

die kultlegitimierende Funktion der Wunder in den Blick. Hervorzuheben ist, dass die Mirakelberichte nicht von ihrem Kontext isoliert, sondern in ihrer Einbettung in den vorhandenen literarischen Zusammenhang präsentiert werden.

Kritisch zu bemerken bleibt, dass die von zwölf verschiedenen Bearbeitern erstellten Übersetzungen von recht unterschiedlicher Qualität sind. Konkretisiert sei dies anhand von drei Beispielen.

1. Die um 750 verfasste Vita des Bischofs Hugbert berichtet (Kap. 1), dass der Heilige durch Visionen und Engerscheinungen ermahnt worden sei, die Gebeine seines Lehrers und Vorgängers Lambert zu erheben und von Maastricht nach Lüttich zu überführen. Daraufhin habe Hugbert herauszufinden versucht, *si divina fieret voluntas*. Anstelle der gebotenen Übersetzung „ob der göttliche Wille verwirklicht werden könne“ (S. 75) – für einen Heiligen ein geradezu absurder Gedanke – wäre hier zu übertragen: „ob darin [d.h. in dem visionär Befohlenen] der göttliche Wille geschehe“. Diese Fehlinterpretation setzt sich fort, wenn anschließend berichtet wird, dass Bischof Hugbert in den Klöstern seiner Diözese ein Fasten angesetzt habe, *ut quod iussus fuerat celitus implenda cognosceret*. Anstatt „um zu erfahren, wie dieser himmlische Befehl zu erfüllen sei“ (ebd.) ist hier zu übersetzen: „um zu erfahren, ob vom Himmel her zu erfüllen sei, was ihm befohlen worden war“. Es wurde also nicht sogleich vorausgesetzt, dass Erscheinungen ein göttlicher Befehl seien. Zuerst war durch geistliche Mittel zu prüfen, ob diese Eingebungen wirklich Gottes Willen entsprechen oder ob sie einer ungöttlichen, ja widergöttlichen Quelle entsprungen sind – ein typisches Element von Translationsberichten.

2. In der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Translation des hl. Nikolaus wird berichtet (Kap. 10), wie ein Mönch von S. Nicolò in Venedig eine kranke Frau zum Grab des Heiligen und damit zu ihrer Heilung führte: *suspiciensque eam puro corde compunctam*. Die Übersetzung „Und er schaut auf die geschwächte Frau reinen Herzens“ (S. 281) weckt völlig verfehlte Assoziationen, geht es doch darum, dass diese Frau „aus reinem Herzen zerknirscht“ war, d.h. in der Sprache der Bußtheologie den Zustand der *compunctio*, der Reue, erreicht hatte. Das im lateinischen Text ausgedrückte Miteinander von körperlicher und geistlicher Heilung geht in der Übersetzung verloren.

3. Ebenfalls in der Translation des hl. Nikolaus findet sich der Bericht, dass zwei Männer aus Fermo auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem nach Myra gelang-

ten und dabei die ursprüngliche Grablege des Nikolaus verwüstet vorfanden (Kap. 11). Sie hatten zuvor schon gehört, dass die Venezianer den Leib des Heiligen mit sich genommen hätten, begaben sich nun aber dennoch *quasi compatiētes, et super-nae caritatis obsequio condolentes* zum dortigen Metropolit, um sich von ihm über die Vorgänge unterrichten zu lassen. Übersetzt ist hier: „sie empfanden dabei beinahe Mitleid und Schmerz aufgrund der Gabe der himmlischen Liebe“ (S. 283/285). Vom Kontext her ging es den beiden aber nur darum, die Nachricht von der Überführung des Heiligen bestätigt zu finden. Es spricht daher nichts dagegen, *condolentes* wie *compatiētes* auf ein wörtlich zu verstehendes *quasi* zu beziehen – was zugleich bedeutet, dass das Komma im lateinischen Text zu streichen ist: „als ob sie Mitleid empfänden und im Gehorsam gegenüber der himmlischen Liebe ihre Anteilnahme ausdrücken wollten“. Für die Wahrnehmung der griechischen Kirche aus venezianischer Sicht macht es einen Unterschied, dass das Mitgefühl nur vorgetäuscht und nicht, wie die Übersetzung nahe legt, wirklich empfunden worden ist.

