burkard und Weiß legen mit diesem Buch den ergänzenden Halbband zum 2007 erschienenen Werk „Katholische Theologie im Nationalsozialismus“ vor. Dokumentiert werden die Ergebnisse einer zweiten Fachtagung im Rahmen des gleichnamigen Forschungsprojekts. Gegenstand der Untersuchung sind die theologischen Fakultäten Breslau, Braunschweig und Prag, die Philosophisch-Theologischen Hochschulen/Akademien Paderborn, Fulda und Sankt Georgen sowie kirchliche Ausbildungsstätten in Österreich und anderen annektierten Gebieten (Linz, Gurk, St. Pölten, Olmütz, Leitmeritz, Brixen). Drei weitere Beiträge zu Sonderthemen ergänzen das Bild. Personen- und Ortsregister werden für beide Teilbände aufgeführt.

Der Beitrag R. Bendels zu Breslau enthält aufschlussreiche Ausführungen zum Dekan Felix Haase (NSDAP-Mitglied) und einen möglichen Zusammenhang zwischen seiner politischen und seiner theologischen Ausrichtung. Das Bild der geschlossen gegen den NS-Dekan stehenden Fakultät, das die Sekundärliteratur bietet, wird u.a. wegen des Schicksals des Patrologen B. Altaner in Frage

gestellt. D. Burkard bietet einen sorgfältig recherchierten Beitrag über die Braunsberger Fakultät, die als NS-Vorzeige-Fakultät galt, und befasst sich ausführlich mit den Professoren K. Eschweiler und H. Barion. Burkard zieht den Nachlass Lortz und wichtige neue Quellen aus dem Vatikanarchiv heran und erhellt die Konflikte zwischen Staat und Kirche in Bezug auf die Fakultät (Promotionsrecht ohne kirchliche Zustimmung, Eingliederung der Studenten in die SA, kirchliche Maßnahmen gegen Eschweiler und Barion). Auf die ebenfalls 2011 erschienene Monographie T. Marschlers über Karl Eschweiler konnte Burkard noch nicht zurückgreifen.

Die Beiträge zu den Einrichtungen in Österreich beschränken sich größtenteils auf Berichte über die Zahl der Studenten, einzelne Professoren, die räumliche Situation und Schikanen der NS-Behörden. Ob eine NS-Affinität von Lehrenden oder Lernenden vorlag, lässt sich auf der Grundlage der gebotenen Informationen zumeist gar nicht entscheiden. Keiner der Artikel reflektiert die Einstellung von Professoren und Studenten zum autoritären Ständestaat; für das Linzer Seminar gibt es zwar einen Hinweis, doch wird dieser lediglich als Zeichen des Widerstands gegen den Nationalsozialismus ausgelegt.

Die Einrichtungen in Prag, Olmütz und Leitmeritz spiegeln, wie J. Šebek erläutert, die nationalen Konflikte und die starke Nationalisierung des katholischen Milieus wider. Priester und Theologiestudenten waren maßgeblich am Aufstieg der NS-affinen Sudetendeutschen Partei beteiligt, was zu schwerwiegenden Konflikten mit dem Papst bis hin zum Verbot von Priesterweihen führte. Auf den Kirchengeschichtler Eduard Winter, der eine ähnliche Karriere unter zwei Diktaturen vorweisen kann wie Walter Grundmann, wird ebenfalls eingegangen. Im Fall des Priesterseminars Brixen verlief die Konfliktlinie zwischen einer NS-orientierten Diözesanleitung und dem Klerus. Weitere Forschungsergebnisse wären hier spannend.

Für die Philosophische Hochschule Fulda weist J. Seiler auf die enge Verflechtung von Hochschule und Diözesanverwaltung hin und betrachtet dies als wichtigen Faktor für die Distanz der Einrichtung gegenüber der NS-Ideologie. Für das in Fulda herausgegebene Philosophische Jahrbuch der Görres-

Gesellschaft müsse allerdings konstatiert werden, dass die kritische Auseinandersetzung mit völkischen Inhalten nicht allzu ausgeprägt gewesen sei.

K. Brüggenthies' Beitrag über die Akademie Paderborn bringt wichtige Erkenntnisse über den Moraltheologen und Eugeniker Joseph Mayer, die Hochschätzung Mayers durch Erzbischof Klein, sein Verschwinden von der Fakultät 1945 sowie die Absicht Erzbischof Jaegers, belastete Priester wie Mayer und Lorenz Pieper vor dem Zugriff der Besatzungsmacht zu schützen. Hinsichtlich der Quellenlage verweist Brüggenthies auf eine restriktive Handhabung des Zugangs zu Quellen durch das Diözesanarchiv. Es liege nahe, eine Purgierung von Aktenbeständen auch noch in jüngerer Zeit anzunehmen.

