

dor Schieffer, Cluny und der Investiturstreit (1961) S. 226–253; Jean Leclercq OSB, Zur Geschichte des Lebens in Cluny (1962) S. 254–318; Hartmut Hoffmann, Von Cluny zum Investiturstreit (1963) S. 319–370; Gerd Tellenbach, Das Reformmönchtum und die Laien im elften und zwölften Jahrhundert (1968) S. 371–400. Der Plan des Klosters Cluny in der Rekonstruktion von Kenneth J. Conant ist angefügt, und die umfangreiche Bibliographie (zusammengestellt vom Herausgeber) schließt den Band ab (S. 401–414).

Der Band ist Cluny in seiner ganzen Breite gewidmet: Das Kloster Cluny selbst, sein Bau, sein monastischer Alltag, sein Wirken, seine Kultur und sein Gebet (bes. J. Leclercq mit beachtlichen Korrekturen an traditionellen Aussagen!); der Klosterverband und seine Verbindung und Verflechtung mit der ihn umgebenden Welt. Deutlich ist zu erkennen, wie mit K. Hallingers epochalem Werk „Gorze-Kluny“. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter (Rom 1950/51), ein Einschnitt in der Cluny-Forschung geschehen ist. Nicht weniger deutlich liest man in den einzelnen Beiträgen Kritik, Fragen und Verbesserungen an den Ausführungen Hallingers.

Es ist sicher nicht Aufgabe des Rezensenten, zu den einzelnen Beiträgen Stellung zu nehmen. Dabei handelt es sich ja nicht um Erstveröffentlichungen; die Ausführungen sind längst bekannt und haben in der Cluny-Forschung bereits ihre eigene Geschichte, was der vorliegende Band in überzeugender Weise dokumentiert. Die hier zusammengestellten Beiträge gehören ohne Zweifel zu jenen Aussagen, die für eine Auseinandersetzung mit Cluny unerlässlich sind. Freilich darf der Band nicht als eine Hinführung zum Problemkreis Cluny in die Hand genommen werden. Was Th. Schieffer S. 73 zu K. Hallingers Werk sagt, daß zu seinem Verständnis eine „gewisse Vertrautheit mit Stoff und Fragestellungen vorausgesetzt wird“, gilt auch für den vorliegenden Band. Er bietet auch keine einfach eingängige Geschichte der Cluny-Forschung. Die gebotene Zusammenstellung der Beiträge ist gerade unter diesem Gesichtspunkt nicht einsichtig: Sie folgt weder einem chronologischen, noch einem systematischen Prinzip. Für die Forschungsgeschichte sind einige Ausführungen Th. Schieffers (S. 62–63) und K. Hallingers (S. 93–96: Denkformen, die bestimmte Forschungsarbeiten über Cluny in der Vergangenheit beherrschten), unmittelbar relevant. Zum besseren Verständnis sähe man gern grundlegende Ausführungen über das Wesen einer Klosterreform (aufschlußreiche Ansätze dazu bei G. Tellenbach, S. 373–377). An den Herausgeber darf man auch die Frage stellen, ob Aufsätze, die in den Sammelband aufgenommen wurden, und in anderen Beiträgen zitiert werden, hier nicht den Hinweis auf den Ort im vorliegenden Band verdienten (J. Leclercq verweist z. B. S. 295 auf die französische Fassung des Aufsatzes von Th. Schieffer, der auf S. 226–253 in deutscher Fassung abgedruckt ist). In der Bibliographie fehlt der Hinweis auf K. Hallingers Rezension von G. Sitwell, *St. Odo of Cluny* (1958): *Th. Rev.* 56 (1960) 67–70, mit der sich J. Leclercq besonders kritisch auseinandersetzt. Ebenso sähe man gern J. Leclercqs Sammelbände „Aux Sources de la spiritualité occidentale“ (Paris 1964) und „Témoins de la spiritualité“ (Paris 1965) angegeben, die einige der in der Bibliographie genannten Aufsätze enthalten, und ebenfalls Cluny in seiner mönchsgeschichtlichen Stellung besonders hervorheben.

Freiburg

K. Suso Frank

Maureen Purcell: *Papal Crusading Policy. The Chief Instruments of Papal Crusading Policy and Crusade to the Holy Land from the Final Loss of Jerusalem to the Fall of Arce 1244–1291* (= *Studies in the History of Christian Thought* Vol. XI). Leiden (E. J. Brill) 1975, X. u. 236 S., Ln., Hfl. 84,-.

