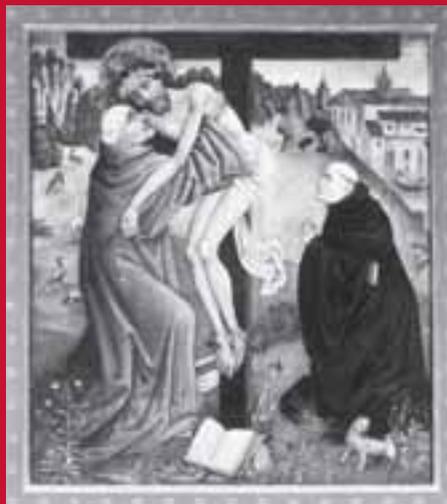


Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Kunst-Gebrauch – Gebrauchs-Kunst?
Religiöses Wissen und soziale
Repräsentanz in Bildern des
Mittelalters und der Neuzeit



2011

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 30 · 2011

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 30 · 2011

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.
Dieses Buch wurde auf FSC®-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council®) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2013 Jan Thorbecke Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern

www.thorbecke.de

Satz: Heidi Klehr, Eichstätt

Umschlagabbildung: Christus-Vision des Bernhard von Clairvaux, Tafelbild um 1485,

Landesmedienzentrum Baden-Württemberg, Stuttgart

Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart

Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-6380-2

ISSN 0722-7531

Inhalt

Einleitung	11
I. AUFSÄTZE	
<i>Ludger Körntgen</i> Bildtheologie und Medientheorie in der Religiositätsgeschichte des Westens	13
<i>Steffen Patzold</i> Bild und Wirklichkeit. Die Michaelis-Kirche Bernwards von Hildesheim im Spiegel religiösen Wissens	31
<i>Esther Meier</i> Altarbild – Ritus – Gebrauch. Gregor der Große und die Messe im späten Mittelalter und nach dem Tridentinum	45
<i>Andreas Odenthal</i> »Memoria« und »Repraesentatio«. Zu Bildlichkeit und Bildgebrauch mittelalterlicher Liturgie	63
<i>Ulrich Barton</i> Lebendes Andachtsbild. Die Inszenierung der Pietà im geistlichen Spiel	75
<i>Susanne Wegmann</i> Bild-Grenzen. Überlegungen zum Bildverständnis im lutherischen Kontext	89
<i>Andreas Holzem</i> Raum – Bildwerk – Predigt. Konfessionalisierung der Wallfahrt in St. Luzen in Hechingen-Stein	105
<i>Barbara Welzel</i> Christliche Kunst im transkulturellen Gespräch? Beobachtungen, Thesen, Fragen	133
<i>Christian Handschuh</i> »Musterbilder für den Kirchengebrauch«. Katholische Aufklärung, Kunst und Kunstgebrauch	141
<i>Daniela Blum</i> Eine Geschichtstheologie der Niederlage. Die Trostgespräche des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli (1549/51)	161
<i>Raphael Hülsbömer</i> Karl Adam im Visier der kirchlichen Glaubenswächter. Einblicke in die Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker von 1926 und 1931–1933	179

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. <i>Helmut Hopfing</i> (Guido Bausenhardt)	203
Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie, hg. v. <i>Albrecht Beutel</i> und <i>Reinhold Rieger</i> (Michael Basse)	204
Ringens um die Wahrheit, hg. v. <i>Mariano Delgado</i> , <i>Volker Leppin</i> und <i>David Neuhold</i> (Philip Hahn)	205
Athanasius Handbuch, hg. v. <i>Peter Gemeinhardt</i> (Karin Metzler)	207
Augustinus – Recht und Gewalt, hg. v. <i>Cornelius Mayer</i> unter Mitarbeit von <i>Guntram Förster</i> (Thomas Pitour)	208
Winfried Schröder, Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum (Christian Hengstermann)	209
Antichrist. Konstruktion von Feindbildern, hg. v. <i>Wolfram Brandes</i> und <i>Felicitas Schmieder</i> (Ingvild Richardsen)	211
Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums, hg. v. <i>Thomas Hägg</i> (Christoph Auffarth)	213
Am Ende der Tage, hg. v. <i>Hans-Georg Gradl</i> , <i>Georg Steins</i> und <i>Florian Schuller</i> (Jörg Frey)	214
Historisches Lexikon der Schweiz, Band 8, hg. v. der <i>Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz</i> (Wolfgang Zimmermann)	216

2. Quellen und Hilfsmittel

Die Urkunden des Stifts Buchau. Regesten (819) 999–1500, hg. v. <i>Landesarchiv Baden-Württemberg</i> (Peter Thaddäus Lang)	216
Archiv der Freiherren von Mentzingen – Schlossarchiv Mentzingen: Urkundenregesten 1351–1805, bearb. von <i>Martin Armgart</i> (Andreas Bihrer)	217
Archiv der Freiherren von Schauenburg Oberkirche: Urkundenregesten 1188–1803, bearb. von <i>Magda Fischer</i> (Andreas Bihrer)	218
<i>Bernhard Lübbbers</i> , Die ältesten Rechnungen des Klosters Aldersbach (1291–1373/1409) (Immo Eberl)	220
»Beyssig sein ist nutz und not«. – Flugschriften zur Lutherzeit, hg. v. d. <i>Wartburg Stiftung</i> (Sandra Linden)	220
Türkensteuer und Bürgerzählung. Statistische Materialien zu Bevölkerung und Wirtschaft des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert, hg. v. <i>Wolfgang von Hippel</i> (Markus A. Denzel)	222
<i>John Roger Paas</i> , The German Political Broadsheet 1600–1700. Bd. 10: 1671–1682 (Wolfgang Zimmermann)	223
Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648–1803, hg. v. <i>Erwin Gatz</i> (Herbert Aderbauer)	224
Wie Priester leben und arbeiten, hg. v. <i>Erwin Gatz</i> (Manfred Heim)	225
Rekonstruktion und Erschließung mittelalterlicher Bibliotheken. Neue Formen der Handschriftenpräsentation, hg. v. <i>Andrea Rapp</i> und <i>Michael Embach</i> (Armin Schlechter)	226

3. Mittelalter

Altertum und Frühmittelalter, hg. v. <i>Peter Dinzelbacher</i> (Wolfgang Spicker- mann)	227
<i>Jochen Martin</i> , Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Tri- umphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom (Klaus Herbers)	228
<i>Klaus Herbers</i> , Geschichte des Papsttums im Mittelalter (Bernward Schmidt) ..	230
<i>Heike Johanna Mierau</i> , Kaiser und Papst im Mittelalter (Jochen Johrendt)	231
<i>Andreas Fischer</i> , Karl Martell (Simon Groth)	232
<i>Jens Schneider</i> , Auf der Suche nach dem verlorenen Reich. Lotharingen im 9. und 10. Jahrhundert (Dominik Waßenhoven)	234
<i>Scott B. Montgomery</i> , St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne (Immo Eberl)	235
<i>Stefan Burkhardt</i> , Mit Stab und Schwert. Bilder, Träger und Funktionen erzbis- chöflicher Herrschaft zur Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas (Elke Goetz)	236
<i>Christina Lutter</i> , Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich. Stabwechsel (Iris Holzwart-Schäfer)	238
<i>Gerhard Fouquet</i> , <i>Gabriel Zeilinger</i> , Katastrophen im Spätmittelalter (Jürgen M. Schmidt)	239
<i>Jessika Nowak</i> , Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance (Andreas Meyer)	241
<i>Sylvie Tritz</i> , »... uns Schätze im Himmel zu sammeln.« Die Stiftungen des Ni- kolaus von Kues (Thomas Woelki)	242
<i>Ulrike Treusch</i> , Bernhard von Waging (1472), ein Theologe der Melker Re- formbewegung (Sabine Arend)	244
Media Salutis, hg. v. <i>Berndt Hamm</i> , <i>Volker Leppin</i> und <i>Gury Schneider- Ludorff</i> (Bernhard Neidiger)	245
Sebastian Brant und die Kommunikationskultur um 1500, hg. v. <i>Klaus Bergdolt</i> , <i>Joachim Knape</i> , <i>Anton Schindling</i> und <i>Gerrit Walther</i> (Michael Rupp)	246

4. Reformation und Frühe Neuzeit

<i>Olaf Mörke</i> , Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Reinhold Friedrich)	247
<i>Berndt Hamm</i> , Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neugesinnung (Andreas Ohlemacher)	249
Martin Luther – Biographie und Theologie, hg. v. <i>Dieter Korsch</i> und <i>Volker Leppin</i> (Christopher Spehr)	252
<i>Christopher Spehr</i> , Luther und das Konzil (Volker Leppin)	253
<i>Thomas Kaufmann</i> , Luthers »Judenschriften« (Sina Rauschenbach)	256
Reformation und Bauernkrieg, hg. v. <i>Jan Schneunemann</i> (Tobias Sarx)	257
Ein feiner Fürst in einer rauen Zeit. Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohen- landenbergh, hg. v. <i>Peter Niederhäuser</i> (Wolfgang Zimmermann)	258
Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposi- ums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholi- schen Schweiz, hg. v. <i>Mariano Delgado</i> und <i>Markus Ries</i> (Wolf-Friedrich Schäufele)	259
Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese, hg. v. <i>Alexander Koller</i> (Klaus Unterburger)	260

<i>Andreas Neuburger</i> , Konfessionskonflikt und Kriegsbeendigung im Schwäbischen Reichskreis. Württemberg und die katholischen Reichsstände im Südwesten vom Prager Frieden bis zum Westfälischen Frieden (1635–1651) (Joachim Brüser)	263
<i>Heinz Duchhardt</i> , Frieden im Europa der Vormoderne (Dieter Langewiesche)	264
<i>Ruth von Bernuth</i> , Wunder, Spott und Prophetie. Natürliche Narrheiten in den ›Historien von Claus Narren‹ (Ruth Slenczka)	265
Aufgeklärtes Christentum, hg. v. <i>Albrecht Beutel</i> , <i>Volker Leppin</i> , <i>Udo Sträter</i> und <i>Markus Wriedt</i> (Alfred Stefan Weiß)	266

5. Neuzeit und Zeitgeschichte

<i>Staf Hellemans</i> , Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften (Johannes Först)	268
Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, hg. v. <i>Friedrich Wilhelm Graf</i> und <i>Klaus Große Kracht</i> (Reinhold Weber)	269
Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirche in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert, hg. v. <i>Arnd Bauerkämper</i> und <i>Jürgen Nautz</i> (Ewald Frie)	270
<i>Michael Schäfer</i> , Geschichte des Bürgertums (Bernhard Theil)	272
<i>Christopher Dowe</i> , Matthias Erzberger. Ein Leben für die Demokratie (Sascha Hinkel)	273
<i>Franziska Metzger</i> , Religion, Geschichte, Nation: Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven (Andreas Henkelmann)	274
Die katholische Kirche im Dritten Reich, hg. v. <i>Christoph Kösters</i> und <i>Mark Edward Ruff</i> (Sascha Hinkel)	275
<i>Maximilian Liebmann</i> , »Heil Hitler« – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastorkatholizismus (Guido Bausenhart)	277
Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, hg. v. <i>Roland Deines</i> , <i>Volker Leppin</i> u. <i>Karl-Wilhelm Niebuhr</i> (Jörg Seiler)	278
<i>Constantin Goshler</i> , <i>Rüdiger Graf</i> , Europäische Zeitgeschichte seit 1945 (Christoph Kösters)	280
Die Fremde wird zur Heimat. Integration der Vertriebenen in der Diözese Rottenburg, hg. v. <i>Rainer Bendel</i> (Reinhold Weber)	283
<i>Reinhold Frings</i> , <i>Uwe Kaminsky</i> , Gehorsam – Ordnung – Religion. Konfessionelle Heimerziehung 1945–1975 (Carola Kuhlmann)	285
<i>Nicolai Hannig</i> , Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980 (Christian Kuchler)	286

6. Orden, Klöster und Stifte

<i>Florian Lamke</i> , Cluniacenser am Oberrhein (Immo Eberl)	287
Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. v. <i>Franz J. Felten</i> und <i>Werner Rösener</i> (Alkuin Schachenmayr)	288
<i>Jürgen Eberle</i> , Mittelalterliche Zisterzienserklöster in Deutschland, Österreich und der Schweiz (Immo Eberl)	289
Die Mönchs- und Nonnenklöster der Zisterzienser in Hessen und Thüringen, hg. v. d. <i>Historische[n] Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie München</i> (Immo Eberl)	290

<i>Carl Pfaff</i> , Nonnen streben nach Autonomie (Immo Eberl)	291
<i>Christian Plath</i> , Zwischen Gegenreformation und Barockfrömmigkeit. Die Franziskanerprovinz Thuringia von 1633 bis zur Säkularisation (Reimund Haas)	292
Bohemia Jesuitica 1556–2006, hg. v. <i>Petronilla Cemus</i> (Julia Anna Riedel)	294
7. Stadt- und Landesgeschichte	
<i>Andrea Hoffmann</i> , Schnittmengen und Scheidelinien: Juden und Christen in Oberschwaben (Maria E. Gründig)	297
<i>Jochen Krenz</i> , Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Christian Handschuh)	298
Kuppungen 961–2011, hg. v. <i>Roman Janssen</i> (Wolfgang Sannwald)	299
8. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte	
<i>Brigitte Kurmann-Schwarz</i> , Die mittelalterlichen Glasmalereien der ehemaligen Klosterkirche Königsfelden (Andreas Bihrer)	300
<i>Thomas Noll</i> , Die Silvester-Kapelle in SS. Quattro Coronati in Rom (Julia Becker)	302
<i>Franziska Schnoor</i> , <i>Karl Schmuki</i> , <i>Ernst Tremp</i> , Musik im Kloster St. Gallen. Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (29. November 2010 bis 6. November 2011) (Harald Buchinger)	303
Der Magdeburger Dom im europäischen Kontext, hg. v. <i>Wolfgang Schenkluhn</i> und <i>Andreas Waschbüsch</i> (Monika Hegenberg)	304
1259. Altenberg und die Baukultur im 13. Jahrhundert, hg. v. <i>Jan Altenberger Dom-Verein e. V.</i> in Zusammenarbeit mit <i>Norbert Nußbaum</i> (Margit Mersch)	305
<i>Wolfgang Manecke</i> , <i>Mark Vogl</i> , Historische Orgeln im Dreiländerkreis Sigmaringen (Wolfram Rehfeldt)	310
III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	313
Abkürzungen	313
Autorinnen und Autoren	317
Redaktionsteam	321
IV. VEREINSNACHRICHTEN	323
Chronik des Jahres 2010 mit Tagungsberichten	323
V. ORTS- UND PERSONENREGISTER	337

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert die Studententagung »Kunst-Gebrauch – Gebrauchskunst? Religiöses Wissen und soziale Repräsentanz in Bildern des Mittelalters und der Neuzeit«, die im September 2009 gemeinsam vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Prof. Dr. Andreas Holzem, Tübingen) und von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dr. Dieter R. Bauer) in Weingarten durchgeführt worden war (vgl. den Tagungsbericht von Maria E. Gründig in: RJKG 29, 2010, S. 288–293).

Die Tagungsbeiträge fokussieren die religiöse, repräsentative und soziale »Gebrauchskunst« von Einzelnen und in Gemeinschaften sowie deren religiösen kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit. Die Thematik wird aus unterschiedlicher Perspektive beleuchtet und zielt darauf ab, Aspekte aus der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte mit jenen aus der Kunst- und Kulturgeschichte zusammenzuführen und einem breiten Publikum zugänglich zu machen.

Ludger Körntgen (Mainz) konkretisiert die Bildtheologie und Medientheorie in der Religiositätsgeschichte des Westens. Dem Historiker geht es »um die Bandbreite, die den religiösen Umgang mit dem Bild im westlichen Mittelalter auszeichnet«. Die religiösen Bilder wurden zwar als Medien der Katechese und Didaktik akzeptiert, allerdings erschienen sie im Bezug zur Heiligen Schrift und der Lesekunst defizitär. In der Tradition karolingischer und ottonischer Illustrationen liturgischer Bücher wird deutlich, dass diese sich dem Betrachter als zentrales Medium der Heiligen Schrift und die unsichtbare Wirklichkeit Gottes präsentieren; sie verstehen sich als Medium »einer spirituellen Gotteserkenntnis im Sinne der theologischen Erkenntnislehre des Augustinus«. In der scholastischen Theologie erscheinen die Bilder als Medien religiösen Verhaltens.

Steffen Patzold (Tübingen) bringt die Schlüsselbegriffe Kunst, Bild, Wissen und Religion in Zusammenhang und macht diese am Fallbeispiel der Michaelis-Kirche Bernwards von Hildesheim (993–1022) fruchtbar, der mit der reichen Ausstattung des Gotteshauses danach strebte, das Himmlische Jerusalem auf Erden abzubilden. Mit Hilfe von Radberts Traktat »Über den Leib und das Blut Christi« definiert Patzold die »Gebrauchskunst« als Ineinander von Wirklichkeit und Abbild, die Michaeliskirche letztendlich als Abbild und Wirklichkeit des Himmels.

Die Kunsthistorikerin *Esther Meier* (Dortmund) untersucht das vielseitige Geflecht von Altarbild, liturgischem Ritus und den Gebrauch von Retabeln. Im Abbild der sogenannten »Gregorsmesse«, einer Darstellung mit der Vision Papst Gregors d. Gr. und dessen Begegnung mit Christus in Gestalt des Schmerzensmannes, wird deutlich, dass nicht die Messe, sondern der Visionschristus als Archetypus in vielfältiger Form in Europa transferiert wurde. Häufig tragen die Messdarstellungen ein Ablassversprechen, für das v.a. die Andacht des Einzelnen – und nicht die Messfeier – ein Garant für den Heilserwerb war. Nach dem Tridentinum wurde die Art der Heilsergabe neu bestimmt; häufig stand das Fegefeuer im Zentrum, der Papst trat als Vermittler Gottes auf und bestätigte die Wirkmacht von Reliquien, die individuelle Heilsermittlung auf Altarbildern wandelte sich zur Heilankündigung.

Andreas Odenthal (Tübingen) analysiert den Bildgebrauch mittelalterlicher Liturgie und fokussiert diesen zunächst in der zeitlichen und räumlichen Präsenz des Heiligen. In der Stationsliturgie werden die einzelnen Märtyrerstätten in den Gottesdienst integriert; dieses römische System wird im Kontext der bonifatianisch-karolingischen Liturgieform in den nordalpinen Bereich adaptiert. Am Beispiel Kölns erläutert Odenthal die

schrittweise erfolgende städtebauliche Entwicklung eines Stationskirchensystems sowie die vielfältigen Bezüge der römischen Liturgie des Palmsonntags in St. Gereon. Die sakramentale Gegenwart des auferstandenen Christus ist Gottes Gnadenerweis an seine Kirche; die Frage nach der »liturgischen Ästhetik« stellt sich jedoch in jeder Epoche neu.

Ulrich Barton (Tübingen) vergleicht das spätmittelalterliche Passionsspiel mit den Andachtsbildern des 14./15. Jhs. anhand der szenischen Darstellung der Pietà (dem schmerzvollen, schönen bzw. freudvollen Vesperbild). Die andächtig-meditative Bildbetrachtung erweist sich als Medium der Gottesbegegnung, die im Schauspiel intensiviert werden sollte. In den »lebenden Andachtsbildern« der Passionsspiele erfahren die Rezipienten eine heilbringende Begegnung mit Maria bzw. Christus. In der Reformation änderte sich dieses Verständnis; Andachtsbild und Schauspiel hatten v.a. eine didaktische Funktion.

Susanne Wegmann (Halle/Wittenberg) untersucht das Bildverständnis im reformatorischen, lutherischen Kontext. Martin Luther (1483–1546) erkennt in den religiösen Bildern v.a. didaktischen Nutzen und bezeichnet sie als Bücher der Laien oder Illiterati, die in der Folge des Sola-Scriptura-Prinzips die Vorrangstellung der Heiligen Schrift anerkennen. An Cranachs Bildformulierungen wird exemplarisch aufgezeigt, dass die Medien Bild und Wort ineinander greifen; das Bild wird somit zum Lese- und Schaubild, in dem die für den Betrachter unsichtbaren Vorgänge sichtbar werden, die ästhetische Grenze von Raum und Zeit wird gesprengt und Einblicke in jenseitige Welten werden ermöglicht.

Andreas Holzem (Tübingen) beschäftigt sich im wesentlichen mit »Raum – Bildwerk – Predigt«, näherhin mit der religiösen, sozialen und repräsentativen Gebrauchskunst und der Performanz des Franziskanerkonvents St. Luzen in Hechingen-Stein. Der Kirchenhistoriker analysiert nicht nur den Kirchenraum und das Bildprogramm mit einem »durchkonfessionalisierten religionspolitischen Herrschafts- und Glaubensverständnis«, sondern er entschlüsselt mit Hilfe der minimalen Bestände der Klosterbibliothek (v.a. Buß- und Ablasspredigten, Kirchweihpredigten und Schriften zum Glaubensbekenntnis) die aktive Kommunikation in Bezug auf die Raumausstattung und das Bildprogramm der Kirche.

Barbara Welzel (Dortmund) stellt im Rahmen eines Dortmunder Bildungsprojektes mit Kindern unterschiedlichster Herkunft die Wertigkeit und das Verständnis von Kunst in Museen und Kirchen bei der Zunahme von Menschen mit Migrationshintergrund, Veränderungen in der Bevölkerungsstruktur und demographischem Wandel in Frage.

Christian Handschuh (Köln) beschäftigt sich mit dem Zeitalter der Katholischen Aufklärung in Württemberg, vornehmlich mit der Transformation einer konfessionalisierten Frömmigkeitsstruktur in eine aufgeklärt katholische. Am Beispiel der Stadt Horb wird deutlich, dass einzelne Reformschritte im Sinne katholischer Aufklärung in Fundamentalkonflikte münden konnten; bei den barock-konfessionalisierten Katholiken wurde das gesamte Welt- und Diesseitsverständnis in Frage gestellt. Bei der von Handschuh erstellten wissenssoziologisch fundierten Diskursanalyse werden die konkurrierenden öffentlichen Diskurspositionen Katholischer Frömmigkeit deutlich.

Abschließend stellen *Daniela Blum* und *Raphael Hülsbömer* ihre Diplomarbeiten vor, die sich mit den Trostgesprächen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli (1549/51) sowie mit dem Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker Karl Adam von 1926 und 1931–1933 beschäftigen und mit dem Bischof-Carl-Joseph von Hefele-Preis 2011 ausgezeichnet wurden.

Ein umfangreicher Rezensionsteil, der die Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vorstellt, bildet einen Schwerpunkt des Jahrbuches. Mitteilungen der Redaktion, Vereinsnachrichten sowie ein Personen- und Ortsregister vervollständigen den Band.

Konstantin Maier

LUDGER KÖRNTGEN

Bildtheologie und Medientheorie in der Religiositätsgeschichte des Westens

»Die Theologen haben immer wieder versucht, materiellen Bildern ihre Macht zu entreißen, wenn diese im Begriff waren, zuviel Macht in der Kirche zu gewinnen. Bilder waren unerwünscht, sobald sie größeren Zulauf erhielten als die Institutionen selbst und ihrerseits im Namen Gottes zu agieren begannen. Ihre Kontrolle war mit verbalen Mitteln ungewiss, weil sie wie die Heiligen tiefere Schichten berührten und andere Wünsche erfüllten, als es die lebenden Kirchenmänner konnten. Deshalb lieferten die Theologen immer nur die Theorie einer schon bestehenden Praxis nach. Niemals führten sie die Bilder aus freien Stücken ein, aber sie verboten sie um so lieber. Nur wenn andere sie verboten hatten und damit gescheitert waren, führten sie die Bilder wieder ein, weil sie in den Wünschen der Gläubigen präsent geblieben waren. Ihre Zulassung konnte man an Bedingungen knüpfen, die garantierten, dass man den Überblick behielt. Wenn sie die Bilder »erklärt« und den Zugang zu ihnen reguliert hatten, waren die Theologen zuversichtlich, die Dinge wieder in der Hand zu haben«¹.

Diese apodiktische Entgegensetzung von restriktiver, aber immer schon zu spät kommender und letztlich unwirksamer Theologie und aktiver, sich der theologischen Kontrolle entziehender Bildfrömmigkeit der Gläubigen bildet den furiosen Auftakt einer längst zum kulturwissenschaftlichen Klassiker gewordenen Publikation, mit welcher der Kunsthistoriker Hans Belting nicht nur eine radikale Historisierung des neuzeitlichen Kunstbegriffes betrieb und daraus methodische Konsequenzen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit künstlerischen Erzeugnissen der Vormoderne ableitete. Beltings großer Wurf unter dem Titel »Bild und Kult« setzte vielmehr zugleich eine entscheidende Wegmarke in der Diskussion um das Verhältnis von Religion und Kunst, ja er brachte dieses Verhältnis überhaupt erst wieder auf die Tagesordnung eines inter- oder vielleicht besser gesagt: multidisziplinären Gesprächs, das auf der einen Seite tagesaktuellen Motiven folgte, auf der anderen aber auch die historische Vergewisserung suchte. Die methodische Neuorientierung erzielte weit über Beltings eigene Disziplin, die Kunstgeschichte, hinaus nachhaltige Wirkung; »Bild und Kult« gehört gewissermaßen zu den Grundschriften einer Neuausrichtung der sich zunehmend inter- oder transdisziplinär öffnenden, traditionell als Geisteswissenschaften verstandenen Fächer, die jetzt nicht nur unter dem gemeinsamen Label der Kulturwissenschaften zusammenfanden, sondern damit auch eine neue Ausrichtung ihrer Fragestellungen verbanden, und das sowohl in methodischer wie auch in gegenstandsbezogener Hinsicht.

Denn mit dem »Bild« konstituierte Belting einen Gegenstand, der sich nicht nur den kunsthistorischen Zugriffen der Stilgeschichte, der Ikonographie und auch der Ikonologie entzog, sondern schon ganz grundsätzlich die Grenzen der Disziplinen sprengte

1 Hans BELTING, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 2004.

und einen multiperspektivischen Zugriff erforderte, der weit über das Maß hinausging, in dem kultur-, mentalitäts- oder sozialgeschichtliche Informationen von Stilgeschichte, Ikonographie oder Ikonologie abgerufen wurden. Was eigentlich Bilder sind, was sie ausmacht, welche Funktionen sie erfüllen, welche Macht sie ausüben, und warum es sie überhaupt gibt – das sind Fragen, die ihrerseits Informationen kunsthistorischer, kultur- und mentalitätsgeschichtlicher, aber auch sozialwissenschaftlicher und anthropologischer Generierung abrufen und in bestimmter Perspektive bündeln.

Betrachtet man Wucht und Wirkung dieses Entwurfs, dann könnte leicht übersehen werden, dass etwa zur gleichen Zeit, also vor und nach dem Jahr 1990, auch die selbst schon einen interdisziplinären Verbund von Fächern ganz unterschiedlicher methodischer Ausrichtung bildenden theologischen Disziplinen sich in einem intensivierten Zugriff der Frage der Bilder gewidmet haben. Das ließe sich als Hinweis darauf nehmen, dass das Thema »Bild« sich aus noch näher zu eruiierenden wissenschaftsgeschichtlichen, aber auch mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Gründen gerade in dieser Zeit gewissermaßen disziplinübergreifend aufdrängte. Diese Spur sei aber hier nicht weiter verfolgt, denn für die Theologie gab es noch einen in gewisser Weise vordergründigen, näher liegenden Anlass, sich dieses Themas anzunehmen: Im Jahr 1987 war das Jubiläum eines im allgemeinen kulturellen Gedächtnis unserer Zeit wohl wenig prominenten, gleichwohl veritablen ökumenischen Konzils zu begehen, das im Jahr 787 im kleinasiatischen Nizäa stattgefunden und das im wesentlichen nichts anderes besprochen und mit letztgültiger lehramtlicher Autorität entschieden hatte als die Frage der Bilder, genauer: des Gebrauchs und der Funktion von Bildern im christlichen Kult, in Liturgie und Frömmigkeit². Die Exegeten nahmen sich aus diesem Anlass des Bilderverbots im Dekalog an, die Kirchenhistoriker diskutierten Kontext und Nachwirken des Konzils, die Systematiker versuchten vor allem, die unterschiedlichen bis kontroversen Entwicklungen zwischen Osten und Westen einerseits, zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen andererseits unter ökumenischen Vorzeichen aufzuarbeiten und zu bewerten³.

So unterschiedlich also Motive und Zielrichtungen der mehr oder weniger gleichzeitigen intensivierten Zuwendung zum Thema des religiösen Bildes seit nun etwa 20 Jahren sich präsentieren – in einer ganz entscheidenden Hinsicht kommen sie überein: Darin nämlich, dass sie das Verhältnis von Kunst und Religion, näherhin das von Bild und Theologie, als eine Geschichte von Konflikten darstellen. Zwar hat sich die Theologie darangemacht, die Implikationen, die Beltings Deutungen für das aktuelle Verhältnis von Kunst und Theologie haben, kritisch aufzunehmen, zu prüfen und produktiv umzusetzen. Aber in historischer Perspektive erscheint doch Beltings eingangs präsentierter Befund bestätigt: Denn zeitgleich damit hat etwa der Kirchenhistoriker Helmut Feld eine Geschichte des Ikonoklasmus, der Bilderfeindlichkeit und des Bilderverbots in der West-

2 Die Konzilsakten sind jetzt ediert in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II,3.1, *Concilium universale Niceaenum secundum, Concilii actiones I–III*, und II,3.2, *Concilii actiones IV–VI*, hg. v. Erich LAMBERZ, Berlin 2008/2012. – Vgl. auch DERS., *Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen*, in: *Roma fra Oriente e Occidente* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 49), Spoleto 2002, 1052–1099; s. a. u. Anm. 22.

3 Exemplarisch genannt seien nur die umfassende Bestandsaufnahme einer zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr in Paris abgehaltenen Konferenz, deren Beiträge im Band »Nicée II 787–1987«, hg. v. Francois BOESPFLUG u. Nicolas LOSSKY, Paris 1987, publiziert sind, sowie die Beiträge eines von der Universität Bonn veranstalteten Symposiums, publiziert unter dem Titel: *Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, hg. v. Josef WOHLMUTH (Studium Universale), Bonn 1989.

kirche vorgelegt, die letztlich nichts anderes war als eine Geschichte der westkirchlichen Bildtheologie⁴; und noch ein aktuelles Projekt, das in Aufnahme der inzwischen weit über Belting hinaus ausgearbeiteten Entwürfe für eine kulturwissenschaftlich orientierte Bildwissenschaft ein Handbuch der Bildtheologie erarbeitet, hat als ersten Band und gewissermaßen als historisches Fundament weiterer Ausarbeitung eine Geschichte der Bildkonflikte vorgelegt, die den Anspruch erhebt, mit den Bildverböten und Bilderstürmen den Schlüssel zur Geschichte westlicher Bildtheologie überhaupt zu besitzen⁵.

Unsere Frage nach der Bildtheologie im Kontext der westlichen Frömmigkeitsgeschichte scheint also von vornherein unter negativen Vorzeichen zu stehen. Was haben wir also zu erwarten: Eine Geschichte des Unverständnisses und der theologischen Inkompetenz? Eine Geschichte rationalistischer Überheblichkeit und kirchenobrigkeitlicher Vorurteile gegenüber dem *sensus fidelium*, dem untrüglichen Glaubenssinn des Volkes? Dass die Dinge sich so einfach nicht verhalten, die Positionen nicht so klar zu definieren und vor allem die Kategorien von »gut« und »böse« nicht so leicht zu verteilen sind, sei mit einem Quellenbeispiel belegt, das seit Belting wiederholt als ein Schlüsselzeugnis für das Auseinanderfallen von Bildtheologie und Bildfrömmigkeit ausgewertet worden ist. Es handelt sich um einen Augenzeugenbericht, gewissermaßen ein Selbsterfahrungsprotokoll eines theologisch gebildeten und literarisch ausdrucksfähigen Klerikers des frühen 11. Jahrhunderts, der sich mit einer der frühesten Manifestationen von Präsenz und Anspruch religiöser Bildlichkeit konfrontiert sieht⁶.

Zunächst eine kurze, zugegeben schon stilisierte und akzentuierte Nacherzählung: Bernhard, ein hochgebildeter Kleriker aus Angers, nutzt eine Reise, um im südfranzösischen Conques den weitberühmten Gegenstand lokaler und regionaler frommer Verehrung und Wallfahrt in Augenschein zu nehmen: die kostbar geschmückte, wenn auch von der künstlerischen Gestaltung her wenig anspruchsvolle Figur der heiligen Fides. Der Reisende bringt alle Vorurteile mit, die man als rational geschulter Zeitgenosse – nicht unserer Zeit, sondern des 10. Jahrhunderts! – als Produkt also einer elaborierten Schulbildung in spätantiker Tradition nur haben kann: Eine Heiligenfigur zu verehren, ihr Votivgaben zu bringen und sie zum Objekt liturgischer Handlungen zu machen – ist denn das nicht Idolatrie, Götzendienst, wie er in den christlichen Ländern nachkarolingischer Zeit schon seit Jahrhunderten verpönt war? Ist es nicht auch irrational, eine solche Figur, von Menschen aus Holz geschnitzt und mit Goldblech eingekleidet, liturgisch anzusprechen und von ihr Antworten zu erwarten, die sie doch nicht geben kann, weil sie als toter Gegenstand stumm bleiben muss⁷?

4 Helmut FELD, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Studies in the history of Christian thought), Leiden 1990.

5 *Bild-Konflikte* (Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden 1), hg. v. Reinhard HOEPS, Paderborn 2007.

6 Vgl. BELTING, *Bild und Kult* (wie Anm. 1), 335f. – Jean WIRTH, *Die Bestreitung des Bildes vom Jahr 1000 bis zum Vorabend der Reformation*, in: *Bild-Konflikte*, hg. v. HOEPS (wie Anm. 5), 191–212, 192.

7 *Liber miraculorum sancte Fidis*, hg. v. Luca ROBERTINI (Biblioteca di Medioevo Latino 10), Spoleto 1994, I,13,5: *Quod cum sapientibus videatur haud iniuria esse superstitiosum, videtur enim quasi prisce culture deorum vel potius demoniorum servari ritus, mihi quoque stulto nihilominus res perversa legique Christiane contraria visa nimis fuit, cum primitus sancti Geraldii statuam super altare positam perspexerim, auro purissimo ac lapidibus pretiosissimis insignem et ita ad humane figure vultum expresse effigiatam, ut plerisque rusticis videntes se perspicaci intuitu videatur videre oculisque reverberantibus precantium votis aliquando placidius favere* (112).

Bernhard formuliert hier Fragen, die jeder Teilnehmer eines gegenwärtigen mediävistischen Proseminars sicher nur für selbstverständlich erachten würde. Wenig spektakulär erscheinen diese Vorbehalte für unsere Gegenwart; allenfalls wären sie geeignet, unsere Vorurteile gegenüber einem von Grund auf irrationalen Mittelalter ins Wanken zu bringen. Ins Wanken allerdings gerät anderes: Ins Wanken geraten die so rationalen Überlegungen und Vorbehalte des Bernhard, denn sie werden widerlegt von niemand anderem als der Heiligen selbst. Denn die, so erfährt Bernhard von einem örtlichen Kleriker, ist einmal einem ähnlich skeptischen Zweifler im Traum erschienen und hat ihn mit der Rute geschlagen, und der so zunächst im Traum Bestrafte ist kurz darauf gestorben. Solcherart belehrt, dass die Heilige selbst Anteil an der Verehrung ihrer Statue nimmt, bleibt Bernhard nichts anderes übrig, als reuig seinen bisherigen Vorbehalten, die sich als rationalistische, ungläubige Vorurteile entpuppen, abzuschwören und sich in einen glühenden Propagandisten des Kultes der Fides und ihrer Statue zu verwandeln⁸.

Wenn wir diese Erzählung vom zur Volksfrömmigkeit bekehrten Intellektuellen lesen, so ist es m.E. nicht die fromme Praxis, die sich über Unverstand und Überheblichkeit der Theologie zu beklagen hätte. Viel eher muss sich die Theologie über ein ganz übles Foul der anderen Seite, des Gesprächspartners in diesem Diskurs über Bild und Theologie beklagen, denn dieser Diskurs wird nicht zu Ende geführt, sondern er wird schlichtweg verweigert, radikal und ohne Antwortmöglichkeit beendet durch das souveräne Auftreten der Heiligen. Hier ist es doch die Frömmigkeitspraxis, die sich auf eine Position der Unangreifbarkeit, der unhintergehbaren Autorität und Beglaubigung zurückzieht und der Theologie von vornherein keine Chance lässt. Und die Tatsache, dass sich der bekehrte Intellektuelle unserer Quelle zu einem glühenden Propagandisten wandelt⁹, macht die Sache eher noch schlimmer: Denn nicht nur manche Vorbehalte gegenüber dem Übereifer des Konvertiten werden hier wach, sondern auch der in Kenntnis des mittelalterlichen Frömmigkeitsmarktes naheliegende Verdacht, dass hier auch wirtschaftliche Interessen im Spiel sind, dass die plötzliche Erkenntnis des Intellektuellen nur zu gut zu den Interessen einer Kultpropaganda passt, die nicht nur nebenbei auch den materiellen Vorteil sucht: den materiellen Gewinn für die Gemeinschaft, die den Kult der Heiligen und ihrer Statue pflegte.

Die Theologie also hat es mit einem Partner zu tun, der nicht fair spielt, der seinen eigenen Regeln folgt und sich nicht auf das theologische Gespräch einlässt. Kann man es dann der Theologie übelnehmen, wenn sie da, wo sie es kann, in ihrem eigenen Diskurs nämlich, nach ihren eigenen Regeln spielt und versucht, diese durchzusetzen? Die von Belting beobachtete Sprachlosigkeit zwischen Theologie und Bildfrömmigkeit, so scheint mir jedenfalls schon das Beispiel der heiligen Fides und ihres bekehrten Verehrers deutlich zu machen, ist eine beidseitige: So wie die Theologie sich eigentlich gar nicht bemüht, das sich in der Bildfrömmigkeit motivierende theologische Anliegen aufzuspüren und

8 *Liber miraculorum sancte Fidis* I,13,21–26: *Et hoc ita stulte in sanctam Dei egisse valde me postea penituit. Namque inter ceteram miraculorum relationem, narravit mihi dominus Adalgerius, tunc decanus et postmodum, ut auditu comperi, abba, vir venerabilis et probus, de quodam Odalrico nomine clerico. Qui ob id quod aliquantum super alios sciolus putabatur, quadam die cum ad alium locum necessario delata esset venerabilis imago, corda hominum adeo pervertisset, ut offerentium prorsus inhibuisset frequentiam, sancte martyri multum derogans, et nescio quas ridiculas ineptias de eiusdem imagine delatrans. Nocte vero sequenti, cum temulentis membris indulisisset quietem, astitisse sibi in somnis terrentis auctoritatis visa est hera »Et tu – inquit – sceleratissime, cur imaginem meam vituperare ausus fuisti?« His dictis, virga quam dextera gestare videbatur percussus reliquit inimicum. Qui tandiu postea supervixit, quandiu hec in crastinum referre potuit (wie Anm. 7, 113f.).*

9 Vgl. WIRTH, Bestreitung (wie Anm. 6), 192.

aufzunehmen, so scheint die fromme Praxis es gar nicht nötig zu haben, theologische Vorbehalte ernst zu nehmen und theologische Erkenntnisse zu beachten. Die Theologie scheint in diesem Wettbewerb zweier Äußerungsformen des Glaubens immer zu spät zu kommen, und das nicht nur, weil die Eule der Minerva eben erst in der Abenddämmerung fliegt und weil die Theologie demzufolge zwangsläufig nur als Reflexion auf eine vorgängige Glaubenspraxis existieren kann.