Diese Anmerkungen ändern jedoch nichts daran, dass dieser Band einen wichtigen Quellentyp in einer sehr ansprechenden Auswahl bequem zugänglich macht. Es ist zu hoffen, dass diese Neuausgabe die Beschäftigung mit mittelalterlichen Mirakeln weiter fördert.

Ulm

Lothar Vogel

Waldhoff, Stephan: *Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der libelli precum* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 89), Münster (Aschendorff) 2003, IX, 485 S., kt., ISBN 3-402-04068-9.

Alkuin und die frühmittelalterliche Gebetsliteratur: Diesem schwierigen Feld widmet sich die unter Betreuung von Joachim Wollasch angefertigte, bereits 1995 abgeschlossene, aber erst im Jahre 2003 erschienene Dissertation von Stephan Waldhoff (= W.). Schwierig ist dieses Feld nicht nur deshalb, weil Gebetbücher in dieser Epoche als „Gebrauchsliteratur“ angesehen wurden und dadurch die Textüberlieferung viel fließender war als bei Literatur im engeren Sinne oder gar der Bibel; hinzu kommt, dass keine einzige der mit dem Namen Alkuins verbundenen und in MPL 101 edierten Schriften über das Gebet in der modernen Forschung

noch einhellig dem großen Angelsachsen zugeordnet wird. Trotz dieser schwierigen Rahmenbedingungen gelingt es W., aus zwei Handschriften die Struktur und den Inhalt von Alkuins Gebetbuch zu rekonstruieren.

Ausgangspunkt dieser Rekonstruktion ist die Alkuinsvita (Kap. 15), in der ein von Alkuin für Karl den Großen verfasstes Gebetbuch in seiner inhaltlichen Struktur beschrieben wird. W. hat mehrere Handschriften des 9.–11. Jh.s aufgespürt, deren Gebetsammlungen nicht nur durch Alkuins Widmungsschreiben an Karl (MGH Epp. 4, Nr. 304) eingeleitet werden, sondern noch dazu die in der Alkuinsvita beschriebene Ordnung zumindest in Teilen wiedererkennen lassen. Während allerdings in den vorderen Teilen die Übereinstimmungen zwischen den beiden wichtigsten Handschriften (Oxford, Bodleian Library, ms. d'Orville 45, und Paris, BN, lat. 2731^A) ein weitgehend schlüssiges Bild ergeben, werden die Entsprechungen zum Ende hin immer rarer. Nicht die textkritische „Rekonstruktion eines Archetyps“, sondern der „Versuch, den Aufbau von Alcuins Werk in der Abfolge der Psalmen und Gebetstexte wiederherzustellen“ (137), ist W.s Absicht – sicher angesichts der Überlieferungslage eine sachgemäße Beschränkung. Ausführlich erörtert W. im Anschluss daran Einzelfragen der Textkritik, der Struktur des Werkes und seiner inhaltlichen Prägung. Diese Abschnitte zeugen von einer gründlichen Kenntnis nicht nur der Editionen und Forschungsbeiträge, sondern auch zahlreicher Handschriften. Besonders in der Gestaltung des Psalmengebets mit Versen und Oratorien (in Anlehnung an das monastische Stundengebet) „scheint“, so W., „ein origineller Beitrag Alcuins zur Entwicklung der frühmittelalterlichen Privatgebetsbücher zu liegen.“ (184).

Für die mit dem Gebetbuch verbundene Gebetspraxis verweist W. ergänzend auf den im Jahre 1893 durch Henry Bradshaw edierten Brief eines Anonymus an eine namentlich ebenfalls unbekannt hochstehende Laiin, der auch die von Alkuin verfasste *confessio*, d.h. sein Sündenbekenntnis, erwähnt. Die seit Wilmart übliche Identifikation des Verfassers mit Hrabanus Maurus und der Empfängerin mit der Kaiserin Judith betrachtet W. als ungesichert (255). Die in diesem Brief niedergeschriebene Anweisung zum Morgengebet weist Analogien zum Aufbau des Gebetbuches auf und vermittelt darüber hinaus einen Eindruck davon, in welcher Weise ein solches Buch benutzt wurde bzw. werden sollte. Es entspricht dabei dem derzeitigen Stand der Diskus-