Schlägt man das Buch auf, so möchte man es bei Satz 2 schon wieder zuklappen, wo man die Kreuzzüge als Imperialismus klassifiziert sieht. Das trägt nicht nur einen falschen Begriff ins Mittelalter, sondern hätte auch einer mittelalterlichen Betrachtung nicht standgehalten. Nichts hätte das Volk damals lieber ge-

sehen, als wenn sich Kirche und Imperium zu gemeinsamer Kreuzzugsleistung verbunden hätten. Stattdessen war das Imperium meist verhindert. Was immer die Kreuzzüge waren, Imperialismus gewiß nicht. Aber wir haben es hier ja nicht eigentlich mit einem historischen Buch zu tun, sondern primär mit einem theologischen, das dann auch Schlußfolgerungen für die Institutionsgeschichte zieht. Bereits die Definition des Kreuzzuges S. 10 f. ist eine theologische, die meiner historisch-juristischen (Geschichte der Kreuzzüge S. 263) eben theologische Feinheiten hinzufügt, sie in der Substanz aber kaum verändert. Die Einschränkung auf Jerusalem ist beibehalten, wiewohl dessen Besitz nur noch als Symbol für die christliche Einheit gilt, deren Ausdruck neben dem Bekenntnis des Glaubens der Kreuzzug vor allem gedient habe. Damit wird sich der Historiker so ohne weiteres nicht abfinden können, und liest man die Begründung, so findet man S. 8, daß die gelehrte Dominikanerin unter Einheit der Christenheit denn auch nur die der lateinischen Christenheit versteht, was doch etwas frappiert, da das mittelalterliche Papsttum darunter immer die Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche verstanden hat und gerade um dieses Ideales willen die seltsamsten Abirrungen vom reinen Kreuzzugsgedanken in Kauf genommen wurden.

Immerhin zeichnet sich das Buch aber aus durch eine solide Kenntnis der Quellen, vor allem der Papstregister und der großen scholastischen Theologen, weniger der reichen kanonistischen Literatur, die indessen absichtlich weggelassen sein mag, da Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader* (1969), diesen Aspekt ja aufgearbeitet hat und sein Buch der Verfasserin bekannt war. Dies ist nicht ohne Absicht so gesagt, denn mit der Kenntnis der Quellen verbindet sich eine fundamentale Ignorierung der bisherigen Forschung in einem Maße, daß man wirklich nicht mehr glauben mag, daß sie auf reiner Unkenntnis beruht.

Bei der theologischen Untersuchung des Kreuzzugsablasses (S. 36 ff.) fehlt jeder Hinweis auf meine Darlegung dieser Dinge (Geschichte der Kreuzzüge, 1965, S. 31 ff., englisch als *The Crusades*, 1972, S. 25 ff.), obgleich wir dann doch seltsamerweise beide dem Theologen Poschmann folgen und somit auch mit einer Ausnahme zu denselben Resultaten kommen. Die Autorin wird sich nicht damit herausreden können, sie habe das Buch nicht gekannt, denn sie hat in ihr Literaturverzeichnis immerhin meinen Literaturbericht (*Historische Zeitschrift*, Sonderheft 3, 1969) aufgenommen, wo ich S. 674 f. auf diese Dinge eigens noch einmal ausführlich einging, um das Verdienst Cyril Vogels hervorzuheben, der in seinem Kongreßbeitrag „Le pèlerinage pénitentiel“ von 1963 schon vor mir bemerkt hatte, daß man beim Konzil von Clermont keinen Plenarablaß verkündete, sondern der Konzilskanon nur so umgedeutet wurde. Das war mir nämlich seinerzeit entgangen. Hier ist nun weder die Rede von Vogel noch von mir, ja nicht einmal von Brundage, obgleich die Autorin über Vogel und mich hinausgeht und wie Brundage in seinem Buch (aber lakonisch ohne Begründung) die These vertritt, es habe vor dem 13. Jh. überhaupt keine Plenarablässe gegeben. Es ist wirklich ein Unding, zumal für eine Tochter des hl. Dominikus, die Resultate anderer vorzuzeigen, ohne es zu sagen. Dies ist ja auch kein Einzelfall. S. 57 wird die Position des Papstes zu den Ehefrauen von Kreuzfahrern abgehandelt, ohne Bezugnahme auf die beiden einschlägigen Aufsätze von Brundage, *The Crusader's Wife*, *Studia Gratiana* 12 (1967) und *The Crusader's Wife Revisited*, ebd. 14 (1967), beide von mir zitiert *The Crusades* (1972) Anm. 15. Noch trifft man irgendwo in dem Buch Brundages andere einschlägige Arbeiten an: *A Note on the Attestation of Crusaders' Vows*, *The Catholic Historical Review* 52 (1966); „Cruce signari“: *The Rite for Taking the Cross in England*, *Traditio* 22 (1966), obwohl die Verfasserin selbst nach dem römischen Pontifikale den liturgischen Text für die Kreuznahme druckt (S. 200 f.); *The Votive Obligations of Crusaders: The Development of a Canonistic Doctrine*, *Traditio* 24 (1968). Mehrfach wird nach den päpstlichen Registern die Kreuzfahrerbruderschaft von Châteaudun behandelt (S. 62.107), ohne daß der Leser etwas davon erfährt, daß Jonathan Riley-Smith, *A Note on Confraternities in the Latin Kingdom of Jerusalem*, *Bulletin of the Institute of Historical Research* 44 (1971) sich eingehend damit befaßt hat. Schreiben wir denn alle ohne jeden Anspruch

darauf, gelesen zu werden? Es hätte genügt, wenn die Verfasserin den Rezensionsteil des Deutschen Archivs durchgesehen hätte, wo ich über die Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Kreuzzüge regelmäßig berichte.