Die Theologie der Bilder hat sich vielmehr in zweifacher Hinsicht als Reaktion auf die Praxis religiösen Bildgebrauchs entwickelt: Zunächst in apologetischer und missions-theologischer Zielsetzung als Reaktion auf die Omnipräsenz der heidnischen Kultbilder in der antiken Welt, in der sich das Christentum entwickelte. Zum zweiten dann als desinteressiert-reservierte, bald aber auch um Einschränkung und Nutzbarmachung bemühte Reaktion auf die Erfahrung, dass auch christliche Frömmigkeit und Liturgie sehr wohl und mit offensichtlicher Selbstverständlichkeit Interesse an der Visualisierung des Glaubens, seiner Inhalte und seiner Helden zeigten¹⁰.

Die in mancher Hinsicht traumatische Erfahrung mit antik-heidnischer Bilderverehrung unter der mit staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzten Forderung zur Teilnahme am Kaiserkult konnte nach der rechtlichen Etablierung der Kirche auch zu Gegenreaktionen führen, und zwar in der Gestalt von Zerstörungen heidnischer Kultbilder. Das belegt eine mit der Gelassenheit, aber auch einer gewissen polemischen Arroganz des Siegers formulierte Antwort des Augustinus (354–430) an eine Provinzbehörde in Nordafrika, die sich über die Zerstörung eines lokal bedeutsamen Herkulesstandbildes beklagt hatte: Augustinus bietet an, das Standbild wiedererrichten zu lassen, wenn denn auch die Heiden die vielen Christen, die wegen der Verweigerung des Kaiserkultes getötet worden waren, wieder zum Leben zu erwecken könnten¹¹.

Der Bischof von Hippo war also weit davon entfernt, heidnische Kultbilder für so gefährlich zu halten, dass er selbst, wie Jahrhunderte später der Heilige Bonifatius (um 672–754/755), Hand angelegt hätte; er hielt es aber auch nicht für notwendig, im Sinne einer aktiven Toleranz etwa Ersatz für deren Zerstörung zu leisten. Der Theologe Augustinus stand der heidnischen Kunst der Antike eher indifferent gegenüber, sah aber den sich entwickelnden christlichen Bildkult kritisch¹²: Auch wenn er anerkannte, dass der Christ sich zwangsläufig Bilder etwa von Christus oder Paulus machte, auch in der geistigen Anschauung und ohne ein materielles Substrat¹³, so durfte das doch die Bemühung um

10 Vgl. Thomas STERNBERG, »Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild«. Westliche Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage, in: ... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, hg. v. Christoph DOHMEN u. Thomas STERNBERG, Würzburg 1987, 25–57. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 1–7. – Hans-Georg THÜMMEL, Bild und Wort in der Spätantike, in: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex STOCK (Pietas Liturgica 6), St. Ottilien 1990, 1–15, 8–13. – Alex STOCK, Frühchristliche Bildpolemik. Das Neue Testament und die Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: Bild-Konflikte, hg. v. HOEPS (wie Anm. 5), 120–138, bes. 137f. – Jean-Michel SPIESER, Die Anfänge der christlichen Ikonographie, in: Ebd., 139–170.

11 Augustinus, Ep. 50, hg. v. Alois GOLDBACHER (CSEL 34,2), Wien 1898, 143. – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 38f.

12 Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 39f.

13 Augustinus, De trinitate VIII,4,7, hg. v. William John MOUNTAIN u. François GLORIE (CCL 50), Turnhout 1968, 275f.: *Necesse est autem cum aliqua corporalia lecta uel audita quae non uidimus credimus, fingat sibi animus aliquid in lineamentis formisque corporum sicut occurrerit cogitanti, quod aut uerum non sit aut etiam si uerum est, quod rarissime potest accidere, non hoc tamen fide ut teneamus quidquam prodest, sed ad aliud aliquid utile quod per hoc insinuator. Quis enim legentium*

geistige Gotteserkenntnis nicht behindern; und auch die Annäherung an Gott im Geist bleibt nach Augustinus ihrem Ziel noch so fern, wie die materielle, bildliche Anschauung unter der geistigen Erkenntnis verbleibt¹⁴.

Eine positive Funktion allerdings wies schon Augustinus der religiösen Bildlichkeit zu, und das war die Verortung der Bilder in der religiösen Didaktik und Katechese¹⁵, die dann von Papst Gregor dem Großen (590–604) in einer im Mittelalter immer wieder aufgegriffenen Weise formuliert wurde¹⁶. In Briefen an Bischof Serenus von Marseille (599/600) formulierte der Papst zwar erneut die christliche Ablehnung der kultischen Bilderverehrung; zugleich tadelte er aber das Vorgehen des Bischofs, der religiöse Bilder in seinem Amtsbereich hatte zerstören lassen, und hob dagegen deren didaktischen Wert hervor: »Denn darum werden in den Kirchen Gemälde verwendet, damit die des Lesens Unkundigen wenigstens durch den Anblick der Wände lesen, was sie in den Büchern nicht zu lesen vermögen«¹⁷.

uel audientium quae scripsit apostolus Paulus uel quae de illo scripta sunt non fingat animo et ipsius apostoli faciem et omnium quorum ibi nomina commemorantur? ... Neque in fide nostra quam de domino Iesu Christo habemus illud salubre est quod sibi animus fingit longe fortasse aliter quam res habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus; habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam secundum quam quidquid tale aspiciamus statim hominem esse cognoscimus uel hominis formam; VIII,5,7: Sic et uirtutem miraculorum et ipsius resurrectionis eius, quoniam nouimus quid sit omnipotentia, de omnipotente deo credimus et secundum species et genera rerum uel natura insita uel experientia collecta de factis huiusmodi cogitamus ut non ficta sit fides nostra. Neque enim nouimus faciem uirginis Mariae... Vtrum autem illa facies Mariae fuerit quae occurrerit animo cum ista loquimur aut recordamur nec nouimus omnino nec credimus. Itaque hic salua fide licet dicere: »Forte talem habebat faciem, forte non talem; »Forte« autem »de uirgine natus est Christus« nemo salua fide christiana dixerit (ebd. 276f.). – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 42f.

14 Augustinus, In Iohannis euangelium tractatus XX,11, hg. v. Radbodus WILLEMS (CCL 36), Turnhout 1954, 209: *Nam si in his uersaris, quae sibi errans animus facit, cum imaginibus tuis loqueris, non cum Verbo Dei; fallunt te imagines tuae. Transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum, et sape Deum. Non tangis Deum, nisi et animum transieris; quanto minus tangis, si in carne manseris? Illi ergo qui sapiunt carnem, quam longe sunt a sapiendo quod Deus est; quia non ibi essent, etiam si animum saperent. Recedit homo multum a Deo quando sapit carnaliter, et multum interest inter carnem et animum; plus tamen interest inter animum et Deum.* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 42.

15 Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 43f.

16 Vgl. aber die Differenzierungen zur mittelalterlichen Nachwirkung von Gregors Stellungnahme bei Jean-Claude SCHMITT, Écriture et image. Les avatars médiévaux du modèle grégorien, in: *Théories et pratiques de l'écriture au Moyen Age*, hg. v. Emmanuèle BAUMGARTNER u. Christiane MARCHELLO–NIZIA, Paris 1988, 119–154, jetzt in: DERS., *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris 2002, 97–133. – Celia CHAZELLE, Memory, Instruction, Worship. »Gregory's« Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image, in: *Gregory the Great. A Symposium (Notre Dame studies in Theology 2)*, hg. v. John C. CAVADINI, Notre Dame/IN 1995, 181–215.

17 Gregor der Große, Ep. ad Serenum ep. Massil., Reg. IX,209, hg. v. Dag NORBERG, CCL 140 A, 768: *Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent.* – Ep. ad Serenum ep. Massil., Reg. XI,10, ebd. 873–876, 875: *Quia picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi factae fuerant, ut nescientes litteras ipsam historiam intendentes, quid dictum sit discerent ...* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 49–51. – THÜMMEL, Bild und Wort (wie Anm. 10), 12f. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 11–14. – Herbert L. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata«: Carolingian Art als Spiritual Seeing, in: *Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del centro italiano di studi*

Der Wert der Bilder wird hier zwar grundsätzlich bestätigt, aber in zweifacher Hinsicht relativiert: Zum einen dienen Bilder nur der didaktischen Vermittlung dessen, was in einer vorgängigen theologischen Tradition formuliert worden ist. Den Bildern ist damit ein Medienstatus zuerkannt, sie sind akzeptiert als Medien der Katechese, der didaktischen Glaubensvermittlung. Auch als Medien besitzen sie freilich nur einen sekundären Status, bleiben sie bezogen auf das theologische Leitmedium der Schrift. Sie sind gewissermaßen Hilfsmedien für den, der dem Anspruch des erstangigen Mediums nicht gewachsen ist. Was die Bilder darbieten, ist dementsprechend schon zweifach vermittelt: Sie bieten keinen eigenen, unverzichtbaren Zugang zum Glauben, sondern vermitteln eine Glaubenswahrheit, die selbst schon durch das Medium der Schrift vermittelt ist. Bilder erscheinen also als defizitärer Modus der Schrift, das Anschauen der Bilder erscheint als defizitärer Modus des Lesens.

Diese medientheoretische Definition oder Einhegung der Bilder dürfte allerdings die Bildpraxis des Westens nicht vollständig erfasst haben¹⁸; Gregors didaktische Verortung der Bilder traf ohnehin nur eine Gattung: die erzählende Darstellung biblischer bzw. kirchlicher Geschichte, die wohl seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den Vordergrund getreten ist¹⁹. Auch in diesem Fall war allerdings das Verhältnis von Bild, Schrift, Glaubensunterweisung und Glaubensgedächtnis wohl weit komplexer, als es bei Gregor definiert wird, denn die Bilderzählungen waren zwar gerade in ihrer immer wieder unvermeidbaren Lückenhaftigkeit auf die Erinnerung des durch Schrift und mündliche Unterweisung Vermittelten angewiesen, fungierten aber zugleich auch als dessen Wiederholung, Bekräftigung und Beglaubigung²⁰. Mit Gregors Feststellungen ebenso wie mit der vertieften Reflexion des Augustinus war aber der theologische und liturgische Anspruch einer Bildfrömmigkeit jedenfalls theoretisch so stark beschnitten, dass auch von daher, neben anderen kulturellen Bedingungen, verständlich wird, warum sich in der Westkirche des Frühmittelalters kein mit der Praxis des Ostens vergleichbarer genuiner, theologisch reflektierter und aufgeladener Bildkult entwickelte. Das war wohl einer der Gründe dafür, dass die Päpste auf den ausbrechenden Bilderstreit des Ostens²¹ unverstündig und auf die Forderung der Kaiser zur Unterstützung des bilderfeindlichen Kurses ablehnend reagierten. Für Theologen wie Augustinus und für die Päpste noch des 8. Jahrhunderts gehörte der Umgang mit den Bildern zu den *Adiaphora* des Glaubens: ein Nebenschauplatz, eine Frage zweiten Ranges, die keinesfalls den Anspruch des überkommenen Glaubensbekenntnisses berührte und deshalb auch nicht mit dogmatischer Ausschließlichkeit

sull'alto medioevo 41), Spoleto 1994, Bd. 2, 533–594, 533f. m. Anm. 2 (Lit.!). – DERS., *Diction in the »Bible of the Illiterate«*, in: DERS., *Studies in Pictorial Narrative*, London 1994, 533–594. – Celia CHAZELLE, *Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letter to Serenus of Marseille*, in: *Word and Image* 6 (1990), 138–153.

18 Vgl. STERNBERG, *Vertrauter* (wie Anm. 10), 51f.

19 Vgl. THÜMMEL, *Bild und Wort* (wie Anm. 10), 13. – SPIESER, *Anfänge* (wie Anm. 10), 168f. – CHAZELLE, *Pictures* (wie Anm. 17), 141. – Dies., *Memory* (wie Anm. 16).

20 Vgl. SPIESER, *Anfänge* (wie Anm. 10), 168f. – Herbert L. KESSLER, *Pictorial Narrative and Church Mission in 6th-Century Gaul*, in: *Studies in the History of Art* 16 (1985), 75–91.

21 Zum weiteren kulturellen und politischen Kontext des Bilderstreits im Osten vgl. jetzt Leslie BRUBAKER/John HALDEN, *Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history*, Cambridge 2011. – Günter LANGE, *Der byzantinische Bilderstreit und das Bilderkonzil von Nikaia (787)*, in: *Bild-Konflikte* (wie Anm. 5), 171–191.

normiert werden durfte²². Erneut war es deshalb eine Reaktion, in diesem Fall nicht auf heidnische oder christliche Praxis, sondern auf ostkirchlich inspirierte Dogmendefinition, die eine ausführlichere Stellungnahme westlicher Theologen zum Umgang mit den Bildern hervorrief.

Als im Jahr 787 das schon erwähnte Konzil im kleinasiatischen Nizäa zur Beilegung des ostkirchlichen Bilderstreites eine Unterscheidung zwischen der kultischen Verehrung der Bilder und der Anbetung Gottes definierte und in Rom Papst Hadrian I. (772–795) diese Entscheidung billigte²³, fühlte sich nicht nur Karl der Große (748–814) provoziert; der König der Franken und Langobarden und Patricius der Römer sah sich von einer mit universalem Anspruch verkündeten Entscheidung über den wahren Glauben ausgeschlossen und reagierte empört²⁴. Auch die illustre Theologenschar an seinem Hof, die Vertreter praktisch aller führenden theologischen Schulen und kulturellen Provinzen des Westens vereinte, reklamierte ihre mit dem Osten zumindest gleichberechtigte theologische Zuständigkeit. Es waren aber wohl nicht nur solche gewissermaßen politisch-protokollarischen Fragen, die eine intensive theologische Erörterung und eine ausführliche schriftliche Entgegnung auf das Protokoll der Synode von Nizäa provozierten. Vielmehr sahen sich die westlichen Theologen und Kleriker offensichtlich mit einem liturgischen Brauch konfrontiert, den sie aus ihrer kirchlichen Praxis nicht kannten²⁵.

Eine lange Zeit dominierende kirchenhistorische Bewertung, die alle Schuld an diesem Konflikt zwischen Osten und Westen auf die unzureichende Vertrautheit des Westens mit dem Niveau der ostkirchlichen Theologie oder auf die sicher unzulängliche lateinische Übersetzung der Konzilsakten schiebt²⁶, wird dem theologischen Niveau der karolingischen Diskussion nicht gerecht²⁷; einer Diskussion auch, die nicht nur im Umfeld von 787 geführt wurde, sondern auch im 9. Jahrhundert noch differenzierte Stellungnahmen karolingischer Theologen erfuhr²⁸. Wir können uns hier aber auf Grundpositionen beschränken, die schon in der ausführlichen Stellungnahme des »Opus Caroli regis contra synodum«, früher meist als Libri Carolini angesprochen, unter Federführung des Westgoten und späteren Bischofs von Orléans, Theodulf (798–821), formuliert werden²⁹.

22 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte. Reihe A), Paderborn 2005, 215–218; s. a. oben Anm. 2.

23 Vgl. THÜMMEL, Konzilien zur Bilderfrage (wie Anm. 22).

24 Zum politischen Kontext vgl. Rudolf SCHIEFFER, Die Karolinger, Stuttgart 42006, 99f.

25 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den Libri Carolini, in: Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur, hg. v. Rainer BERNDT SJ (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 80), Bd. 2, Mainz 1997, 965–980, 967f.

26 Vgl. etwa noch Gervais DUMEIGE, Nizäa II (Geschichte der ökumenischen Konzilien IV), Mainz 1985 (franz. Orig. Paris 1978), 211f. – FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 16.

27 Vgl. Thomas F. X. NOBLE, Images, Iconoclasm, and the Carolingians (The Middle Ages Series), Philadelphia 2009, 2. – BRUBAKER/HALDEN, Byzantinum (wie Anm. 21), 280 m. Anm. 134. – THÜMMEL, Konzilien zur Bilderfrage (wie Anm. 22), 221–226.

28 Vgl. jetzt ausführlich NOBLE, Images (wie Anm. 27), 287–365.

29 Opus Caroli Regis contra synodum, hg. v. Ann FREEMAN (MGH Concilia II Suppl. I), Hannover 1998. – Zu Entstehungskontext, Verfasser und Überlieferung vgl. ebd., 1–84, zur Positionierung im Hinblick auf die Bilderfrage bes. ebd., 23–36. – Aus der umfangreichen Literatur seien noch genannt: Ann FREEMAN, Scripture and Images in the Libri Carolini, in: Testo e immagine (wie Anm. 17), Bd. 1, 163–195. – THÜMMEL, Die fränkische Reaktion (wie Anm. 25). – Zuletzt LANGE,

In einer Bestandsaufnahme wird zunächst der fränkische Brauch ausführlich begründet: Liturgische Verehrung kommt demnach Reliquien, dem Kreuz und dem Evangelienbuch zu, und das wegen der ganz besonderen Beziehung zum Heil, in dem diese Objekte stehen: Bei den Heiligen ist es die sichere Zukunft der Auferstehung³⁰, beim Kreuz dessen Wirksamkeit im Erlösungsgeschehen³¹, beim Evangelienbuch dessen zentrale Funktion für die Verkündigung des Heils³². Nicht nur im Vergleich mit den Heiligen, sondern ganz prinzipiell mit dem schöpfungstheologischen Status des Menschen als Geschöpf Gottes wird ein Grundproblem der Bildtheologie formuliert: Der Mensch ist von Gott, Bilder aber sind von Menschen gemacht. Das bedeutet nicht nur, dass Bildern nicht einmal in gleicher Weise Verehrung zukommen kann wie Menschen, geschweige denn Heiligen³³; das setzt auch einen fundamentalen Unterschied zur Schrift, denn die Heilige Schrift ist Wort Gottes. Die johanneische Logos-Theologie, die besonders im Johannes-Kommentar des angelsächsischen Hoftheologen Alkuin (735–804) entfaltet wird, spielt die unmittelbare christologische Fundierung der göttlichen Wortoffenbarung aus: Jesus ist das Wort Gottes und damit selbst die Quelle der Heiligen Schrift, die schon dadurch qualitativ abgesetzt ist von den Bildern, die nur vom Menschen gemacht sind³⁴.

In der karolingischen Diskussion um das Konzil von Nizäa ging es also nicht nur vordergründig um die Ablehnung einer fremden Praxis und um die Unterstreichung des eigenen kirchenpolitischen Anspruchs, sondern auch um die Konsistenz eines theologischen Verständnisses, das dem Wort und seiner Verkündigung zentralen Stellenwert zuwies. Die Stellungnahme des *Opus Caroli regis*, die dann nicht ohne Grund in den Auseinandersetzungen der Reformation um die theologische Bedeutung des Bildes gegenüber der Schrift wiederentdeckt wurde³⁵, hat freilich so gut wie keine Nachwirkung in der weiteren westlichen Bildtheorie gehabt. Wichtiger ist aber, dass die im *Opus Caroli* reflektierte Diskussion sich im Umgang mit den Bildern, in deren Ikonographie und Funktionsbestimmung, niedergeschlagen hat. Dabei ist nicht anzunehmen, dass die weit

Der byzantinische Bilderstreit (wie Anm. 21), 185–187. – NOBLE, *Images* (wie Anm. 27), 158–243. – BRUBAKER/HALDEN, *Byzantinism* (wie Anm. 21), 281–284.

30 *Opus Caroli regis* III,24: *Sanctis ergo corporibus honorem impendere magnum est fidei emolumentum, quo praesertim et illi in caelestibus sedibus cum Christo vivere et eorum ossa quandoque resurrectura creduntur* (wie Anm. 29, 451, Z. 19–22). – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 974f.

31 *Opus Caroli regis* II,28: *Hoc enim vexillo antiquus hostis, non imaginibus, victus est. His armis, non colorum fucis, diabolus expugnatus est. Per hanc, non per picturas, inferni claustra destitute sunt. Per hanc, non per illas, humanum genus redemptum est* (wie Anm. 29), 296, Z. 17–21. – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 974.

32 *Opus Caroli regis* II,30: *Unde imaginum usus, qui a gentilium traditionibus inolevit, acrae legis libris aequiperari nec debet nec valet, quia in libris, non in imaginibus doctrinae spiritualis eruditionem discimus ... Unde datur intellegi, non picturas, sed scripturas ad nostrae fidei eruditionem esse concessas* (wie Anm. 29, 310, Z. 13–16; 311, Z. 10–12). – Vgl. THÜMMEL, *Die fränkische Reaktion* (wie Anm. 25), 976–978. – FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 19.

33 *Opus Caroli regis* II,24: *... aliud est hoc homini humilitatis gratia exhiberi, qui opus Dei est, quam imagini, quae opus artificis est* (wie Anm. 29), 281, Z. 2–4. – Vgl. FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 17f.

34 Vgl. Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie Karls des Großen. Zur Christologie in karolingischen Miniaturen*, in: *Das Frankfurter Konzil von 794*, hg. v. BERNDT (wie Anm. 25), 635–675, bes. 646–654. – Vgl. auch Beat BRENK, *Schriftlichkeit und Bildlichkeit in der Hofschule Karls des Großen*, in: *Testo e immagine* (wie Anm. 17), Bd. 2, 631–691, bes. 653–656.

35 Vgl. FELD, *Ikonoklasmus* (wie Anm. 4), 16. – *Opus Caroli regis*, hg. v. FREEMAN (wie Anm. 29), 12.

ausgreifenden Erörterungen der ohnehin schon bald von den politischen Ereignissen überholten und nicht weiter verbreiteten Schrift³⁶ unmittelbar auf die ikonographische Konzeption der Handschriftenminiaturen eingewirkt hätten. Das *Opus Caroli regis* zeigt eher ein Problembewusstsein an, das mit unterschiedlichen Akzentsetzungen viele der karolingischen Theologen geteilt haben, und die Hochschätzung der Heiligen Schrift ist ein Grundmotiv, die Sicherstellung ihres Verständnisses sowie ihrer korrekten Tradierung ein wesentliches Ziel der vieldiskutierten Bildungsreformen Karls des Großen³⁷.

Schon aus diesem weiteren kulturellen und theologischen Kontext – und nicht nur aus der polemischen Grundintention des *Opus Caroli regis* – ergibt sich eine hierarchische Prärogative der Schrift gegenüber dem Bild, die nur scheinbar von der immer aufwendigeren Bildausstattung konterkariert wird, die liturgische Handschriften, insbesondere Evangelienbücher, in karolingischer Zeit erfahren³⁸. Dabei spielte auch das allzu wohlfeile, schon im *Opus Caroli regis* abgerufene Motiv, durch Bilder die Kostbarkeit der liturgischen Bücher zu steigern und damit ihre Bedeutung zu unterstreichen, nur eine untergeordnete Rolle; die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Bild erwies sich vielmehr als ein inspirierendes und motivierendes Problem, das in der Konzeption von Ikonographie und Materialität der Bildausstattung aufgegriffen und auf durchaus verschiedene Weise gelöst werden konnte. Dabei prägte die selbst schon aus spätantiken Vorlagen schöpfende Ikonographie der Karolingerzeit noch für Jahrhunderte besonders die Bildausstattung kostbarer liturgischer Handschriften, und diese Ikonographie verdankt es nicht zuletzt ihrem karolingischen Erbe, dass sie auf verschiedene Weise das hierarchische Verhältnis zwischen Bild und Schrift beachtet und erkennbar macht, das von den karolingischen Theologen postuliert wurde.

Zunächst einmal blieb die Ikonographie der Bilder in liturgischen Handschriften weitgehend zurückgebunden an Texte, und zwar solche der Bibel, aber auch der darauf bezogenen Exegese. Bilder illustrieren Bibelverse mitunter in einer buchstäblichen Einzu-eins-Übersetzung³⁹, aber auch auf weit komplexere Art werden Bilder eingesetzt, um die göttliche Herkunft des Wortes und die Präsenz Christi in seinem Evangelium deutlich zu machen. Die Bilder bleiben dabei gerade nicht im Sinn Gregors des Großen auf didaktische Vermittlung und Erinnerung durch bloße Narration beschränkt, sondern kommentieren und erläutern die Schrift⁴⁰; damit aber »kommt ihnen in der Hierarchie des

36 Vgl. *Opus Caroli regis*, hg. v. FREEMAN (wie Anm. 29), 9–12.

37 Darauf macht in diesem Zusammenhang zurecht SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 644–647, aufmerksam.

38 Es ist deshalb auch kein Widerspruch, wenn Herbert L. KESSLER, *Image and Object: Christ's Dual Nature and the Crisis of Early Medieval Art*, in: *The Long Morning of Medieval Europe. New Directions in Early Medieval Studies*, hg. v. Jennifer R. DAVIS u. Michael MCCORMICK, Aldershot 2008, 290–319, im Hinblick auf die Bedeutung und Nachwirkung der karolingischen Diskussion von der »Krise der frühmittelalterlichen Kunst« spricht, während Thomas F. X. NOBLE, *Matter and Meaning in the Carolingian World*, in: Ebd., 321–326, 326, mit Bezug darauf »a spectacular display of erudition and creative tension« konstatiert. Beide Statements legen gewissermaßen die beiden Seiten desselben Vorgangs offen.

39 Vgl. schon Bernhard BISCHOFF, *Das biblische Thema der Reichenauer »Visionären Evangelisten«*, in: DERS., *Mittelalterliche Studien 2*, Stuttgart 1967, 304–311.

40 KESSLER, »Facies Bibliothecae revelata« (wie Anm. 17), 544: »More important by far than the arguments of theologians, however, was the painter's actual rejection of the limitation of images to what had been seen, and hence, the restriction of art to historical narrative. Images produced during the ninth century operate according to the spiritual mode that Augustine had denied them; they meld diverse scriptural allusions to construct an interpretation.«

Geschriebenen als Gesamtkomplex eine eher unbedeutende Rolle zu, betreffen sie doch nicht das Schriftzentrum, die Bibel, sondern verbleiben weitgehend auf der kommentierend-erklärenden Ebene⁴¹.

Diese Einschränkung, die Saurma-Jeltsch im Blick auf die Miniaturen des Evangeliums von Soissons⁴² macht, ist allerdings in einer anderen Perspektive zu relativieren. Denn schon das *Opus Caroli regis* hat ein Verständnis der Heiligen Schrift entwickelt, das auch deren medialen Charakter reflektiert und zwischen der äußeren Materialität und der zeichenhaften Vermittlungsleistung der Schriftlichkeit auf der einen und dem spirituellen Gehalt, d.h. dem Wort Gottes, unterscheidet. Diese Unterscheidung entspricht zugleich dem typologischen Verständnis, das im Alten Testament die Präfigurationen der Heilsereignisse des Neuen findet, und der Scheidung zwischen der geheimnislosen Sichtbarkeit der Bilder auf der einen und den nur spirituell zu erfassenden, unsichtbaren Geheimnissen des Glaubens auf der anderen Seite⁴³.

Mit der Forderung, das Sichtbare zu verachten und das Unsichtbare zu bedenken, werden die Bilder innerhalb der von Augustinus gezogenen Grenzen verortet, denn für diesen war der Gehalt von Bildern schon in der sinnlichen Wahrnehmung ausgeschöpft, während er allein dem Lesen weiterführende Verständnisleistungen zubilligte⁴⁴. Schon in den karolingischen Handschriften, die gemeinhin der »Hofschule«, d.h. der engeren Umgebung Karls des Großen, zugewiesen werden, werden diese Grenzen aber überschritten: nicht in expliziter bildtheologischer und medientheoretischer Reflexion, aber implizit in den Konzepten, die durch Ikonographie, Schrift – Bild – Korrespondenz und Materialität der Handschriften auf verschiedene Weise versuchen, der Forderung nach einem spirituellen Verständnis der Schrift Rechnung zu tragen.

Wie Kessler gezeigt hat, kann sich dabei die Hierarchie zwischen der Schrift, verstanden als der materiellen, auslegungsbedürftigen Schriftlichkeit des Mediums, und dem Bild auch umdrehen: Die Wörter als lesbare Zeichen erscheinen dann als die fleischliche, materielle Seite einer Wahrheit, deren immaterieller Gehalt erst durch die Bilder offengelegt wird⁴⁵. Diese Leistung erreichen die Bilder aber auch nur dann, wenn sie über ihre eigene materiell-visuelle Verfasstheit hinausweisen und zur intellektuellen, immateriellen Vision hinführen, in der allein das lebendige Wort Gottes erfassbar ist. In dieser Perspektive erscheinen Bild und Schrift gleicherweise als Medien, die erst in ihrer Überwindung jenes

41 SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 673.

42 Paris, BN lat. 8850.

43 *Opus Caroli regis* I,19: *Nos enim, qui non sequimur litteram mortificantem, sed spiritum vivificantem, qui non carnalis, sed spiritalis Israel sumus, qui spretis visibilibus invisibilia contemplanur, non solum imaginibus maiora mysteria, quae omni mysterio carent, sed ipsis tabulis seu duobus Cherubim maiora et eminentiora mysteriorum insignia a Domino accepisse nos gratulamur. Cum videlicet tabulae et duo Cherubim exemplaria fuerint futurorum, et cum Iudaei habuerint carnaliter res, quae typicis operatae figuris praefigurationes fuerint futurorum, nos habemus in veritate spiritaliter ea, quae illis exemplaribus sive praefigurationibus carnalibus praefigurabantur* (wie Anm. 29, 193, Z. 9–25). – Vgl. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 535f.

44 Augustinus, *In Iohannis euangelium tractatus* XXIV, 2 (wie Anm. 14), 245: *Aliter enim uidetur pictura, aliter uidentur litterae. Picturam cum uideris, hoc est totum uidisse, laudasse; litteras cum uideris, non hoc est totum, quoniam commoneris et legere.* – Vgl. Michael CAMILLE, *Word, Text, Image and the Early Church Fathers in the Egino Codex*, in: *Testo e immagine* (wie Anm. 17), 65–94, 65f. – KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 537f.

45 Vgl. KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« (wie Anm. 17), 583.

volle Verständnis des göttlichen Wortes, das der eigentliche Inhalt der Schrift ist, ermöglichen, das weder Schrift noch Bild braucht⁴⁶.

Diese Parallelisierung und Relativierung von Bild und Schrift entspricht dann doch wieder in einer Hinsicht der Kommunikations- und Medientheorie des Augustinus, nach der Text und Bild als *signa* zu verstehen sind, als »Zeichen, die auf das Wort Gottes hinweisen«⁴⁷. Denn die bildhaften Vorstellungen, die sich mit den von den Worten bezeichneten Dingen verbinden, machen es möglich, dass die Worte über diese jeweils bezeichneten Dinge hinausweisen⁴⁸. Wie jetzt Dreyer und Ferrari gezeigt haben, bietet diese Theorie von den *signa translata*, den übertragenen Bedeutungen, »den theoretischen Hintergrund« für eines der erfolgreichsten literarischen Werke des 9. Jahrhunderts, dem »Buch des Heiligen Kreuzes« des Hrabanus Maurus (um 780–856)⁴⁹. Es handelt sich dabei um ein in letzter Konsequenz ausgestaltetes, gigantisches Figurengedicht, also »eine metrische Komposition, in der ein Teil der Buchstaben weitere, sogenannte »eingewobene Verse« (*versus intexti*) ergibt, die geometrische oder figürliche Gestalten bilden (*figurae*)«⁵⁰. Dabei »erzeugt das Wort das Bild, die geometrische Figur ebenso wie die figürliche Gestalt des Gekreuzigten«⁵¹; die augustinische Theorie von den *signa translata*, die durch Bildvorstellungen Verweise erzeugen, wird damit in letzter Konsequenz umgesetzt.

Den Bildern des Figurengedichtes ist also ihre Herkunft aus dem Wort gewissermaßen unablässig eingeschrieben; das gilt in ähnlicher Weise für die schon erwähnten Verbalillustrationen von Schriftworten. In beiden Fällen wird gewissermaßen auf augustinischer Grundlage die von Augustinus gezogene Grenze des Bildverständnisses überschritten, indem Bilder genützt werden, um den Verweischarakter der Wortverkündigung buchstäblich sichtbar zu machen. Aber nicht nur auf diese Weise lösen sich die Bildkonzepte der karolingischen Handschriften und der in ihrer Tradition stehenden Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts aus der Entgegensetzung von sinnhafter Bildlichkeit und unsichtbarer Spiritualität, die im *Opus Caroli regis* vertreten worden war; das Bild wird vielmehr auf jede mögliche Weise in den Dienst genommen, um das nicht Sichtbare, die Wirklichkeit Gottes, sichtbar zu machen.

46 »In the end, the ›facies bibliothecae‹ in the Grandval Bible reveals that Theodulf, Agobard, and the others were right, at least in part; pictures feed the vision of the eye (and also the spirit) but true God is venerated by the intellect. The Holy Spirit is fully revealed only in the face of his mind and is contemplated, not with corporal eyes or even spiritual sight, but with pure intellectual vision that has need for neither *testo* nor *imagine*« (KESSLER, »Facies Bibliothecae Revelata« [wie Anm. 17], 584). Zu einer analogen Bewegung vom Bild zur bildlosen Meditation Gottes in der bildkritischen Mystik des Heinrich Seuse s. u. bei Anm. 78.

47 SAURMA-JELTSCH, *Das Bild in der Worttheologie* (wie Anm. 34), 638. – Vgl. CAMILLE, *Word, Text, Image* (wie Anm. 44), 69f.

48 Augustinus, *De Doctrina christiana* 2,1,1, hg. v. Josef MARTIN (CCL 32), Turnhout 1962, 32: *Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. – Vgl. Mechthild DREYER/Michele C. FERRARI, *Vana in imagine forma?* Hrabanus Maurus über Bild und Text, in: *Bild und Text im Mittelalter*, hg. v. Karin KRAUSE u. Barbara SCHELLEWALD (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst 2), Köln u.a. 2011, 87–97, 93–95.

49 Rabanus Maurus, *In honorem sanctae crucis*, hg. v. Michel PERRIN (CCM 100), Turnhout 1997. – Neuere Lit. bei DREYER/FERRARI, *Vana in imagine forma?* (wie Anm. 48), 88, Anm. 5; dort auch zum Titel des Werkes.

50 DREYER/FERRARI, *Vana in imagine forma?* (wie Anm. 48), 87.

51 Ebd., 93.

Die »Sichtbarkeit des Unsichtbaren«, so der Titel einer aktuellen Publikation⁵², ist das Grundproblem, das in den Text-Bild-Konzepten vieler Handschriften angegangen wird; ein Problem, das sich auch jenseits der durch Bilderstreit und Nizänum II angesprochenen Frage der Bildverehrung aus der karolingischen Auseinandersetzung mit der ikonographischen Tradition der Spätantike und mit den Aufgabenstellungen der Schriftexegese verstehen lässt. Anspruch und Grenzen dieses Motivs werden im oft zitierten *titulus* zur *Maiestas Domini* in einem um das Jahr 1000 in Köln entstandenen Evangeliar, dem sogenannten Hitda-Codex, ausgedrückt: *Hoc visibile imaginatum figurat illud invisibile verum, cuius splendor penetrat mundum*⁵³. Das Vermögen der sichtbaren Bilder, die unsichtbare Wahrheit Gottes darzustellen, hatte schon Papst Hadrian I. in seiner Antwort auf eine erste Version der fränkischen Stellungnahme zu Nizäa II verteidigt, und zwar nicht zuletzt unter Berufung auf die Untrennbarkeit der beiden Naturen Christi⁵⁴. Kessler macht darauf aufmerksam, dass die Verbindung zwischen der – bildlich darstellbaren – menschlichen und der – unsichtbaren – göttlichen Natur Christi in der Entwicklung der Christus-Darstellungen und speziell der *Maiestas-Domini*-Ikonographie der karolingischen und ottonischen Buchmalerei durch die zunehmende Lösung von anschaulich-deskriptiven Elementen, aber auch durch Farbigkeit und Materialqualität der Bilder herausgestellt wurde⁵⁵. Nicht zuletzt der Einsatz von Gold und Edelsteinen konnte das durch die menschliche Natur Christi ermöglichte Bild nahezu transparent machen für die göttliche Natur, insoweit diese leuchtenden Materialien die von Hadrian angesprochene spirituelle Erhebung des Betrachters zur unsichtbaren Wirklichkeit Gottes provozierte und unterstützte⁵⁶. Der Papst hatte in ähnlichem Zusammenhang auch die bei Dionysios Areopagita entwickelten neuplatonischen »Vorstellungen eines spirituellen Aufstiegs auf

52 Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, hg. v. Bernd JANOWSKI u. Nino ZCHOMELIDSE (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3), Stuttgart 2003; ähnlich der Titel einer neueren englischsprachigen Publikation: *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 13), hg. v. Giselle DE NIE, Karl F. MORRISON u. Marco MOSTERT, Turnhout 2005.

53 Darmstadt, Landes- und Hochschulbibliothek, cod. 1640, foll. 6^r/7^r. – Vgl. Herbert L. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum Figuratum Illud Invisibile Verum«: Imagining God in Pictures of Christ, in: *Seeing the Invisible*, hg. v. DE NIE, MORRISON u. MOSTERT (wie Anm. 52), 292–325.

54 Hadrian I., ep. 2, hg. v. Karl HAMPE (MGH *Epistolae Karolini aevi* III), 1898, 5–57, 56f.: *Quia in universo mundo, ubi christianitas est, ipse sacre imagines permanens ab omnibus fidelibus honorantur, ut per visibilem vultum ad invisibilem divinitatis maiestatem mens nostra rapiatur spirituali affectu per contemplationem figurate imaginis secundum carnem, quam filius Dei pro nostra salute suscipere dignatus est.* – Vgl. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum« (wie Anm. 53), 304. – DERS., *Christ's Dual Nature* (wie Anm. 38), 294. – Zur weiteren Bedeutung dieses Arguments im 12. und 13. Jahrhundert vgl. DERS., *Neither God Nor Man. Words, Images, and the Medieval Anxiety about Art* (Rombach Wissenschaft. Reihe Quellen zur Kunst 29), Würzburg 2007. – Nino ZCHOMELIDSE, *Das Bild im Busch. Zu Theorie und Ikonographie der alttestamentlichen Gottesvision im Mittelalter*, in: *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, hg. v. JANOWSKI u. ZCHOMELIDSE (wie Anm. 52), 165–189.

55 Vgl. KESSLER, *Christ's Dual Nature* (wie Anm. 38), 295–319.

56 Vgl. ebd., 312.

dem Weg über die sinnlich erfahrbare Materie, die am Transzendenten dank ihrer besonderen Wertigkeit teilhat und deshalb auch zu diesem führen vermag⁵⁷, zitiert⁵⁸.

In den Miniaturen der karolingischen und ottonischen Handschriften bleiben diese Anleihen bei neuplatonischem Gedankengut aber in der Regel eingebunden in Konzepte, die – ganz im Sinne des Augustinus⁵⁹ – zugleich die Notwendigkeit eines aktiven Bemühens des Betrachters um Überwindung der materiell sichtbaren Bildlichkeit und Hinwendung zur spirituellen, unsichtbaren Wirklichkeit Gottes unterstreichen⁶⁰. Im Hitda-Codex verweist schon die Formulierung des Titulus zur Maiestas Domini darauf, dass es dabei nicht um eine bloß statische Repräsentation der unsichtbaren spirituellen durch die sichtbare materielle Wirklichkeit geht, sondern um einen dynamischen »mentalen Vorgang«⁶¹ auf Seiten des Betrachters. Das zur Bezeichnung des Bildes anstelle des üblichen Begriffs *imago* gebrauchte *imaginatum* nämlich dürfte auf die trinitarische Spekulation etwa eines Hrabanus Maurus verweisen, die der »imaginierten«, scheinbaren die wahre Menschlichkeit und zugleich Göttlichkeit Christi gegenüberstellt, und als das *invisibile verum* verstehen karolingische Theologen den dreieinen Gott⁶². Der Titulus verweist also auf eine komplexe trinitarische Spekulation, auf die der Betrachter sich einlassen muss, um vom sichtbaren Bild zum unsichtbaren Gehalt, zur Wirklichkeit Gottes, zu gelangen.

Insgesamt ist dem Urteil Kesslers zuzustimmen, dass die späteren karolingischen Maiestas-Darstellungen wie auch der ottonische Hitda-Codex weniger »Gott selbst repräsentieren als vielmehr den Prozess, durch den er sich geoffenbart hatte«⁶³, aber zugleich auch den geistigen Prozess, den der Betrachter durchlaufen muss, um sich der Offenbarung des unsichtbaren Gottes über die Betrachtung des sichtbaren Bildes zu nähern. Damit ist der mediale Status des Bildes beschrieben, den der Hitda-Codex nicht zuletzt durch den Titulus und dessen Platzierung auf einer eigenen Seite gegenüber der Maiestas sichert. Wie die Bedeutung der Schrift für das Bildverständnis schon durch diese Platzierung unübersehbar demonstriert wird, so weist der Inhalt des Titulus unmissverständlich auf den symbolischen Charakter des Bildes hin, das als *Figura* ganz in der Funktion der Darstellung einer unsichtbaren Wirklichkeit aufgeht. Das Bild ist Medium; es dient einem spirituellen Verständnis, das seinen Gegenstand außerhalb des Bildes findet, und diese spirituelle Bewegung auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin wird insgesamt motiviert und getragen durch eben die Erkenntnis des medialen Charakters des sichtbaren Bildes.

Im Blick auf die Verständnisprobleme, die sich dem Menschen gegenüber der Dreifaltigkeit Gottes stellen, hatte Augustinus davor gewarnt, die Unzulänglichkeit und die unausweichliche Medialität aller Verständnishilfen zu übersehen: Manche, so sagt er in Anspielung auf das Wort des Korintherbriefes, nachdem wir »jetzt« nur »in einen Spiegel

57 SAURMA-JELTSCH, Das Bild in der Worttheologie (wie Anm. 34), 642. – Zur Bedeutung des Dionysios Areopagita für die byzantinische Bildtheologie vgl. Andrew LOUTH, »Truly Visible Things Are Manifest Images of Invisible Things«: Dionysios the Areopagite on Knowing the Invisible, in: Seeing the Invisible, hg. v. DE NIE, MORRISON u. MOSTERT (wie Anm. 52), 15–24.

58 Hadrian I., ep. 2, hg. v. Karl HAMPE (MGH Epistolae Karolini aevi III, 1898, 5–57, 32f.). – Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 23. – SAURMA-JELTSCH, Das Bild in der Worttheologie (wie Anm. 34), 641f.

59 S. o. Anm. 14.

60 Vgl. KESSLER, »Hoc Visibile Imaginatum« (wie Anm. 53), 305f.

61 Ebd., 294.

62 Vgl. ebd.

63 »The later Carolingian pictorial experiments and the Ottonian »visible product of the imagination« represent not God but rather the processes through which he had revealed himself« (Ebd., 303).

schauen«, manche »sehen zwar den Spiegel, aber so wenig sehen sie durch den Spiegel jenen, der jetzt durch den Spiegel zu sehen ist, dass sie nicht einmal vom Spiegel, den sie sehen, wissen, dass er Spiegel, das heißt Bild ist.«⁶⁴. Diese Warnung ist in der Tradition karolingischer und ottonischer Illustrationen liturgischer Bücher beherzigt worden, und der Titulus im Hitda-Codex bringt das nur in besonders klarer Weise zum Ausdruck: Wer die Bilder anschaut, wird auf vielfache Weise darauf hingewiesen, dass es sich um Bilder handelt und damit um Medien, die auf das zentrale Medium der Schrift und mit diesem gemeinsam auf die unsichtbare Wirklichkeit Gottes verweisen⁶⁵.

Dabei geht es wohl nicht nur darum, die Existenzberechtigung der Bilder überhaupt vor dem Hintergrund der karolingischen Diskussion um Nizäa II zu sichern⁶⁶. Die Bilder verfolgen vielmehr genuine theologische Anliegen; sie nutzen die Möglichkeiten einer vielschichtigen und assoziationsreichen Kommentierung, verstehen sich aber zugleich als Medien einer spirituellen Gotteserkenntnis im Sinne der theologischen Erkenntnislehre des Augustinus. Die karolingischen und in karolingischer Tradition stehenden Illustrationen liturgischer Handschriften implizieren eine Bildtheologie, die weit mehr ist als »die Theorie einer schon bestehenden Praxis« und die auch in der Rückbindung an die Schrift, mehr noch in der komplexen Wechselbeziehung mit dieser weniger die theologische Kontrolle der Bilder als die Erkundung ihrer genuinen Leistungsfähigkeit anzielt.

Eine ungleich direktere Beziehung zwischen Bild und unsichtbarer Wirklichkeit wird in der eingangs zitierten Erzählung des Bernhard von Angers postuliert. Demnach war diese Beziehung nicht nur durch das Eingreifen der Heiligen als Repräsentantin der unsichtbaren Wirklichkeit des göttlichen Heils garantiert, sondern letztlich schon durch die Funktion der Heiligenfigur als Reliquiar. Nach verbreiteter Meinung war diese Verbindung von Bild und Reliquienkult gewissermaßen das Einfallstor für die mittelalterliche Verehrung von Kultbildern, denn die Heiligenfigur war ja zunächst nur ein spezielles Verhältnis für die Reliquie, die verehrt wurde, so dass sichergestellt war, dass dieser und nicht der Figur die liturgische Verehrung galt. Hans Belting hat allerdings bezweifelt, dass diese Erklärung der Attraktivität der Bilder für die religiöse Praxis gerecht wird, und sogar die entgegengesetzte Vermutung geäußert, dass die Kultbilder und Figuren der Heiligen ihrerseits zur Attraktivität des Reliquienkultes beigetragen haben⁶⁷.

64 Augustinus, De Trinitate XV, 24, 44 (wie Anm. 13), 522: *Speculum quidem uident, sed usque adeo non uident speculum qui est per speculum nunc uidendus ut nec ipsum speculum quid uident sciant esse speculum, id est imaginem.* – Vgl. STERNBERG, Vertrauter (wie Anm. 10), 52.

65 Den karolingischen und ottonischen Miniaturen ist damit durchweg zuzuschreiben, was Klaus KRÜGER, Geschichtlichkeit und Autonomie. Die Ästhetik des Bildes als Gegenstand historischer Erfahrung, in: Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch, hg. v. Otto G. OEXLE (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 4), Göttingen 1997, 53–86, 74 als »die Bewussthaltung des Mediums durch die ›Trübung‹ der mimetischen Durchsichtigkeit« bezeichnet. »In der Wahrnehmung des Mediums offenbart sich die Differenz, die zwischen Absenz und Präsenz des Repräsentierten liegt, und nicht zuletzt aus dieser Spannung vermag sich im Anblick des Bildes zugleich die Erfahrung des Imaginären und seiner Alterität gegenüber der Wirklichkeit aufzubauen«. Zu vergleichbaren, die Medialität sichtbar haltenden Konzepten im 12. Jahrhundert vgl. Stefan BOGEN, Träumt Jesse? Eine ikonographische Erfindung im Kontext diagrammatischer Bildformen des 12. Jahrhunderts, in: Ästhetik des Sichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 1), hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES, 2004, 218–239, sowie die dort in Anm. 5 zusammengestellte Lit.

66 Vgl. die Einwände von Noble gegenüber der die gesamte Entwicklung auf die karolingische Reaktion auf den Bilderstreit und das Konzil beziehenden Position Kesslers, oben Anm. 38.

67 Vgl. BELTING, Bild und Kult (wie Anm. 1), 336–339.

Bilder und Reliquien teilen jedenfalls den Anspruch, jenseitiges Heil materiell greifbar und sichtbar zu machen; in der konkreten Kultpraxis bleibt dabei durchaus unklar, ob die Präsenz des Heiligen jeweils nur in der Reliquie oder doch auch in der Figur oder dem Bild erfahren wird⁶⁸. In der scholastischen Theologie des Hochmittelalters, der es um präzise Distinktion geht, werden solche Unklarheiten nicht zugelassen. Thomas von Aquin (um 1225–1274) trennt zwischen der Gegenständlichkeit des Bildes und seiner Funktion als Abbild, als *imago*: Die geistige Bewegung des Wahrnehmenden gilt dabei nicht der Gegenständlichkeit des Bildes, sondern dem Urbild, das es abbildet. In der Tradition der platonischen Relation von Urbild und Abbild wird das Entscheidende des Bildes außerhalb seiner selbst festgemacht: Als konkreter Gegenstand ist es irrelevant, als Abbild eines anderen, vor allem als Abbild Christi gebührt ihm die Verehrung, die Christus zukommt⁶⁹. Das Verständnis des Bildes bleibt also semiotisch: Das Bild ist in seiner konkreten Materialität Zeichen, das für das Bezeichnete steht und darauf verweist⁷⁰.

In Bezug auf diese semiotische Reduktion kann man Thomas durchaus als Kronzeugen für Beltings Verdikt anführen, nach dem die Theologen sich stets bemüht haben, die Macht der Bilder zu leugnen oder zumindest zu beschränken⁷¹. Zwar weist Thomas durchaus dem Bild in seiner konkreten materiellen Verfassung Macht zu, aber diese Macht hat nur relative Bedeutung: Bilder ziehen die sinnliche Wahrnehmung des Menschen auf sich, aber eben nur, um ihn damit auf das bezeichnete, nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Urbild zu verweisen. Auf diese relative Macht der Bilder bezieht Thomas auch die einzelnen Motive, die in der westlichen Tradition zur Begründung des Bildergebrauchs bereitstanden: 1. Die didaktische Funktion der Bilder, die für den Ungebildeten wie ein Buch wirkten, 2. die spezifische Funktion für das Glaubensgedächtnis, das davon profitiere, dass die Menschwerdung Gottes oder auch die vorbildlichen Taten der Heiligen den Menschen in den Bildern täglich vor Augen geführt würden, 3. eine besondere Wirkung auf die Frömmigkeit der Menschen, die durch das Anschauen der Bilder stärker angeregt werde als durch das Hören⁷².

Im Ganzen erscheinen die Bilder in der scholastischen Theologie als Medien des religiösen Verhaltens: Sie können religiöse Gefühle anregen, die Ereignisse der Heilsgeschichte in der Erinnerung bewahren, als Ersatz für die Schrift religiöses Wissen vermitteln oder sogar der kultischen Verehrung einen Anhalt bieten. Nicht vorgesehen ist in dieser kategorisierenden Darlegung der Rationalität des religiösen Bildergebrauchs, dass die Bilder selbst aktiv werden, so wie es Franz von Assisi (1181/82–1226) nach den Berichten der franziskanischen Hagiographie in der Kirche San Damiano bei Assisi widerfuhr, als das Bild des Gekreuzigten ihn aufforderte, die halb verfallene Kirche wieder aufzubauen. In dieser Geschichte verdichtet sich nicht zuletzt die Bedeutung, die das Bild des Gekreuzigten für Franziskus und die franziskanische Frömmigkeit entwickelte. In seinem Bemühen um die Nachfolge des Gekreuzigten wurde Franziskus selbst zum *alter Christus*, man

68 Vgl. ebd.

69 Damit war eine grundsätzliche Rechtfertigung des Bilderkultes gegeben, die in der Folgezeit dazu führte, dass zeitgenössische Kritik der spätmittelalterlichen Bildfrömmigkeit als Kritik an der thomistischen Bildtheologie artikuliert werden konnte, vgl. WIRTH, Die Bestreitung des Bildes (wie Anm. 6), 198–200.

70 Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 63f.

71 S. oben Anm. 1.

72 Vgl. FELD, Ikonoklasmus (wie Anm. 4), 65.

kann auch sagen: zum Bild Christi, dem er sich schließlich durch die Stigmata letztmöglich angeschlossen⁷³.

Die *Imitatio Christi* wurde in der franziskanischen Frömmigkeit nicht zuletzt durch das Bild der *Pietà* gefördert, das zum zentralen Andachts- und Wallfahrtsbild der Epoche wurde. Die erhoffte Wirkung der Bilder ging dabei entschieden über die tradierten und in der scholastischen Theologie nochmals ausdifferenzierten Funktionen hinaus: Von den Bildern erhoffte man sich die gnadenhafte Befähigung zum Mitleiden mit Christus nach dem Vorbild des Franziskus. Bilder, die gewissermaßen unmittelbar das Leiden Christi darstellen und zum Mitleiden auffordern wollen, realisieren in dieser Hinsicht den größtmöglichen Gegensatz zu den gerade ihre Medialität ausspielenden karolingischen und ottonischen Miniaturen⁷⁴. Verwiesen sei hier nur exemplarisch auf ein Bild aus einer jetzt in Paris aufbewahrten deutschen Handschrift, das die heilige Katharina von Siena (1347–1380) vor dem Gekreuzigten zeigt. Die Heilige ist nicht nur durch ihre Wunden, sondern auch durch ihre Nacktheit dem Gekreuzigten so weit wie nur irgend möglich angeglichen; dadurch wird nicht zuletzt die ohnehin im Vergleich zum karolingischen und ottonischen Bild geringe mediale Distanz zwischen Bild und Betrachter noch weiter gemindert; an den Betrachter ergeht der Appell, das Mitleiden mit dem Gekreuzigten nach dem Vorbild der Katharina zu realisieren⁷⁵.

Die hier stark vereinfachend und unter Absehung von allen Kontexten vorgenommene Konfrontation zwischen den Bildern soll nun nicht etwa eine klare Entwicklung vom distanzierteren schrifttheologischen Bild der Karolinger- und Ottonenzeit zum appellativ aufgeladenen Andachtsbild des Spätmittelalters demonstrieren. Eher geht es um die Bandbreite, die den religiösen Umgang mit dem Bild im westlichen Mittelalter auszeichnete. Noch in einer grundsätzlicheren Perspektive dürfte eine entwicklungsgeschichtliche Deutung eine Vereinfachung und Verengung darstellen: Eine lange historiographische Tradition, die der Reformation epochentrennende Qualität zuweist, hat nicht zuletzt dazu geführt, dass die Bilderstürme und Bildkritik verschiedener, aber längst nicht aller Reformatoren häufig auch als die entscheidende Zäsur in der Geschichte des religiösen Bildgebrauchs verstanden werden. Noch Hans Beltings Frage nach der »Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst« geht davon aus, dass es letztlich das reformatorische Schriftprinzip Luthers (1483–1546) gewesen wäre, das den Bildern ihre zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit und ihre Einbindung in den Kult streitig gemacht und damit letztlich die autonome Kunst als neuen Ort der ihrer Kultfunktion entkleideten Bilder begründet hätte. Thomas Lentjes hat demgegenüber darauf verwiesen, dass gerade die für das Spätmittelalter typische, quasi heilsvermittelnde Bedeutung der Bilder schon lange vor Luther ganz grundsätzlich kritisiert worden ist, und zwar im Zusammenhang einer Wendung zur Innerlichkeit in der Religiosität, die auch die andächtige Betrachtung des Bildes nicht mehr als Hinführung zur Compassion, sondern als Ablenkung durch und in das Äußerliche wertete⁷⁶.

Auch im Blick darauf lässt sich allerdings fragen, ob wir es mit einer neuen Epoche der Religiositätsgeschichte oder nicht doch nur mit einer anderen Ausprägung mittelalterli-

73 Vgl. ebd., 69–71.

74 Vgl. ebd., 72f.

75 Paris, BN ms. all. 34, fol. 4v. – Vgl. Thomas LENTES, »Andacht« und »Gebärde«. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600, hg. v. Bernhard JUSSEN u. Craig KOSLOFSKY (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), Göttingen 1999, 29–67, 54f. m. Abb. 4.

76 Vgl. LENTES, »Andacht« und »Gebärde« (wie Anm. 75), 49f.

cher Religiosität zu tun haben. Die spätmittelalterliche Praxis des Bildgebrauchs entfaltet sich offensichtlich weitgehend unabhängig von den Klärungen und Begrenzungen nicht nur der theologischen Tradition, sondern auch der zeitgenössischen Theologie⁷⁷. Es blieb einer Ausnahmegestalt wie dem Mystiker Heinrich Seuse (1295/97–1366) vorbehalten, mystische Bildkritik und Bildfrömmigkeit, ganz verschiedene Formen des Bildgebrauchs und durchaus gegensätzliche Theorien über das Verhältnis von Urbild und Abbild oder über das von Bild und Schrift in einer medientheoretisch reflektierten Weise zu vereinen, deren letzte Ratio die Indienstnahme des Bildes für eine »Bild-Mystagogie der Bildlosigkeit« ist, die »alle unterschiedlichen Bildformen miteinander verknüpft und dem einen Ziel, der unio mystica, sowie [...] der Rückkehr des Menschen zur bildlosen Gottheit, unterordnet«⁷⁸. In weit komplexerer Weise als in den Bildkonzepten der oben angesprochenen karolingischen Miniaturen, aber in einer durchaus vergleichbaren Elaboriertheit ist damit der »mediale Status des Bildes« bestimmt, der »womöglich die grundlegende mediale Konfiguration schlechthin des westlich-mittelalterlichen Christentums darstellt und den Bildkult als ganzen jenseits des Bilderverbotes überhaupt erst erklärt«⁷⁹. Dieser Status ist zwar konkret nur im Nachvollzug der vielfachen Bewegung zwischen Bildandacht und Abwendung vom Bild zu erfassen; abstrakt gesprochen lässt er sich aber auf die Medialität des Bildes als solche reduzieren. Dass das Bild »nur« Medium ist, im Dienst einer Hinwendung zum unsichtbaren Gott, wird auf je verschiedene Weise bei Seuse ebenso vorgeführt wie etwa im *Maiestas-Domini*-Bild des ottonischen *Hitda-Codex*⁸⁰. Diese Bildtheologie und Medientheorie – auch insoweit lassen sich Seuses Werk und die karolingischen und ottonischen Miniaturen vergleichen – bleiben allerdings zu einem großen Teil implizit und lassen sich nur ansatzweise dem theoretischen Diskurs, in ihrer vollen Tragweite aber wohl der Analyse der literarischen und ästhetischen Konzepte und ihrer Wechselwirkung abgewinnen.

77 Vgl. ebd., 45–47. – WIRTH, Die Bestreitung des Bildes (wie Anm. 6), 198–203.

78 Thomas LENTES, Der mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse – statt einer Einleitung, in: *Ästhetik des Unsichtbaren*, hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES (wie Anm. 65), 13–73, 49. – KRÜGER, *Geschichtlichkeit* (wie Anm. 65), 72f.

79 LENTES, *Der mediale Status* (wie Anm. 78), 17.

80 S. o. bei Anm. 65.

STEFFEN PATZOLD

Bild und Wirklichkeit

Die Michaelis-Kirche Bernwards von Hildesheim im Spiegel religiösen Wissens

Das Konzept der Tagung, die hier dokumentiert wird, führt vier große Substantive zusammen: Um Kunst soll es gehen und um Bilder, um Wissen und um Religion. Wer diese Schlüsselbegriffe der jüngeren Kulturwissenschaften zusammenstellt, muss Rechenschaft darüber ablegen, was er unter ihnen versteht und was er durch ihre Zusammenführung zu gewinnen hofft. In einem ersten Teil werde ich daher knapp und im Rückgriff auf das Forschungskonzept des Tübinger Graduiertenkollegs 1662 »Religiöses Wissen in der europäischen Vormoderne« erläutern, welchen Zusammenhang ich zwischen den vier Schlüsselbegriffen annehme. Anschließend soll das methodisch-theoretische Instrumentarium, das sich daraus ergibt, für ein Fallbeispiel aus dem früheren Mittelalter fruchtbar gemacht werden: Mein Weg zu Bernward von Hildesheim (993–1022) und der Michaelis-Kirche führt allerdings über das Kloster Corbie und den Eucharistiestreit des 9. Jahrhunderts.

1. Die Schlüsselbegriffe: Kunst, Bild, Wissen, Religion

Kunst (und Künstler) in dem Sinne, der uns heute geläufig ist, hat es bekanntlich im früheren Mittelalter nicht gegeben: »Im Unterschied zur Neuzeit ging im Mittelalter Kunst nie auf die Initiative von Künstlern zurück; sie diente nicht der Selbstverwirklichung der Künstler und der Artikulation ihrer individuellen Anliegen und Befindlichkeiten, sie wurde auf Veranlassung von Auftraggebern für bestimmte Zwecke geschaffen«¹. Was Besucher von Museen heute als Exponate in Glasvitrinen vorgeführt bekommen und als früh- und hochmittelalterliche Kunst bestaunen dürfen, waren zunächst Gebrauchsobjekte – geschaffen im Auftrag anderer, oft mächtiger Leute (und zumindest bisweilen auch von ihnen oder noch einer dritten Person konzipiert). Auf das rein Handwerkliche wird man die Objekte dennoch nicht reduzieren dürfen: Sie waren oft prächtig, kostbar und kunstvoll gestaltet; und zumindest manche derjenigen, die sie schufen, genossen dafür auch bei ihren Zeitgenossen oder Nachlebenden Ruhm². Allerdings blieben die Werke

1 So formuliert treffend Bruno REUDENBACH, *Die Kunst des Mittelalters*, Bd. I: 800–1200, München 2008, 47.

2 Vgl. exemplarisch nur Ekkehard IV., *Casus s. Galli*, ed. v. Hans F. HAEFELE (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), Darmstadt 1980, c. 34, 78, zu dem St. Galler Mönch Tuotilo. – Außerdem die Beispiele bei REUDENBACH, *Kunst* (wie Anm. 1), 45–47. – Zu Tuotilo vgl. auch Johannes DUFT, *Sankt-Galler Künstler-Mönche im frühen Mittelalter*, in: DERS., *Die Abtei St. Gallen*, hg. v. Peter OCHSENBEIN, Bd. 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten, Sigmaringen 1991, 221–237, hier: 233–235.

in aller Regel doch bestimmt für klar umrissene Zwecke: Das gilt für Kerzenleuchter wie für Reliquiare, für Buchdeckel wie für liturgisches Gerät, für Miniaturen in Handschriften ebenso wie für Luxusmöbel, wie jene drei Silbertische und jenen Goldtisch, die Karl der Große (768–814) besaß³. Für diese frühe Epoche führt demnach, streng genommen, schon das schöne Wortspiel von »Gebrauchskunst« und »Kunstgebrauch« im Titel der hier dokumentierten Tagung in die Irre. Denn »Gebrauchskunst« ist für diese Zeit ein Pleonasmus, »Kunstgebrauch« dagegen etwas, das es nicht gab. Wenn im Folgenden dennoch von »Kunst« die Rede ist, so soll das Wort nicht mehr sein als eine Kurzformel für das, was sonst ziemlich umständlich zu bezeichnen wäre als »von handwerklich ausgebildeten Menschen gefertigte und unter Umständen prächtig, kostbar und bewundernswert ausgestaltete Gebrauchs- und Repräsentationsgegenstände für die Eliten«.

Das hat unmittelbar Folgen auch für den zweiten Begriff, das *Bild*: Wenn im früheren Mittelalter Kunst nicht als eigener Bereich um ihrer selbst willen existierte, dann wird zwangsläufig auch der Bild-Begriff problematisch. Zwar hat die ältere Kunstgeschichte einen regelrechten Kanon frühmittelalterlicher Buchmalerei und Fresken, Plastiken und Skulpturen zusammengestellt, der sich in jedem gängigen Handbuch zur frühmittelalterlichen Kunst abgebildet findet. Dieser Kanon ist jedoch nur dadurch entstanden, dass man die Kategorie des »künstlerischen Bildes« aus der Neuzeit zurückprojiziert hat auf eine Zeit, in der die Menschen diesen Typ von Bildern selbst noch nicht kannten. Wenn der Begriff des Bildes für das Frühmittelalter einen Sinn haben soll, dann wird man daher zumindest auch illustrierende und mentale Bilder mit einbeziehen müssen – also auch jene Bilder, die sich in den klassischen Handbüchern zur Kunstgeschichte gerade nicht finden lassen.

Zum dritten Begriff: Als *Wissen* soll hier nicht nur das in Schule und Studium Gelernte verstanden werden, das heißt nicht nur gelehrtes Wissen, das von Experten definiert und kontrolliert wird. Im Sinne der jüngeren kulturwissenschaftlich inspirierten Geschichtswissenschaft sollen darunter vielmehr alle Formen allgemein akzeptierten Wissens über die Welt einbegriffen werden, also jenes »Jedermannswissen«, das jedes Mitglied einer gegebenen sozialen Gruppe mit »anderen in der normalen, selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein« hat; das »Allerweltswissen«, das erst diejenige »Bedeutungs- und Sinnstruktur [bildet], ohne die es keine menschliche Gesellschaft gäbe«⁴. Solches Wissen ist nicht nur in Form von Schrift gespeichert, tradiert, weitervermittelt worden, sondern in viel höherem Maße mündlich, durch gelebte Praxis – aber eben auch durch Bilder jeder Art. Bilder lassen sich so als Überreste aus der Produktion und dem Prozess der Weitervermittlung von Wissen begreifen und analysieren.

Schließlich die Gretchenfrage: Eine Definition des Begriffs der *Religion* zu geben ist in diesem Rahmen schlechterdings nicht möglich. Wichtig ist aber doch: In den Gesellschaften des früheren Mittelalters in Europa ist Religion nicht als eigenes Feld ausdifferenziert. Religiöses Wissen wird man deshalb nicht einfach sektoral als dasjenige Wissen begreifen dürfen, das ein solches Feld gegen andere abgegrenzt und im Innern strukturiert hätte.

3 Die Tische sind erwähnt in Karls sogenanntem Testament, das überliefert wird bei Einhard, *Vita Karoli magni*, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER (MGH SSrG [25]), Hannover/Leipzig 1911, c. 33, 40. – Zur weiteren Geschichte der Tische: Steffen PATZOLD, *Kunst und Politik. Visualisierung von Status und Rang des Herrschers*, in: *Karolingische und Ottonische Kunst*, hg. v. Bruno REUDENBACH (Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 1), München/Berlin/London/New York 2009, 239–281, hier: 245.

4 So die vielzitierte Formulierung von Peter L. BERGER, Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969, 26.

Im Folgenden soll unter ›religiösem Wissen‹ daher stattdessen für das lateinische Europa all dasjenige Wissen subsumiert werden, mit dessen Hilfe die Texte der Heiligen Schrift jeweils wieder neu so aktualisiert wurden, dass sie für die Lebenswelt der Menschen zu einem gegebenen Zeitpunkt sinnvoll und für die Akteure handlungsleitend werden konnten. Religiöses Wissen ist demnach das Wissen, das Menschen brauchen, um die Texte der Bibel einzuordnen, zu deuten, mit Sinn aufzuladen und dadurch als Grundlage ihres Handelns aktuell zu halten – in einer Welt, die sich in einem fort historisch wandelt. Dies ist im Kern zugleich der Begriff ›religiösen Wissens‹, der auch dem Forschungskonzept des in Tübingen angesiedelten DFG-Graduiertenkollegs 1662 zugrundeliegt⁵.

Im Folgenden soll nun an einem Fallbeispiel ausgelotet werden, welche Perspektiven der Begriff des religiösen Wissens eröffnet, wenn er auf das angewendet wird, was in der Literatur gemeinhin als »frühmittelalterliche«, »vorromanische« oder – regional und dynastisch eingeführt – als »karolingische und ottonische Kunst« bezeichnet wird.

2. Religiöses Wissen und Bild: Der Eucharistiestreit im 9. Jahrhundert⁶

In der nordfranzösischen Abtei Corbie verfasste der Mönch Paschasius Radbertus (ca. 785–865) in der ersten Hälfte der 840er Jahre einen Traktat über die Eucharistie⁷. Gedacht hatte Radbert sein Werk zunächst für Klosterschüler in Sachsen⁸; aber seine Abhandlung »Über den Leib und das Blut des Herrn« wurde bald Teil der großen Debatte über den Charakter der Eucharistie, an der sich in den 830er bis 860er Jahren die besten Köpfe des Frankenreichs beteiligten: Radberts Mitbruder Ratramnus von Corbie († um 868), der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882), dessen größter Feind – Gottschalk von Orbais († um 869) – und andere mehr⁹.

5 Vgl. <http://www.uni-tuebingen.de/forschung/forschungsschwerpunkte/graduiertenkollegs/gk-religioeses-wissen/forschung.html> (Stand: 30. März 2012) sowie demnächst den Beitrag von Andreas HOLZEM, in: Die Aktualität der Vormoderne, hg. v. Klaus RIDDER u. Steffen PATZOLD (Europa im Mittelalter), Berlin 2012.

6 Der folgende Abschnitt wiederholt einige Beobachtungen, die ich bereits andernorts formuliert habe: Vgl. Steffen PATZOLD, *Visibilis creatura – invisibilis salus*. Zur Deutung der Wahrnehmung in der Karolingerzeit, in: Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter, hg. v. Hartmut BLEUMER, Hans-Werner GOETZ, Steffen PATZOLD u. Bruno REUDENBACH, Köln/Weimar/Wien 2010, 79–101, hier: 86–98.

7 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domine*, ed. v. Beda PAULUS, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 16, Turnhout 1969, 1–131. – Zu Radberts Person grundlegend: Henri PELTIER, *Pascase Radbert. Abbé de Corbie. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*, Amiens 1938, 28–92. – Vgl. knapp auch E. Ann MATTER, *The Lamentations Commentaries of Hrabanus Maurus and Paschasius Radbertus*, in: *Traditio* 38, 1982, 137–163, hier: 149f. mit Anm. 51f. – Zu Corbie D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Beihefte der *Francia* 20), Sigmaringen 1990 (mit 31–33 zu Radbert).

8 Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), Prolog, 4f., Z. 36–45.

9 Vgl. außer dem grundlegenden, aber stark systematisierenden Werk von Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au Moyen Âge*, Paris 1949, vor allem die jüngeren Spezialdarstellungen zur Karolingerzeit bei Celia CHAZELLE, *Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy*, in: *Traditio* 47, 1992, 1–36. – DIES., *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge 2001, 209–238. – Patricia MCCORMICK ZIRKEL, *The Ninth Century Eucharistic Controversy. A Context for the Beginnings*

Radberts Werk war bei seinen Zeitgenossen zwar alles andere als unumstritten, langfristig aber hatte es einen geradezu stupenden Erfolg: Mehr als 120 Handschriften sind aus dem Mittelalter überliefert¹⁰. Noch im 16. Jahrhundert sollte Radbert gleichsam als katholische Autorität in die theologischen Debatten über die Transsubstantiationslehre hineinwirken. Radberts Schrift war also mehr als eine Randnotiz in der Geschichte des religiösen Wissens im vormodernen Europa. Sie war ein zwar umstrittenes, aber durch Jahrhunderte hindurch vielgelesenes Referenzwerk.

Im Kern behandelte Radbert die Frage: Verwandeln sich während der Messfeier das Brot und der Wein in eben den Körper und genau das Blut Christi, mit denen Christus von der Jungfrau Maria geboren worden war und am Kreuz gelitten hatte? Radbert bejahte das mit aller Vehemenz: *Genau das Fleisch, das aus Maria geboren worden ist, gelitten hat am Kreuz, auferstanden ist aus dem Grab: genau das ist es, und deshalb ist es Christi Fleisch, das für das Heil der Welt noch heute geopfert wird*¹¹.

Radberts Eucharistie-Verständnis führt uns damit mitten hinein in das religiöse Wissen über das Bild. Denn seine Ausgangsthese zwang ihn dazu, das Verhältnis zwischen dem Geschehen bei der Eucharistie-Feier, das für die Menschen sinnlich wahrnehmbar war, einerseits und dem Heilsgeschehen andererseits genauer zu erörtern. Erstens nämlich veränderten sich während der Messfeier ja Brot und Wein für Augen, Mund und Nase nicht in der geringsten Weise: Für die Sinne blieben es Brot und Wein. Wenn Radbert nun erklären wollte, warum es dennoch Christi Leib und Blut war, dann musste er dazu über das Verhältnis von Sichtbarkeit, Wirklichkeit und Abbild nachdenken. Etwas zugespitzt könnte man sagen: Radberts Traktat über die Eucharistie ist deshalb auch eine Quelle zum Bildwissen im früheren Mittelalter.

Außerdem musste Radbert zwei einschlägige Aussagen in der Bibel in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander begreiflich machen. Da war einerseits die Behauptung: »dies ist mein Leib ...«, »dies ist mein Blut ...« (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19f.; 1 Kor 11,23–26). Andererseits hatte Christus selbst die Eucharistiefeier aber auch als eine Handlung bezeichnet, die »zu seinem Gedächtnis« vollzogen werden sollte. Radbert und seine Zeitgenossen mussten mit diesen beiden gleichermaßen intangiblen Aussagen, die ja beide von Christus, also der Wahrheit selbst stammten, zurechtkommen. Dazu mussten sie klären, in welchem Verhältnis zueinander einerseits der memoriale Charakter von Brot und Wein und andererseits deren wesenhafte Verwandlung bei der Eucharistiefeier standen. Dabei ging es in den Augen der Betroffenen um sehr viel: Denn nur wer die Wahrheit über das *mysterium* der Verwandlung von Brot und Wein wusste, nur wer die Eucharistie richtig verstand, konnte des Heils teilhaftig werden, das durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi vermittelt wurde. Radbert hielt ein Wissen *aller* Christen über das *corpus Christi* für unbedingt heilsnotwendig; eben deshalb hat er sein Lehrbuch

of Eucharistic Doctrine in the West, in: *Worship* 68, 1994, 2–23. – MARTA CRISTIANI, La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX, in: *Studi Medievali* 9, 1968, 167–233. – DIES., Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo (Collectanea 8), Spoleto 1997, 77–164.

10 Vgl. PAULUS in der Einleitung zu seiner Edition (wie Anm. 7), IX; sowie das Handschriftenverzeichnis, in: ebd., 247f.

11 Vgl. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), c. 1, 15, Z. 51ff.: *Et ut mirabilis loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro. Haec, inquam, ipsa est et ideo Christi est caro quae pro mundi uita adhuc hodie offertur, et cum digne percipitur, uita utique aeterna in nobis reparatur.*

»Über Leib und Blut des Herrn« verfasst. Gleich im zweiten Kapitel seines Traktats forderte er: »Dass jeder Gläubige dieses *mysterium* Christi ganz genau kennen muss«¹²!

Indem Radbert das Verhältnis zweier wichtiger, aber gegenläufiger biblischer Aussagen zu bestimmen suchte, hatte er Anteil an der Produktion und Vermittlung religiösen Wissens. Dabei war zugleich die Frage zentral, in welchem Verhältnis die (unsichtbare) Heilswirklichkeit zu jenem Abbild von dieser Wirklichkeit stand, das der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen zugänglich war. So kann man sagen: Radbert produzierte religiöses Wissen über Bilder.

Seine Argumentation beginnt im zweiten Kapitel. Dort kam der gelehrte Mönch auf die fünf Sinne zu sprechen. Sie allein, so betonte er hier, konnten dem *mysterium* der Eucharistiefeyer nicht gerecht werden. Vielmehr hatte der Gläubige die fünf Sinne seines Körpers in geistiger Weise (*spiritaliter*) und auf das innerlich Wahrnehmbare, Verstehbare hin auszurichten (*intus ad intelligibilia ... convertere*). Denn nur dann, so Radbert weiter, wenn die Menschen dieses innerlich Wahrnehmbare auf die rechte Weise schmecken bzw. verstehen (*recte sapere*) und richtig empfangen bzw. geistig aufnehmen (*recte percipere*), nur dann kann der Heilige Geist die menschlichen Sinne überhaupt dazu in die Lage versetzen, das innerlich Wahrnehmbare auch aufzunehmen. Nur in diesem Falle nämlich führt der Heilige Geist den Geschmackssinn, den Sehsinn, den Geruchssinn und den Tastsinn zu den verborgenen Bedeutungen der Eucharistie (*ad mystica*) – so dass sie [sc. die Sinne] *nichts anderes darin wahrnehmen (>sentire<) als Göttliches, nichts als Himmlisches*¹³.

Radbert nutzte also die Doppelbedeutung der Wörter *sapere* und *percipere*, um zwei verschiedene Prozesse zueinander in Parallele zu setzen: den körperlichen Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung und Aufnahme von Brot und Wein einerseits; und die geistige, innerliche Wahrnehmung der verborgenen Bedeutung, jenes *mysterium* also, das allein zum Heil führt. Voraussetzung dafür, dass sich dieser zweite, entscheidende Wahrnehmungsprozess vollzog, war allerdings ein korrektes Wissen des Gläubigen über das *mysterium* der Eucharistie: Sie mussten die verborgene, der unmittelbaren körperlichen Sinneswahrnehmung entzogene Wandlung von Brot und Wein in das wahre Fleisch und das wahre Blut Christi kennen.

Darauf aufbauend konnte Radbert im dritten Kapitel definieren, was Sakramente seien. Demnach lag ein Sakrament dann vor, *wenn eine sichtbare Handlung (>res gesta uisibilis<) etwas ganz anderes auf unsichtbare Weise bewirkt – etwas, das man gottgefällig empfangen muss*¹⁴. Die Etymologie des Wortes *sacramentum* erklärte Radbert entsprechend: *Sacramentum* leite sich von *secretum* her; denn Gott bewirke ja in der sichtbaren Sache durch die körperliche Gestalt etwas darüber Hinausgehendes innerlich und heimlich, im Verborgenen. Zu den derart definierten Sakramenten gehörten nach Radberts Meinung allerdings nicht nur Taufe, Firmung und Eucharistie, sondern auch der Eid in der Rechtswelt, die Menschwerdung Christi, ja letztlich sogar alle verborgenen Bedeutungen der Heiligen Schrift¹⁵. Nimmt man diese Ausführungen ernst, dann wird man in Radberts Versuch, das Wesen des Sakraments zu deuten, weit mehr sehen müssen als eine

12 Vgl. ebd., c. 2, 20, Z. 1f. – Nach PAULUS, ebd., p. XL, hat schon Radbert selbst die Überschriften zu den 22 »capitula« gefunden.

13 Vgl. Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini* (wie Anm. 7), c. 2, 22, Z. 48–58.

14 Vgl. ebd., c. 3, 23: *Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione diuina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis longe aliud inuisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit.*

15 Ebd., c. 3, 24, Z. 14–38.

proto-theologische Spezialuntersuchung, Radbert bemühte sich offensichtlich, ein großes Problem exakter zu erfassen: In welchem Verhältnis stand die sinnliche, körperliche Wahrnehmung einerseits zum wahren Sinn, zur Wirklichkeit andererseits?

Dieser Frage widmete sich Radbert im vierten Kapitel seiner Abhandlung näher. Dazu ging er wieder von der Annahme aus, dass die Gläubigen bei der Eucharistie-Feier das wahre Blut und das wahre Fleisch Christi empfangen. Nun sei es aber nicht rechtens, Christus mit den Zähnen zu verschlingen, konstatierte Radbert. Und daher geschehe die Wandlung, die durch den Heiligen Geist bewirkt werde, in Gestalt von Brot und Wein, also in verborgener Weise (*mystice*)¹⁶.

Diese Annahme wiederum zwang Radbert dazu, genauer darüber zu handeln, inwieweit Brot und Wein – also die vom Menschen mit seinen körperlichen Sinnen wahrgenommenen Dinge – lediglich ein Abbild, eine *figura*, des Fleisches und des Blutes Christi seien oder doch die Wirklichkeit (*ueritas*) selbst, also das wirkliche *corpus Christi*¹⁷. An sich, das betonte Radbert, bezog sich zwar ein Abbild auf ein Ding der Wirklichkeit, aber es *war* eben nicht dieses Ding selbst¹⁸. Im Falle eines Sakraments jedoch, so urteilte Radbert kühn, fielen *figura* und *ueritas* zusammen: Brot und Wein waren Bild und Wirklichkeit zugleich! In der Wirklichkeit nämlich werde durch den Heiligen Geist aus der Substanz von Brot und Wein das *corpus Christi* hervorgebracht; ein Abbild aber sei das Sakrament insofern, als der Priester dabei – obgleich er äußerlich etwas anderes tue – auf dem Altar das Lamm in Erinnerung an die Passion Christi opfere, die nur ein einziges Mal geschehen sei¹⁹.

Auf diese Weise hatte Radbert auch den memorialen Abbildcharakter der Messfeier und das wirkliche Heilsgeschehen miteinander versöhnt – also den sichtbaren, erinnernden Aufruf der Passion Christi einerseits und die den Sinnen verborgene Wandlung von Brot und Wein in Christi wirkliches Fleisch und Blut. Zu Recht, so folgerte Radbert, könne also in diesem Falle von Wirklichkeit und Abbild zugleich gesprochen werden – nämlich so, *dass es ein Abbild (>figura<) oder ein Stempelabdruck (>character<) der Wirklichkeit ist, der äußerlich wahrgenommen wird, die Wirklichkeit (>ueritas<) aber das ist, was man von diesem >mysterium< innerlich auf richtige Weise begreift oder glaubt*²⁰.

Das Sakrament war sowohl Wirklichkeit als auch Abbild dieser Wirklichkeit zugleich. Um zu verdeutlichen, wie das überhaupt sein konnte, führte Radbert anschließend einen Vergleich an. Er verwies auf die geschriebenen Buchstaben: Die Buchstaben führten die Menschen in ihrer Kindheit zunächst zum Lesen – später dann aber auch zum Begreifen des geistigen Sinnes des Geschriebenen, also zum eigentlichen Verständnis eines Textes. Für Radbert waren dabei die Buchstabenbilder, also die in Tinte auf Pergament gemalten Formen, »Stempelabdrücke« (*caracteres*) der Buchstaben selbst; eben deshalb wurden durch diese Abbilder die Kraft, die Macht und der Geist des Geschriebenen für die Au-

16 Vgl. ebd., c. 4, 27f., Z. 14–24.

17 Zum folgenden vgl. CHAZELLE, Figure (wie Anm. 9). – Costantino MARMO, Il »simbolismo« altomedievale. Tra controversie eucaristiche e conflitti di potere, in: Comunicare e significare nell'alto medioevo (Settimane di studio della fondazione CISAM), Spoleto 2005, Bd. 2, 765–814, hier: 767–780. – David APPLEBY, »Beautiful on the cross, beautiful in his torments«. The place of the body in the thought of Paschasius Radbertus, in: Traditio 60, 2005, 1–46, hier: 18–20.

18 Vgl. Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini (wie Anm. 7), c. 4, 28, Z. 27f.: *Omnis enim figura alicuius rei figura est et semper ad eum refertur, ut sit res uera cuius figura est.*

19 Vgl. ebd., c. 4, 28, Z. 37–42.

20 Vgl. ebd., c. 4, 29, Z. 43–46: *Sed si ueraciter inspicimus, iure simul ueritas et figura dicitur, ut sit figura uel character ueritatis quod exterius sentitur, ueritas uero quicquid de hoc mysterio interius recte intellegitur aut creditur.*

gen des Lesers sichtbar²¹. Die Bilder der Buchstaben waren dennoch nicht unwirklich; und sie waren auch nicht etwas anderes als Buchstaben an sich. Und eben das galt aus Radberts Sicht auch für die Eucharistie: Beim Lesen wie bei der Eucharistie wird die schwache menschliche Erkenntnis in die Lage versetzt, die Wirklichkeit innerlich, geistig wahrzunehmen und zu begreifen; und damit den Menschen diese innere Wahrnehmung gelingen kann, wird ihnen hier wie dort ein Abdruck oder Abbild davon in einer für ihre körperlichen Sinne wahrnehmbaren Weise dargeboten²².

Radberts Abhandlung »Über den Leib und das Blut Christi« ist ein Überrest aus der Produktion religiösen Wissens. Unter der Hand aber formulierte Radbert zugleich als einen Bestandteil dieses religiösen Wissens auch eine einigermaßen komplexe Wahrnehmungs- und Bildtheorie: Brot und Wein waren Wirklichkeit und Abbild dieser Wirklichkeit zugleich; mit den körperlichen Sinnen wahrnehmbar war nur das Abbild, doch ermöglichte dieses Abbild die innere Wahrnehmung, das Begreifen der Wirklichkeit selbst. So könnte man »Gebrauchskunst« im Sinne des Paschasius Radbertus verstehen: Das religiöse Bild von Brot und Wein ist im Gebrauch, um dem Menschen die innere Aufnahme des wahren Leibes und des wahren Blutes des Herrn zu erlauben und den Menschen so zum Heil zu führen.

3. Religiöses Wissen und Kunst: zum Beispiel St. Michael in Hildesheim

Wir werden Wissensbestände, wie sie in Radberts Traktat greifbar sind, ernst nehmen müssen, wenn wir über religiöses Wissen und Bilder sprechen wollen, ohne dabei Bilder von vornherein unzeitgemäß auf künstlerische Bilder zu reduzieren. Welche Konsequenzen aber hat ein religiöses Bildwissen, das Abbild und Wirklichkeit ineinanderblenden kann, wenn wir uns Objekten annähern wollen, die zum klassischen Kanon vorromantischer Kunst gerechnet werden? Die Frage ist ein Experiment mit offenem Ausgang. Immerhin ist aber darauf zu verweisen, dass das Ineinander von Wirklichkeit und Abbild aus Radberts Sicht keineswegs nur für die Eucharistie galt, sondern für alle jene Situationen, die sich mit dem weiten Begriff des *sacramentum* bezeichnen ließen – letztlich also für alles das, was den Menschen in »verborgener«, »verschleierter« Weise zur Erkenntnis gebracht wird²³.

Als Fallbeispiel sei hier die Michaelis-Kirche in Hildesheim gewählt, die der Bischof Bernward²⁴ dort seit seinem Amtsantritt im Jahr 993 projektierte. Spätestens 1010 war der Bau soweit fortgeschritten, dass der Grundstein für den südwestlichen Treppenturm gelegt werden konnte. Im Frühherbst 1015, am Michaelistag (29. September), wurde die Krypta geweiht; und als Bernward am 20. November 1022 starb, war der Bau zwar noch

21 Vgl. ebd., c. 4, 29, Z. 58–66.

22 Vgl. ebd., c. 4, 29f., Z. 67–81.

23 Vgl. oben, bei Anm. 15.

24 Zu seiner Person vgl. zuletzt Wolfgang C. SCHNEIDER, Bernward von Hildesheim. Bischof, Politiker, Künstler, Theologe (Veröffentlichungen des Landschaftsverbandes Hildesheim 18), Hildesheim 2010. – Vgl. zuvor knapper auch Jakob SCHUFFELS, Bernward von Hildesheim. Eine biographische Skizze, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, Bd. 1, hg. v. Michael BRANDT u. Arne EGGBRECHT, Hildesheim/Mainz 1993, 29–43.

nicht fertiggestellt, aber doch so weit vorangetrieben, dass der Leichnam in der Krypta bestattet werden konnte. Von der Endweihe des Gesamtbaus hören wir zum Jahr 1033²⁵.

Johannes Cramer, Werner Jacobsen und Dethard von Winterfeld haben die Kirche 1993 »als die wichtigste künstlerische Hinterlassenschaft Bernwards« bezeichnet²⁶. Gemeint war damit zweifellos eine »gebrauchskünstlerische Hinterlassenschaft«. Denn der Bau diente der monastischen Gemeinschaft von St. Michael als liturgisches Zentrum; und er war überdies von Anfang an als Grablege für den Stifter vorgesehen, der dort sein ewiges Heil zu finden suchte. In seiner Dotationsurkunde vom 1. November 1019 hat Bernward selbst diese Funktion des Gebäudes ausdrücklich formuliert: Das *remedium animae* wollte er mit der Gründung des Klosters und dem Bau der Michaelis-Kirche erreichen²⁷.

In dieser Dotationsurkunde, mit der Bernward fast sein ganzes Erbe und zugekauftes Eigentum dem Michaeliskloster übereignete, äußerte sich der Bischof auch ausführlich über seine Motive. Die Interpretation des lateinischen Wortlauts ist freilich alles andere als einfach; immerhin sehen wir aber klarer, seitdem Fidel Rädle den Nachweis geführt hat, dass die Urkunde in ihrem ersten Teil durch die Timaos-Übersetzung des Calcidius (um 400) beeinflusst ist²⁸. Für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Abbild ist diese Platon-Rezeption geradezu zentral.

Die Argumentation der Urkunde verläuft im Großen in folgenden drei Schritten²⁹:

(1) Der Mensch ist von Gott geschaffen, damit er eher Gott als der Schöpfung dient. Bei all den vielen Dingen, die der Mensch tut, blickt die vernunftbegabte Seele immer wieder zurück auf ihre eigene Erschaffung durch Gott; und je weiter der göttliche Atem jemanden auf den rechten Weg führt und bessert, desto mehr bindet dieser Mensch wiederum Gott an sich und verpflichtet sich Gott. Das ist allerdings nur unter der Voraussetzung

25 Zu dem Bau und seiner Geschichte insgesamt vgl. jetzt Christoph SCHULZ-MONS, Das Michaeliskloster in Hildesheim. Untersuchungen zur Gründung durch Bischof Bernward (993–1022), 2 Bde. (Quellen und Dokumentationen zur Stadtgeschichte Hildesheims 20, 1–2), Hildesheim 2010 (mit der früheren Literatur). – Eine knappe Übersicht über die Eckdaten auch bei E[nn]o] B[ünz], Nova Dei ecclesia. Die Gründung von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen. Katalog der Ausstellung Hildesheim 1993, Bd. 2, hg. v. Michael BRANDT u. Arne EGGBRECHT, Hildesheim/Mainz 1993, 520; sowie bei Hermann JAKOBS, Anmerkungen zur Urkunde Benedikts VIII. für Bernward von Hildesheim (JL. 4036) und zu den Anfängen von St. Michael, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 66, 1994, 199–214, hier: 204f.

26 Vgl. Johannes CRAMER, Werner JACOBSEN, Dethard VON WINTERFELD, Die Michaeliskirche, in: Bernward von Hildesheim 1 (wie Anm. 24), 369–382, hier: 369.

27 Vgl. Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe, Bd. 1 (bis 1221), hg. v. Karl JANICKE (Publikationen aus den k. preußischen Staatsarchiven 65), Leipzig 1896, Nr. 62; mit teilweise abweichender Interpunktion ed. v. Wolfram VON DEN STEINEN, in: DERS., Bernward von Hildesheim über sich selbst, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 12 (1956), 331–362, hier: 340–344 (hiernach im Folgenden zitiert). – Das Original ist verloren, eine Kopie des 11. Jahrhunderts ist 1943 verbrannt; der Text ist außerdem überliefert als Inserat in der Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro, ed. v. Georg H. PERTZ (MGH SS 4), Hannover 1841, 754–782, hier: c. 51, 779f.

28 Vgl. Fidel RÄDLE, Calcidius und Paulus begründen ein Vermächtnis: Zu Bernwards Dotationsurkunde für St. Michael in Hildesheim, in: Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies Cambridge, September 9–12 1998, Bd. 2, hg. v. Michael W. HERREN, Christopher J. McDONOUGH u. Ross G. ARTHUR (Publications of the Journal of medieval Latin 5), Turnhout 2002, 328–349, hier: 334–343.

29 Alles weitere nach der Edition der Dotationsurkunde, ed. v. VON DEN STEINEN (wie Anm. 27), 340–343.

möglich, dass Gott jemanden zu sich hin zieht; deshalb formt sich im Streben nach der Gnade der Schutz der göttlichen Barmherzigkeit dem Menschen an und verbildlicht sich für ihn. Bernward versucht demnach die Reziprozität im Verhältnis zwischen dem Schöpfergott einerseits und dem von ihm geschaffenen Menschen andererseits zu beschreiben: Die vernunftbegabte Seele des Menschen richtet sich zwar gewissermaßen von Natur aus auf Gott als ihren Schöpfer hin; aber der Mensch kann die Gnade nur dann erlangen, wenn seinerseits auch Gott sich ihm schützend und barmherzig zuneigt und ihn bessert.

(2) Einen Beweis für diesen Sachverhalt bieten folgende Beispiele: Während Adam ein langes Exil ertragen musste, hat Abraham auf Gott vertraut und daher Gerechtigkeit erfahren. Auch Moses sei sowohl aufgrund seiner Verdienste wie durch göttliche Gnade zum Führer des Volkes Israel geworden; und auf derselben Grundlage habe Elias seine Wunder gewirkt, habe David sich in Schlachten erhoben, habe Salomon sich nach der Errichtung des Tabernakels in zahlreichen Opfern und unvergleichlicher Buße Gott angenähert. Ihnen allen – Abraham, Moses, David und Salomon – habe Gott die »Geheimnisse der Verdienste« enthüllt. Auf diese Weise standen sie zum einen hier und jetzt (*temporaliter*) durch Verdienst und Werk über allen anderen Menschen, zum anderen in der Ewigkeit (*aeternaliter*) mit den Engeln von gleich zu gleich.

(3) Im folgenden Abschnitt beschreibt Bernward dann, wie sich jener Seelen-Prozess, den er zu Beginn dargestellt hatte, bei ihm selbst vollzogen habe: Noch als er als Schreiber bei Hof für Otto III. (983–1002) tätig gewesen sei, habe die göttliche Gnade seine Seele berührt, habe seine Seele selbst nach göttlicher Gnade gestrebt und danach getrachtet, der göttlichen Barmherzigkeit Genugtuung zu leisten. In langer *meditatio* habe er hin- und herüberlegt, »durch welche Baukunst von Verdiensten« (*qua meritorum architectura*) er sich das Himmlische (*caelestia*) einhandeln könne. Zum Bischof gewählt, habe er dann endlich die Möglichkeiten gehabt, sein Ziel auch zu verwirklichen – nämlich der menschlichen Erinnerung als Ehrentitel seines Namens zu übereignen, dass er Kirchen gebaut habe, dort Gottesdiener eingesetzt und sein gesamtes Vermögen zu diesem Zweck verwendet habe.

Auf diesen Gedankengang hin folgen im Wesentlichen die Bestimmungen zur materiellen Absicherung des Michaelisklosters, auf deren Details hier nicht mehr näher einzugehen ist. So dunkel nach wie vor manches in dem Text bleibt: Bernward wollte offenkundig die Michaelis-Kirche als *architectura meritorum* verstanden wissen, als das Verdienst und den Preis, mit denen er den Himmel (die *caelestia*) zu »erkaufen« vermochte (*mercari*). Zugleich sollte der Bau der Memoria, dem Gedächtnis dienen. Vor diesem Hintergrund sei nun an sieben Punkte erinnert, die für die Interpretation des Baus der Michaelis-Kirche bedeutsam sein dürften:

1) Auf jenem Grundstein, den man 1908 in der südöstlichen Fundamentecke des Treppenturms gefunden hat, stehen die Namen *sanctus Beniamin / sanctus Matheus apostolus / Bernwardus* † *Ep(iscopus)* sowie die Jahreszahl 1010. Die Inschrift knüpft offenbar an jene exegetische Tradition an, die sich seit der Spätantike mit den zwölf *fundamenta* des Himmlischen Jerusalem verband, die laut der Offenbarung des Johannes die Namen der zwölf Apostel trugen (Apc 21,14): Diese *fundamenta* wurden in Beziehung gesetzt zu den zwölf Steinen, die Josua für die zwölf Stämme Israels setzen ließ, als er durch den Jordan zog (Jos 4,9). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es elf weitere solcher Grundsteine

gab, die neben Bernwards Namen die Namen der übrigen Stämme und Apostel trugen³⁰. Diese Grundsteine der Michaeliskirche bildeten unmittelbar die Grundsteine des Himmlischen Jerusalem ab; zugleich vergemeinschaftete Bernward seinen eigenen Namen mit denen der Heiligen, die das Fundament des Himmlischen Jerusalem bildeten³¹.

2) Hierzu fügt sich die 1939 entdeckte Weiheinschrift für die Krypta. Sie ist bei der schweren Zerstörung der Kirche im Zweiten Weltkrieg verlorengegangen – und war im übrigen schon zuvor nur in Resten entzifferbar, wie Pausen und Fotografien belegen. Wenn die Rekonstruktion von Wilhelm Berges stimmt, wies die Inschrift darauf hin, dass die Krypta Christus, Maria, dem Erzengel Michael und zudem den himmlischen Heerscharen geweiht war³². Allerdings steht die Rekonstruktion gerade im letzteren Teil auf tönernen Füßen. Immerhin laufen aber die Weiheinschriften in der »Vita Bernwardi« und in den Hildesheimer Annalen in der Sache auf dasselbe hinaus³³: Die Krypta war demnach ausdrücklich auch dem Erzengel Michael und den himmlischen Heerscharen gewidmet. Ob es genauso vor Ort, in der Krypta, als Weiheinschrift nachzulesen war, muss letztlich offen bleiben.

3) Die Grabanlage in der Krypta machte denselben Gedanken anschaulich. Der Deckel des Sarkophages nämlich zeigt neun Engel (auf der einen Seite vier, auf der anderen fünf) zwischen sieben Flammen, mithin die neun Engelschöre³⁴. Der Körper Bernwards lag

30 Vgl. Wilhelm BERGES, Die älteren Hildesheimer Inschriften bis zum Tode Bischof Hezilos († 1079). Aus dem Nachlaß, hg. und mit Nachträgen versehen v. Hans J. RIECKENBERG (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3, 131), Göttingen 1983, 50–54. – C[hristine] W[ULF], Grundsteine von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 533f. (mit Abb.). – Ein zweiter Stein ist nur als Fragment erhalten, das die Buchstaben »IAS«, davor wahrscheinlich ein M zeigt. Falls es zum Wort »[IEREM]IAS« zu vervollständigen ist, wie Wulf vorgeschlagen hat, gehörte es jedenfalls in einen anderen theologischen Zusammenhang.

31 Dazu würde sich fügen, dass Bernhard GALLISTL, Byzanz-Rezeption und Renovatio-Symbolik in der Kunst Bernwards von Hildesheim, in: Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert, hg. v. Evangelos KONSTANTINOU, Köln/Weimar/Wien 1997, 129–160, hier: 139–148, in St. Michael »Jerusalemzitate« hat auffinden wollen. Doch bleiben die diskutierten Bezüge zur Grabeskirche aus meiner Sicht recht vage und Gallistl selbst hat in ihnen zudem »den Verweis auf die Königssymbolik jenes Ortes sehen« wollen (so 143).

32 BERGES, Die älteren Hildesheimer Inschriften (wie Anm. 30), 54–62. – C[hristine] W[ULF], Weiheinschrift der Krypta von St. Michael, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 534f. (mit Abb.). – Danach hier zitiert: † anno dominice incarnationis MXv ordinationis beRNVVARDI VENERabilis presulis hild(heshemensis) anno xxIII INDICT(IONE) XIII iiii k(alendas) oct(obris) in honore d(omi)ni beate genitRICIS et archangeli michaelis et totius militie cELEstis bec cripta a bernuuardo ep(iscop)o dedicata est ... (In Großbuchstaben sind die Teile angegeben, die 1939 noch lesbar waren). – Vgl. dazu auch Christine WULF, Bernward von Hildesheim, ein Bischof auf dem Weg zur Heiligkeit, in: Concilium medii aevi 11, 2008, 1–19, hier: 6, Anm. 27.

33 Vgl. Vita Bernwardi (wie Anm. 27), c. 49, 779. – Zu den nicht weniger als elf Textstufen und dem dringenden Desiderat einer Neuedition der Vita: Martina GIESE, Die Textfassungen der Lebensbeschreibung Bischof Bernwards von Hildesheim (MGH Studien und Texte 40), Hannover 2006, 97–100. – Annales Hildesheimenses, ed. v. Georg WAITZ (MGH SSrG [8]), Hannover 1878, a. 1022, 33. – JAKOBS, Anmerkungen (wie Anm. 25), 209–213, hat argumentiert, dass der in der Edition gedruckte Text der Vita hier von den Angaben der Hildesheimer Annalen abhängig sein dürfte.

34 Zum Deckel des Sarkophags vgl. R[ainer] KA[SHNITZ], Sarkophag Bischof Bernwards, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 590. – Ausführlich DERS., Bischof Bernwards Grab, in: Bernward von Hildesheim 1 (wie Anm. 24), 383–396, hier: 385–387, mit einer guten Abbildung

mitten unter den Engeln. Und fast zwangsläufig denkt man an die Dotationsurkunde, derzufolge auch Abraham, Elias, David und Salomon von Gott den *angelici spiritus* gleichgestellt worden waren³⁵. Der Sarkophag wiederum war in der Krypta wohl vor jenem Altar in die Erde eingelassen, der dem Erlöser, Maria, dem Erzengel Michael und nicht weniger als 66 Heiligen geweiht war³⁶; auch in dieser Hinsicht also lag Bernward in unmittelbarer Gegenwart der himmlischen Heerscharen.

4) Wenn die berühmten Bronzetüren, die sich heute am Dom befinden, ursprünglich für St. Michael und nicht für den Dom gedacht waren (wie zuletzt Christine Wulf wieder mit guten Gründen angenommen hat³⁷), und wenn die Inschrift auf dem Mittelsteg der Türen noch auf Bernward selbst zurückgeht, würde auch diese monumentale Hinterlassenschaft des Bischofs sich nahtlos in das Programm einfügen. Dort heißt es nämlich: »Im Jahr der Menschwerdung des Herrn 1015 ließ Bischof Bernward heiligen Angedenkens diese gegossenen Türflügel an der Vorderseite der Engelskirche zu seinem Gedächtnis aufhängen«³⁸. Ein *Angelicum Templum*, eine »Engelskirche« – das war die Michaelis-Kirche in der Tat!

5) Bernward ließ außerdem auch noch in die Steine zwischen den Kapitellen und der Kämpferplatte im Langhaus der Kirche jeweils Reliquien einbringen und dies durch Inschriften für den Betrachter auch augenfällig werden³⁹. Damit machte er die Michaelis-Kirche ganz real zu einem Bau »aus den lebendigen Steinen der Gläubigen« – und rief die gesamte reiche Architekturexegese auf, die Bruno Reudenbach in seinem grundlegenden Beitrag von 1980 über »Säule und Apostel« nachgezeichnet hat⁴⁰. Da man überzeugt war von der Präsenz des ganzen Heiligen und seiner ganzen *virtus* in jedem einzelnen Partikel

und stilgeschichtlichen Argumenten für eine Datierung in die Zeit Bernwards. – Zur Inschrift auf dem Deckel zuletzt eingehend Dieter VON DER NAHMER, Sehend Erkennen. Vom Augensinn im frühen Mittelalter, in: *Studi medievali*, ser. III, 50, 2009, 687–707, hier: 700–702. – Vgl. zuvor auch VON DEN STEINEN, Bernward (wie Anm. 27), 333.

35 So zu Recht WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 13f.

36 Zur Weihe der Krypta und zur Niederlegung von Reliquien von 66 Heiligen: Hans J. SCHUFFELS, Inschriften zu den Reliquien der Mittelschiffsäulen von Sankt Michael in Abschrift, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 538–540, hier: 540.

37 Vgl. WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 11f. – Für St. Michael plädierte zuvor auch Bernhard SCHÜTZ, Zum ursprünglichen Anbringungsort der Bronzetür Bischof Bernwards von Hildesheim, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 57, 1994, 569–599, hier: 594. – Für eine ursprüngliche Anbringung an der Südfassade von St. Michael argumentiert Bernhard GALLISTL, »in faciem angelici templi«. Kultgeschichtliche Bemerkungen zu Inschrift und ursprünglicher Platzierung der Bernwardstür, in: *Jahrbuch für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim* 75/76, 2007/2008, 59–92, hier: 75.

38 Zur Inschrift auf den Türen: WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 10 (dort auch der Text mit der oben wiedergegebenen Übersetzung): *AN(NO) DOM(INICE) INC(ARNATIONIS) M XV B(ERNVVARDVS) EP(ISCOPVS) DIVE MEM(ORIE) HAS VALVAS FVSILES // IN FACIE(M) ANGELICI TE(M)PLI OB MONIM(EN)T(VM) SVI FEC(IT) SVSPENDI*. – Vgl. dazu auch Dieter VON DER NAHMER, Die Inschrift auf der Bernwardstür in Hildesheim im Rahmen bernwardinischer Texte, in: *Bernwardinische Kunst*, hg. v. Martin GOSEBRUCH u. Frank N. STEIGERWALD (Schriftenreihe der Kommission für niedersächsische Bau- und Kunstgeschichte bei der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft 3), Göttingen 1988, 51–70.

39 Vgl. Dethard VON WINTERFELD, Würfelkapitell, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 536f. – SCHUFFELS, Inschriften (wie Anm. 36), 538f.

40 Vgl. Bruno REUDENBACH, Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegesischer Literatur im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 14, 1980, 310–351.

seines Leibes⁴¹, wurde die Michaeliskirche damit real zu einem Haus all der Heiligen, in deren Mitte sich Bernward selbst bestatten ließ.

6) Vor diesem Hintergrund verdienen die insgesamt 17 kleinen Nischen in der Krypta unsere Aufmerksamkeit⁴²: Zu welchem Zweck sie ehemals gedient haben, ist nicht mehr sicher zu ermitteln. Aber wenn sie zum ursprünglichen Baubestand gehörten, ist zumindest nicht auszuschließen, dass sie für die Aufstellung von Reliquaren gedacht waren. Falls das zutrifft, wäre Bernwards Programm sogar noch sehr viel deutlicher wahrnehmbar gewesen: Der Bischof war inmitten der Schar der Heiligen bestattet.

7) Schließlich wäre wohl auch noch auf die reiche Tradition zu verweisen, die coenobitisches Mönchtum als engelsgleiches Leben begriff: Karl Suso Frank und zuletzt noch einmal Jörg Sonntag haben diese Ideenwelt im Detail nachgezeichnet⁴³. Bernward hat, der Praxis des *monachus ad succurendum* entsprechend, noch kurz vor seinem Tode in St. Michael selbst die Mönchsprofess abgelegt, war also selbst engelsgleich geworden⁴⁴. Und er hat sich dann in der Krypta des Westchores bestatten lassen, das heißt unmittelbar unterhalb des liturgischen Zentrums der Klosterkirche. Droben, über dem Stifter, der schließlich noch einer der Ihren geworden war, versammelten sich Tag für Tag die engelsgleichen Mönche zu ihrem Stundengebet.

Nimmt man alle diese Beobachtungen zusammen, so kann man sagen: Bernward bildete mit der Michaelis-Kirche offensichtlich das Himmlische Jerusalem auf Erden ab. Sein Körper lag im *templum angelicum*, inmitten der Engelschöre, umgeben von Scharen von Heiligen, im liturgischen Zentrum jener Gemeinschaft engelsgleicher Mönche, die er selbst gestiftet hatte. Hierzu passt die Wahl der Tage, an denen Bernward wichtige Handlungen vornahm: Die Weihe der Krypta 1015 und die Teilweihe 1022 erfolgten jeweils am Michaelstag; die Dotationsurkunde datierte Bernward auf Allerheiligen. Zugleich war er bemüht – und zwar *sichtlich* bemüht – die Erinnerung an seinen Namen im Gebäude selbst wachzuhalten: Zahlreiche Inschriften erinnerten an *Bernwardus episcopus*: im Sarkophag, auf dessen Deckel, an der Wand der Krypta, ja sogar auf den Grundsteinen, auf Ziegeln ...⁴⁵.

Christine Wulf hat nun jüngst den Bau der Kirche und die zahlreichen Inschriften als Ausdruck eines recht stolzen Strebens nach Heiligkeit betrachtet. Bernward, so vermutet sie, habe sich schon unmittelbar nach seiner Bischofswahl 993 selbst das Ziel gesetzt, ein Heiliger zu werden. Und er habe die Michaeliskirche errichten und reich ausstatten lassen,

41 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. überarb. Aufl., Hamburg 2007, 154f.

42 Vgl. CRAMER, JACOBSEN, VON WINTERFELD, Die Michaeliskirche (wie Anm. 26), 374 (sowie den Grundriss, in: Ebd., 375).

43 Karl S. FRANK, Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ›Engelgleichen Leben‹ im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964. – Jörg SONNTAG, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Vita regularis 35), Berlin/Münster 2008, bes. 87–93.

44 Vita Bernwardi (wie Anm. 27), c. 53, 780. – SCHUFFELS, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 24), 41.

45 Dazu Karl B. KRUSE, Bernwardziegel, in: Bernward von Hildesheim 2 (wie Anm. 25), 462–464. – Günther BINDING, Bischof Bernward von Hildesheim und die Dachziegel. Zur Bedeutung von tegula, later, laterculus und imbrex, in: Mittellateinisches Jahrbuch 41, 2006, 193–208, hier: 194f. u. 208.

um sich damit »den Himmel zu erkaufen«, also seine Heiligkeit zu erwerben. Allerdings sei der Plan nicht aufgegangen, denn Bernwards Nachfolger Godehard (1022–1038) sei aus anderem Holz geschnitzt gewesen: Aus asketisch-monastischen Kreisen stammend, habe er ein anderes Heiligenideal verfolgt als der stolze Adelspross Bernward⁴⁶.

Ich bin nicht ganz sicher, ob diese Deutung dem religiösen Wissen der Zeit gerecht wird. Aber etwas Wichtiges hat Christine Wulf durchaus erfasst, wenn sie auf den hohen Anspruch hinweist, den Bernward mit seinem Bau verbunden hat. Vielleicht muss man Bernwards Dotationsurkunde wörtlicher nehmen, als es die Forschung bisher meist gewagt hat. Schon am Hof Ottos III., so schrieb Bernward, habe er hin- und herüberlegt, *qua meritorum architectura, quove rerum pretio possem mercari caelestia*. Der Satz ist viel zitiert worden, aber er hat immer auch ein wenig befremdet. Wolfram von den Steinen hat in den 50er Jahren sogar kurzerhand befunden, die Passage klinge für heutige Ohren »unmöglich«. Sie entspreche jedoch, so von den Steinen weiter, nur zu gut der fremden Welt des früheren Mittelalters: Bernward habe eben die zeitübliche »Do-ut-des-Moral« vertreten⁴⁷.

Vor dem Hintergrund dessen, was über Radberts religiöses Wissen über Wirklichkeit und Abbild und die weitere Verbreitung dieses Wissens zu sagen war, und zumal angesichts der Timaios-Rezeption in der Urkunde selbst darf man immerhin fragen, ob Bernward mit dieser Passage in der Dotationsurkunde nicht bei seinem Worte zu nehmen ist: Ohne jeden Zweifel ist mit dem *pretium* jenes Eigengut, jenes Erbe gemeint, das Bernward für seine Kloster-Gründung und deren Ausstattung hingibt; und zweifellos meint die *architectura meritorum* jene Baukunst, die in der Michaelis-Kirche ihren Niederschlag gefunden hat. Aber diese Kirche ist mehr als nur eine materielle Offerte an Gott in einem Kuhhandel ums Seelenheil. Die Michaeliskirche selbst *ist* ganz unmittelbar der Himmel, den sich Bernward – ganz wörtlich verstanden – mit Hilfe seines Erbes, seines sonstigen Eigentums, seiner Baukunst, seinen Verdiensten eingehandelt, erkauft hat. Mit der von ihm finanzierten Michaeliskirche schuf Bernward ein äußerlich, für die körperlichen Sinne wahrnehmbares *Abbild* des Himmels; aber dieses Abbild machte zugleich die *Wirklichkeit* des Himmels für die innerliche Wahrnehmung erfahrbar und begreiflich – gerade so, wie bei der Eucharistie Brot und Wein das äußerlich, sinnlich wahrnehmbare Abbild des Leibes und Blutes Christi und zugleich die innerlich wahrnehmbare Wirklichkeit dieses Leibes und Blutes waren. Außerdem schuf Bernward mit St. Michael einen Ehrentitel des Gedächtnisses an ihn selbst – geradeso wie die Eucharistie auch memorial auf die Passion Christi zurückverwies.

Mit seinen Grundsteinen, mit den Engels-Patrozinien, mit der Anlage der Krypta, mit dem Grabmal Bernwards, mit den verbauten und aufgestellten Reliquien, mit der *vita angelica* der Mönche – mit alledem stellte sich Bernwards *templum angelicum* als ein *Abbild* des Himmels dar; aber zugleich »war« er – für die innere, geistige Wahrnehmung – die *Wirklichkeit* des Himmels. Bernward hatte, indem er den Bau finanzierte, also in der Tat die *caelestia* für sich gekauft: Im Himmel selbst, umgeben von Engeln und Heiligen, ließ sich Bernward bestatten. Das wäre kühn gedacht, aber doch noch leichter vorstellbar als der Versuch, einen Heiligenkult seiner selbst zu begründen. Für einen hochgebilde-

46 WULF, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 32), 4 und 16–19. – Bernhard GALLISTL, Bernward of Hildesheim. A case of self-planned sainthood, in: *The Invention of Saintliness*, hg. v. Anneke B. MULDER-BAKKER, London/New York 2002, 145–162, hatte zuvor ebenfalls eine Selbstheiligung Bernwards vermutet, allerdings aus einer anderen Argumentation heraus und noch in Unkenntnis der Neuinterpretation der Dotationsurkunde Bernwards durch Fidel Rädle (vgl. bei Anm. 28).

47 VON DEN STEINEN, Bernward von Hildesheim (wie Anm. 27), 352f.

ten Geistlichen, der in seiner Dotationsurkunde auf Platons Timaios anzuspielen wusste, dürfte die hier vorgeschlagene Deutung nicht abwegig sein: Die Kirche St. Michael, die Bernwards Grab barg, war Abbild und Wirklichkeit des Himmels zugleich.

ESTHER MEIER

Altarbild – Ritus – Gebrauch

Gregor der Große und die Messe im späten Mittelalter und nach dem Tridentinum

Das Altarbild und der liturgische Ritus am Altar stehen zwangsläufig in einer wechselseitigen Beziehung, seit man ab 1200 Altäre zunehmend mit Retabeln ausstattete. Die gemalten und geschnitzten Retabeln beziehen sich häufig auf die rituelle Feier, indem sie diese kommentieren, allegorisieren oder visualisieren. Diese Allianz war im Laufe der Jahrhunderte einem Wandel unterworfen, der durch Zäsuren unterschiedlichster Art vorangetrieben wurde. Eine klare Zäsur erfolgte beispielsweise, als nördlich der Alpen die frühen ekklesiologisch-sakramental konnotierten Retabeln¹ durch Passionsdarstellungen abgelöst wurden und erneut, als nach 1400 vermehrt Heilige von den seitlichen Feldern ins Zentrum des Retabels rückten. Die Reformation und das Konzil von Trient (1545–1563) markieren einen besonders klaren Einschnitt, der zu einer Neubewertung von Altarbild, Ritus und dem Gebrauch des Retabels führte². Um das überaus vielfältige Geflecht zwischen Bild, Ritus und Gebrauch näher zu bestimmen, sollen im Folgenden Altarbilder im Mittelpunkt stehen, die eine Messzene abbilden und sich damit unmittelbar auf das Geschehen vor dem Altar beziehen.

Im späten Mittelalter und nach dem Tridentinum wurde Papst Gregor der Große (590–604) wiederholt auf Altarbildern abgebildet. Immer stellte die Gregor-Ikonografie eine Beziehung zum Ritus her, doch der Gebrauch der Bilder war damit nicht zwangsläufig an das liturgisch-rituelle Geschehen gebunden, sondern konnte gerade einen individuell-außerweltlichen Gebrauch begünstigen. Im späten Mittelalter thematisierte die sogenannte Gregorsmesse den liturgischen Ritus. Mit der Reformationszeit erlebte dieses Bildformular zwar seinen Niedergang, doch gelangte Papst Gregor der Große nach dem Tridentinum erneut ins Blickfeld. Auch wenn ihn die Altarbilder weiterhin bei der Zelebration einer Messe zeigen, gehören diese Darstellungen dennoch einem anderen ikonografischen Typus an und eröffnen andere semantische Felder als die spätmittelalterlichen Gregorsmessen. Mit dem Wechsel der Bildthemen ging eine regionale Verschiebung der Bildproduktion einher: Während sich die Gregorsmessen in besonderem Maße im deutschsprachigen und niederländischen Raum verbreiteten und aus Italien nur wenige Darstellungen bekannt sind, beschränken sich Altarbilder nach dem Tridentinum, die Gregor den Großen zeigen, weitgehend auf Italien. Dort wurden Rom und Bologna zu Zentren der Gregor-Ikonografie.

1 Vgl. Klaus KRÜGER, »Hoc est enim corpus meum«. Bild und Liturgie im gemalten Altaraufsatz des 13. Jahrhunderts, in: Westfalen 80, 2002, 221–244.

2 Vgl. Anthony D. WRIGHT, The altarpiece in Catholic Europe. Post-Tridentine transformations, in: The altarpiece in the Renaissance, hg. v. Peter HUMFREY u. Martin KEMP, Cambridge 1990, 243–260.

Die Gregorsmesse

Obwohl die sogenannte Gregorsmesse als Bild der Messe schlechthin verstanden wird, ist sie von ihrer Genese her keine Darstellung, die zwingend einen Messkontext erfordert; gibt sie doch ein Erscheinungswunder wieder, das Gregor dem Großen zuteil wurde, ohne dass die Messfeier dabei eine Rolle spielte: In der römischen Kirche Santa Croce in Gerusalemme soll Christus Gregor in Gestalt des Schmerzensmannes erschienen sein und den Papst veranlasst haben, ihn in seiner Visionsgestalt in einem Bild festzuhalten³. Tatsächlich bewahrte man seit 1385/86 in Santa Croce eine Mosaikikone auf, die das materialisierte Bild des päpstlichen Visionsbildes vorstellen soll⁴. Freilich sind die kausalen Beziehungen zwischen Vision und Ikone umzukehren, denn die Erzählung der Christuserscheinung wurde erst entwickelt, nachdem die Ikone in die Kirche gelangte. Das Mosaikbild der *imago pietatis* bildet den Ausgangspunkt und generierte eine Ursprungslegende.

Der Kern der Legende berichtet nur von der Erscheinung; wann sich diese zutrug, ist für die Grunderzählung unerheblich. Deshalb entwickelten sich im fränkischen Raum zunächst Gregorsmessen, die den Papst und den erschienenen Christus ohne eine Messfeier und zum Teil sogar ohne einen Altar wiedergeben, wie zum Beispiel das Epitaph der Walburg Prünsterer (Abb. 1), auf dem zwar ein Altartisch abgebildet ist, jedoch keine Messe stattfindet. Auf Bildern aus dem Alpenraum und der Rheingegend hingegen kniet der Papst bereits auf Darstellungen, die vor 1400 entstanden, vor einem Altar. Auf den meisten der frühen Bilder deutet ein Wolkenkranz unter der halben Figur des Schmerzensmannes die Vision an. Doch auch auf diesen Bildern ist der erschienene Christus das Zentrum, die Messe selbst nur Beigabe.