J. Schmiedl bietet einen informativen Überblick über die Ausbildung der Ordenspriester an den unterschiedlichsten Einrichtungen. M. Nickel geht in ihrem Beitrag über den Guardini-Lehrstuhl zwar von einem inadäquaten Begriff des Nationalsozialismus als Diktatur einer Einzelpersonlichkeit aus, gegen die Guardini aufgrund seines Gemeinschaftsdenkens resistent gewesen sei, gibt aber aufschlussreiche Informationen zu dessen Emeritierung und der Verlegung des Lehrstuhls an die Universität Bonn für die Ausbildung altkatholischer Theologen. G. Lautenschläger befasst sich mit der „Fachabteilung Römisch-katholische Kirche“ am evangelischen *Eisenacher Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben* und gibt einen ausgezeichneten Einblick in diese Arbeitsgruppe und die Beteiligung (ehemaliger) katholischer Priester an der antisemitischen Forschung und Publikationstätigkeit des Instituts.

Die einzelnen Beiträge sind in Umfang, Quellenbasis und Qualität der Ausführung sehr unterschiedlich. Im Gesamtbild bieten sie eine Fülle von Informationen zu den verschiedenen Einrichtungen und bestätigen die Ergebnisse des ersten Teilbandes hinsichtlich der Selbsterhaltung als oberstem Ziel der Institutionen und der stärkeren NS-Affinität von Lehrenden an staatlichen Fakultäten. Die Ausweitung auf die Einrichtungen in Tschechien und in Südtirol verschafft zusätzliche wertvolle Erkenntnisse.

Saarbrücken

Lucia Scherzberg

Eingegangene Bücher in Auswahl (Rezension vorbehalten)

1. *Cameron, Averil Millicent: Dialog und Debatte in der Spätantike*, Stuttgart: Steiner 2014 (Spielräume der Antike 3), 121 S., ISBN 978-3-515-10797-6.
2. *Danz, Christian: Martin Luther*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015, 240 S., ISBN 978-3-534-26634-0.
3. *Dingel, Irene: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Vollständige Neuedition, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 1200 S., ISBN 978-3-525-52104-5.
4. *Lashier, Jackson: Irenaeus on the Trinity*, Leiden: Brill 2014 (Supplements to Vigiliae Christianae 127), 256 S., ISBN 978-90-04-27814-1.
5. *Lenz, Philipp: Reichsabtei und Klosterreform*. Das Kloster St. Gallen unter dem Pfleger und Abt Ulrich Rösch 1457–1491, St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2014 (Monasterium Sancti Galli 6), 655 S., ISBN 978-3-905906-10-3.
6. *Lo Bello, Rosario Andrea: Resistenza profetica*. Arnaldo di Villanova e frati minori, Mailand: Vita e Pensiero 2014, 121 S., ISBN 978-88-343-2676-3.
7. *Melville, Gert/Schneidmüller, Bernd/Weinfurter, Stefan: Innovationen durch Deuten und Gestalten*. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, Regensburg: Schnell & Steiner 2014 (Klöster als Innovationslabore 1), 374 S., ISBN 978-3-7954-2898-3.
8. *Oberste, Jörg: Die Zisterzienser*, Stuttgart: Kohlhammer 2014 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 744), 317 S., ISBN 978-3-17-022142-0.
9. *Posset, Franz: Unser Martin*. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten, Münster: Aschendorff 2015 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 161), 164 S., ISBN 978-3-402-10526-9.
10. *Santos-Noya, Manuel/Steel, Carlos G./Donati, Silvia: Alberti Magni – Opera omnia*. Ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus, Münster: Aschendorff 2013, 193 S., ISBN 978-3-402-10108-7.
11. *Selderhuis, Herman: Handbook of Dutch church history*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 679 S., ISBN 978-3-525-55787-7.
12. *Verger, Jacques/Weijers, Olga: Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, Turnhout: Brepols 2013 (Studia artistarum 38), 439 S., ISBN 978-2-503-55154-8.
13. *Whaley, Joachim: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation und seine Territorien (1493–1806)*, 2 Bände, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014, 1670 S., ISBN 978-3-8053-4825-6.
14. *Wolf, Hubert: Krypta*. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München: Beck 2015, 207 S., ISBN 978-3-406-67547-8.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 2015 kostet im Abonnement € 206,70 zuzüglich Porto- und Versandkosten; das Einzelheft € 78,60 zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7% MWSt. enthalten. Kündigung des Abonnements nur zum Abschluss des laufenden Bandes möglich.

Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Lieferanschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-8263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-7223, Telefax 0711/7863-8393. Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Ulrich Volp, Seminar für Kirchengeschichte und Territorialkirchengeschichte, Ev.-Theol. Fakultät, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 55099 Mainz.

Es wird gebeten, Manuskripte möglichst per E-Mail als elektronische Version und als übereinstimmenden Ausdruck einzureichen. Für die Manuskriptgestaltung und Diskettenbearbeitung kann bei der Redaktion des Aufsatzteils ein Merkblatt angefordert werden. Durch die Einsendung eines Manuskripts an die ZKG erklärt sich der Autor gleichzeitig bereit, das Manuskript einem peer-Review-Verfahren zu unterziehen.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.

Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Gebühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von der die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart