

Rethra erzielt *Roderich Schmidt: Rethra. Das Heiligtum der Lutizen als Heiden-Metropole* (S. 366–394) mit einer Analyse der Ortsbeschreibungen bei Thietmar und Adam von Bremen, die aufweist, daß man es in ihren Details zu tun hat mit symbolhafter Gestaltung, die auf programmatische Antithetik des Erzbistums Magdeburg und der „Heidenmetropole“ Rethra abzielt. – Einen Gewinn an Differenzierung in der Betrachtung der gewaltsamen Christianisierung der Westslawen bringt *Friedrich Lotter: Bemerkungen zur Christianisierung der Abodriten* (S. 395–442); er geht den Zusammenhängen von Heidenkriegsvorstellungen, deutscher Kolonisation, Christianisierung und kultureller Assimilation nach und zeigt, daß die Alternative „Tod oder Taufe“ als vorgebliche Leitidee ein Mißverständnis ist, von vorne herein bestimmend vielmehr das Ziel der Errichtung einer christlichen Herrschaftsstruktur gewesen sei: nicht ideologischer Fanatismus, sondern eine charakteristische Erscheinungsform der herrschaftlichen Selbstdarstellung mittelalterlichen Kirchentums tritt uns somit in den Geschehnissen entgegen.

Dem späten Mittelalter gelten zwei Beiträge. *Hermann Heimpel: Der verketzerte Matthäus von Krakau* (S. 443–455) gibt eine methodisch-inhaltliche Analyse der Apologie des Matthäus von 1405 und zeigt den politischen Kontext seiner reformerischen Kirchenkritik auf. – Eine eigene frühere Untersuchung (Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jh.: Jb. f. Gesch. Mittel- u. Ostdeutschlands 16/7, 1968, 50 ff.) führt *Dietrich Kurze: Märkische Waldenser und Böhmisches Brüder. Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jahrhundert* (S. 456–502) fort; anhand neuen oder bislang unbeachteten Materials weist er den kontinuierlichen Weiterbestand des märkischen Waldensertums im 15. Jh. nach und verfolgt seine Beziehungen zur Brüderunität bis zum Aufgehen in dieser. – In die Neuzeit führt dann abschließend *Martin Schmidt: Carl Friedrich Gottlieb Stöckhardt (1807–1834) und seine Bedeutung für die sächsische Erweckungsbewegung* (S. 503–514), der allerdings den Nachweis der behaupteten Bedeutung Stöckhardts – er vergleicht ihn mit Löhle und Blumhardt! – aus seiner Wirkung letztlich schuldig bleibt.

Lohmar

K. Schäferdiek

J. N. Bakhuizen van den Brink (Hsg.): *Ratramnus, De corpore et sanguine Domini* (= Verhandlungen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, afd. Letterkunde nieuwe reeks, deel 87). Amsterdam-London (North-Holland Publishing Company) 1974. 160 S., kart. FM 60,-.

Als vor 20 Jahren die 1. Auflage der ersten textkritischen Edition des vielumstrittenen Werkes erschien, widmete ihr H. Weisweiler in *Scholastik* 30 (1955) S. 403–405 eine sehr gute Rezension. B. hatte damals die Hs. aus der Abtei Lobbes (9. Jh.) als beste erkannt und seiner Ausgabe zugrunde gelegt. Inzwischen entdeckten B. Bischoff, München, und M. Bishop, Cambridge, daß der Kodex aus dem Skriptorium von Alt-Korvey (Corbie bei Amiens), dem Heimatkloster des Ratramnus, stammt und noch zu dessen Lebzeiten geschrieben sein muß. B. tat recht daran, jetzt eine Facsimile-nahe Ausgabe zu veranstalten. Die Beschreibung der Lobbes-Hs. wurde gründlich ergänzt (36–38); die Beschreibungen der anderen Hss. – leider nur 7 erhalten – wurden beibehalten. Meisterlich gestaltet, aber auch ungewöhnlich ergiebig ist die Geschichte der (13) Editionen, denen der Editor die ganze 2. Hälfte seines Buches widmet. Der verdiente Leidener Historiker erzählt behutsam und tolerant die Geschicke eines mittelalterlichen theologischen Traktates, der wie kein anderer so wechselhaft, sozusagen tragisch, ja unbedingt grotesk be- und verurteilt worden ist. Als angeblich von Scotus Eriugena stammend wurde er mit Berengar, der sich im 2. Abendmahlsstreit auf ihn berief, verurteilt, so daß die späteren Drucke selbstverständlich auf den Index kamen. Die Kölner Humanisten besorgten die ersten Drucke, das Luthertum hatte kein Interesse an dem Buch, umso mehr die Calvinisten, so daß die Sage aufkam, es sei eine Erfindung des Calvinismus. Mabilon erst machte der Sage ein Ende, als er den Kodex von Lobbes mit dem Namen des Ratramnus auffand, was zur Pariser Edition durch Boileau (1712) führte, die

schließlich im Migne abgedruckt wurde (PL 121). Aber trotz des umfangreichen Kommentars, mit dem Boileau die Orthodoxie des Ratramnus beweisen wollte, blieb „die Beurteilung der Eucharistielehre des R. nach wie vor geteilt“ (J. Geiselmann in: Tübinger theol. Quartalschr. 110 (1929) S. 67. Schuld daran ist nicht einmal so sehr die mangelhafte Edition Boileaus mit ihren noch mangelhafteren Nachdrucken, von denen die von B. erarbeitete Edition sich so vorteilhaft abhebt: wer wagte es von sich aus, *haec in nec* (52, 10), *non enim in nonne* (56, 15), *intelliget in intellige*, *idem in id est* (57, 11; 58, 29; 65, 25 also gleich dreimal), *unde in inde* (63, 28); *sit in fit* (66, 12), *voluit in valuit* zu korrigieren und ausgefallene Worte wie *panis* und *et existit* (67, 1; 68, 22) zu ergänzen? Nachgerade berühmt wurde ein als *non* zu lesendes *nunc* (53, 18): *quod semel fecit, non* (also nicht *nunc*) *cotidie frequentat*. Noch 1952 verstieg sich rettungslos ein sonst tüchtiger Theologe, indem er sich von dem *semel* fixieren ließ. (NB ein Trost für Editoren gegenüber der nicht seltenen Behauptung, der Mignetext sei doch im allgemeinen ausreichend!) – Merkwürdigerweise akzeptiert B. ein u. E. überflüssiges *non* (48, 20), das Boileau gegen alle Hss. hinzugefügt hat. Der tiefere Grund der immer wiederkehrenden Ablehnung ist eher zu suchen bei der Verständnislosigkeit für Begriffsänderungen schon bei den Zeitgenossen des Ratramnus, z. B. Paschasius Radbertus, sodann bei der Ketzerriecherei bzw. der starren Sorge um die Orthodoxie in der Reformationszeit, und schließlich bei der engen Sicht der Dogmenhistoriker, die alles auf System hin bewerten müssen. Zwar sprachen ihn wie B. auch J. F. Fahey (The Eucharistic Teaching of R., Mundelein 1951), C. Gliozzo (La dottrina del la conversione eucaristica in Paschasio Radberto e R., Palermo 1945), wie auch Weisweiler a.a.O. – diese Literatur hat B. nicht einbezogen – von der Häresie frei, die J. Geiselmann nicht negieren zu können glaubte (a.a.O.), doch begegnen wir der Auffassung Geiselmanns bei B. Neunheuser im „Handbuch der Dogmengeschichte“, Freiburg 1963 IV, 4b S. 17, und jüngst noch bei A. Hårdelin (Aequae et vini mysterium in Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 57, Münster 1973, S. 11 f.). Die frühmittelalterliche Abendmahlstheologie sah sich vor das Problem gestellt, wie sich der sakramentale Herrenleib der Eucharistie zum historischen verhalte. Gegen die Identitätstheorie eines Radbert habe sich der Lösungsversuch des Ratramnus – und mit ihm des Hraban – gestellt, der den Unterschied vom sakramentalen und historischen Herrenleib derart betone, daß nicht mehr bloß die Annahme der verschiedenen Erscheinungsweisen des seines Wesens nach einen Leibes, sondern der Verschiedenheit von zwei Wesen in der Konsequenz seines Denkens liege (Geiselmann). Ein übersteigerter Realismus auf der einen, ein extremer Symbolismus auf der anderen Seite, das war das Feindbild für den sog. ersten Abendmahlstreit. Gegen diese Verfilzung hilft nur eine ruhige Lektüre der Traktate selbst. Auch von dem des Radbert liegt ja eine sehr gute Edition jetzt vor: B. Paulus (ed.), *Paschasius Radbertus De corpore et sanguine Domini* in: *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* 16, Turnhout 1969. Allerdings muß man dem Ratramnus das Recht auf eigenwillige Terminologie lassen, zumal er genau sagt und oft wiederholt, was er unter *veritas*, *figura*, *species*, *virtus* versteht. Und entsprechend wenig darf man manche seiner Schriftbeweise pressen, muß sie vielmehr als Analogieschlüsse entschärfen, z. B. wenn er 1 Kor. 10, 1–4 auf eine Identität der Sakramente des Alten und Neuen Bundes hin interpretiert. Radbert gilt als Hauptgegner; aber an nur einer Stelle erscheint in seiner Epistola ad Fredugardum ein Zitat, das wörtlich zu bezeichnen ist: *Corpus quod misterium Dei dicitur non est corporale sed spiritale, quodsi spiritale, iam non visibile neque palpabile*. Radbert müßte nun, um dem Ratramnus gerecht zu werden, *corporale* mit „sinnenfällige Realität“ übersetzen, weiß aber anscheinend nichts von diesem Begriff, weshalb J. Ernst entschuldigend annimmt, Radbert habe den Traktat des Ratramnus nicht gelesen und nur vom Hörensagen zitiert (Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, Freiburg 1896, S. 129 – übrigens immer noch eine sehr lesenswerte Studie!), und baut ihn sich zum Gegner auf. Radbert läßt ihn sagen: Jeder Körper ist betastbar und sichtbar. Der eucharistische Leib kann aber nicht gesehen und nicht betastet werden, ist also kein Körper. Ist er kein Körper,

so ist die Eucharistie nur Bild des Leibes Christi, nicht aber der wirkliche Leib, den Maria geboren (CCCM 16 S. 161). Folgerichtig erkannte Rabbert auf Leugnung der realen Präsenz und „wiederlegte“ die so verstandene Sentenz des Ratramnus als einen Irrtum.

Wenn man zugibt – und es gibt heute wohl keinen Grund mehr, es nicht zu tun –, daß Ratramnus in der Lehre von der realen Präsenz und der Transsubstantiation inhaltlich ganz mit Paschasius Radbertus übereinstimmt, sollte nicht mehr von einem oder von einem ersten Abendmahlsstreit die Rede sein. Vielmehr sollte es als Verdienst gelten, wenn Hraban das Problem der Identität in den Vordergrund rückte, und wenn Ratramnus es geistvoll behandelte. Daß 200 Jahre später sich Berengar oder noch später einige Reformatoren auf ihn berufen, sollte als Mißverständnis gekennzeichnet werden. Beide Traktate gehören zu den klassischen Werken der Eucharistielehre – die schönen Editionen werden diesem Anspruch gerecht –; hier lastet noch nicht die spätere Engführung der Probleme, vielmehr gibt es erstaunliche Hinweise auf die spätere Lehre des Thomas von der *res tantum* zu entdecken. Ein weiteres noch macht ihren hohen Wert aus, was über den Streitsätzen gänzlich vergessen wurde: wir haben vor uns die erste große Sammlung des reichen Materials der Kirchenväter zur Eucharistielehre, und das weithin geglückte Bemühen, die Differenzen auszugleichen, die zerstreuten und vereinzelter Aussagen zu einem geordneten Ganzen zu vereinigen, wenn es auch nur zu Ansätzen einer spekulativen Entfaltung kommen konnte. Leichter lesbar machte den Text ein Großschreiben der Eigennahmen. Druckfehler sind anscheinend unvermeidbar, stören aber nicht; nur *Pasachasius* (142) und *Pasachsins* (144) fallen ins Auge.

Siegburg

Rhaban Haacke

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122). Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23–29 agosto 1968 (= Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, Contributi serie terza, Varia 7, Miscellanea del Centro di studi medioevali VI). Milano (Vita e Pensiero) 1971. XVI, 541 S., br.

Réginald Grégoire, „Le Mont-Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122“ (S. 21–44), bietet ein wertloses Gewimmel von vielfach falschen Fakten, ohne Kritik, ohne Kenntnis wichtiger Quellen und wichtiger Sekundärliteratur: die *Historia Normannorum* des Amatus, die Bände 8 und 9 der *Italia Pontificia*, die Forschungen von Leccisotti, Bloch, Willard, Wühr, Ganzer, Meyvaert, Klewitz usw. scheinen für Grégoire, der seine Inspiration offenbar aus A. Fliche's veraltetem Werk bezieht, nicht zu existieren. – Joachim Wollasch, „Die Wahl des Papstes Nikolaus II.“ (S. 54–73), erschließt aus dem Totenbuch von Marcigny und anderen Quellen, daß Stephan IX. und Nikolaus II. cluniazensische Mönche gewesen seien und die Wahl des zweiten Papstes unter cluniazensischem Einfluß erfolgt sei. Dieser These ist bereits D. Hägermann in dieser Zs. 81 (1970) 352 ff. entgegengetreten. Zu klären ist noch, ob alle, die in dem genannten Nekrolog unter der Rubrik „nostre congregationis monachi“ eingetragen sind, wirklich Professoren Clunys gewesen sind. – Raoul Manselli, „Certosini e cisterciensi“ (S. 79–104), untersucht, inwieweit die beiden Orden den religiösen Anforderungen der Zeit entsprachen. Bruno von Köln zeigt kein Verständnis für die Wanderprediger, und unter Guido I., der von Herbergspflicht und Armenunterstützung wenig wissen wollte, wird die Chartreuse so organisiert, daß zwar einige wenige dort einem hohen Ideal leben konnten, aber nicht in wirklicher Armut. Ähnlich scheiterten die Zisterzienser, die zunächst die Einöde aufsuchten, dann jedoch ihre wirtschaftlichen Erfolge soweit ausdehnten, daß sie – um mit Walter Map zu sprechen – eine „Einsamkeit“ auch dort herstellten, wo ursprünglich eine volkreiche Gegend gewesen war. – Giovanni Tabacco, „Vescovi e monasteri“ (S. 105–123), zeigt am Beispiel rheinischer Diözesen und des Bistums Arezzo, daß Bischöfe und Klöster auch im Zeitalter der Kirchenreform nicht unbedingt in Gegensatz zueinander gestanden haben, sondern daß ein Bischof ebenso gut die Klöster auf seine Art fördern konnte, um dadurch sein Bistum besser auszu-