Diesen Sachverhalt spiegeln auch die schriftlichen Zeugnisse wider. Die Quellen des späten Mittelalters sprechen stets von der »Erscheinung« oder »Offenbarung Gregorii«, während der Bildtitel »Gregorsmesse« erst im 19. Jahrhundert entstand⁵. Die Messe also ist der Kernaussage nachgeordnet und allein das visionäre Erscheinen Christi bildet den Grundgedanken der Erzählung. Auch die wenigen schriftlichen Texte zur »Erscheinung Gregorii«, die sich auf knappe Bildunterschriften beschränken, sind hinsichtlich des Erscheinungsmomentes indifferent. Entweder benennen sie den Zeitpunkt der Vision nicht oder sie bestimmen ihn je unterschiedlich: Christus sei während der Vesper erschienen, bei der Elevation, bei der Konsekration der Hostie oder als der Papst über das Messgeheimnis nachdachte; oftmals aber heißt es nur allgemein, die Vision ereignete sich während der Messe⁶. Mit diesen vagen Benennungen des Visionsmomentes ist nicht die Messe, sondern die Erscheinung des Schmerzensmannes das konstitutive Element von Legende und Bild.

3 Zur Gregorsmesse seien genannt: Das Bild und seine Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, hg. v. Andreas GORMANS u. Thomas LENTES, Berlin 2006. – Esther MEIER, Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus, Köln 2006. Dort jeweils die weitere Literatur.

4 Carlo BERTELLI, The »Image of Pity« in Santa Croce in Gerusalemme, in: Essays of R. Wittkower, Bd. 2, London 1967, 40–55. – Heike SCHLIE, Erscheinung und Bildvorstellung im spätmittelalterlichen Kulturtransfer. Die Rezeption der Imago Pietatis als Selbstoffenbarung Christi in Rom, in: Erscheinung, hg. v. GORMANS/LENTES (wie Anm. 3), 58–121.

5 MEIER, Gregorsmesse (wie Anm. 3), 16–29. – DIES., Ikonographische Probleme. Von der »Erscheinung Gregorii« zur »Gregorsmesse«, in: Erscheinung, hg. v. GORMANS/LENTES (wie Anm. 3), 39–57.

6 MEIER, Gregorsmesse (wie Anm. 3), 42.



Abb. 1: Epitaph der Walburg Prünsterer, geb. Grundherr († 1434), Geburt Christi, Nürnberg.

Abbildung: Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg.

Auch das Ablassversprechen, das sich an alle Legendentexte anschließt, rückt nicht die Messe, sondern den Visionschristus in den Mittelpunkt. Wie bedeutsam der Indulgenzerwerb für den Bildtypus war, bezeugen die frühen Gregorsmessen, von denen bereits einige einen Ablass text tragen. Die älteste bekannte Inschrift aus dem Jahr 1428 ist auf dem Votivstein des Konrad Schundter in Münnerstadt zu finden und lautet: *vnser her ihesus crist erschein sant grefg[.]jorio zu rom i[n] der bwrg di man nent porta crucis vf dem altar ihersalem vnd von wbrige frewd die er da von enphing da gab er allen den die m[.]f[.]lt gebewgten knien vnd mit andabt sprechen in pater noster vnd in ave maria vor diser figvr also vil ablas vnd gnad als in der selben kirchen da sint ...* Dieser Text ist bedeutsam, gerade weil er keine Sonderversion darstellt, sondern den Wortlaut wiedergibt, der in geringfügiger Abwandlung in verschiedenen Sprachen unter zahlreichen Gregorsmessen zu lesen ist⁷. Er transportiert das allgemeine Wissen um den Bildtypus und normiert den Gebrauch der Darstellungen als Ablassbild.

Liest man den Text aufmerksam, so tritt ein Aspekt hervor, der für das Verständnis der Gregorsmessen entscheidend ist. Weder die Inschrift in Münnerstadt noch einer der anderen Texte nennt die Mosaikikone in Santa Croce. Allein die Erscheinung, die sich dort ereignete, findet Erwähnung, weshalb der Ablasserwerb an die Visions-Figur geknüpft ist, nicht aber an die Ikone. Folglich bilden die Gregorsmessen nicht in erster Linie die *imago pietatis* in Santa Croce ab, sondern den Christus, der dem Papst erschien. Die Ikone selbst wurde nie zu einem Gnadenbild, wahrscheinlich sah sie kaum einer der Kirchenbesucher. Deshalb auch sucht man einen Hinweis auf das Gnadenbild in den handschriftlichen und gedruckten »Indulgentiae« Roms vergeblich, obgleich dort die wichtigsten heilbringenden Reliquien und Ikonen aufgeführt sind. Auch in Pilgerberichten findet die Ikone keine Erwähnung, allein der englische Priester William Brewyn nennt sie in seinem kompilierten Pilgerbuch und beschreibt treffend, der Schmerzensmann habe seinen Kopf auf die rechte Schulter geneigt und seine rechte Hand über die linke gelegt⁸. Die Gregorsmesse verbreitet demnach nicht hauptsächlich das Wissen um die Ikone, sondern erzählt die Geschichte der päpstlichen Vision.

Mit der vornehmlichen Betonung der Vision ist auch der Ablass nicht an die Ikone gebunden, sondern an eine der zahlreichen Darstellungen des Visions-Christus. Nicht die römische Ikone ist das Urbild, das in Form der Gregorsmessen kopiert und verbreitet wurde, sondern die Erscheinung Christi bildet den Archetypus, der in Form vieler Kopien in Materie gebannt an viele Orte Europas transferiert wurde. Die vornehmste Kopie stellt die Mosaikikone dar, andere Kopien des Visions-Christus sind mit der Gestalt des Schmerzensmannes in die Gregorsmesse eingefügt. Da nicht die Ikone den Ausgangspunkt bildet, muss auch die Christusgestalt der Darstellungen nicht zwingend eine formale Übereinstimmung mit der *imago pietatis* in Santa Croce aufweisen.

Auch wenn der Ablasserwerb hauptsächlich an die Verbreitung des Bildtypus Gregorsmesse gebunden war, eignete sich jeder Schmerzensmann, den man auf die päpstliche Vision zurückführte, als Ablassbild. Offenbar aber musste eine autonome »imago pietatis« recht genau die römischen Ikonen zitieren, um erkennbar zu sein. Deshalb geben

7 MEIER, Gregorsmesse (wie Anm. 3), 45–49. – Vgl. auch Gunhild ROTH, Die Gregoriusmesse und das Gebet »Adoro te in cruce pendentem« im Einblattdruck. Legendentext, bildliche Verarbeitung und Texttradition am Beispiel des Monogrammistens d, in: Einblattdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien, hg. v. Volker HONEMANN, Sabine GRIESE, Falk EISERMANN u. Marcus OSTERMANN, Tübingen 2000, 277–324.

8 William BREWYN, A XVth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome Compiled c. 1470 by William Brewyn, hg. v. Eveleigh WOODRUFF, London 1933, 57.

einige Einblattdrucke Christus mit den typischen vor dem Körper gekreuzten Armen wieder⁹, so wie auch eine umbrische Tafel aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts ziemlich genau auf die Gestalt der Mosaikikone anspielt (Tafel 1)¹⁰. Die eindeutige Bestimmung eines Schmerzensmannes als Visions-Christus gewährleistete entweder der anwesende Papst oder eine formale Übereinstimmung mit der Mosaikikone.

Auch wenn der Messritus der Gregorsmessen eine zweitrangige Komponente bildet, stellen einige Darstellungen doch einen kausalen Zusammenhang zwischen der liturgischen Feier und der Erscheinung her. Vor allem auf Bildern, die nach 1450 entstanden, nehmen Messelemente einen größeren Raum ein und Ornate und Altargeräte sind oftmals in minutiöser Genauigkeit abgebildet. Eine besonders enge Verbindung zum liturgischen Ritus stellen Gregorsmessen her, auf denen sich die Vision während der Elevation ereignet – diese Darstellungen sind jedoch verhältnismäßig selten. Die Messfeier bedingt jeweils die päpstliche Vision und nur durch den Ritus erscheint Christus. Der Meister der Heiligen Sippe etwa fügte Christus in ein bewegtes Bild ein (Tafel 2), das an Stelle eines Retabels hinter dem Altar erscheint, zusammen mit den Personen, die an der Passion beteiligt waren. Der Papst vor dem Altar aber erhebt die Hände im gleichen Gestus wie Jesus. Mit den Messgewändern hat er Christus selbst angezogen, zelebriert die liturgische Feier als Stellvertreter Christi und wird zum Spiegelbild des Schmerzensmannes. Die Messe als *memoria passionis* ist der Generator der päpstlichen Vision und der Zelebrant als zweiter Christus reflektiert die Erscheinung¹¹.

Oggleich auf vielen Gregorsmessen der liturgische Ritus die Erscheinung hervorruft, ist die Rezeption des Visions-Christus doch nicht an eine Messhandlung gebunden. Der Gläubige kann zu einem beliebigen Zeitpunkt vor dem Altar die Erscheinung Gregors miterleben und für seine andächtigen Gebete vor dem Bild Ablass erhalten. Deshalb tragen auch einige Altarbilder einen Ablass text, obgleich diese Textgattung für Altaraufsätze eher unüblich ist. Die Vision, die an Zeit, Ort und eine Person gebunden ist, wird dank der Kopien zu einem heilspendenden Erlebnis, das an vielen Orten, von unterschiedlichen Personen, zu einem beliebigen Zeitpunkt abrufbar ist. Selbst wenn der dargestellte Ritus bildimmanent relevant sein sollte, ist er für die außerbildliche Rezeption der Christusvision unerheblich, ebenso wie der liturgische Ritus vor dem Bild für die Bildaneignung keine entscheidende Rolle spielt. Die Gregorsmesse ist ein typisches Ablassbild, dessen Wesen gerade darin besteht, dass es ständig verfügbar ist und individuell genutzt werden kann. Zwar sind die Indulgenzen kirchlich sanktioniert und von Päpsten und Bischöfen eingesetzt – die abgebildeten Kleriker führen die Kirche als Gnadenspender unmissverständlich vor Augen –, doch abrufbar ist das Heil mittels einer individuellen Aneignung. Aus diesem Grund wurde die Gregorsmesse zu einem der bedeutendsten Motive des Einblattdrucks, sie dominiert also das Medium, das gerade außerhalb der Messe »in der Wohnstube«¹² gebraucht wird. Die graphischen Messdarstellungen tragen häufig ein Ablassversprechen, dessen geforderte Gebetsleistungen im häuslichen Umfeld

9 Vgl. The illustrated Bartsch, Bd. 163 (Supplement), hg. v. Richard S. FIELD, New York 1990, Nr. 856, 858, 866, 867, 868–3, 869, 870, 873–1.

10 Vgl. Katalog der italienischen, französischen und spanischen Gemälde bis 1800 im Wallraf-Richartz-Museum (Kataloge des Wallraf-Richartz-Museums 6), bearb. v. Brigitte KLESSE, Köln 1973, 138f.

11 Zu diesem Bild ausführlich: Andreas GORMANS, Zum Greifen nahe. Die Gregorsmesse – ein gemalter mnemotechnischer Traktat des Spätmittelalters, in: Erscheinung, hg. v. GORMANS/LENTES, (wie Anm. 3), 259–301.

12 Gerhard WOLF, Die Papstmesse in der Wohnstube, in: Ausstellungskatalog Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod, hg. v. Christoph GEISSMAR-BRANDI u. Eleonora LOUIS, Wien 1995, 277–279.

erbracht werden können. Letztlich gibt nicht die Messfeier, sondern die Andacht des Einzelnen den Ausschlag bei der Erlangung der Gnade. Deshalb sind auf einer Gregorsmesse, die Andrea di Niccolò (1440–1514) gegen 1450/1475 schuf, im vorderen Bildraum der Bußprediger Johannes der Täufer und der büßende Hieronymus zu sehen¹³. Sie erinnern an die innere Bußhaltung, die jedem Ablassgewinn vorausgeht, und an die Bußleistung, die in einem Gebet vor dem Erscheinungsbild bestehen kann. Zu welchem Zeitpunkt und wie oft sich der gläubige Betrachter als Büsser vor dem Bild niederlässt, liegt ganz in seinem Ermessen.

Die freie Verfügung des einmal gestifteten Ablasses betrifft nicht nur den Beter vor dem jeweiligen Bild, sondern umfasst auch die Verstorbenen. Seitdem die Theologen den Ablassgewinn stellvertretend für die Armen Seelen im Fegefeuer anerkannten und es zur allgemein üblichen Praxis wurde, eine Bußleistung zugunsten der Verstorbenen zu erbringen¹⁴, weitete sich die Verfügungsgewalt des Bildnutzers enorm aus. Einige Gregorsmessen reagieren auf die Totenfürsorge und bringen die Armen Seelen in Erinnerung, indem sie neben den Altar das Fegefeuer platzieren. Entweder werden die Seelen der Verstorbenen aus dem Purgatorium in den Himmel getragen oder das Blut Christi fließt in einem feinen Rinnsal in die lodernden Flammen. Obwohl beide Darstellungsarten die Gnadenspende der Messe unterstreichen, bindet das Fegefeuermotiv die Gregorsmesse dennoch nicht allein an den liturgischen Ritus. Unabhängig vom liturgischen Geschehen kann der Beter vor jedem dieser Bilder durch sein privates Gebet zur Rettung der Armen Seelen beitragen. Manche Darstellungen fordern sogar ausdrücklich dazu auf, wie ein florentinischer Kupferstich, der die Gregorsmesse mit dem Fegefeuer und einem Ablassertext kombiniert (Abb. 2)¹⁵: Als überdimensional große Ablassstafel an der Wand angebracht übermittelt die Inschrift die übliche Visionslegende und verspricht demjenigen hohe Indulgenzen, der vor der *imago pietatis* kniend Paternoster und Ave Maria spricht. Ob der Beter diese Gebetsleistung für sein eigenes Seelenheil oder für Verstorbene verrichtet, bleibt ihm überlassen. Doch das Purgatorium neben dem Altar legt ihm ein helfendes Gebet für die Armen Seelen nachdrücklich ans Herz. Auf den Grund der Erlösung weist der Schmerzensmann hin: Sein Leiden und Sterben am Kreuz bilden den unerschöpflichen Heilsschatz, der bei der Messe reichlich fließt, der aber auch durch ein andächtiges Gebet zur Erquickung der Armen Seelen hervorsprudelt. Mit der Möglichkeit, auf sein eigenes Seelenheil und das der Verstorbenen einzuwirken, erhält der Nutzer der Gregorsmessen quasi-priesterliche Gewalt übertragen. Die kirchlichen Würdenträger, die auf vielen Darstellungen der »Erscheinung Gregorii« abgebildet sind, scheinen auf die individuelle Verfügungsgewalt zu reagieren und daran zu erinnern, dass die Kirche der Verwalter des Heilsschatzes ist, dass sie den Schlüssel zur reichgefüllten Schatztruhe besitzt, aus der dann aber der Laie durch seine aufrichtige Bußgesinnung und gewissenhaft erbrachte Bußleistung sich gleichsam selbst bedienen kann.

13 Vgl. Henk VAN OS, *Sienese Altarpieces 1215–1460. Form, Content, Function*, Groningen 1984, Abb. 200. – Stefan A. HORSTHEMKE, *Das Bild im Bild in der italienischen Malerei. Zur Darstellung religiöser Gemälde in der Renaissance*, phil. Diss. Münster 1996, Kat.-Nr. B4.

14 Nikolaus PAULUS, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000, Bd. 3, 316–343.

15 Vgl. Arthur M. HIND, *Early Italian Engraving. A Critical Catalogue with Complete Reproduction of all the Prints Described*, Bd. 1: *Florentine Engravings and Anonymous Prints of Other Schools* (Plates 3), London 1938, Nr. 44.



Abb. 2: Gregorsmesse, Florentinischer Kupferstich, 1460/70.

Abbildung: Arthur M. Hind, Early Italian Engraving. A Critical Catalogue with Complete Reproduction of all the Prints Described, Bd. 1: Florentine Engravings and Anonymous Prints of Other Schools (Plates 3), London 1938, Nr. 44.

Die Messe Gregors des Großen

Für die nachtridentinischen Messdarstellungen, die Gregor den Großen abbilden, blieben das Fegefeuer und die Erlösung der Armen Seelen weiterhin von großer Bedeutung, die Art der Heilsergabe jedoch wurde neu bestimmt. Gregor erfuhr eine Renaissance, die sich in der Namensgebung der Päpste widerspiegelt. Als erster römischer Pontifex stellte sich Kardinal Ugo Boncompagni (1502–1585, Kardinal seit 1565) in die Tradition des hl. Papstes und bestieg als Gregor XIII. (1572–1585) den päpstlichen Stuhl¹⁶. Bereits vor seinem Pontifikat war er durch karitative Werke hervorgetreten, die sich nach seiner Amtseinsetzung fortsetzten und sich nun auf die Fürsorge für die Armen Seelen ausdehnten. Christine Göttler hat auf die Errichtung der für Tote privilegierten Altäre hingewiesen, als deren nachtridentinischer Erfinder Gregor XIII. auftrat und einen anhaltenden Aufschwung der Totenaltäre einläutete¹⁷. Im Heiligen Jahr 1575 richtete er in seinem Heimatort Bologna einen ersten privilegierten Altar ein, weitere 23 Totenaltäre folgten allein in dieser Stadt. Auch der Bologneser Papst Gregor XV. (1621–1623) setzte das Werk seines Vorgängers fort und stattete in seinem Geburtsort weitere Altäre mit einem Privileg aus¹⁸.

Der privilegierte Altartypus wird als ein gemeinnütziges Gegenmodell zu den exklusiven Familienaltären und den öffentlichen Laienaltären verstanden, denn mit der Verleihung eines vollkommenen Ablasses erwirkte man das sichere Seelenheil eines Verstorbenen¹⁹. Der Anspruch, dass jede Messe, die an einem privilegierten Altar gelesen werde, eine Seele aus dem Purgatorium befreie, war freilich nicht neu. Schon im Mittelalter galten einige Kirchen und einige Altäre als Garant der Seelenbefreiung, allen voran die von Gregor dem Großen eingerichtete Klosterkirche San Gregorio Magno auf dem Mons Celio, für deren Hauptaltar Luigi Capponi (ca. 1445–ca. 1515) Ende des 15. Jahrhunderts ein Altarretabel schuf, das diese Aufgabe thematisiert (Abb. 3). Auf den drei Bildfeldern sind von links nach rechts drei Messen des Papstes zu sehen: die 30 Messen, die er für den untreuen Mönch Justus las und auf diese Weise dessen Seele aus dem Purgatorium befreite, die »Erscheinung Gregorii« und eine weitere nicht spezifizierte Seelenmesse des Papstes. Die Gregorsmesse inmitten der beiden Seelenmessen bringt den spätmittelalterlichen Gebrauch dieses Bildes zum Ausdruck, denn die individuelle Heilsaneignung wird von zwei Möglichkeiten des ausschließlich liturgischen Heilserwerbs gerahmt. Liturgischer Ritus

16 Vgl. Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Gregor XIII. (1572–1585)* (*Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 9), Freiburg i.Br. 1925. – Zu seinen Bemühungen um die Ostkirche und Gregor von Nazianz (um 329–390): Herbert SIEBENHÜNER, *Umrisse zur Geschichte der Ausstattung von St. Peter in Rom von Paul III. bis Paul V. (1547–1606)*, in: *Festschrift für Hans Sedlmayr*, München 1962, 229–320, hier: 259–284. – Kaspar ZOLLIKOFER, »Et Latinae et Graecae ecclesiae praeclarissima lumina [...] micarent«. Sankt Peter, Gregor XIII. und das Idealbild einer christlichen Ökumene, in: *Sankt Peter in Rom 1506–2006. Beiträge der internationalen Tagung vom 22.–25. Februar 2006 in Bonn*, hg. v. Georg SATZINGER u. Sebastian SCHÜTZE, München 2008, 217–226.

17 Christine GÖTTLER, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600*, Mainz 1996. – DIES., »Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer«. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Ausstellungskatalog Schweizerisches Landesmuseum Zürich und Schnütgen-Museum Köln, hg. v. Peter JETZLER, München 1994, 149–164.

18 DIES., *Kunst des Fegefeuers* (wie Anm. 17), 73–75.

19 Ebd., 66–76.

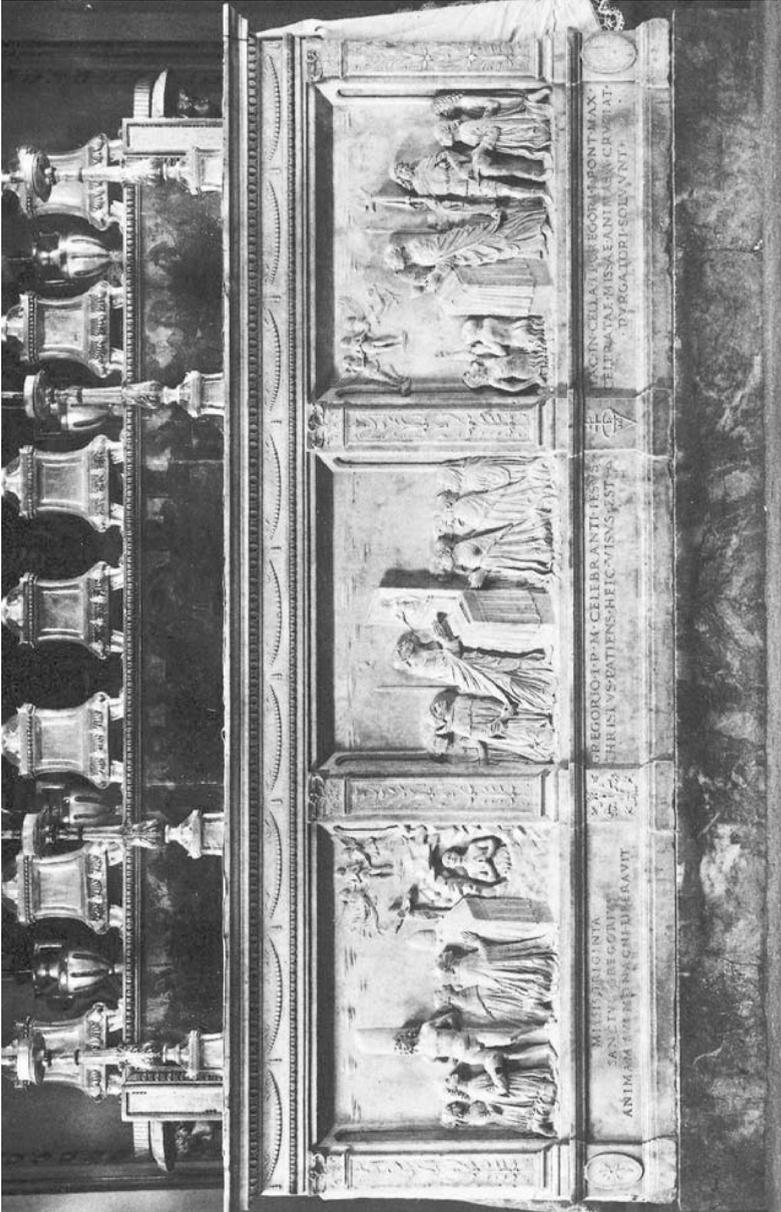


Abb. 3: Luigi Capponi, Retabel des Hauptaltars, Ende 15. Jahrhundert, Rom, San Gregorio Magno.

Abbildung: Christine Göttler, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600, Mainz 1996.

und persönliche Andacht außerhalb des Ritus schlossen sich zu jener Zeit nicht aus, sondern bildeten zwei Seiten der Erlösungsmedaille. Gregor XIII. kopierte gewissermaßen den gregorianischen Altar in San Gregorio und transferierte ihn an andere Orte²⁰. Das Urmodell wurde damit in andere Kirchen verpflanzt, so dass der Heilserwerb nicht mehr an ein einziges Gotteshaus gebunden war. Doch obwohl der Altar beliebig reproduzierbar wurde, blieb jede der Reproduktionen an den Papst geknüpft und die Einlösung des Plenarablasses war abhängig von der Feier einer Messe.

Einige der privilegierten Altäre erhielten ein Altarbild mit der Messe Gregors des Großen, wie der in Santa Maria delle Grazie in Bologna, für den Dionisio Calvaert (1540–1619) eine Messszene malte (Abb. 4)²¹. Der in Bologna lebende Flame rückte den Zweck der Altarstiftung unübersehbar in den Vordergrund: Unter den Stufen des Altars ist das Purgatorium angesiedelt, aus dem ein Engel gerade eine der Armen Seelen emporzieht. Die Errettung geschieht, weil Gregor der Große eine Messe zelebriert und weil Augustin (354–430), der Vater des Fegefeuers, bei Maria und dem Jesuskind Fürbitte einlegt. Einige Jahre später schuf Giovanni Battista Crespi (1573–1632), gen. Il Cerano, für die Capella dei Defunti in San Vittore zu Varese ein Altarbild²², das ebenfalls die Qualen der Seelen in ihrem feurigen Strafort eindringlich vor Augen führt (Tafel 3). Hier nimmt das Purgatorium einen großen Teil der Bildfläche ein, die Messhandlung des heiligen Papstes indes ist weit in den Hintergrund gerückt. Dennoch ist unmissverständlich, dass diese die Befreiung bewirkt, denn mit den erretteten Seelen schlängelt sich ein Spruchband der Himmelsgloriole entgegen, auf dem eine Gebetsbitte der Totenmesse zu lesen ist: *Fac eas, Domine, de morte transire ad vitam*. Beide Darstellungen spiegeln das rituelle Geschehen vor dem Altar, indem sie mit Papst Gregor den Begründer der gregorianischen Messen benennen und indem sie die sichere, aber nicht sichtbare Wirksamkeit der liturgischen Handlung vor Augen führen.

Andere privilegierte Altäre erhielten Altarbilder, die keine Messe darstellen, sondern die Fürbitte Gregors des Großen visualisieren, wie Guercinos (1591–1666) Gemälde für San Paolo in Bologna, das erst 1647 für einen Altar entstand, den Papst Gregor XV. schon 1622 mit dem Privileg eines Plenarablasses ausgestattet hatte²³. Wiederum bildet das Fegefeuer den Vordergrund, während der Papst nun als himmlischer Interzessor auftritt, der seinen Platz auf einer Wolke erhält und seine Fürbitte an die nächsthöhere Instanz weiterleitet. Ob die Altarbilder eine Seelenmesse Gregors des Großen oder die Fürbitte des Papstes darstellen, jeweils beziehen sie sich auf den Ritus am Altar der Kirche und auf den Plenarablass, der allein durch die Feier erworben wird. Der Bildinhalt ist nicht für eine individuelle Aneignung gedacht, sondern ist allein eine rhetorisch versierte Anpreisung des privilegierten Altars. Der Papst wird zum Urheber und Werbeträger der Seelenmesse und somit zum Vermittler des rein institutionell gespendeten Heils.

Eine gleichermaßen ritusbetonte Aussage übermitteln auch andere Altargemälde, die Gregor den Großen zum Protagonisten haben, etwa die Darstellung des Hostien-

20 Ebd., 58–63.

21 Ebd., 119. – Simone TWIEHAUS, Dionisio Calvaert (um 1540–1619). Die Altarwerke, Berlin 2002, Kat. A 27 mit weiterführender Literatur.

22 Vgl. Catherine PUGLISI, The Mass of St. Gregory and Cerano's Varese Altarpiece, in: Marsyas 19, 1977/78, 11–16. – Il Cerano 1573–1632. Protagonista del Seicento Lombardo. Ausstellungskatalog Palazzo Reale Mailand, hg. v. Marco ROSCI, Mailand 2005, Kat.-Nr. 39. – Marco ROSCI, Il Cerano, Mailand 2005, Kat.-Nr. 129, dort weitere Literaturangaben.

23 Vgl. GÖTLER, Kunst des Fegefeuers (wie Anm. 17), 119. – Giovanni Francesco Barbieri. Il Guercino 1591–1666. Ausstellungskatalog Museo civico archeologico Bologna und Pinacoteca civica e Chiesa del Rosario Cento, hg. v. Denis MAHON, Bologna 1991, Kat.-Nr. 107.



Abb. 4: Dionisio Calvaert, Gregor der Große und Augustin bitten für die Armen Seelen, um 1600, Imola, Chiesa del Suffragio.

Abbildung: Christine Göttler, Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600, Mainz 1996.

wunders, das Cesare Aretusi (1549–1612) für die Bologneser Kirche S. Maria dei Servi malte (Abb. 5)²⁴. Diese überaus bekannte Legende der zweifelnden Hostienbäckerin, die durch die Verwandlung der Hostie von der Transsubstantiation überzeugt wurde, wird bereits in den ältesten Gregorsviten des 8. Jahrhunderts erzählt²⁵, war jedoch für das Mittelalter von keinerlei Bedeutung. Auch in der frühen Neuzeit blieb die Darstellung dieser Legende eine Ausnahme. Doch ist es bezeichnend, dass gerade in Bologna, wo Gregor XIII. mit den privilegierten Altären eine großangelegte Kampagne für die katholischen Glaubenssätze Fegefeuer, Ablass und Opfermesse startete, der heilige Gewährsmann Gregor der Große nun auch für die Transsubstantiation einstand. Ähnlich wie auf den Fegefeuerdarstellungen ist bei Aretusi im Vordergrund eine Menschenmenge platziert, bestehend aus halben Figuren, die aufgereggt gestikulierend auf das Wunder am Altar schauen. Auch die zweifelnde Hostienbäckerin reagiert mit Erstaunen auf die Sakramentswandlung und weist mit erhobenem Zeigefinger auf das verwandelte Element hin. Die Messteilnehmer sind so sehr von dem Wunder in Anspruch genommen, dass sie die Skulptur Christi mit dem Kreuz nicht beachten, die durch ihre Größe und bildzentrale Anordnung für den Betrachter unübersehbar ist. Der auferstandene Christus ist an diesem Ort umso auffälliger, da sich eine gleiche Figur auf einem anderen Altar der Servitenkirche befindet. Aretusi zitierte die hochaufragende Christusgestalt, die Giovanni Angelo Montorsoli (um 1507–1563) zwischen 1558 und 1562 für den Hochaltar geschaffen hatte²⁶: Er übernahm die Beinstellung der Skulptur, während er die Arme spiegelverkehrt wiedergab. Auf dem Hochaltar steht der Auferstandene auf einer weit hervorkragenden Plinthe, direkt über dem Tabernakel, den adorierende Engel flankieren. So bilden der Auferstehungs-Christus und das eucharistische Sakrament jeweils das Zentrum der Altarretabel. Dem Kirchenbesucher war es ein Leichtes, die überdimensional große Gestalt auf Aretusis Altarblatt mit Montorsolis eucharistischem Christus zu identifizieren. Aretusis Altargemälde blieb damit kein isoliertes Werk, sondern trat mit Montorsolis Skulptur in einen wechselseitigen Dialog: Es bestätigt die Gegenwart Christi im Tabernakel des Hauptaltars, während die Christusskulptur und der Tabernakel im Gegenzug die Plausibilität des Wunders auf dem Gemälde unterstrichen.

Wenige Jahre zuvor hatte Aretusi für die Bologneser Kirche S. Maria del Baraccano ein weiteres Wunder aus der Vita Gregors des Großen auf einem Altargemälde dargestellt, das wiederum auf einem privilegierten Altar Aufstellung fand. Es handelt sich dieses Mal um die Pestprozession, bei der die berühmte Marienikone aus S. Maria Maggiore durch Rom geführt wurde und ein Engel über dem Hadriansmausoleum das Ende der verheerenden Seuche anzeigte. Den Auftrag für ein Altarbild dieses Themas hatte der

24 Vgl. Daniele BENATI, *L'attivit a bolognese di Cesare Aretusi*, in: *Il carrobbio* 8, 1982, 37–50, hier: 44f. – DERS., *Cesare Aretusi (Bologna, 1549 – Bologna, 1612)*, in: Vera Fortunati, Pietrantonio, *Pittura Bolognese del '500*, 2 Bde., Bologna 1986, Bd. 2, 709–711.

25 Francis A. GASQUET, *A Life of Pope St. Gregory the Great* written by a Monk of the Monastery of Whitby (probably about A. D. 713), Westminster 1904. – Hartmann GRISAR, *Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt, nach italienischen Handschriften*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 11, 1887, 158–173, hier: 160f.

26 Vgl. zum Hochaltar: Birgit LASCHKE, *L'altare maggiore nella chiesa dei Servi a Bologna. Considerazioni sulla nuova funzione dell'altare maggiore conventuale nell'ambito della controriforma*, in: *Il luogo ed il ruolo della citt  di Bologna tra Europa continentale e mediterranea*, hg. v. Giovanna PERINI, Bologna 1992, 7–44. – Birgit LASCHKE, *Fra Giovanni Angelo da Montorsoli. Ein Florentiner Bildhauer des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1993, 113–140, Kat.-Nr. 20. – Vgl. auch Luise LEINWEBER, *Bologna nach dem Tridentinum. Private Stiftungen und Kunstauftr ge im Kontext der katholischen Konfessionalisierung. Das Beispiel San Giacomo Maggiore*, Hildesheim u.a. 2000, 129–132.

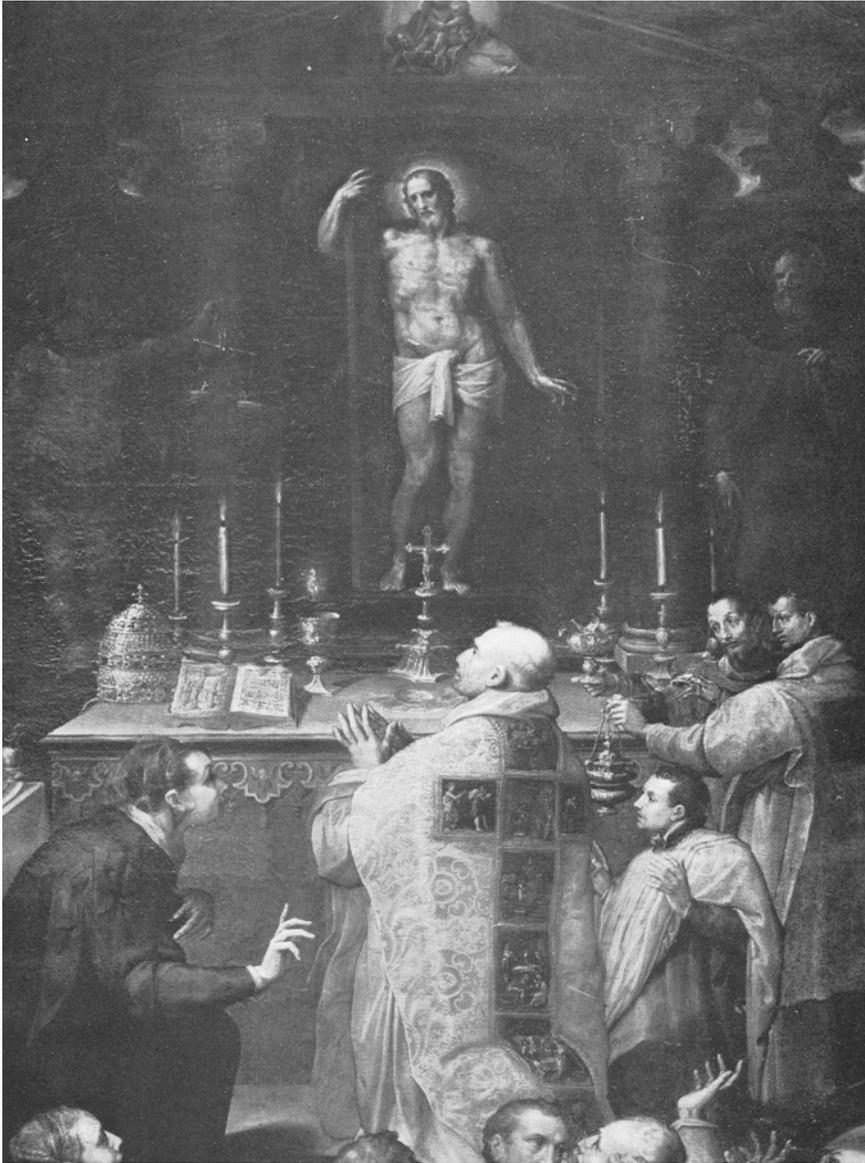


Abb. 5: Cesare Aretusi: um 1590, Gregor und das Hostienwunder, Bologna, S. Maria dei Servi.

Abbildung: Luise LEINWEBER, Bologna nach dem Tridentinum. Private Stiftungen und Kunstaufträge im Kontext der katholischen Konfessionalisierung. Das Beispiel San Giacomo Maggiore, Hildesheim u.a. 2000.

einflussreiche päpstliche Vorkoster Paolo Ghiselli († 1585) zunächst allerdings Federico Zuccaro (1542–1609) in Rom erteilt. Dessen Gemälde, das nur in Form eines Nachstichs von Aliprando Caprioli (um 1575–1600) erhalten blieb (Abb. 6), wurde jedoch abgelehnt. Ghiselli verpflichtete stattdessen den in Bologna lebenden Cesare Aretusi, ein Altarblatt zu malen²⁷. In Anlehnung an Zuccaro schuf dieser eine Darstellung, die das Vorbild nicht verleugnen kann, sich aber in mehrfacher Hinsicht davon unterscheidet (Tafel 4). Hier sei nur eine bedeutsame Differenz benannt²⁸: Aretusi verzichtete auf die Marienikone, obgleich diese der Legende nach entscheidend zur Erhörung der Bitten beigetragen hatte. Stattdessen kniet der Papst im Bildvordergrund und richtet seine Fürbitte direkt zum Himmel. Die Verehrung der Bilder, die das Tridentinum unter Betonung ihrer reinen Repräsentation des Prototyps restringiert hatte, mag u.a. zu Aretusis Beschränkung geführt haben. Statt ein Gnadenbild zu propagieren, proklamiert er die Fürbitte des Papstes und stellt damit eine Beziehung zum privilegierten Altar her. Gregor wendet sich direkt zu Maria im hell beleuchteten Himmel, die seine Bitte an Christus weiterleitet, der wiederum mit gebietender Geste den Engel aussendet. Außer der Himmelsöffnung ist nur der Bildvordergrund beleuchtet, so dass neben dem himmlischen Personal die kirchlichen Würdenträger in ihren prächtigen Ornaten klar hervortreten. Mittel- und Hintergrund indes sind so dunkel gehalten, dass selbst der Engel über dem Hadriansmausoleum kaum auszumachen ist. Damit erhält der Papst inmitten seiner klerikalen Entourage die ungeteilte Aufmerksamkeit des Betrachters. Die Physiognomie des Papstes aber birgt ein Kryptoporträt Gregors XIII., so dass der gegenwärtige Pontifex in Personalunion mit seinem heiligen Vorgänger zum Urheber der Errettung wird. Mit dem Fehlen der Ikone verändert das Altarbild die Ursprungslegende erheblich. Es beschnitt die Wirkmacht des altehrwürdigen Gnadenbildes und nahm dem Betrachter die Möglichkeit, eine individuelle Bildandacht vor dem Altargemälde zu halten. Diese einschneidende Veränderung des ursprünglichen Legendeninhalts übernahmen auch andere Darstellungen der Pestprozession²⁹. Offenbar war eine Nutzung außerhalb der Messe nicht erwünscht und Zuccaros Altarblatt war auch deshalb abgelehnt worden, weil es den Heilserwerb nicht ausschließlich und nicht eindringlich genug an die liturgische Feier und die Institution Kirche gebunden hatte.