Wo man schon bei Übereinstimmung nicht zitiert wird, bleibt erst recht die Diskussion aus. Ich hatte bestritten, daß die Kirche vor der Formulierung der Lehre vom Kirchenschatz überhaupt in der Lage gewesen sei, Ablässe zu verkünden, wengleich ich eine Lösung angeboten hatte, die zu elegant ist, um von mir zu stammen; Karl Rahner hat sie mir freundlicherweise souffliert. Wenn man nämlich den (noch nicht entdeckten) Kirchenschatz als Grund der amtlichen Fürbitte der Kirche für die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen durch Gott deutet, dann braucht man von seiner Existenz nichts zu wissen, um einen Plenarablaß zu verkünden. Diese für den Theologen bestechende Lösung nützt für den Historiker freilich nichts, der sich nur mit dem Bekannten befaßt. Purcell hält S. 42 eine andere Lösung parat: vor der Entwicklung der Lehre vom Kirchenschatz habe man bei allen Remissionen, Redemtionen und Kommutationen (und darunter befreift sie ja mit Brundage auch das, was ich für unbestreitbare Plenarablässe des 12. Jh. halte) die Last der Genugtuung dadurch von einzelnen genommen, daß man sie auf die Gesamtheit des Kirchenvolkes umverteilt habe. Die Schwierigkeit, daß damit die verfügbaren „Leistungsreserven“ sehr bald erschöpft waren, hat sie natürlich gesehen, aber eine so weitgehende Theorie, die Plenarablässe, sofern man nur knauserig damit umging, immerhin auch ohne Kirchenschatz denkbar macht, sähe man gern näher begründet und nicht nur mit „it was held“ abgetan, zumal nur wenige Theologen des Mittelalters einen Anlauf in dieser Richtung machten, und dann noch mit sichtlichem Unbehagen (Poschmann S. 78 f.). Poschmann hatte einen anderen Lösungsversuch unternommen mit der unbewiesenen und darum von mir auch angegriffenen Theorie, der Ablaß sei im 12. Jh. nur insoweit vollkommen gewesen, daß er nur die auferlegte Kirchenbuße, nicht die zeitlichen Sündenstrafen getilgt habe, eine These, der die ständige Formel von der *remissio peccatorum* widerspricht, jedenfalls in einer Zeit, als man zwischen Sündenschuld und Sündenstrafe theologisch schon genau schied. Daß es hier und in anderen Dingen zu einer wissenschaftlichen Debatte nicht gekommen ist, ist bedauerlich, denn im Grunde ist Purcells Buch kenntnisreich und weiterführend für die Anwendung der päpstlichen Kreuzzugsdoktrin, für diese selbst und für den Zerfall des Seelenrettungsinstruments zu einem Finanzierungsmittel in der zweiten Hälfte des 13. Jh. Freilich hätte man sich manchmal weniger Abstraktion in die Formulierung gewünscht, die vielleicht dadurch bewirkt ist, daß die Verfasserin offenbar päpstlichen Verlautbarungen jeweils den Wert einer Grundsatzentscheidung beimißt, während es oft Entscheidungen von Einzelfällen hart am Rande oder gar außerhalb der Doktrin waren. Die reine Lehre ist in der Tat den Schriften der Kanonisten besser zu entnehmen, die Praxis, eben die Kreuzzugspolitik des Titels, ergibt sich zwar aus der Summe päpstlicher Einzelentscheidungen, aber im Buch erliegt die Verfasserin dann doch immer wieder der Versuchung, hieraus ein Lehrgebäude zu konstruieren. Hätte man es anders handhaben wollen, so hätte man das Beweismaterial plastischer formen müssen. Es ist wenig zufriedenstellend (um nur eines von vielen Beispielen zu nennen), S. 65 zu erfahren, daß die Register eines Bischofs von Winchester ein glänzendes Beispiel dafür bilden, wie die Teilnahme an der Liturgie zugunsten des Hl. Landes einen Ersatz für die päpstliche Teilnahme am Kreuzzug bilden konnte, ohne daß dies mit einem Wort näher ausgeführt wird. Hier wird dem Leser die Arbeit aufgehast, die er billigerweise vom Autor verlangen darf.

Kiel

Hans Eberhard Mayer

Giulio Basetti Sani: L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo. Firenze (La Nuova Italia) 1975, XVI + 276 S.

Der Vf. ist in Islamologenkreisen bereits durch frühere Veröffentlichungen, vor allem durch „Per un dialogo cristiano“ (Milano 1969) und „Il Corano nella luce di Cristo“ (Bologna 1972) bekannt. Seine Hauptthese ist stets, daß der Islam eine