sion über die „Sakralität“ des früh- und hochmittelalterlichen Königtums, dass der König aus der Perspektive seines Gebetbuches deutlich als Laie erscheint. Die in MPL 101 abgedruckte und bis in die Neuzeit Alkuin zugeschriebene Gebetsliteratur kann nach W. zwar nicht als Werk Alkuins, wohl aber als Ausdruck der „Wirkungsgeschichte“ seines Gebetbuches betrachtet werden, da es inhaltlich und von der Struktur her als Vorlage dieser Sammlungen ausgemacht werden kann. Es lasse sich daher sagen: „So lange wie die Gebetsbuchliteratur den karolingischen Mustern folgte, also etwa bis zur Wende zum 12. Jh., haben ihre Beter nicht nur mit manchen Gebetstexten Alcuins Worte nachgesprochen, sie haben ihr tägliches Beten (...) auch nach Alcuins Ordnung strukturiert.“ (331).

W.s Studie enthält damit im Kern eine mutige und überzeugende These, die Aufmerksamkeit verdient. Um diesen Kern herum gruppieren sich jedoch Ausführungen, die nach Ansicht des Rezensenten nicht in jeder Hinsicht überzeugen. In seiner einleitenden Übersicht über das Privatgebet im frühen Mittelalter rezipiert W. die von André Wilmart vorgegebene „Unterscheidung von liturgischem und privatem Gebet“ (9 und 32). Diese Gegenüberstellung ist, wie W. selbst berichtet, schon vielfältig diskutiert worden. Es bleibt fraglich, ob „liturgisch“ wirklich als Gegenbegriff zu „privat“ geeignet ist. Bedenkt man, dass das mit „privat“ Gemeinte in den Quellentexten immer wieder als *secrete* ausgedrückt wird, so wäre als Gegenbegriff wohl „gemeinschaftlich“ (freilich ohne neuzeitliche Konnotationen von Öffentlichkeit) angemessener. Im abendländischen Frühmittelalter ist nach dem Urteil des Rezensenten nicht die Unterscheidung zwischen dem geprägt liturgischen und dem freien individuellen (vielleicht sogar mystischen) Gebet maßgebend, sondern die zwischen dem gemeinschaftlichen und dem allein vollzogenen. Dafür, dass auch das Privatgebet ein Gebet mit liturgischer Form war bzw. sein sollte, sind gerade die Herrschergebetsbücher dieser Epoche ein sprechender Beleg. Für die Suche nach Leitbildern des Privatgebets bietet ferner die frühmittelalterliche Hagiographie eine viel reichere Quellenbasis, als W. es wahrgenommen hat. Ein dem Vorbild Jesu verpflichteter Rückzug aus der Gemeinschaft zum Beten in der Einsamkeit findet sich keineswegs, wie W. behauptet, allein im Bericht der *Vita Sturmii* über Bonifatius (29, Anm. 93), sondern ebenso in den Viten Columbans, Corbinians und anderer.

Vielleicht eher eine Formfrage ist, dass die Darstellung in dieser Studie straffer hätte strukturiert werden können. Dies zeigt sich nicht nur an den zahlreichen Querverweisen, sondern auch an einigen versteckten Exkursen. So findet sich auf S. 129–134 eine sorgfältige kodikologische Untersuchung des Gebetsanhangs im Psalter König Ludwigs des Deutschen, die aber, wie W. schließlich selbst zugesteht, für die an dieser Stelle Verfolgte nichts austrägt. Dieser versteckte Exkurs, der in sich durchaus bedeutsam ist, droht an seinem Platz aber auch der weiteren Forschung zu der genannten Handschrift zu entgehen.