Als weitere Episoden aus der Vita Gregors des Großen wurde nach dem Tridentinum auch das Wunder des blutenden Brandeums bzw. des blutenden Korporales aktuell, das im Mittelalter kaum je dargestellt worden war. Wiederum wurde Dionisio Calvaert beauftragt, für SS. Gregorio e Siro in Bologna ein Altarbild zu schaffen (Tafel 5)³⁰. Diese Darstellung kannte offenbar Andrea Sacchi (1599–1661), der etwa 40 Jahre später das gleiche Thema für die Capella Clementina der Peterskirche in Rom malte (Tafel 6)³¹. Der

27 Zum Streit um das Gemälde, der mit der Ausweisung Zuccaros aus Rom endete, ausführlich: Tristan WEDDIGEN, Federico Zuccaro zwischen Michelangelo und Raffael. Kunstideal und Bilderkult zur Zeit Gregors XIII., in: Federico Zuccaro. Kunst zwischen Ideal und Reform, hg. v. DEMS., Basel 2000, 195–269.

28 Vgl. ebd., 232–259

29 Z.B. Ventura Salimbeni (1568–1613), dessen Altarbild sich eng an Aretusis Vorbild anlehnt: Peter A. RIEDL, Zum Œuvre des Ventura Salimbeni, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 9, 1959/60, 221–248. – Oder Jacopo Zucchi (1541–1589/90) Pestprozession aus den Jahren 1577/1582: Steven F. OSTROW, Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome. The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore, New York 1996, 132–138.

30 TWIEHAUS, Calvaert (wie Anm. 21), Kat.-Nr. A 8 mit weiterführender Literatur.

31 ANN SUTHERLAND HARRIS, Andrea Sacchi. Complete edition of the paintings with a critical catalogue, Oxford 1977, Kat.-Nr. 9. – Louise RICE, The Altars and Altarpieces of New St. Peter's



Abb. 6: Aliprando Caprioli nach Federico Zuccaro, Pestwunder, nach 1578.

Abbildung: Tristan WEDDIGEN, Federico Zuccaro zwischen Michelangelo und Raffael. Kunstideal und Bilderkult zur Zeit Gregors XIII., in: Federico ZUCCARO. Kunst zwischen Ideal und Reform, hg. v. Dems., Basel 2000, 195–269.

Bezug zur Messe ist bei Calvaert nicht ausdrücklich hergestellt, denn der Papst trägt kein Messornat. Dennoch findet das Wunder vor einem Altar statt und der prächtig gekleidete Gesandte hat sich bereits andächtig auf einem Kissen niedergekniet, als er gewahrt wird, dass das von ihm als zu gering beanstandete Tuch eine kostbare Berührungsreliquie vorstellt, die zu bluten vermag. Der Umstand, dass es sich hier um ein Korporale handelt und nicht um ein Brandeum, von dem die Urlegende des Paulus Diaconus (zwischen 725 und 730 – zwischen 797 und 799) berichtet, und dass auf dem Altar die Kerzen angezündet sind, lassen dennoch an einen Messzusammenhang denken. Dieser ist bei Sacchi eindeutig gegeben, auch wenn hier der Papst ebenfalls nicht korrekt gekleidet ist und weder Dalmatik noch Pallium trägt, was schon Michele Lonigo (1572–1638), der Zeremonienmeister der päpstlichen Kapelle und Präfekt des vatikanischen Archivs, gleich nach Fertigstellung des Gemäldes beanstandet hatte³². Den Altar, für den Sacchis Gemälde bestimmt war, hatte wiederum Gregor XIII. mit einem Privileg ausgestattet, zudem ruhten dort die Gebeine Papst Gregors des Großen. So vereinen sich das Bild, die gemalten und realen Reliquien mit dem Messritus und proklamieren *unisono* das Heil der Kirche.

Als letztes Beispiel der Gregors-Ikonografie nach dem Tridentinum sei eine Messe Gregors des Großen von Jacopo Zucchi (1541–1589/90) für das Oratorium der römischen Erzbruderschaft SS. Trinità dei Pellegrini aus den Jahren 1575/76 genannt (Tafel 7)³³. Hier wird eine große Zahl kirchlicher Würdenträger aufgeboten, unter denen der Stifter Kardinal Ferdinando de' Medici (1562–1609) durch seine direkte Betrachtersprache besonders auffällt. Um zum zelebrierenden Papst zu gelangen, muss sich der Betrachter erst seinen Weg durch die prächtig gekleideten Amtsinhaber im Vordergrund bahnen. Der Papst trägt wiederum die Gesichtszüge Gregors XIII. Im Bildhintergrund, überfangen von der mächtigen Architektur von Neu-St. Peter, werden die geistlichen Wohltaten beider Päpste in Stein gehauen und in Form von aktuellen Ereignissen präsentiert: Die Skulpturen in den Zwickeln des Gewölbes summieren mit Caritas und Religio ihre pastoral-karitativen Tätigkeiten, die beiden Reliefs verweisen auf die Erlösung der Verstorbenen aus dem Fegefeuer und das Verfassen homiletischer Schriften, die Pilger im Seitenschiff und die offene Heilige Pforte erinnern an den Ablasserwerb im Anno Santo und schließlich klingen mit der Engelsburg in der Ferne die Pestprozession und die päpstliche Fürsorge für Leib und Seele an. Doch sind all diese Wohltaten weit in den Hintergrund gerückt und die Menge der prächtig gekleideten klerikalen Würdenträger nimmt den vordersten Rang ein. So gelangt der Betrachter nur über die kirchlichen Ämter zum Heil und eine individuelle Aneignung ist völlig ausgeschlossen.

Mit dem großen Aufgebot und der bildprominenten Anordnung der Kleriker unterscheidet sich Zucchis Darstellung nicht wesentlich von den anderen nachtridentinischen

outfitting the Basilica 1621–1666, New York 1997, Kat.-Nr. 9, 221–224. – Barock im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste II, 1572–1676. Ausstellungskatalog Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und Martin-Gropius-Bau Berlin, Leipzig 2005, Kat.-Nr. 68. – Wiebke WINDORF, Sakrale Historienmalerei in St. Peter in Rom. Faktizität und Fiktionalität in der Altarbildausstattung unter Papst Urban VIII. (1623–1644), Regensburg 2006, 114–132, 192–194 mit ausführlicher Literaturangabe.

32 Ingo HERKLOTZ, Michele Lonigo als Kunstkritiker. Zu einer historistischen Rezeption der Altarbilder von Sacchi und Passignano in St. Peter, in: *Ars naturam adiuvans*. Festschrift für Matthias Winner zum 11. März 1996, hg. v. Victoria VON FLEMMING u. Sebastian SCHÜTZE, Mainz 1996, 413–429. – WINDORF, *Historienmalerei* (wie Anm. 31), 120–125.

33 Rudolf PREMESBERGER, Die Messe Papst Gregors des Großen, in: *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*. Ausstellungskatalog Bayerisches Nationalmuseum München, hg. v. Reinhold BAUMSTARK, München 1997, Kat.-Nr. 8 mit weiterer Literatur.

Gregorsdarstellungen, wohl aber von seinem ikonografischen Vorbild, einer Gregorsmesse, die Antonio da Viterbo (ca. 1450–1516), gen. Il Pastura, 1497 als Seitenflügel eines Triptychons geschaffen hatte (Tafel 8)³⁴. Jede der Messszenen findet in einem Renaissancegebäude statt, doch nur Zucchi machte sich die Architektur zunutze, um die Wohltaten der Päpste perspektivisch gestaffelt vorzuführen. Beide Papstgestalten beugen sich in gleicher Haltung über die Hostie, die sie vorsichtig in Händen halten, und über beiden Päpsten erscheint ein Zeichen der Gegenwart Gottes, bei da Viterbo der Schmerzensmann und bei Zucchi der Geist Gottes in Gestalt einer Taube. Doch nur dem Betrachter der Gregorsmesse wird mit dem Visions-Christus ein Bild zur individuellen Andacht geboten. Der Betrachter der Messe Gregors des Großen hingegen erhält mit der Zurschaustellung kirchlicher Machtfülle ein Bild, das die Austeilung des Heils einzig an die Institution Kirche bindet.

Dieser erste, doch keineswegs vollständige Überblick der Gregor-Ikonografie nach dem Tridentinum lässt erkennen, dass der heilige Papst zur Zeit der katholischen Konfessionalisierung zu der Gestalt schlechthin geworden war, die typische katholische Glaubenswahrheiten autoritativ bezeugte: Er bestätigt die Wirkmacht der Reliquien, beweist die Wahrheit der Transsubstantiationslehre, belegt die Realität des Fegefeuers und bezeugt die heilsspendende Kraft der Messe. Damit unterscheidet sich die nachtridentinische Aufgabe des Papstes deutlich von seiner spätmittelalterlichen Funktion als Bereitsteller eines Visionsbildes, das er der individuellen Nutzung anheimstellt. Die Darstellungen Gregors des Großen führen exemplarisch den Wandel der Altarbilder vor und nach dem Tridentinum vor Augen: Der Status der Bilder auf dem Altar wandelte sich von der Heilungsvermittlung, die individuell abgerufen werden konnte, zur Heilankündigung, die allein der Ritus einlöste.

34 Vgl. HORSTHEMKE, Bild (wie Anm. 13), Kat.-Nr. C 4. – Carlo PIETRANGELI, Die Gemälde des Vatikan, München 1996, Kat.-Nr. 118.

ANDREAS ODENTHAL

»Memoria« und »Repraesentatio«

Zu Bildlichkeit und Bildgebrauch mittelalterlicher Liturgie

Die Frage nach der Bedeutung des alttestamentlichen Bilderverbotes und seiner Relevanz für die christliche Frömmigkeitspraxis ist in der Geschichte des Christentums viele Male virulent geworden¹. Besonders das die abendländische Frömmigkeitsauffassung wie die Liturgie so prägende Frühmittelalter nahm sich dieses schwierigen Themas an². In den damaligen Diskursen fällt auf, dass aufgrund der Skepsis dem Bild gegenüber zunächst die heiligen Gefäße des Gottesdienstes besondere Verehrung auf sich ziehen, weil sie als *vasa sacra* sehr eng mit der Liturgie und dem dort präsenten Heil in Verbindung stehen³. Von hier aus ist es dann ein langer Weg zu den reichlich mit Bildwerken versehenen Kirchenausstattungen der Spätgotik gewesen⁴. Zudem tritt im Spätmittelalter eine neue Gattung des Bildes auf, nämlich das »handelnde Bildwerk«, etwa eine Figur des Gekreuzigten mit drehbaren Armen. Dies ermöglichte, das Bildwerk als Kreuzesbild wie – von Kreuzesbalken abgenommen – als Christus im Grabe im Kontext liturgischer Feiern des Karfreitags zu verwenden: Das Bild selbst wird dramaturgisch fruchtbar gemacht, es »handelt«⁵. Die folgenden Überlegungen möchten keine Geschichte des sakralen Bildwerkes des Mittelalters schreiben, vielmehr den seit dem Frühmittelalter entscheidenden Kontext sakraler Bildwerke beleuchten, nämlich die christliche Liturgie mit ihrem Bildgebrauch sowie ihrem eigenen abbildenden Charakter. Zu diesem Zweck soll in sechs Thesen eine der großen Bildgestalten liturgischer Feiern des Mittelalters zur Sprache kommen, die Stationsliturgie mit ihren Auswirkungen auf die »Sakraltopographie« einer Stadt oder eines

1 Um nur einige Publikationen zu nennen: Albert GERHARDS, Überlegungen zur Stellung des Bildes in der abendländischen Liturgie, in: *Omnia Disce. Kunst und Geschichte als Erinnerung und Herausforderung*, hg. v. Walter SENNER (FS Willehad Paul ECKERT), Köln 1996, 278–290. – DERS., Liturgie und Bild – Zumutung und Chancen einer wechselhaften Beziehung, in: *JBTh* 13, 1998, 281–291.

2 Vgl. Hans G. THÜMMEL, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn/München/Wien/Zürich 2005. – DERS., Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (Bilderlehre und Bilderstreit NF 40). Würzburg 1991.

3 Vgl. hier etwa Reinhard HOEPS, Aus dem Schatten des goldenen Kalbes. Skulptur in theologischer Perspektive. Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 35–42 (zur Bildtheologie der Plastik der *Libri Carolini*).

4 Vgl. hierzu etwa den Sammelband *The Altar and its Environment 1150–1400*, hg. v. Justin E.A. KROESSEN u. Victor M. SCHMIDT (*Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages* 4), Turnhout 2009.

5 Johannes TRIPPS, Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.

Kirchenraumes. Damit ändert sich der Fokus auf das sakrale Bild: Die Stadt, der Kirchenraum selbst werden im Zusammenklang mit der dort gefeierten Liturgie zum Bild und realisieren wie manifestieren das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus im Hier und Jetzt.

1. *These*: Mit den Begriffen *Memoria* (Gedächtnis) und *Repraesentatio* (Vergegenwärtigung) sind die beiden Grundfragen der Feier des Gottesdienstes gestellt. Es ist die Frage nach dem *Hier* und *Jetzt* des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus. Die besondere Auffassung der Zeit (das liturgische *Heute*) korrespondiert mit räumlich-sachhafter Präsenz des Heiligen (das *Hier*). Mittelalterliche Liturgie in ihrer Bildlichkeit und Bildverwendung ist von hierher zu verstehen.

Die Frage aller Fragen der systematischen Liturgiewissenschaft ist die Frage nach der Zeit, so kommentiert Reinhard Messner das Spezifische einer Theologie des Gottesdienstes⁶. Denn es ist von einiger theologischer Relevanz, wenn die Kirche für ihre Liturgie das »Heute« behauptet: »Heute ist Christus geboren«⁷, oder im Exsultet der Osternacht: »Dies ist die selige Nacht, in der Christus die Ketten des Todes zerbrach«⁸. Das Heil von Gott her ereignet sich also im Jetzt der feiernden Gemeinde. Diese erfahrene zeitliche Gegenwart ergibt sich dabei über den Begriff der Anamnesis, lateinisch: der *Memoria*⁹. Gedenken ist nie bloßes Denken an etwas Vergangenes, sondern realisierendes, wiederholendes Gedächtnis im wörtlichen Sinn. Der altkirchliche, neuplatonisch gefärbte Mysterienbegriff lebte vom Gedanken eines solchen repräsentierenden Gedächtnisses, das es etwa ermöglichte, die Eucharistiefeier und ihre Opferkategorie mit dem einmaligen Kreuzesopfer Jesu zusammenzudenken: Jenes einmalige Heilshandeln gibt sozusagen das »Urbild«, das mittels seiner vielen »Abbilder« durch die Zeiten gegenwärtig gehalten wird. Es ist hier nicht der Ort, die seit dem Frühmittelalter im Kontext der Abendmahlsstreitigkeiten einsetzende Krise dieser Vorstellung näher auszufalten¹⁰. Doch mag die »Krise der sakramentalen Idee«¹¹, die mit dem Problem der Zeit und damit dem Gedächtnis zusammenhängt, mit zur Fokussierung einer zweiten Spur beigetragen haben, nämlich der Frage nach der Verortung des Heils im Kontext der *repraesentatio*¹². Hier stellt sich die Frage nach dem Ort des Heils im Sinne einer sachhaften Präsenz des Heiligen, allen voran der Gegenwart Jesu Christi, weniger im eucharistischen Geschehen als in der eucharisti-

6 Vgl. Reinhard MESSNER, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40, 1998, 257–274, hier: 272.

7 So etwa die Antiphon an Weihnachten *Hodie Christus natus est*, in: René-Jean HESBERT, *Corpus Antiphonalium Officii* (im Folgenden: CAO) 1–6 (RED.F 7–12), Roma 1963–1979, hier: 3, 255 (nr. 3093).

8 Vgl. Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Freiburg i.Br. u.a. 1988, [82].

9 Vgl. zum Problem in den Kirchen der Reformation jetzt Dorothea WENDEBOURG, Essen zum Gedächtnis (BHTh 148), Tübingen 2009.

10 Vgl. hierzu Hans JORISSEN, Abendmahlsstreit, in: LThK³ 1, 1993, 36–39.

11 Vgl. Ferdinand PRATZNER, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (WBTh 29), Wien 1970.

12 Vgl. Wolfgang SIMON, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption (SuR.NR 22), Tübingen 2003, 27–39 zu den Kategorien »Zeit« und »Bild«. – Vgl. auch den älteren Sammelband: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, hg. v. Albert ZIMMERMANN (MM 8), Berlin/New York 1971.

schen Materie¹³. Ob im Streit um das Bild oder im Streit um die Eucharistie, beide Male geht es um die räumliche wie zeitliche Präsenz des Heiligen. Mittelalterliche Bildverwendung sowie ihre eigene Bildlichkeit sind also von diesen Fragen her anzugehen.

2. *These*: Die Bildlichkeit der Liturgie selbst zeigt sich an einem zentralen Phänomen mittelalterlicher Liturgie, nämlich der *Stationsliturgie* als typisch *römischer* Liturgie. Gemeint ist die *eine* Liturgie unter der Leitung des Papstes zu verschiedenen Zeiten und an den verschiedenen heiligen Orten. So werden die einzelnen Märtyrerstätten in ein Gesamtsystem des Gottesdienstes integriert. Es handelt sich hier um das Modell einer »Kirchenfamilie«, die sich als die eine Ortskirche in der Vielheit von Kommunitäten und ihrer Kirchenbauten versteht.

Angelus Albert Häußling hat in seiner Studie über die Klosterliturgie folgende für das Frühmittelalter und seine Liturgie typische Tendenz beschrieben: Man bemühte sich, die römische Liturgie in den nun entstehenden Klosterstädten, Basilikaklöstern oder Bischofsstädten zu kopieren, und als das typisch Römische empfand man die *Stationsliturgie*, also eine sich räumlich organisierende Liturgieform¹⁴. Die päpstliche Liturgie Roms zeichnete sich durch die Besonderheit aus, viele der heiligen Orte Roms, etwa die Apostelgräber, im Laufe eines Kirchenjahres als liturgische Orte in ein Feiersystem einzubeziehen. Der Papst feierte Liturgie nicht nur in seiner Bischofskirche, der Lateranbasilika, sondern auch in Alt-St. Peter und bei den anderen Märtyrerstätten, die dabei zu Stationskirchen wurden. Gelegentlich gab es prozessionale Elemente: Man sammelte sich in einer Kirche, hielt einen kurzen Wortgottesdienst, um von hier aus die Prozession zur eigentlichen Stationskirche zu halten, wo die Eucharistie stattfand. Bis heute leitet der Papst einen solchen Gottesdienst, wenn er den Aschermittwoch in S. Anselmo beginnt und nach einer Prozession die Eucharistie in S. Sabina feiert. Es handelt sich also um eine Liturgieform, die typisch für die sakrale Dimension einer Stadt ist, weil sie sich im Laufe des Kirchenjahres an verschiedenen Orten der Stadt realisiert. Das Entscheidende ist, dass man die einzelnen Feiern wie die verschiedenen Orte in ein das Gesamt durchdringendes Liturgiesystem zu integrieren vermochte und damit eine »Kirchenfamilie« organisierte¹⁵: Die vielen heiligen Orte bleiben Ausdruck der einen christlichen Kirche. Bei den Rombesuchen durch Kleriker aus den Gebieten nördlich der Alpen fiel dieses System als das Kennzeichen römischer Liturgie besonders ins Auge. Und wenn die Karolinger sich um

13 Vgl. Jan-Heiner Tüeck, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. 2009, 112: »Die Gefahr, die heiligen Gaben als kultische Objekte zu behandeln und zu verdinglichen, besteht in dem Maße, als unbeachtet bleibt oder vergessen wird, wer sich in ihnen gibt – und was diese Selbstgabe bedeutet.«

14 Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit* (LQF 85), Münster 1973. – Vgl. auch DERS., *Liturgie in der Karolingerzeit und der St. Galler Klosterplan*, in: *Studien zum St. Galler Klosterplan II*, hg. v. Peter OCHSENBEIN u. Karl SCHMUCKI, St. Gallen 2002, 151–183. – Vgl. für die Frühzeit Roms im Vergleich mit Konstantinopel und Jerusalem John F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OrChrA 228), Roma 1987. – Vgl. ebenso die gute Übersicht bei Sible DE BLAAUW, *Contrasts in Processional Liturgy. A Typology of Outdoor Processions in Twelfth-Century Rome*, in: *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge. Actes du colloque de 3^e Cycle Romand de Lettres Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000*, sous la direction de Nicolas BOCK, Peter KURMANN, Serena ROMANO u. Jean-Michel SPIESER, Roma 2002, 357–394.

15 Für Köln vgl. die zusammenfassende Darstellung von Arnold WOLFF, *Kirchenfamilie Köln. Von der Wahrung der geistlichen Einheit einer mittelalterlichen Bischofsstadt durch das Stationskirchenwesen*, in: *Colonia Romanica* 1, 1986, 33–44.

die Liturgie der römischen Peterskirche verdient machten, dann muss man in Rechnung stellen, dass es sich bei St. Peter um eine der Stationskirchen handelt, die der Papst etwa zur dritten Weihnachtsmesse besuchte, in deren Kontext dann auch die Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800 stattfand – also bei ebenjener Stationsliturgie¹⁶. Von hierher wundert die Bemühungen nicht, diese als typisch römisch empfundene Form der Liturgie als Ausdruck romorientierter authentischer Liturgie in den Bischofsstädten nördlich der Alpen zu etablieren¹⁷.

3. *These*: Im Kontext der bonifatianisch-karolingischen Liturgiereform wird das System der Stationsliturgie als authentisch römisch in die Bischofsstädte des nordalpinen Bereichs übernommen und mit den Gegebenheiten und Möglichkeiten vor Ort kreativ umgesetzt. Dabei geht es um die Makroebene der mittelalterlichen Bischofs- oder Klosterstadt mit ihren vielen Kirchen, aber ebenso um die Mikroebene der einzelnen Basilika mit ihren vielen Altären und den über deren Patrozinien präsenten Heiligen.

Die von Bonifatius (um 672–754/755) eingeleitete und in der karolingischen Epoche fortgeführte Romorientierung hatte eine dezidiert liturgische Komponente¹⁸. So wurde bereits Bonifatius 719 durch Papst Gregor II. (715–731) auf die römische Taufformel verpflichtet¹⁹. Denn authentische Liturgie zu feiern hieß, sich an römischer Liturgie zu orientieren, und als das besondere Kennzeichen der Liturgie Roms empfanden die Kleriker aus dem Norden bei ihren Besuchen die päpstliche Stationsliturgie, die nun unter den Bedingungen nördlich der Alpen adaptiert wurde, wie bereits die Metzger Stationsliste des Bischofs Chrodegang (742–766) zeigt²⁰. Auf der Makroebene einer Stadt wurden die vielen Kirchenbauten durch die an bestimmten Tagen vom gesamten Stadtklerus in ihnen vollzogene Liturgie in eine ideelle Einheit gebracht, wie man es an der päpstlichen Liturgie Roms hatte studieren können. Die Verwirklichung eines solchen Modells ging Hand in Hand mit städtebaulichen Planungen: Neugründungen von Klöstern und Stiften an prominenten Stellen im topographischen Gefüge einer Stadt etwa im 11. Jahrhundert dienten dem Zweck, ein Konzept der Stationsliturgie verwirklichen zu können²¹. Auch auf der

16 Vgl. Arnold ANGENENDT, Mensa Pippini Regis. Zur liturgischen Präsenz der Karolinger in St. Peter, in: DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas FLAMMER u. Daniel MEYER (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster 2005, 89–109, hier etwa: 95.

17 Vgl. zur Tendenz: DERS., Libelli bene correcti. Der »richtige Kult« als ein Motiv der karolingischen Reform, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 16), 227–243.

18 Derzeit ist erneut eine Kontroverse um die Romanisierung der Liturgie unter den Karolingern entstanden. Vgl. Martin MORARD, *Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine. De l'*Hadrianum* au *Supplément d'Aniane*, in: ALw 46, 2004, 1–30. – Arnold ANGENENDT, Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen? Einspruch gegen Martin Morards »*Sacramentarium immixtum*« et uniformisation romaine, in: ALw 51, 2009, 96–108. Der Argumentationsstruktur Angenendts, der ich mich entschieden anschließe, wäre ein Argument für die Romanisierung hinzuzufügen: nämlich die hier dargestellte Stationsliturgie als typisch römische Gottesdienstform.

19 Vgl. Arnold ANGENENDT, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: DERS., Liturgie im Mittelalter (wie Anm. 16), 35–87.

20 Vgl. Theodor KLAUSER, Eine Stationsliste der Metzger Kirche aus dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs, in: EL 44, 1930, 162–193, auch in: DERS., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie, hg. v. Ernst DASSMANN (JAC.E 3), Münster 1974, 22–45.

21 Vgl. Frank G. HIRSCHMANN, Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins (MGMA 43), Stuttgart 1998. – In Paderborn etwa dürfte Bischof Meinwerk (1009–1036) die Stationsli-

Mikroebene eines einzelnen Kirchenraumes und seiner Annexe setzte man das Grundprinzip der Stationsliturgie um. Man wertete die vielen Einzelfeiern in den unterschiedlichen Raumteilen einer Großbasilika dennoch theologisch als *eine* Liturgie. Das setzt natürlich voraus, dass der eine Kirchenraum viele einzelne Altarstellen bereithält, unter einem Dach also die verschiedenen Heiligtümer in Gestalt der Vielzahl von Altären beherbergt. Der einzelne Altar ist dabei deshalb »Heiliger Ort«, weil er im Altargrab eine Heiligenreliquie birgt²². Von hierher eignet ihm eine besondere Qualität, die sich in einer liturgischen Nutzung dieses »Heiligen Ortes« niederzuschlagen hat. Spätestens in den Messedekreten Papst Gregors III. (731–741) vom 12. April 732 liegt eine Kodifizierung dieser Wertung des »Heiligen Ortes« vor: Der Papst ordnete damals Zusatzoffizien an, darunter auch die Feier der Messe in einer Kapelle bei Alt-St. Peter. Die Begründung war, dass der dort mittlerweile angesammelte Reliquienbesitz einen solchen Gottesdienst erforderte²³. Anlass der Eucharistie wird also seit dem frühen Mittelalter immer mehr der Altar selbst qua Märtyrergab und Patrozinium, nicht mehr unbedingt die Notwendigkeiten einer gemeindlichen Gottesdienstversammlung. Die Vielzahl der Altäre in einem Kirchenraum nun macht durch die Altartituli die einzelnen Heiligen präsent²⁴. Zugleich rufen die Altäre als »heilige Orte« nach Messe und Gebet. Wie die Stationsliturgie auf der Makroebene der Stadt einzelne Kirchen einband, so auf der Mikroebene des Kirchenraumes die verschiedenen Altäre, deren Heilige durch die Prozession von einem Altar zum anderen geehrt wurden²⁵.

4. *These*: Für die Stadt Köln kann man eine schrittweise erfolgende »theologische Relecture« der städtebaulichen Situation im Kontext der Entwicklung eines Stationskirchensystems beobachten. Zur Bedeutung der einzelnen Bischofs- und Märtyrergäber (St. Severin, St. Gereon) tritt die bewusste Wahl der Apostelpatrozinien an den Hauptausfalltoren der römischen Stadtmauer (St. Aposteln, St. Andreas, St. Jakob) auf der Makroebene. Auf der Mikroebene werden die Patrozinischemen des Alten Domes und in der Folge auch von St. Aposteln »more romano« durchgestaltet.

turgie forciert und durch Kloster- und Stiftsgründungen erst ermöglicht haben. Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, »... hoc sacrificum Deo acceptabile«. Der Gottesdienst des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) nach dem Zeugnis seiner Vita, in: ZKG 59, 2010, 11–33, hier: 28–32, jetzt auch in: DERS., Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes (SMHR 61), Tübingen 2011, 50–73, hier: 68–72.

22 Vgl. hierzu Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, 167–182.

23 Die Messedekrete wertet HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 280–297, als Schlüsseltexte eines sich verändernden Liturgieverständnisses. Denn sie dokumentieren als Anlass zur Liturgie die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien. Vgl. dazu auch Hubert MORDEK, Rom, Byzanz und die Franken im 8. Jahrhundert. Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der Synodus Romana Papst Gregors III. vom Jahre 732 (mit Edition), in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebzigsten Geburtstag, hg. v. Gerd ALTHOFF, Dieter GEUENICH, Otto G. OEXLE u. Joachim WOLLASCH, Sigmaringen 1988, 123–156.

24 Vgl. hier immer noch Günter BANDMANN, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung, in: Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr, hg. v. Kurt BÖHNER u.a., Textband 1, Düsseldorf 1962, 371–411. – In diesem Kontext vgl. auch Arnold ANGENENDT, In Honore Salvatoris. Vom Sinn und Unsinn der Patrozinienkunde, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 97, 2002, 431–456 und 791–823.

25 Vgl. zu den Seitenaltären Justin E.A. KROESEN, Seitenaltäre in mittelalterlichen Kirchen. Standort – Raum – Liturgie, Regensburg 2010, der (10) die Stationsliturgie zwar kurz nennt, aber ihre eigentliche Bedeutung für die Verbreitung der Nebenaltäre kaum einholt.

Mit der Stadt Köln wird nun eine Adaptation des römischen Liturgiesystems in einem Bereich nördlich der Alpen in den Blick genommen. Dabei ist das Kölner Stations-system als eine langsam gewachsene Größe zu verstehen, die ihren Ursprung bei den spätantiken Bischofsgräbern nahm, die zu besuchen wohl bereits fromme Übung des ausgehenden 6. Jahrhunderts war²⁶. Es wird für die Epochen danach von vielen Händen ausgehen sein, die an dieser umfassenden Liturgie bauten. Mit einiger Sicherheit kann man sagen, dass die Stationsliturgie unter den Erzbischöfen Bruno (953–965) und Heribert (999–1021), also im 10. und 11. Jahrhundert, in Blüte stand²⁷. Vor allen anderen hat Erzbischof Pilgrim (1021–1036), Kanzler für die italienischen Angelegenheiten des Reiches, in das Liturgiesystem eingegriffen, als er die Rolle von St. Aposteln im Westen der römischen Stadt im Rahmen der Kölner Kirchenfamilie festschrieb. Alle großen Ausfall-tore der römischen Stadt waren nämlich mit Apostelpatrozinien belegt, und zwar gemäß der Weisung Jesu an seine Apostel im Evangelium: »Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen« (Mk 16,15). So findet sich die Stiftskirche St. Andreas am römischen Ausfalltor im Norden der Stadt, die Pfarrkirche St. Jakobus im Süden und St. Aposteln/St. Paulus im Westen. Innerhalb des Stationskirchensystems erhielt St. Aposteln unter Erzbischof Pilgrim nun die Funktion, die in Rom St. Paul vor den Mauern innehat²⁸. Besuchte man am Osterdienstag in Rom St. Paul vor den Mauern, so in Köln am selben Tag St. Aposteln. Die Gründungsreliquien, die Erzbischof Pilgrim in Rom für das Kölner Apostelnstift besorgte, waren die der Märtyrer Felix und Adac-tus, deren Katakombe sich in Rom in unmittelbarer Nachbarschaft von St. Paul vor den Mauern befindet²⁹. Mit St. Aposteln hat sich ein Zeugnis dafür erhalten, wie man unter den topographischen Bedingungen Kölns eine als authentisch römisch angesehene Sakraltopographie adaptierte und so zur Sakralisierung der Kölner Stadtopographie auf der Makroebene beitrug. Doch die Adaptation betraf auch die Mikroebene des Kirchen-ninnenraums. Hier ist auf den Alten Kölner Dom mit seinem Patrozinien-schema und dessen Analogie in der Kölner Apostelnkirche des 11. Jahrhunderts hinzuweisen³⁰. Der

26 Vgl. WOLFF, Kirchenfamilie (wie Anm. 15), 36, verweist auf eine Notiz des Gregor von Tours (538/539–594) 590, Bischof Severin († wohl 397) habe am Sonntag nach der Matutin die Heiligen Stätten Kölns besucht.

27 Vgl. ebd., 36 und 40. Die genannte Epoche als Blütezeit anzunehmen, liegt durch einige Hin-weise aus dem Ordinarius von St. Aposteln nahe, der im 14. Jahrhundert einige Stationen schon für abgeschafft erklärt hatte. Damit war die Blütezeit allerspätestens vorbei. Vgl. dazu Andreas ODENTHAL, Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts (SKKG 28), Siegburg 1994, etwa 66 (über eine Domstatio an Ostersonntag). – Aus der Zeit Erzbischof Brunos I. ist die Weihnachtsstatio am 25.12.962 in St. Caecilien anlässlich einer Schenkung »cum ibi agitur statio« überliefert. Vgl. Friedrich W. OEDI-GER, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter 1 (313–1099). Nachdruck der Ausgabe Bonn 1954–1961 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI), Düssel-dorf 1978, 138 (Nr. 449). – Zur Rolle Brunos und Annos (711/715–ca. 715) bei der Ausprägung der Kirchenstadt Köln vgl. jetzt auch Anton LEGNER, Kölner Heilige und Heiligtümer. Ein Jahrtausend europäischer Reliquienkultur, Köln 2003, bes. 24–34.

28 Vgl. Gottfried STRACKE, Köln: St. Aposteln (Stadtspuren 19), Köln 1992, 119–139. – Andreas ODENTHAL, Gottfried STRACKE, Die Stationsliturgie Kölns und ihre topographischen Bezüge zu Rom. Die Libri Ordinarii des Kölner Apostelnstiftes – Grundlage eines Dialoges zwischen Kunst-geschichte und Liturgiewissenschaft, in: Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittel-alterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz KOHLSCHIEIN u. Peter WÜNSCHE (LQF 82), Münster 1998, 134–162.

29 Vgl. STRACKE, St. Aposteln (wie Anm. 28), 128f.

30 Vgl. ebd., 196–201.

Alte Kölner Dom zitierte, wie seit dem Frühmittelalter vermehrt üblich, Alt-St. Peter in Rom, indem eine doppelchörige Anlage erstellt wurde, die dem Westchor in Analogie zur gewesteten römischen Peterskirche selbstverständlich das Petruspatrozinium zuordnete. Zudem errichtete man im Westchor eine eigene Confessioanlage, wiederum nach römischem Vorbild von Alt-St. Peter zur Zeit Gregors des Großen (590–604)³¹. Wenn im Alten Kölner Dom auch kein Märtyrergrab existierte, so dürften doch die entscheidenden Reliquien des Domes hier geborgen worden sein, und das ist der Stab des hl. Petrus, der auch im Prozessionswesen eine große Bedeutung hatte, wie noch zu zeigen ist. Doch der Alte Kölner Dom kopiert nicht sklavisch römische Architektur, sondern er ist im Duktus anderer Bischofskirchen Ausdruck einer neu entstandenen Form, nämlich der doppelchörigen Anlage³². War der Westchor St. Petrus geweiht, so der Ostchor St. Maria. Es ist genau dieses Schema, das für St. Aposteln als zweites St. Paul vor den Mauern übernommen und wiederum adaptiert wurde. Auch in St. Aposteln war der Ostchor Maria geweiht, der Westchor hingegen St. Paulus. Damit ist das römische Zitat adäquat in Kölner Verhältnisse umgesetzt: Im Dom und in St. Aposteln beide Male St. Maria im Osten, St. Petrus (Dom) und St. Paulus (St. Aposteln) im Westen. Diese Bauwerke mit einer Liturgie nach römischer Sitte (»more romano«) zu versehen, betrifft dann nicht nur die Stationsliturgie, sondern auch die Situation des Westchores mit der Zelebration nach Osten hin, wie sie in St. Peter in Rom bis heute üblich ist³³.

5. *These*: Die Liturgie des Palmsonntags im mittelalterlichen Köln stellt vielfältige Bezüge zu Rom dar, die mittels des Reliquienbesitzes oder der gesungenen liturgischen Texte inszeniert werden. Es geht um eine »Sakrallandschaft« der einzelnen Kirche wie der gesamten Stadt, die in der konkreten liturgischen Feier je neu aktualisiert wird.

Wie kreativ man in Köln das Grundkonzept der Kirchenfamilie und der zugehörigen Stationsliturgie unter den vorfindlichen Bedingungen umsetzte, zeigt sich am Beispiel von St. Gereon in Köln, das nun mittels der Liturgie des Palmsonntags näher vorgestellt wird. Das Gereonsstift war das nach dem Dom ranghöchste Stift Kölns, nicht zuletzt, weil die Kirche die Grabstätte des ersten Märtyrers der Kölner Kirche birgt, Gereon (um 270–304) und seiner Gefährten aus der Thebäischen Legion³⁴. Pilgrims zweiter Nachfol-

31 Vgl. Werner JACOBSEN, Organisationsformen des Sanctuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau. Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive, in: Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert GERHARDS u. Andreas ODENTHAL (LQF 87), Münster 2000, 67–97.

32 Vgl. zu den vielen Wurzeln HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 106f.

33 Noch im gotischen Neubau des Kölner Domes übernahm man diese Zelebration »more romano«, da die Kathedra des Bischofs im Scheitelpunkt der gotischen Ostapsis zu stehen kam und einzig dem Bischof das Recht zukam, die noch vorhandene Hochaltarmensa des Domes »more romano« – nun aber nach Westen hin – zu bedienen. Zur Problematik vgl. Renate KROOS, Liturgische Quellen zum Kölner Domchor, in: KDB 44/45, 1979/80, 35–202, hier: 71f.

34 Vgl. zur Geschichte der Verehrung der Thebäer Reinhard SEELIGER, Die Ausbreitung der Thebäer-Verehrung nördlich und südlich der Alpen, in: Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003/Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque international Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003, hg. v. Otto WERMELINGER, Philippe BRUGGISSER, Beat NAEF u. Jean-Michel ROESSLI (Paradosis 49), Fribourg 2005, 211–225. – Zur Liturgie des Mauritius: Martin KLÖCKENER, »... legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam ...«. Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000, in: ebd. 265–310. – Vgl. zum Folgenden ausführlich Andreas ODENTHAL, Vom Stephanusfest

ger, Erzbischof Anno II. (1056–1075)³⁵ hat sich um die Gereonskirche insofern verdient gemacht, als er das auf einen spätantiken profanen Memorialbau zurückgehende Dekagon um den Anbau eines Langchores für die Kanoniker samt Krypta erweiterte³⁶. Eine besondere Rolle hatte St. Gereon in der Liturgie des Weihnachts- wie des Osterfestes, denn sie war zum einen Stationskirche aller Kölner Stifte am Stephanustag, zum anderen am Palmsonntag zur Palmensegnung vor der Palmenprozession zum Dom. Ehrte die römische Kirche den ersten Märtyrer der Christenheit, Stephanus, an seinem Fest, dem 26. Dezember, in der Stationskirche Santo Stephano Rotondo, so feierte die Kölner Ortskirche im Mittelalter das Stephanusfest am Grab des ersten Märtyrers in ihrer eigenen Tradition, nämlich in St. Gereon³⁷. Es ist dann kein Zufall mehr, dass der Hochaltar der Gereonskirche, also der Altar in der Apsis des Stiftschores, dem hl. Stephanus geweiht ist. Der Stephanusaltar der Apsis korrespondiert dem Gereonsaltar an der Nahtstelle zum Dekagon. Anlässlich der Weihe des Neubaus durch Erzbischof Anno 1069 sind die Titel der Kirche überliefert: Jesus Christus und sein lebendiges Kreuz, Maria, Johannes Baptist, Petrus und Paulus, Johannes Apostel, Stephanus – dann erst die Märtyrer Gereon und Gefährten. »In novo altari«, also wohl in dem im neuen Annonischen Hochchor errichteten Altar, befanden sich die Reliquien des hl. Kreuzes, des Grabestuches und Grabes Jesu, Weihrauch aus dem Grab Jesu, von Kleid und Grab Mariens, Kleid und Haar Johannes des Täufers, vom Haar des Stephanus, vom Stein, mit dem Stephanus getötet wurde, schließlich fand sich dort auch der Stein, über dem Gereon enthauptet wurde³⁸. Diese Reliquienauswahl hat mehrere Verweisebenen: Anhand der Reliquien des Kreuzes oder des Heiligen Grabes wird auf die Passion und die Auferstehung Jesu Christi verwiesen und zugleich ein Bezug zu Jerusalem als dem Ort des Geschehens hergestellt³⁹. Die Stephanusreliquien repräsentieren den ersten Märtyrer der Jerusalemer Urgemeinde und damit der ganzen Kirche; ihm ist der Altar in der Ostapsis geweiht. Die Gereonsreliquie nun schafft eine ideelle Verbindung zum Gereonsaltar an der Nahtstelle zum Chor über

zum Palmsonntag. Die theologische Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie, in: DERS., *Liturgie* (wie Anm. 21), 103–124.