Im Anhang des Buches findet sich eine Edition der Gebetsammlung der beiden bereits erwähnten handschriftlichen Hauptzeugen. Angesichts der Überlieferungslage und der Zielsetzung der Arbeit ist es verständlich, dass W. darauf verzichtet, mit den Mitteln der Textkritik einen „Urtext“ zu erstellen, und stattdessen beide Fassungen in zwei Spalten parallel abdruckt. Problematisch ist jedoch die Gestaltung der Edition. W. verfährt mit den Schreibfehlern der Handschriften uneinheitlich („differenziert“): „Bereits in den Vorlagen ausgeführte Korrekturen werden stillschweigend übernommen. (...) Bei offensichtlichen Verschreibungen bietet der Text das richtige Wort, der Fehler wird im Apparat nachgewiesen (...)“. Es wird jedoch nicht versucht, den Text durchgehend zu emendieren. So wird zu meist [!] auf die Korrektur selbst sinnentstellender Fehler verzichtet“ (340). Abgesehen davon, dass der Wert von Korrekturen in einer Handschrift – je nach Hand – ganz unterschiedlich sein kann, führt dieser Versuch „zwischen sinnändernden Textvarianten und sinnentstellenden Fehlern“ (ebd.) zu unterscheiden, letztlich in eine Beliebigkeit hinein. Verwirrend ist ferner, dass im hinteren Bereich des Gebetbuchs – also dort, wo die Übereinstimmungen beider Handschriften immer mehr nachlassen – Texte nebeneinander abgedruckt werden, die nichts miteinander zu tun haben (375ff.). So entsteht auf den ersten Blick ein Eindruck größerer Übereinstimmung, als es tatsächlich der Fall ist. Es besteht damit eine eigentümliche Diskrepanz zwischen dem zensierenden Ton, in dem W. (sächlich durchaus berechtigt) die von Ernst Dümller besorgte Edition des Widmungsschreibens Alkuins kritisiert (141f.), und seiner eigenen editorischen Arbeit. Bemerkenswert ist auch, dass zumindest hinsichtlich des Widmungsschreibens eine kritische Edition, welche die heute bekannte Überlie-

ferung erfasst, eine sinnvolle Zielsetzung und ein Desiderat bleibt.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber nicht verdecken, dass W.s Untersuchung in ihrem Kern eine interessante und beachtenswerte These entwickelt. So ist es eine für die Frühmediävistik erfreuliche Tatsache, dass diese Dissertation 8 Jahre nach ihrem Abschluss doch noch in Form einer Monographie zugänglich gemacht worden ist.

Ulm

Lothar Vogel

Carmassi, Patrizia: *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano. (Corpus Ambrosiano-Liturgicum IV, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 85, Münster 2001), 439 S.*

Diese aus einer Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Münster hervorgegangene Untersuchung, die von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* mit einem Stipendium für die Teilnahme an dem *Graduiertenkolleg „Schriftkultur und Gesellschaft“* in Münster unterstützt wurde, ist aufgrund ihrer hohen wissenschaftlichen Qualität zu Recht in die Reihe *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* aufgenommen worden.

Die in liturgiewissenschaftlichen Kreisen bereits wohl bekannte Wissenschaftlerin hat mit dieser Studie über die Evolution des ambrosianischen Lektionars eine außerordentlich wichtige Untersuchung über die liturgischen Gebräuche Mailands vorgelegt. Das Vorwort (pp. 7–8) zu dieser Publikation wurde von S. E. Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini verfasst, vorgestellt hat diese Studie dann niemand anderer als der ausgewiesene Spezialist Cesare Alzati (pp. 9–16).

Carmassi hat sich mit diesem Thema einem überaus dornigen Problem zugewandt. Ursprünglich als „Beitrag zur Rekonstruktion der ambrosianischen Perikopenordnung im Mittelalter“ konzipiert (pp. 21, 366), zeichnete sich aufgrund der großen Vielfalt der Überlieferungsstränge und der unzureichenden gängigen Repertorien rasch die Notwendigkeit einer eingehenden Analyse und Einordnung dieser Quellen ab. So wurden neue Kriterien für die Einordnung der einschlägigen liturgischen Codices erstellt, die sich nicht nur auf die übliche Einteilung in „Lektionare“, „Evangelistare“, usw. beschränkten, sondern erstmals aus den Mailänder liturgischen Gebräuchen selbst abgeleitet wurden, wobei sehr genau auf die einzelnen „Akteure“ und ihre Funk-