35 Zu Anno vgl. Friedrich W. OEDIGER, *Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts* (Geschichte des Erzbistums Köln 1), Köln ³1991, 114–128. – *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter. Eine Ausstellung des Schnütgen-Museums der Stadt Köln in der Cäcilienkirche vom 30. April bis zum 27. Juli 1975*, hg. v. Anton LEGNER, Köln 1975.

36 Vgl. *Die Vita Annonis Archiepiscopi Coloniensis*, hg. v. D. Rudolfus KOEPKE (MGH.SS 11, Hannoverae 1854, unveränderter Nachdruck Stuttgart 1994, 462–518), berichtet hierüber im Liber II, 17, 491.

37 Vgl. hierzu Johann P. KIRSCH, *Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier* (Ecclesia Orans 19), Freiburg i.Br. 1926, 239f. – Vgl. auch die Tabelle bei DE BLAAUW, *Contrasts* (wie Anm. 14), 391.

38 Vgl. die »Notae S. Gereonis« in einem Evangelienbuch des 11. Jahrhunderts, abgedruckt in: *Urkunden-Buch des Stiftes St. Gereon zu Köln*, hg. v. Peter JOERRES, Bonn 1893, 690f. – Ebenfalls bei Marianne GECHTER, *Frühe Quellen zur Baugeschichte von St. Gereon in Köln*, in: *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 23, 1990, 531–562, hier: 541f. – Vgl. zur Weihe auch OEDIGER, *Regesten* (wie Anm. 27), 285 (Nr. 983).

39 Ein solcher Jerusalembezug ist durch das Fest selbst gegeben, dessen Ereignisse schließlich in Jerusalem stattfanden. Bezeichnenderweise ist das Fest seinerseits aus Jerusalem übernommen worden, wie die durch ein armenisches Lektionar des frühen 5. Jahrhunderts überlieferte Jerusalemereignis-Ordnung zeigt. Vgl. hierzu Hansjörg AUF DER MAUR, *Feste und Gedenktage der Heiligen*, in: *Feiern im Rhythmus der Zeit II/1* (GdK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, hier: 118 und 132–134.

der Confessioanlage und stellt den ersten Märtyrer der Kölner Kirche vor Augen. Die Auswahl der Patrozinien macht also Sinn, weil damit dem ersten Kölner Märtyrer Gereon (Titel des Confessioaltares) der erste Märtyrer der Kirche Stephanus (Titel des Hochaltares) zugeordnet wird. Doch die Verweise reichen noch weiter. Wenn sich nämlich die Kölner Kirchenfamilie am Stephanustag in St. Gereon versammelte, hörte sie als Evangelium einen Abschnitt aus dem 23. Kapitel des Matthäusevangeliums. Dieser Abschnitt ist insofern von besonderer Bedeutung, als er in einem deutlichen Zusammenhang mit der wiederum in St. Gereon gehaltenen Palmsonntagsstatio steht, wie nun zu zeigen ist. Der Text des Evangeliums Mt 23, 34–39 beschreibt die Sendung von Weisen und Propheten, die aber abgelehnt und getötet werden. In Vers 37 klagt Jesus über Jerusalem, das seine Propheten tötet, und weissagt selbst: »Darum wird euer Haus verlassen. Und ich sage euch: Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn« (Mt 23, 38f.).

Neben dem Jerusalemverweis interessiert vor allem der letzte Vers dieser Evangeliumsperikope, nämlich das Zitat aus Psalm 118,26: »Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn«. Das Entscheidende ist, dass dieser Satz nicht nur im Evangelium des Stephanustages begegnet, sondern vor allem in der Liturgie des Palmsonntags von Bedeutung ist, also dem Tag, an dem wiederum St. Gereon Stationskirche ist. Wie aber ist die Liturgie des Palmsonntags in Rom und in Köln beschaffen? Liturgiegeschichtlich vereint die Liturgie des Palmsonntags im Wesentlichen zwei Traditionen. Römischen Ursprungs ist die Passionsmesse, die den Beginn der Heiligen Woche markiert. Damit verschmilzt eine zweite Traditionsschicht, nämlich die Palmenweihe und die Prozession zum Einzug Jesu in die heilige Stadt Jerusalem, die – nach Jerusalemer Vorbild – im gallisch-fränkischen Gebiet ausgebildet wurde⁴⁰. Ist für Rom St. Johannes im Lateran als alleinige Stationskirche, nämlich für die Passionsmesse, festgeschrieben, so ist die Kölner Topographie differenzierter. Als Sammelkirche (»Collecta«-Kirche) diente St. Gereon, die damit der Ort der Palmenweihe war. Von hier zog die große stadtkölnische Palmenprozession zum Dom St. Petrus für die Feier der Messe⁴¹. St. Gereon ist zwar nicht im eigentlichen Sinne Stationskirche, diese ist wie in Rom (St. Johannes im Lateran) die Kathedralkirche, der Dom selbst. Aber als Sammelkirche dient sie zum Auftakt der Liturgie. Und hierbei fällt auf, dass im Rahmen dieser Liturgie in St. Gereon wieder der Text aus Psalm 118,26 begegnet: »Benedictus, qui venit in nomine Domini«, und zwar gleich mehrfach. Das in St. Gereon verlesene Evangelium zur Palmenweihe Mt 21,1–9 bringt ihn ebenso zu Gehör wie die das Evangelium vertonende Antiphon *Cum appropinquasset*, die beim Auszug aus St. Gereon gesungen wurde und hier eigens abgedruckt sei: *Cum appropinquasset Dominus Jerosolymam, misit duos ex discipulis suis, dicens: Ite in castellum quod est contra vos, et invenietis pullum asinae alligatum, super quem nullus hominum sedit; solvite, et adducite mihi. Si quis vos interrogaverit, dicite: Opus Domino est. Solventes adduxerunt ad Jesum, et imposuerunt illi vestimenta, et sedit super eum. Alii expandebant vestimenta sua in via, alii ramos de arboribus prosternebant, et qui sequebantur clamabant: Hosanna,*

40 Vgl. ebd., 100. AUF DER MAUR verweist hier auf den Ordo Romanus 50 und das Pontificale Romano-Germanicum.

41 Vgl. zum Brauch der Collecta: HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 14), 195–198. – In Rom ist S. Giovanni in Laterano Stationskirche, also wie in Köln die Bischofskirche. Vgl. dazu KIRSCH, Stationskirchen (wie Anm. 37), 205. – Vgl. auch die Tabelle bei DE BLAAUW, Contrasts (wie Anm. 14), 392.

benedictus qui venit in nomine Domini, benedictum regnum Patris nostri David, hosanna in excelsis; miserere nobis, Fili David (cf. Mc 11,1–10)⁴².

Fassen wir die komplexen Bezüge zusammen: Schloss das Evangelium am Stephanustag in St. Gereon mit den Worten »Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn«, so wird diese Weissagung in der liturgischen Feier des Palmsonntags erfüllt, wenn die Schola jene Antiphon singt, und zwar wiederum in St. Gereon. Für den theologischen Bogen des Kirchenjahres heißt dies, dass die Verkündigung am Stephanustag, die von Jesus geweissagte Wiederaufnahme des Rufes *Benedictus*, am Palmsonntag wieder aufgegriffen wird. Die Palmsonntagsliturgie wird zur Erfüllung der Zeitansage des Evangeliums vom Stephanusfest: »bis ihr ruft«. Beide Feste werden liturgisch aufeinander bezogen und im Schema von Weissagung und Erfüllung einander zugeordnet. Dabei ist nun das Entscheidende, dass dies über ein und denselben Ort im Duktus der Stationsliturgie geschieht, nämlich St. Gereon. Die Verbindung von Stephanusfest und Palmsonntagsfeier wird in Köln anhand des einen Kirchenbaues für beide Feiern dargestellt und erhält somit eine räumliche Illustration. Andere Beobachtungen sind zu ergänzen: Die liturgischen Quellen halten eine weitere Besonderheit bereit, nämlich die Ausgestaltung der Palmenweihe und -prozession durch Antiphonen, die auf den in der Liturgie mitgeführten Petrusstab des Domschatzes Bezug nehmen. Der Ordinarius berichtet, dass die Kleriker des Domstiftes, die den Petrusstab mit sich führen, bei ihrem Eintreffen zur Palmenweihe durch eine besondere Antiphon begrüßt werden. Der Text der Antiphon lautet: *Ait Petrus principibus sacerdotum: Jesum, quem vos interemistis suspendentes in ligno, hunc Deus suscitavit, ad principem ac salvatorem exaltavit, ad dandam poenitentiam in remissionem peccatorum* (Act 5, 30f.)⁴³.

Diese Antiphon ist in der römischen Liturgie eigentlich an Petrusfesten üblich⁴⁴. Neu ist also die Komposition im Rahmen der Palmenliturgie, passend zur liturgischen Utensilie des Petrusstabes, einer der bedeutendsten Reliquien des Kölner Domes. Auf einer theologischen Bezugsebene macht diese Antiphon dann auch über die Verbindung zur Petrusreliquie hinaus Sinn. Erstens erscheint Petrus in der Antiphon als Verkünder des Pascha Jesu, seines Kreuzes und seiner Auferstehung, also der Ereignisse, die in der kommenden Woche des Triduum sacrum gefeiert werden. Zweitens geschieht die Vergebung der Sünden, die die Antiphon erwähnt, bei der anschließenden Kölner Palmprozession: Der Bischof rekonzilierte nämlich die öffentlichen Sünder bei der Kirche St. Maria Ablass, die am Prozessionsweg zum Dom liegt. Drittens ergibt sich wiederum ein wichtiger

42 »Als sich Jesus Jerusalem näherte, schickte er zwei seiner Schüler, indem er sprach: Geht in das Dorf, das vor euch liegt, und ihr werdet das Fohlen einer Eselin angebunden finden, auf dem noch kein Mensch saß. Bindet es los und führt es zu mir. Falls euch einer fragt, sagt: Es ist ein Werk für den Herrn. Sie banden es los und führten es zu Jesus, und sie legten ihm die Kleider auf, und er setzte sich darauf. Andere breiteten die Kleider auf dem Weg aus, andere legten Zweige von Bäumen nieder, und die folgten, riefen: Hosanna, gepriesen sei, der kommt im Namen des Herrn, gepriesen sei das Reich unseres Vaters David, Hosanna in der Höhe, erbarme dich unser, Sohn Davids.« – Vgl. Gottfried AMBERG, *Ceremoniale Coloniense*. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der Reichsstädtischen Zeit (SKKG 17), Siegburg 1982, 102 und 108. – Andreas ODENTHAL, *Die Palmsonntagsfeier in Köln im Mittelalter*. Nachrichten aus liturgischen Quellen des Domstiftes und des Gereonstiftes, in: KDB 62, 1997, 275–292. – Der Text findet sich bei HESBERT, CAO 3 (wie Anm. 7), 118 (Nr. 1976).

43 »Petrus sprach zu den Führenden der Priester: Jesus, den ihr getötet habt, indem ihr ihn ans Holz hängen ließet, den hat Gott auferweckt, zum Fürst und Heiland erhöht, um Buße zu geben zur Vergebung der Sünden.«

44 Der Text mit Belegen bei HESBERT, CAO 3 (wie Anm. 7), 36 (Nr. 1317).

Bezug zu Stephanus und dem ihm geweihten Hochaltar in St. Gereon: Nach der Antiphon begeben sich die Kleriker in den Hochchor zur Feier der Terz (»ascendent chorum«) vor den Stephanusaltar⁴⁵. Nun ist die erwähnte Antiphon dem fünften Kapitel der Apostelgeschichte entnommen. Im dann folgenden sechsten und siebten Kapitel wird, im Anschluss an die Predigt des Petrus, die Stephanusgeschichte erzählt. Die in der Apostelgeschichte hergestellte Nähe von Petrus und Stephanus wird also mit Hilfe des Reliquienschatzes des Domes vor dem Stephanusaltar in St. Gereon augenfällig demonstriert. Der erste Papst und der erste Diakon der Kirche sind Exponenten einer typisch römischen Liturgie. In diese Liturgie wird dann der typisch kölnische Heilige eingeführt, St. Gereon, der erste Märtyrer der Kölner Lokalkirche. Rituell wird dessen Grabeskirche St. Gereon mit dem Altar des ersten Märtyrers Kölns über den Hochaltartitulus St. Stephanus mit dem ersten Märtyrer der römischen Kirche verbunden, der als Diakon dem ersten Bischof von Rom, Petrus, begegnet. Die Reliquie des Petrusstabes und die Antiphon stellen eine solche Beziehung her. Dies alles wird über die Antiphon in die Feier des kommenden Osterfestes eingebunden: Petrus als der erste Verkünder von Tod und Auferstehung Jesu gehört an den Anfang der Heiligen Woche und ist über die Reliquie des Petrusstabes präsent. Damit wird die sich bildende Kirche der Frühzeit dargestellt: Petrus und Stephanus für die Urkirche – Gereon für Köln. Die Kölner Gereonskirche bietet also, schaut man sich ihre Funktionen im Kölner Stationssystem an (Tafel 9), ein wunderbares Beispiel für die Vielschichtigkeit von Memoria und Repraesentatio mittelalterlicher Liturgie: Nicht nur die Makroebene der Stadt wird mittels der großen Palmenprozession bespielt, das liturgische Geschehen des Stationsgottesdienstes greift auch die Mikroebene der Binnentopographie von St. Gereon auf und macht sich deren Altartituli zunutze. Die Fülle der theologischen Anspielungen und liturgischen Bezüge, wie sie die Kölner Stationsliturgie einmal prägten, dürfte deutlich geworden sein.

6. *These*: Es ist das Gesamtgefüge aus Ort, Gerät (vor allem den Reliquien), Wort und Ton sowie geprägter Zeit (das Jahrespascha), das die gefeierte Liturgie zur *Memoria* des Heilshandels Gottes (hier des Einzuges Jesu in Jerusalem) im Hier der konkreten heiligen Orte Kölns und Jetzt der zugesagten sakramentlichen *Repraesentatio* des Gekreuzigt-Auferstandenen macht. Dieses rituelle Ganze *ist* Gottes Gnadengabe an seine Kirche.

Die vorstehenden Überlegungen haben versucht, sich dem rituellen Gesamtgefüge mittelalterlicher Liturgie zu nähern, die vielfältigen Bezüge zwischen Ritus, Bildwerk, Ort und geprägter liturgischer Zeit aufzudecken und hierin die Memoria und Repraesentatio des Heilshandels Gottes auszumachen. Dabei rückte vor allem das komplexe Gesamtgefüge aus Texten, Reliquien, Altartiteln und Kirchenbauten in den Blick, das auf die Sakraltopographie der einzelnen Kirchen wie der gesamten Stadt hin ausgelegt wurde und darin theologische Bezüge erkennen ließ. Sie zu entdecken setzt ein Eindringen in ein mittelalterliches Verständnis des Gottesdienstes voraus, das hier exemplarisch geleistet werden sollte. Doch damals wie heute melden sich in Bezug auf den Gottesdienst der Kirche dieselben Fragen, nämlich die nach einer »liturgischen Ästhetik« (Josef Wohlmuth)⁴⁶, wie

45 Vgl. AMBERG, Ceremoniale (wie Anm. 42), 102.

46 Es wäre eine Ästhetik zu entwerfen, die »sich vom Liturgischen her bestimmt, die also ihre Erfahrung, ihre Sprache und ihren Wahrheitsdiskurs aus den liturgischen Phänomenen selbst herleitet«, so Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 15. Das ist etwas anderes als eine geschmäckerliche »ästhetische Liturgie«, da eine liturgische Ästhetik im Blick auf den Gekreuzigt-Auferstandenen immer auch den Bruch mitdenkt.

sich denn der Glaube der Kirche immer wieder neu in der Feier der Liturgie artikuliere⁴⁷. Die Lösungen des Mittelalters brachten ein artifizielles Gefüge hervor, das in den vorstehenden Überlegungen illustriert wurde. Jede neue Epoche ist aufgerufen, dafür eigene Lösungen zu suchen. Denn immer geht es um die sakramentliche Gegenwart des Gekreuzigt-Auferstandenen. Sie immer wieder feiern zu dürfen, »ist« Gottes Gnadengabe an seine Kirche⁴⁸.

47 Dazu auch Albert GERHARDS, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, hg. v. Walter FÜRST (QD 199), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2002, 169–186.

48 Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, hg. v. Adrian HOLDEREGGER u. Jean-Pierre WILS, (SThE 89, FS Dietmar Mieth), Freiburg/Schweiz 2001, 309–339, hier: 337–339.

ULRICH BARTON

Lebendes Andachtsbild

Die Inszenierung der Pietà im geistlichen Spiel

Das Verhältnis zwischen der mittelalterlichen Bildkunst und dem geistlichen Schauspiel wurde lange Zeit vornehmlich unter der Frage betrachtet, wie sich die beiden Medien ikonographisch beeinflusst haben mögen: Sind die Spiele nach bildkünstlerischen Vorgaben und Schemata gestaltet, oder haben theatrale Erlebnisse bildkünstlerische Darstellungsweisen inspiriert? Diese Frage ist seit den Arbeiten von Albert Rapp, Ernst Grube und Anthonius H. Touber wohl zu Recht dahingehend beantwortet, dass bei darstellerischen Übereinstimmungen zumeist das Schauspiel der Bildkunst folgt, seltener umgekehrt¹. Bezüglich des Donaueschinger Passionsspiels stellt Touber fest, dass es »in vielen Szenen als eine Folge von *tableaux vivants* ikonographischer Schemata erscheine, die funktional und inhaltlich mit den spätmittelalterlichen Andachtsbildern vergleichbar seien; er bestimmt sie als retardierende Momente der Verinnerlichung, die im Gedränge der Aufführung zum stillen Gebet anregen und den ersten, religiösen Charakter des Spiels unterstreichen«². Seit man die Bildform Andachtsbild weniger als ikonographischen denn als funktionalen Begriff versteht³, drängt sich die Frage auf, inwiefern die Szenen des geistlichen Spiels hinsichtlich der Intention und der Wirkung den Andachtsbildern entsprechen und ob man medial bedingte Unterschiede ausmachen kann.

Dieser Frage soll im Folgenden anhand der szenischen Darstellung der Pietà bzw. des Vesperbildes im geistlichen Spiel nachgegangen werden, also der Darstellung der trauernden, ihren toten Sohn auf dem Schoß und in den Armen haltenden Gottesmutter⁴. Damit die diesbezüglichen Überlegungen zur Grundlage für die Untersuchung auch anderer »lebender Andachtsbilder« dienen können, sei zuerst ein kurzer Blick auf die

1 Vgl. Albert RAPP, Studien über den Zusammenhang des geistlichen Theaters mit der bildenden Kunst im ausgehenden Mittelalter, München 1936. – Ernst GRUBE, Die abendländisch-christliche Kunst des Mittelalters und das geistliche Schauspiel der Kirche. Eine kritische Untersuchung der theaterwissenschaftlichen Quellenforschung, in: Maske und Kothurn 3, 1957, 22–59. – Anthonius H. TOUBER, Das deutsche geistliche Drama des Mittelalters und die bildende Kunst, in: Atti del IV Colloquio della Società Internazionale pour l'Étude du Théâtre Médiéval, hg. v. Maria CHIABÓ, Frederico DOGLIO u. Marcell MAYMONE, Viterbo 1983, 657–661. – DERS., Einleitung zu: Das Donaueschinger Passionsspiel, hg. v. DEMS., Stuttgart 1985, 34–40. – DERS., Passionsspiel und Ikonographie, in: Ritual und Inszenierung, hg. v. Hans-Joachim ZIEGLER, Tübingen 2004, 261–272.

2 TOUBER, Einleitung (wie Anm. 1), 40.

3 Spätestens seit den Arbeiten von Robert SUCKALE und Hans BELTING, s.u.

4 Auf der Tagung in Weingarten behandelte ich neben der szenischen Darstellung der Pietà auch diejenige des Veronica-Bildes. Siehe »Vera icon und Schau-Spiel. Zur Medialität der Veronica-Szene im mittelalterlichen Passionsspiel«, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 133, 2011, 451–469.

schon lange währende und noch nicht abgeschlossene Diskussion zur Definition des Andachtsbildes geworfen⁵, zumindest soweit sie auch für das Schauspiel relevant sein dürfte.

1. Der Andachtsbild-Begriff

Besonders einflussreich war die Definition von Erwin Panofsky: Das Andachtsbild stehe als neu hinzugekommener, mittlerer Typus zwischen dem Historienbild – das wäre die erzählerische Darstellung einer ganzen Szene oder Handlungsfolge – und dem hieratischen Repräsentationsbild – das wären Bilder etwa von der Art der östlichen Ikonen, also die nichterzählerische Darstellung heiliger Figuren⁶. Diese Typenunterscheidung wurde durch Robert Suckale, Hans Belting u.a. mit guten Gründen kritisiert⁷, da sie die funktionale Kategorie ›Andachtsbild‹ und die formal-inhaltlichen Kategorien ›Historien-‹ und ›Repräsentationsbild‹ nebeneinanderstellt, wohingegen doch Historien- und Repräsentationsbilder ohne weiteres als Andachtsbilder fungieren konnten. Nichtsdestoweniger scheinen die Bestimmungen, die Panofsky dem Funktionstyp ›Andachtsbild‹ zuschreibt, erhellend und wurden auch von seinen Kritikern weitgehend übernommen: Das Andachtsbild isoliere aus einem Handlungszusammenhang eine Figur oder Figurengruppe und verleihe ihr so »eine der kontemplativen Versenkung zugängliche Dauer«⁸, um Betrachter und Bild, »d. h. Subjekt und Objekt gleichsam verschmelzen zu lassen«⁹. Zu diesem Zweck verfüge es über zwei Mittel: 1. ein indirektes, nämlich die »Einführung von Gestalten, die sich gewissermaßen zum Vermittler zwischen dem Beschauer und dem Darstellungsgegenstand machen« – das wären Figuren, die im Bild die gewünschte Rezeptionshaltung ›vorleben‹ –, und 2. ein direktes Mittel, nämlich die »Umformung des Bildinhalts selbst durch Figuren, die, aus dem Zusammenhang der Szene sich loslösend, den Betrachter mit Blick und Geste zum Schauen auffordern, oder ihn sogar einladen, ›mit ihm zusammen zu lachen oder zu weinen«¹⁰ – das wären Figuren, die den Blick aus dem Bild hinaus zum Betrachter wenden und ihn mit einem Zeigegestus auf das Objekt der Andacht hinweisen. Es wird sich zeigen, dass dies genau die Mittel sind, mit denen auch das Schauspiel arbeitet.

An kontemplativer Versenkung, Meditation, Verschmelzung von Bild und Betrachter als Intention des Andachtsbildes halten auch Robert Suckale und Hans Belting fest. Suckale spricht von einer Art »visueller Kommunikation«¹¹ zwischen Bild und Betrachter und sagt, das Andachtsbild strebe »Vergegenwärtigung, realistische Abbildung und Nähe« an: »Wichtigstes Ziel aller Meditation ist vergegenwärtigende Betrachtung des

5 Einen hilfreichen Überblick über die Forschungsdiskussion bietet Karl SCHADE, *Andachtsbild. Die Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs*, Weimar 1996.

6 Vgl. Erwin PANOFSKY, »Imago Pietatis«. Ein Beitrag zur Typengeschichte des »Schmerzensmanns« und der »Maria Mediatrix«, in: FS Max J. Friedländer, Leipzig 1927, 261–308. – Wieder in: DERS., *Deutschsprachige Aufsätze I*, hg. v. Karen MICHELS u. Martin WARNKE (Studien aus dem Warburg-Haus 1), Berlin 1998, 186–233. Zitiert wird im folgenden aus dieser Ausgabe.

7 Vgl. Robert SUCKALE, *Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder*, in: *Städel-Jahrbuch* 6, 1977, 177–208, hier 197f. – Hans BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981, Berlin 2000.

8 PANOFSKY, »Imago Pietatis« (wie Anm. 6), 191.

9 Ebd., 190.

10 Ebd., 191.

11 SUCKALE, *Arma Christi* (wie Anm. 7), 197.

Leidens Christi [...], ist das Miterleiden der Passion (bzw. der Kompassion Mariens), das Sich-Christus-Anverwandeln, um so der Erlösung teilhaftig werden zu können«¹².

Besonders Belting betont die Dialogizität und »Reziprozität zwischen Betrachterperson und Bildperson« und erklärt, dass die *pietas*, nach der die *imago pietatis* (im eigentlichen Sinn der Bildtyp des Schmerzensmannes) benannt ist, selbst eine »reziproke Haltung« sei¹³. Das erläutert er anhand des Vesperbildes, das ja als Pietà bekannt ist: »Pietà ist ein Schlüsselwort der Klagegesänge aus der Passionsliteratur und meint nicht nur das Mitleid des Betrachters für den toten Christus und seine Mutter, die ihn beweint, sondern auch das erhoffte Mitleid Christi und seiner Mutter für den Betrachter, der um seine Rettung bangt«¹⁴. Wenn der Betrachter also andächtig und mitleidig die Figuren des Bildes anschaut, darf er hoffen, dass er selbst ebenso mitleidig von Christus und Maria, die durch die Figuren vermittelt sind, angeschaut wird. Die andächtig-meditative Bildbetrachtung erweist sich also als Medium der Gottesbegegnung, und die Panofskysche Verschmelzung von Subjekt und Objekt findet nicht nur vom Subjekt her gesehen statt, indem der Betrachter sich innerlich dem Bildgegenstand angleicht, sondern auch vom Objekt der Betrachtung her, indem der bemitleidete Christus dem Betrachter Gnade, Heil und damit diesseitige und insbesondere jenseitige Gottesnähe gewährt.

Eine solche heilbringende Verschmelzung zwischen dem Meditierenden und Gott als dem Gegenstand der Meditation klingt deutlich genug nach mystischer Gotteserfahrung, und so ist es kein Zufall, dass die Blütezeit der mittelalterlichen Andachtsbilder im 14. und 15. Jahrhundert liegt, einer Zeit mystisch geprägter Frömmigkeit¹⁵. Heinrich Seuse (ca. 1295–1366) etwa schreibt von seinem *andacht nach bildlicher wise*¹⁶, und die Visionen vieler Mystikerinnen und Mystiker sind durch Bildwerke inspiriert, die dann wiederum mit solchen mystischen Visionen die Bilderproduktion beeinflussten. Dabei muss selbstverständlich festgehalten werden, dass die Mystik letztlich auf das Übersteigen aller Bildlichkeit und auf die bildlose, unmittelbare Gottesbegegnung abzielte. Zur untersten Stufe auf diesem Weg konnte die sinnliche Bilderschau immerhin dienen, und die Bilder steigerten sich in ihrer Sinnlichkeit und Lebendigkeit immer mehr, wie Belting bemerkt: »Im Gegenzug zur progressiven Bildlosigkeit, die die Mystik vom Individuum verlangte, wurde das Bild immer körperlicher und immer gesprächiger, wie es sich das Individuum vom Dialog als seiner Selbstbestätigung wünschte«¹⁷. Belting spricht vom großen Schaubedürfnis dieser Zeit und vom Bedürfnis nach Realität, d.h. einem Verlangen nach der Präsenz und Erfahrbarkeit des Heiligen und Göttlichen – man denke etwa an die heilbringende Reliquien- und Hostienschau.

Angesichts dieses Schau- und Präsenz-Verlangens sowie der Dialogizität der Andachtsbilder ist es nur folgerichtig, dass man die Bilder auch noch lebendig werden und tatsächlich sprechen lassen wollte, dass man also auf das Medium Schauspiel zurückgriff. Ganz ähnlich verläuft der Weg von den Passionstraktaten und -meditationen, insbesonde-

12 Ebd., 193.

13 Vgl. BELTING, Das Bild und sein Publikum (wie Anm. 7), 96.

14 Ebd., 132.

15 Auf den Zusammenhang zwischen Mystik und Andachtsbildern hatte schon Wilhelm PINDER, Die Pietà, Leipzig 1922, nachdrücklich hingewiesen.

16 Zu Seuses Bildverständnis und Bildgebrauch vgl. Thomas LENTES, Der mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse, in: Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne, hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES (KultBild 1), Berlin 2004, 13–73.

17 BELTING, Das Bild und sein Publikum (wie Anm. 7), 98.

re denen der Franziskaner¹⁸ und der *Devotio moderna*¹⁹, die vom Rezipienten verlangen, dass er sich die geschilderten Ereignisse so plastisch und lebendig vor seinem inneren Auge vergegenwärtigen solle, als ob er selbst dabei wäre²⁰ – in diesem Sinn wäre wohl der für den hier thematisierten Bildtyp spezifische Begriff ›Andacht‹ am angemessensten zu definieren, sozusagen als affektiv vergegenwärtigende Memoria. Diese bildet das Ziel sowohl der bildlichen als auch der textlichen Meditation, und sie erreicht ihre nicht mehr zu überbietende Verwirklichung wie auch ihre gefährliche Übersteigerung im Schauspiel als der größtmöglichen Präsenzillusion, die man dann wohl, um die Akzentverschiebung deutlich zu machen, treffender als affektiv memorierende Vergegenwärtigung bezeichnen könnte.

Die Frage nach der Medialität religiöser Bilder zwischen Repräsentation und Präsenz scheint gegenwärtig im Zentrum der kunsthistorischen Andachtsbildforschung zu stehen²¹. Man versucht einerseits, die Bilder nicht nur als Abbilder und andererseits den mittelalterlichen Bildgebrauch nicht undifferenziert als »Präsenzkultur«²² zu verstehen: Das Mittelalter, so hebt Heike Schlie hervor, sei »weniger durch eine Präsenzkultur denn durch eine Kultur des Zwischenraums gekennzeichnet, der Spannung zwischen Präsenz und Repräsentation, eine Kultur des stets virulent gehaltenen Spiel[s] zwischen Präsenz und Absenz«²³. Es ist also zu fragen, wie in einer Kultur, die sich der Medialität und Mittelbarkeit von Bildern durchaus bewusst ist, medial inszenierte und zugleich die Medialität durchbrechende Präsenzeffekte möglich sind. Präsenz ist nie von vornherein gegeben, sondern muss als »Variante des Zeichengebrauchs«²⁴ verstanden werden. Dementsprechend hat die Medialität als Medialität im Blickpunkt zu stehen. Die Medialität gerade des Andachtsbildes kann nicht unabhängig vom zeitgenössischen Rezipienten untersucht werden, so dass Zeugnisse des zeitgenössischen Bildgebrauchs von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des jeweiligen Bildes sind. Als solche Zeugnisse können, wie noch zu zeigen sein wird, wohl auch die Inszenierungen von aus der Bildkunst bekannten Andachtsbildern im Rahmen des geistlichen Spiels dienen, da sie oftmals explizit in Form von Publikumsappellen formulieren, welche Reaktionen vom Rezipienten verlangt werden. Aus solchen Publikumsappellen dürften sich Rückschlüsse auf den zeitgenössischen Bildgebrauch ziehen lassen.

18 Vgl. z.B. Pseudo-Bonaventuras ›Meditationes Vitae Christi‹.

19 Vgl. z.B. Ludolphs von Sachsen ›Vita Christi‹.

20 Vgl. Fritz Oskar SCHUPPISSER, Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der *Devotio Moderna* und bei den Augustinern, in: *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, hg. v. Walter HAUG u. Burghart WACHINGER (*Fortuna vitrea* 12), Tübingen 1993, 169–210.

21 Vgl. z.B. die von Thomas LENTES herausgegebene Reihe: *KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne*, 4 Bde., Berlin 2004–2010.

22 Der Begriff wurde von Hans U. GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004, in die Diskussion gebracht.

23 Heike SCHLIE, *Vera Ikon im Medienverbund. Die Wirksamkeit der Sakramente und die Wirkung der Bilder*, in: *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, hg. v. Carla DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Cornelia HERBERICHS u. Christian KIENING (*Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen* 10), Zürich 2009, 61–82, hier: 70.

24 Ebd., 79.

2. Darstellung und Verständnis der Pietà

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen des Andachtsbildes nun zum konkreten Bildtyp der Pietà: Die ersten Darstellungen von Maria, die ihren toten Sohn auf dem Schoß und in den Armen hält, entstanden um 1300 am Mittelrhein, und zwar zunächst in Form lebensgroßer bemalter Holzplastiken, später auch als Tafelbilder²⁵. Die Szene ist die retardierende Zwischenstation zwischen der Kreuzabnahme und der Grablegung, letztlich zwischen Tod und Auferstehung, wobei der leidvolle, menschliche Aspekt des Erlösungstodes durch die Konzentration auf die trauernde Mutter und den Leichnam in den Vordergrund gerückt scheint. Daraus folgt, so kann man mit Georg Satzinger und Hans-Joachim Ziegeler formulieren, als »Kernproblem« dieser Darstellungsweise: »Wie ist angesichts eines solchen Todes an Auferstehung zu denken?«²⁶ Das Bild scheint im Leiden zu verharren. Zur Verdeutlichung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Opfertodes kann sich die Pietà verschiedener Mittel bedienen: Indem sie etwa die Seitenwunde besonders hervorhebt, macht sie dem Gläubigen den »Ursprung der Eucharistie«²⁷ und damit seine Erlösung durch Christus bewusst – wobei der Gläubige natürlich um diesen Zusammenhang wissen muss. Eine andere Lösung des »Kernproblems« könnte im sog. Weichen oder Schönen Stil gefunden worden sein: Der Leichnam ist ohne Verrenkungen und Verzerrungen und ohne übermäßige Betonung der Leidensmale, Maria mit ebenmäßigen Gesichtszügen und in gemäßigter Trauer dargestellt²⁸. Beim sog. »freudvollen Vesperbild« fehlt die Trauer sogar ganz; Maria lächelt vielmehr aus »Freude über das vollbrachte Erlösungswerk«²⁹.

Der Erlösungsaspekt muss jedoch nicht unbedingt am Bild anschaulich gemacht werden; das Bild selbst kann durchaus im Leiden verharren und die heilsgeschichtliche Bedeutung dennoch zur Geltung gebracht werden, und zwar durch die Andacht des Rezipienten. Das zeigt Heinrich Seuse in faszinierender Weise und liefert damit zugleich ein aufschlussreiches Beispiel für eine zeitgenössische Pietà-Meditation. Im 19. Kapitel (*Von der ablösunge*) seines »Büchleins der ewigen Weisheit«³⁰ wird im Dialog zwischen dem menschlichen *diener* und Maria rückblickend beschrieben, wie Christus nach seinem Tod vom Kreuz genommen und auf den Schoß seiner Mutter gelegt wurde. Maria fordert den *diener* (und damit auch den Rezipienten) auf, ihre Schilderung *mit einer kleglichen erbermde* anzuhören – ein Appell, wie ihn ein Andachtsbild an den Betrachter richtet. Mit ergreifenden Worten beschreibt sie, wie sie ihren toten Sohn mütterlich-innig umarmte, wie sie *sin blutig vrischen wunden, sin totes antlüte durkuste, daz doch, als öch alle sin lip, gar in ein wúnklich schonheit waz verkeret, daz enkõndin ellú herzen nit betrachten* (S. 275,15–18)! Maria küsste also die Wunden ihres Sohnes und bemerkte, dass sein totes Angesicht und sein zerschundener Körper in einer unfassbaren Schönheit erstrahlten. Hier zeigt sich ein irritierendes Ineinander von Schmerz und Schönheit. Doch kann von gemäßigter Trauer oder gar Freude keine Rede sein: Als sie ihn auf den

25 Vgl. Georg SATZINGER/Hans-Joachim ZIEGELER, Marienklagen und Pietà, in: Die Passion Christi (wie Anm. 20), 241–276, hier: 260.

26 Ebd., 267, 271.

27 Ebd., 271.

28 Zu diesem Stil vgl. Otto von SIMSON, Art. »Andachtsbild I«, in: TRE 1, 1978/1993, 661–668, hier: 664.

29 Ebd., 664. – Elisabeth REINERS-ERNST, Das freudvolle Vesperbild und die Anfänge der Pietà-Vorstellung, München 1939.

30 Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hg. v. Karl BIHLMEYER, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankfurt a.M. 1961, 196–325. Alle Zitate aus dieser Ausgabe.

Schoß nahm und betrachtete, *do erstarb min herze aber und möchti von dien tötwunden, so es enphieng, in tusent stuk sin zersprungen. Do lies es mengen inneklichen grundlosen süfzen; dü ogen erten* [›vergossen‹] *mengen ellenden bitterlichen trehen, ich gewan ein gar trurklich gestalt* (S. 275,20–24). Maria seufzte und weinte und war vor Trauer dem Tode nah. Auf eine Beschreibung der freudvollen und beglückenden Jugend ihres Kindes folgt ihre Klage: *Owe, angst und bitterkeit und herzleid! Es ist doch nu alles verkeret in ein so grundlos herzleid und in einen tötlichen smerzen! Owe, kint mins, owe min kint, wie bin ich nu so lieblos* [›freudlos‹] *! Wie ist min herz so gar trostlos worden!* (S. 276,4–7). Maria war von abgrundtiefem Leid erfüllt und ohne jede Hoffnung.

Daraufhin bittet der *diener*, dass er noch ein wenig bei diesem *anblike* (S. 276,11) verweilen dürfe – man fühlt sich erinnert an die laut Panofsky für das Andachtsbild charakteristische, »der kontemplativen Versenkung zugängliche Dauer«³¹. Der *diener* möchte sich also explizit in das hier beschriebene Vorstellungsbild versenken und sagt Folgendes zu Maria: *Reinú müter, wie grundlos din herzleid were und wie reht inneklichen es ellú herzen bewegen muge, so dunket mich doch, daz du noch neiswaz lustes* [›irgendeine Lust‹] *fundest in den minneklichen umbevengen dines tötten kindes* (S. 276,13–15). Mitten im größten Schmerz, dem mütterlichen Schmerz Marias angesichts ihres toten Sohnes, vermutet der *diener* offenbar eine gewisse Lust, die von der ›historisch-realen‹ Situation her schwer nachvollziehbar erscheint. Sie wird aber dann verständlich, wenn der Diener im folgenden die Situation mystisch übersteigt: Er bittet Maria darum, dass sie ihm ihr totes Kind *uf die schoze miner sele* legen möge, *daz mir nach minem vermugenne geistlich und in betrachtunge werde, daz dir do wart liplich* (S. 276,17–19). Er möchte also Marias Schmerzen selbst erleiden, und zwar in einer geistlichen, das Historisch-Reale überschreitenden Weise. Dann nimmt er Christus folgendermaßen in Empfang: Er blickt ihn an *in der spilendosten vröde und herzklichsten minne, so kein einiges liep ie wart von sinem geminten an gesehen* (S. 276,20–22); sein Herz öffnet sich für ihn wie die Rose für die Sonne; seine Seele breitet *die arme ire grundlosen begirde* (S. 276,24) weit aus; *in der inbrünstigen begirde umbvawe ich dich hûte mit dank und love* (S. 276,25f.); er drückt ihn in das Innerste seiner Seele und bittet ihn, er möge sich dieser *minneklichen stunde* (S. 276,27f.) erinnern, sie nicht an ihm verloren werden lassen und sich nie von ihm trennen. Dann betrachtet der *diener* wie Maria zuvor das todwunde Angesicht und küsst die *vrischen blutigen wunden: von dieser süezen vruht* werden alle seine Sinne gespeist (S. 276,32).

Die Vereinigung mit Christus in der *compassio* nach dem Vorbild Marias wird als eine liebesmystische *unio*-Erfahrung beschrieben. Die leidvolle historisch-reale Situation des Abschieds zwischen der Mutter und ihrem toten Sohn wird überstiegen auf die mystische Vereinigung zwischen dem meditierenden Gläubigen und Gott. Das Leid wird transzendiert auf die Seligkeit. Erlösung und Auferstehung müssen nicht hinzugefügt werden; sie liegen im mitvollzogenen Schmerz selbst: In ihm erreicht der Gläubige eine augenblickhafte Einheit mit Gott, die ihm die ewige Seligkeit verheißt.

Hier zeigt sich deutlich Seuses Prinzip, Bilder mit Bildern auszutreiben³²: Eine reale oder zumindest imaginierte Pietà-Darstellung ist der Ausgangspunkt für eine mitleidende Passionsmeditation, doch das Bild dieser leidvollen Totenumarmung wird transzendiert und aufgehoben durch die Beschreibung einer lustvollen Liebesumarmung. Im Bild (Pietà) und durch das Bild hindurch gelangt der Meditierende zur unmittelbaren, letztlich bildlosen Einheit mit Gott. Der Erlösungsaspekt muss also nicht selbst im Bild mit dargestellt sein; er ergibt sich im Durchbrechen des Bildes. Ein solches zwischen Repräsen-

31 PANOFSKY, »Imago Pietatis« (wie Anm. 6), 191.

32 Vgl. LENTES, Der mediale Status (wie Anm. 16), insbes. 49–64.

tation und Präsenz oszillierendes Bildverständnis ist, wie bereits erwähnt, nicht nur für Seuse, sondern für die spätmittelalterliche Bildfrömmigkeit generell kennzeichnend; es wird von Seuse nur besonders klar und reflektiert ausgesprochen. Wie sich gleich zeigen wird, ist es bis zu einem gewissen Grad auch für die geistlichen Spiele anzunehmen.

3. Die Pietà in den Spielen

Schon Wilhelm Pinder (1878–1947) stellte fest, dass eine szenische Pietà-Darstellung nicht vor 1464 bezeugt ist³³, d.h., die Pietà findet sich erst in den späten Passionsspielen, den großen Marktplatzaufführungen des 15. und 16. Jahrhunderts, die vornehmlich in der Hand der Stadtbürger lagen³⁴. Im Folgenden soll es nicht um die vielen Marienklagen gehen, die die gesamte Passions- und Kreuzigungshandlung begleiten³⁵, sondern allein um die szenische Ausgestaltung des besagten Andachtsbildes. Dabei werden auch nur die theatral interessantesten und für die Andachtsbild-Medialität aufschlussreichsten Pietà-Szenen behandelt. Sie dürften Rückschlüsse auf die weniger aussagekräftigen Darstellungen erlauben.

Der verweilende, auf Dauer gestellte Charakter des Andachtsbildes findet sich in der Spielszene wieder und wird sogar eigens benannt: Im Alsfelder Passionsspiel³⁶ (1501) sagt Nichodemus auf Marias Bitte, ihr ihren Sohn auf den Schoß zu legen, sie wollten ihr ihn *eyn wyle* (v. 6700) lassen. In ihrer darauf folgenden Klage hebt sie dessen *mentsliche[...] natuer* (v. 6706) hervor, beschreibt ihr Leid, das unendlich (*ân ende* [v. 712], *ân ziel* [v. 6738]) sei, und sie küsst wie bei Seuse Christi Wunden. Joseph von Arimathia versucht, ihrer Klage ein Ende zu setzen, indem er auf *der propheten wort* (v. 6741) verweist und dem hier betrauertem Menschen den *reyne[n] goddesson[...]* (v. 6755) entgegenstellt, der am dritten Tag wieder auferstehen werde. Maria lässt sich nicht trösten, küsst ihren Sohn und möchte mit ihm begraben werden, um sich nicht von ihm trennen zu müssen. Daraufhin erklärt Johannes ihr die heilsgeschicht-

33 Vgl. Wilhelm PINDER, Die dichterische Wurzel der Pietà, in: Repertorium für Kunstwissenschaft 42, 1920, 145–163, hier: 158.

34 Zu Aufführungsweise und Intention dieser Spiele, insbesondere der hessischen Spieltradition, vgl. Dorothea FREISE, Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters: Frankfurt – Friedberg – Alsfeld, Göttingen 2002. – Johannes JANOTA, Repraesentatio peccatorum. Zu Absicht und Wirkung der spätmittelalterlichen Passionsspielaufführungen, in: ZfdA 137, 2008, 439–470.

35 Zu den Marienklagen allgemein vgl. SATZINGER/ZIEGELER, Marienklagen und Pietà (wie Anm. 25). – Ursula SCHULZE, Schmerz und Heiligkeit. Zur Performanz von ›Passio‹ und ›Compassio‹ in ausgewählten Passionsspieltexten (Mittelrheinisches, Frankfurter, Donaueschinger Spiel), in: Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. FS Johannes Janota, hg. v. Horst BRUNNER u. Werner WILLIAMS-KRAPP, Tübingen 2003, 211–232. – DIES., Emotionalität im Geistlichen Spiel. Die Vermittlung von Schmerz und Trauer in der ›Bordesholmer Marienklage‹ und verwandten Szenen, in: Ritual und Inszenierung (wie Anm. 1), 177–193. – Christoph PETERSEN, Imaginierte Präsenz. Der Körper Christi und die Theatralität des geistlichen Spiels, in: Das Theater des Mittelalters und der Frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation, hg. v. Christel MEIER, Heinz MEYER u. Claudia SPANILY (Symbolische und gesellschaftliche Wertesysteme 4), Münster 2004, 45–61. – Jutta EMING, Marienklagen im Passionsspiel als Grenzfall religiöser Kommunikation, in: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006, hg. v. Peter STROHSCHNEIDER, Berlin/New York 2009, 794–816.

36 Vgl. Das Alsfelder Passionsspiel, in: Die Hessische Passionsspielgruppe, Edition im Parallel-Druck, hg. v. Johannes JANOTA, Bd. 2, Tübingen 2002.

liche Bedeutung des Erlösungstodes für die ganze Menschheit, und von dieser Erklärung lässt sich Maria tatsächlich trösten, woraufhin Christus begraben werden kann.

In dieser Szene sind die menschliche und die heilsgeschichtliche, die leidvolle und die tröstliche Perspektive deutlich gegeneinander abgesetzt und auf die Figuren verteilt³⁷: Maria vermittelt Christus in seinem Menschsein; Joseph und Johannes zeigen seine Göttlichkeit auf. Zum Schluss wird Marias Perspektive in die heilsgeschichtliche übergeführt und aufgehoben, so dass der Trost das Ende der Szene bildet. Die Abgeschlossenheit und Isoliertheit dieser Szene – laut Panofsky ein Kennzeichen des Andachtsbildes – zeigt sich darin, dass Maria bei der folgenden Grablegung und danach ihre Klage aufs neue anhebt, ganz so, als wäre sie nicht getröstet worden. Die Alsfelder Pietà entfaltet im Figurendialog, was die Pietà-Darstellungen des Schönen oder Weichen Stils in ein Bild fassen: Maria trauert mit Maß um ihren Sohn, da sie um die heilsgeschichtliche Bedeutung seines Todes weiß.

Ein charakteristisches Merkmal des Andachtsbildes, nämlich seine dialogische und appellative Ausrichtung auf den Rezipienten, ist bei der Alsfelder Szene nur implizit zu finden; andere Spiele beziehen das Publikum ganz deutlich mit ein, so etwa das Heidelberger Passionsspiel³⁸ (1514): Hier ist Maria während ihrer gesamten Rede weniger auf Christus als auf die Zuschauer bezogen; sie eröffnet ihre Klage mit einer Publikumsanrede: *O ir mann vnnnd frauwenn / alle, die do iczundt schauwenn / meines liebenn Kindes doitt / vnnnd meines herczenn grosse noitt* (vv. 5908–5911), und sie ist bemüht, den Zuschauern ihren Schmerz begreiflich zu machen: *nu merck einn iglich man vnnnd weyp, / wie im doch selber were, / wann er hett einn solche swere* (vv. 5913–5915). Maria ruft jeden Einzelnen explizit dazu auf, sich an ihre Stelle zu versetzen, in ihre Situation, das eigene Kind tot in den Armen halten zu müssen. Der Zuschauer soll die Gefühle angesichts der Szene aus seiner eigenen Erfahrungs- und Vorstellungswelt nehmen. Damit gerät natürlich aus dem Blick, dass Marias Situation eigentlich ganz unvergleichlich und unwiederholbar ist, da Maria den heilsgeschichtlich einmaligen Erlöser in den Armen hält. Wieder vermittelt Maria die rein menschliche Perspektive der Passion. Zur Steigerung von *compassio* und *pietas* wird Christi Göttlichkeit während der Pietà-Szene in den Hintergrund gedrängt, geradezu verschwiegen³⁹.

Die Intensität des vom Zuschauer geforderten Mitleids formuliert Maria folgendermaßen: *ich meinen, das er inn iamers noitt / wol wunschenn mecht denn doitt* (vv. 5916f.). Der in der Alsfelder Szene nur von Maria selbst geäußerte Wunsch, mit Christus zu sterben, wird hier ausdrücklich auf jeden mitleidenden Zuschauer bezogen. Maria weist ihn damit zu einer vollkommenen *compassio* an, die bis zu dem Wunsch führen sollte, mit Christus, dem Erlöser, mitzusterben, um, was hier nicht explizit gesagt ist, schließlich auch mit ihm aufzuerstehen. Eine solche *compassio* wird hier durch Maria verkörpert, und zu ihr ruft Maria als direkte Mittlerin das Publikum auf.

Man geht sicher nicht zu weit, wenn man behauptet, dass man für alle Pietà-Szenen der Passionsspiele ein derartiges Verhältnis zwischen Maria und dem Publikum ansetzen kann, auch wenn es nicht so ausdrücklich formuliert wird wie im Heidelberger Spiel. Das Alsfelder und das Heidelberger Spiel präsentieren Maria als gute Beispie-

37 Zu diesem für die Marienklagen typischen Gestaltungsmittel vgl. SATZINGER/ZIEGLER, Marienklagen und Pietà (wie Anm. 25), 255.

38 Vgl. Das Heidelberger Passionsspiel, in: Die Hessische Passionsspielgruppe, Edition im Paralleldruck, hg. v. Johannes JANOTA, Bd. 3, Tübingen 2004.

39 »Die unvergleichliche Lage, Mutter eines – sterbenden – Gottes zu sein, wird heruntergebrochen auf die Ebene alltäglicher Eltern-Kind-Beziehungen. Die Inkommensurabilität und Singularität des religiösen Geschehens wird damit verlassen.« (EMING, Marienklagen (wie Anm. 35), hier: 807f.).

le für die beiden von Panofsky hervorgehobenen Typen von Andachtsbildfiguren: Die implizit bleibende Alsfelder Pietà zeigt Maria als, in Panofskys Worten, »Vermittler[in] zwischen dem Beschauer und dem Darstellungsgegenstand«, die dem Rezipienten vorlebt, was er empfinden soll; die Maria der Heidelberger Pietà ist eine der »Figuren, die, aus dem Zusammenhang der Szene sich loslösend, den Betrachter [...] zum Schauen auffordern, oder ihn sogar einladen, ›mit ihm zusammen [...] zu weinen«⁴⁰.

Besonders ausführlich und aufschlussreich ist die Pietà im Egerer Passionsspiel⁴¹ (1500) dargestellt: Maria empfängt ihren toten Sohn aus den Händen des Joseph von Arimathia und des Nicodemus mit den Worten: *Bis mir willigkum, leichnam zart* (v. 7146). Sie befühl ihn und stellt fest: *Eia, wie tieff deine wunden sindt* (v. 7151) – hiermit ruft sie indirekt zum Gedenken seiner Wunden auf. Darauf folgt ein direkter Appell: *Nun denckt all, die mütter sindt, / Das die hetten ein liebes kindt, / Das also ermort wer: / Wie groß wirt ir schwer!* (vv. 7154–7157). Maria appelliert also insbesondere an die Mütter und damit, wie im Heidelberger Passionsspiel, an die Erfahrungswelt der Zuschauer. Maria ruft sie zu mütterlicher *pietas* auf, wofür sie ihnen ihre eigene mütterliche *pietas* verheißt: *Weinet und habet leit / Mit mir in grosser jamirigkeit. / Ich gelob euch mütterlich treüe, / Am lezten endt ein ware reüe, / Da mit ir ewigleich / Erwerbet das himelreich* (vv. 7162–7167). Die Reziprozität der *pietas* ist hier in Vorstellungen der Mütterlichkeit ausgedrückt: Die ›mütterlichen‹ Gefühle der Zuschauer werden durch Marias mütterlichen Schutz beim Jüngsten Gericht erwidert. Christus erscheint in dieser Szene vornehmlich als der tote Sohn; die Erlöserin ist hier Maria. Überspitzt formuliert: Nicht eigentlich Christi Opfertod erlöst hier die Zuschauer, sondern ihr Mitleid mit Maria.

Nicodemus und Joseph sind es, die die heilsgeschichtliche Perspektive einbringen und versuchen, Maria zu trösten, indem sie auf die Notwendigkeit von Christi Tod und auf seine baldige Auferstehung verweisen. Doch Maria lässt sich nicht trösten und ruft, als die beiden Christus begraben wollen: *Peitet, ir herrn als zart! / Enthalt euch ein wenig auff diser fart, / Das ich vil arme fraue / Hie noch ein mal schaue / Jhesum meinen lieben sun* (vv. 7198–7202) – hier ist wieder der von Panofsky beschriebene Charakter des Andachtsbilds, ein aus einem Handlungszusammenhang herausgelöstes und auf »eine der kontemplativen Versenkung zugängliche Dauer« angelegtes Standbild zu sein, durch die Figurenrede selbst zum Ausdruck gebracht. Die Szene ist durch die Spannung zwischen dem klagenden Verweilenwollen Marias und dem Fortschreiten der Handlung und damit dem Fortgang der Heilsgeschichte geprägt. Das Andachtsbild will mit Maria beim Leiden und bei der *pietas* verweilen, die Erzählung der Heilsgeschichte will voranschreiten. Die Zuschauer selbst dürften größeres Verlangen nach dem Verweilen haben, da sie sich gerade hier Marias *pietas* erwerben können.

Ganz deutlich wird die der Szene inhärente Spannung zwischen Andachtsbild und Heilsgeschichte in den Worten des Nicodemus, die er kurz darauf explizit *ad populum* richtet:

*Lieben leut, nempt zu herzen
Disen grossen schmerzen,
Den Maria umb ir kindt treit,*

40 Vgl. oben, Anm. 10.

41 Vgl. Das Egerer Fronleichnamsspiel, hg. v. Gustav MILCHSACK, Tübingen 1881. Dieses Spiel wird heute mit guten Gründen zu den Passions-, nicht zu den Fronleichnamsspielen gerechnet, vgl. Brigitte LEHNEN, Das Egerer Passionsspiel (Europäische Hochschulschriften, Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1034), Frankfurt a.M./Bern/New York u.a. 1988. – Bernd NEUMANN, Art. ›Egerer Passionsspiel, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, 2. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 2, hg. v. Kurt RUH u.a., Berlin/New York 1980, 369–371.

*Und die grossen jamirigkeit;
 Das er von der bösen Juden zorn
 Sein heiligs leben hat verlorn[,]
 Das sol wir klagen alle gleich,
 Peide arm und auch reich,
 Und lasset euch das herze fliessen,
 Das er uns las geniessen
 Seines unschuldigen tot
 Und helff uns aus aller not* (vv. 7212–7223).

Nicodemus, der gerade noch Maria zu trösten versucht und sie aufgefordert hat, von ihrer Klage abzulassen, verlangt von den Zuschauern das Gegenteil davon: Sie sollen weiterklagen und ihr Herz zerfließen lassen, da sie so Christi *pietas* und Gnade gewinnen. Es kann also tatsächlich nicht im Interesse der Zuschauer liegen, dass die Handlung voranschreitet: Ihr Heil liegt, wiederum überspitzt formuliert und von der inneren Logik des Andachtsbildes her gedacht, im Andachtsbild der Pietà, das aufgrund der Reziprozität der *pietas* eine heilbringende Begegnung mit Maria bzw. Christus ermöglicht, eine Begegnung, die aus der Heilsgeschichte herausgelöst ist und sich im Hier und Jetzt der Zuschauer, während der Aufführung, ereignet⁴². Diese für Marienklagen und Passionsspiele charakteristische Spannung zwischen der vergangenen, einmaligen Heilstat und ihrer regelmäßig wiederholten heilswirksamen Vergegenwärtigung rückt derartige Aufführungen in eine gefährliche Konkurrenz zur offiziellen Liturgie⁴³. Außerdem suggeriert das Spiel, dass sich die Heilswirksamkeit von Christi Opfertod für den einzelnen Gläubigen erst eigentlich in seiner theatralen Repräsentation erfüllt; mehr noch: Es setzt immer wieder Vergangenheit und Gegenwart in eins – und zwar so sinnlich-realistisch, wie es kein Andachtsbild könnte und wie es auch die Liturgie nicht tut⁴⁴. Es sind immer wieder Szenen wie diese, also sozusagen die ›lebenden Andachtsbilder‹ der Spiele, in denen Vergangenheit und Gegenwart, Theatralität und Ritualität zusammenfallen.

Dieses Verharren im (Mit-)Leiden erinnert an Seuses Pietà-Meditation: Der Rezipient muss gar nicht in der Handlung voranschreiten zur Auferstehung Christi, sondern er erfährt Christi erlösende Wirkung gerade im tiefsten Mitleiden; das Mitleiden mit Christus gewährt die Einheit mit Gott und damit auch das Seelenheil. Nun mag die Theatersituation nicht unbedingt eine individuelle mystische *unio* ermöglichen; aber das Spiel bereitet immerhin die Grundlagen für eine Präsenzerfahrung, in der Vergangenheit und Gegenwart, Spiel und Realität eins werden und in der die Rezipienten, christusförmig geworden, Anspruch auf ihr Seelenheil erwerben. Das Bild bzw.

42 So auch PETERSEN, Imaginierte Präsenz (wie Anm. 35), hier: 57: »Im Mitleiden [...] wird die Erlösung zu einem Ereignis, das heute stattfindet. Im Vollzug des Leidens und Mitleidens erlangt die Erlösung Präsenz«.

43 Zu dieser Konkurrenz vgl. Jan-Dirk MÜLLER, Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters, in: Mimesis und Simulation, hg. v. Andreas KABLITZ u. Gerhard NEUMANN, Freiburg i.Br. 1998, 541–571. – DERS., Kulturwissenschaft historisch. Zum Verhältnis von Ritual und Theater im späten Mittelalter, in: Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie, hg. v. Gerhard NEUMANN u. Sigrid WEIGEL, München 2000, 53–77. Beide Aufsätze wieder in: Jan-Dirk MÜLLER, Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien, Berlin/New York 2010, 135–160 bzw. 111–134.

44 Vgl. PETERSEN, Imaginierte Präsenz (wie Anm. 35), hier: 54–60. – Rainer WARNING, Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München 1974, 204–224.

das Spiel muss also die erlösende Bedeutung von Christi Opfertod gar nicht eigens mit darstellen; die käme in der passionsmystischen, kompassionalen Rezeption zur Geltung.

Die Gefahr eines Verweilens beim Leiden scheint Vigil Rabers (um 1490–1552) Passion⁴⁵ (1514) vermeiden zu wollen: Zunächst beweint Maria singend ihren toten Sohn, und während ihrer Klage bleibt sie ganz in dieser Zweisamkeit; sie wendet sich nicht direkt ans Publikum und ruft es nicht explizit zum Mitleiden auf wie im Heidelberger und Egerer Spiel. Der Mitleidsappell erfolgt hier indirekt über die Vermittler-Figur Nicodemus, der das gewünschte Mitleid vorlebt: *Du leidest ia so grossn schmerczen, / Daz es mier erparmt in meinemm herczen* (vv. 1840f.), wobei er ihr zugleich heilsgeschichtlichen Trost spendet. Mit seinen letzten Worten bekundet er aber noch einmal sein Mitleid: *Das reuet mich ser an deiner stat* (v. 1851). Hier formuliert er ausdrücklich, wie das Mitleiden zu vollziehen ist: Man soll sich an Marias *stat*, an ihre Stelle, versetzen.

Bemerkenswert im Vergleich mit den vorigen beiden Beispielen ist, dass die Pietà-Szene ganz auf sich bezogen bleibt und sich nicht nach außen, zum Publikum zu wenden scheint: Die Intimität zwischen Maria und Jesus wird nicht durch Publikumsappelle aufgebrochen, und Nicodemus bleibt in seiner mitleidenden Zuschauerhaltung scheinbar für sich allein. Es ist Joseph von Arimathia, der sich unmittelbar darauf ans Publikum wendet: *Hort, ier frauenn vnnd ir mann, / Secht heut den vnschuldigen tod an, / Den got der herr Ihesu Christ / Erlitn hat zu diser frist / Vmb vnser sünd vnd missetat* (vv. 1852–1856). Interessant ist hier wieder die zeitliche Situation: Joseph spricht zwar zum zeitgenössischen Publikum, macht aber keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und zeitgenössischer Gegenwart: Die Zuschauer werden in die Zeit der Passion hineingenommen, bzw. Christi Passion findet *heut, zu diser frist*, in der Gegenwart der Zuschauer statt. Joseph verwischt also die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Spiel- und Zuschauerrealität.

Insofern unterscheidet sich diese Szene nicht von den zuvor behandelten. In einer anderen Hinsicht aber steht sie im Gegensatz zur Egerer Szene; nachdem nämlich Joseph die heilsgeschichtliche Bedeutung von Christi Passion erklärt hat – *Von der hell er vnns damit erledigt hat* (v. 1857) –, ruft er die Zuschauer auf: *darumb euch erfreit* (v. 1859). Hat das Egerer Spiel aufgrund der Heilswirksamkeit des Mitleidens die Inkonsequenz in Kauf genommen, dass Maria zwar durch heilsgeschichtliche Erklärungen geröstet, die Zuschauer aber zum Weiterleiden aufgerufen wurden, verspricht Rabers Passion den Zuschauern keine Belohnung für ihr Mitleiden und bleibt deshalb auch nicht beim Leiden stehen, sondern zielt auf die Erlösungsfreude der Zuschauer und stellt damit die heilsgeschichtliche Bedeutung der Passion in den Mittelpunkt, wenn sie auch nicht klar Vergangenheit und Gegenwart auseinanderhält. Mitleiden ist zwar durchaus gefordert, soll aber nur als Durchgangsstation dienen hin zur Auferstehungsfreude. Das persönliche Heil der Zuschauer liegt hier nicht im Mitleiden, sondern in der Bitte, an der Erlösung teilzuhaben, wie sie Joseph vorformuliert: *Des hellft vnns all zu pittn, / Jung vnnd alt mit gueten sittn, / Damit sein marter an vnns nit werd / Verloren all bie auff diser erd, / sunder daz wir in auch sehn in seinem reich / An ennd immer vnd ewickleich* (vv. 1860–1865) – vor dem Theaterbild wird also ein Erlösungsgebet für alle Beteiligten, Darsteller wie Zuschauer, gesprochen. Interessant ist die Formulierung, dass wir ihn »auch in seinem Reich« sehen mögen; dieses »auch« scheint einen Bezug zum jetzigen Sehen herzustellen, zum Sehen des Spiels, in dem Christus auf bildlich-theatral vermittelte Weise bereits gesehen wird. Das Spiel erscheint dann als Vorgeschmack auf

45 Vgl. Rabers Passion, in: Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs, nach den Hss. hg. v. Walther LIPPHARDT u. Hans-Gert ROLOFF, Bd. 3, bearb. v. Andreas TRAUB, Bern u.a. 1996, 7–161.

die jenseitige Gottesschau. Die Rezeption des Schauspiels ist ein Sehen *per speculum et in aenigmate* und weist voraus auf die Gottesschau *facie ad faciem* (1. Kor 13,12).

Mit dem Aufruf zur Freude noch während der Pietà und vor der Auferstehungsszene entspricht Rabers Passion in funktionaler Hinsicht dem Freudvollen Vesperbild: Zwar zeigt sie Maria nicht freudvoll, aber sie fordert wie wohl das Freudvolle Vesperbild den Rezipienten zur Erlösungsfreude auf. Damit stellt sie jedoch zugleich eine Ausnahme unter den Passionsspielen dar: Üblicherweise sind die Passions-, Kreuzigungs- und Beueinungsszenen von ständigen Publikumsappellen zu heilbringendem Mitleiden begleitet. Frühestens ab der Auferstehungsszene wird das Publikum (wenn überhaupt) zur Freude animiert. Zu sehr sind die spätmittelalterlichen Passionsspiele von der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit und ihrer Vorstellung des heilbringenden Mitleidens geprägt. Und unter anderem musste deswegen das Passionsspiel auf die Reformatoren anstößig wirken: Martin Luther (1483–1546) hielt *compassio* und *pietas* für die falsche Haltung bei der Betrachtung der Passion; es gehe nicht darum, mit Christus oder Maria affektiv mitzuleiden, zumal als ablassförderliches Werk, sondern sich selbst ob seiner eigenen Sündhaftigkeit, die diese Passion nötig gemacht hat, erschüttern zu lassen. Reue ist also die angemessene Reaktion auf die Passion, doch man soll nicht bei Passion und Kreuzigung stehenbleiben, sondern der Passions- die Auferstehungsbetrachtung folgen lassen, weil sie zeige, dass Christus sein Leid und damit auch die Sünden, die es verursachte, bereits abgeschüttelt, den Gläubigen also bereits erlöst habe; die Passionsmuss in die Auferstehungsbetrachtung, die reuevolle Erschütterung in Erlösungsfreude münden⁴⁶. Hier bekundet sich ein Distanzmoment im Umgang mit religiösen Bildern: Ziel der Bildbetrachtung ist nicht die Verschmelzung von Bildinhalt und Betrachter, geschweige denn eine das Bild transzendierende *unio* mit Gott, sondern Selbsterkenntnis und Verständnis der Heilsgeschichte; das Bild soll durchaus Affekte hervorrufen (Erschütterung, Reue, Freude), aber sie sind nur Mittel zum Zweck. Das Bild und auch das Schauspiel haben im reformatorischen Verständnis vor allem didaktische Funktion⁴⁷.

Der Lutheraner Joachim Greff (um 1510–1552) versucht sich 1542 an einem Osterpiel, in das auch die Passion eingebunden sein soll, und tadelt in der Vorrede, dass die früheren Passionsspiele viele Szenen enthielten, die gar nicht in den Evangelien vorgegeben waren: *Als mit der Veronica / Mit dem blinden Ritter Longi[n]o / Mit Maria Magdalena underm Creutz / Auch mit der Compassion Marie der mutter / da Christus vom Creutz auff iren schos sal geleet sein worden wiewol erstliches so möchte geschehen sein / Ich hab aber dafür das gewissen wollen spilen Hab solcher ungewisser Münnigs gedancken und treume / so in der Passion vil mit eingemencket gewesen sein / keine mir gefallen lassen*⁴⁸.

Indem Greff diese *Münnigs gedancken und treume* ausspart, nimmt er genau diejenigen Szenen heraus, die den Charakter der spätmittelalterlichen Passionsspiele ausmachten, die Andachtsbilder, die den Spielen ihre spezifische Emotionalität und Ritualität verliehen, und Greff erwähnt namentlich die Pietà-Szene. Seine Gestaltung wird zwar nur durch die *sola scriptura*-Forderung begründet, sie entspricht aber letztlich ge-

46 Vgl. Martin LUTHER, Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christi (1519), in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 2, Weimar/Graz 1966, 136–142.

47 Zum reformatorischen Theaterverständnis vgl. Thomas I. BACON, Martin Luther and the Drama, Amsterdam 1976. – Herbert WALZ, Deutsche Literatur der Reformationszeit, Darmstadt 1988, 112–141. – FREISE, Geistliche Spiele (wie Anm. 34), 64–69.

48 Bernd NEUMANN, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, 2 Bde. (MTU 84, 85), München 1987, Bd. 2, 892, Nr. 3730.

nau dem tiefgreifenden Wandel der Religiosität, die von nun an strenger unterscheidet zwischen Präsenz und Repräsentation, Urbild und Abbild, Gottesdienst und Theater.

Der Vergleich zwischen dem Bildtyp Pietà und der entsprechenden Szene innerhalb des spätmittelalterlichen Passionsspiels zeigt exemplarisch, dass das Andachtsbild und das geistliche Spiel nicht nur ikonographische Gemeinsamkeiten aufweisen – es lassen sich zu allen drei Typen der Pietà (dem schmerzvollen, dem schönen und dem freudvollen Vesperbild) Pendants in den Spielen finden –, sondern auch derselben Bildlogik zu folgen scheinen: Die appellative, dialogische Ausrichtung des Andachtsbildes auf den Rezipienten ist in den Publikumsappellen der Spiele explizit gemacht; neben den zeitgenössischen Passionstraktaten und -meditationen sind es gerade die Spiele, die verlässliche Auskunft geben können über die mutmaßlichen, nonverbalen Appelle der Andachtsbilder, zumal die Spiele – wie die Bilder und anders als die Traktate – den Rezipienten das jeweilige Meditationsobjekt sinnlich vor Augen stellen. Auch das Kennzeichen der mystischen Bildandacht, dass der Rezipient die Bildlichkeit übersteigt und mit dem Urbild verschmilzt, findet seine medienpezifische Umsetzung im theatralen Andachtsbild: Ist die Theatersituation ohnehin schon immer von der körperlichen und zeitlich-räumlichen Kopräsenz von Darstellern und Zuschauern bestimmt, machen sich die Andachtsszenen diese Grundeigenschaft des Theaters zunutze und lassen durch die Publikumsappelle die Grenze zwischen Spiel und Realität, Vergangenheit und Gegenwart bewusst verschwimmen. Solche theatralen Präsenzeffekte kann man als sinnlich-räumliches Gegenstück zu geistig-imaginären *unio*-Erfahrungen werten, erst recht, da für andächtig-affektive Teilnahme an solchen Szenen explizit das Seelenheil versprochen wird: Die andächtig Zuschauenden kommen mit den ›Urbildern‹ des szenisch Dargestellten (Maria bzw. Christus) durch das Spiel und über das Spiel hinweg in heilswirksame Berührung. Ermöglichen schon Bild- und Textandacht dem Gläubigen Wege zur Gotteserfahrung, die an der Kirche und ihren Sakramenten vorbei führen, so rücken die ritualartigen Andachtsszenen der Spiele in noch deutlichere Konkurrenz zur Liturgie, denn mit dieser teilen sie die sinnlich-räumliche Inszenierung und die Einbindung eines Kollektivs, die Konstitution einer Kultgemeinde. Da die ›Spiel-Andacht‹ anders als die Bildandacht nicht allein in der individuellen Imagination des Gläubigen stattfindet, sondern ihn dazu noch körperlich-räumlich und kollektiv beteiligt, führen die Andachtsszenen der Spiele die in den Andachtsbildern angelegten Möglichkeiten bis an ihre letzten Konsequenzen und an die Grenze des noch medial Darstellbaren. Die innere Logik und Problematik des Bildtyps Andachtsbild lässt sich daher anhand der ›lebenden Andachtsbilder‹ des geistlichen Spiels wie unter einem Vergrößerungsglas nachvollziehen.

SUSANNE WEGMANN

Bild-Grenzen

Überlegungen zum Bildverständnis im lutherischen Kontext

Distanz und emotionslose Didaktik prägt und begrenzt – folgt man weiten Teilen der kunsthistorischen Forschung – das Bild im lutherischen Kontext¹. Die Sicht resultiert vor allem aus der vorrangigen Analyse von Textquellen². Der didaktische Nutzen ist unbestreitbar ein wichtiger Punkt im reformatorischen Bildstreit und Martin Luther (1483–1546) nimmt nicht zufällig in der Verteidigung der Bilder gegen die Ikonoklasten Bezug auf das Diktum Papst Gregors des Großen (590–604): Die Bilder seien die Bücher der Laien oder Illiterati. Die über Jahrhunderte akzeptierte Autorität Gregors im Kampf gegen die Bildergegner verleiht auch Luther Autorität. Erstmals definiert Luther einen positiven, legitimen Bildgebrauch in der 1525 verfassten Schrift *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*. Dabei verweist er auf die didaktische Wirkung *umb [...] besser verstands willen*, darüber hinaus benutzt er Begriffe wie ›Gedächtnis‹, ›Zeichen‹, ›Zeugnis‹³, womit er auch Begrifflichkeiten spätmittelalterlicher

1 Diese Auffassung wird insbesondere vertreten durch Hans BELTING, *Bild und Kult*, München 1990, 510–523. – Auch Dieter KOEPLIN, *Kommet her zu mir alle. Das tröstliche Bild des Gekreuzigten nach dem Verständnis Luthers*, in: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, hg. v. Kurt LÖCHER, Nürnberg 1988, 75–96, hier insb.: 76.

2 Grundlegend die Untersuchung von Margarete STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977. Stirm stützt sich in der Beurteilung der Bilderfrage und des dem Bild zugeschriebenen Nutzens (Polemik, didaktische Hilfe, pädagogisch-paränetische Hilfe) ausschließlich auf Textquellen. Die damit definierten Grenzen für das Bild sieht sie im Wort: »Das Bild steht als Hilfsmittel im Dienst der Verkündigung. Aber es kann und darf die Predigt nicht ersetzen. [...] Mit Augen und Händen läßt sich in der Herrschaft Gott nichts erreichen. Gott fordert Gehör, d. i. Glaube und Gehorsam.« (120). »Als sichtbarer Hinweis und als beständige Erinnerung an Gottes Wort und Tat ist das Bild von dem ihm vorausgehenden gesprochenen und geschriebenen Wort abhängig. Es hat bei Luther weder eine selbständige Funktion noch einen über das ihm vorgegebene Wort hinausgehenden Inhalt. So wie die Thematik des Bildes von der Heiligen Schrift gegeben und begrenzt ist, so hat die künstlerische Gestaltung dem evangelischen Inhalt zu entsprechen.« (121).

3 Martin LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament*, 1525, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, 74: *Denn die gedencke bilder odder zeugen bilder, wie die crucifix und heyligen bilder sind, ist droben auch aus Mose bewerd, das sie wol zu dulden sind auch ym gesetze, Und nicht alleyne zu dulden, sondern weyl das gedechtnis und zeugen dran weret, auch löblich und ebrlich sind [...]*. Ebd., 80: *Nu begeren wyrr doch nicht mehr, denn das man uns eyn crucifix odder heyligen bilde lasse zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen, wie des selben keysers bilde war [...]*. Ebd., 82: *Auch hab ich die bilderstürmer selbst sehen und hören lesen aus meynen verdeutschten Bibel, [...] Nu sind gar viel bilder ynn den selbigen buchern, beyde Gottes, der engel, menschen und thiere, sonderlich ynn der offenbarung Joannis und ym Mose und Josua. So bitten wyrr sie nu gar freuntlich, wollten uns doch auch gonnen zu thun, das sie selber thun, Das wyrr auch solche bilder mügen an die wende malen umb gedechtnis*

Andachtsübung verwendet. Insbesondere weiten Teilen der kunsthistorischen Forschung sind diese Begrifflichkeiten jedoch Beleg für den rein didaktischen Bildgebrauch im lutherischen Zusammenhang: Die Bilder seien ausschließlich Wissensspeicher, die in der Folge des *Sola-Scriptura*-Prinzips die Dominanz des Wortes anerkennen, sich dem Wort unterwerfen würden; die Bilder gäben sich bewusst »harmlos« und vermieden illusionistische Elemente, um ihrem Missbrauch keinen Vorschub zu leisten⁴.

Selbst eine weiter gefasste, über Luthers unmittelbar auf die Ikonoklasten reagierende Schriften hinausgehende Textanalyse lässt differenziertere Aussagen zum lutherischen Bildverständnis zu. Johann Anselm Steiger betont, dass sich für Luther *der Geist an das ›verbum externum‹ bindet und sich daher auch in sichtbaren Zeichen und Bildern inkarniert*⁵. Doch die theoretische Definition des Bildgebrauchs spiegelt nur sehr begrenzt den realen, tatsächlich geübten Bildgebrauch wieder. *Sola scriptura* bedeutet eben keinen umfassenden Medienwechsel, keine grundsätzliche Entmachtung des Bildes oder eine Dominanz des Wortes, sondern zunächst nicht mehr und nicht weniger als die Vorrangstellung und Priorität des Wortes Gottes in der Lehre. Die Lehre selbst kann und soll aber mit Hilfe aller zur Verfügung stehenden Medien verbreitet werden⁶. Steiger wie Sdzuj konstatieren, dass Luthers Bildverständnis über Gregor hinaus weist: Das Bild sei ausdrücklich nicht nur zur Bildung der Ungelehrten bestimmt, sondern ist für *alle* notwendig, um die Dinge »begreiflich« zu machen⁷.

und besser verstands willen. – Dagegen Andreas BODENSTEIN VON KARLSTADT, der den didaktischen Nutzen und die Möglichkeit der Bilder zur Andacht anzuleiten kompromisslos bestreitet, vgl. Reimund B. SDZUJ, *Adiaphorie und Kunst. Studien zur Genealogie ästhetischen Denkens*, Tübingen 2005, 115.

4 So KOEPLIN, *Kommet* (wie Anm. 1), 76. – Ähnlich auch Joseph L. KOERNER, *The Reformation of the Image*, London 2004, insbesondere das Kapitel »Crude Painting« (212–251); Koerner spricht dabei von einer Selbstauslöschung der Malerei, die sich auch im »einfachen Stil« ausdrücke und weiter: »[...] by their awkward look, as ›crude, external images‹ (›grobe eusserliche bilde‹), they should proclaim themselves to be absurd if taken literally. [...] What modern scholars regard as aesthetic poverty in Cranach's art is, from Luther's perspective, a pious self-effacement« (248).

5 Johann A. STEIGER, *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla*, Leiden u.a. 2002, 121.

6 Vgl. dazu: Martin LUTHER, *Betbüchlein, Vorrede zum Passional* [1529], in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10/2, Weimar 1907, 458: *man kan dem gemeinen man die wort und werck Gottes nicht zu viel odder zu oft furhalten, Wenn man gleich davon singet und saget, klinget und predigt, schreibt und lieset, malet und zeichent, So ist dennoch der Satan ymer dar allzu starck und wacker, dasselbige zu hindern.*

7 Vgl. STEIGER, *Zentralthemen* (wie Anm. 5), 118–139, insb. 121f. – SDZUJ, *Adiaphorie* (wie Anm. 3), insbes. 113–120, konstatiert zwar auch einen Wandel des Ästhetikkonzepts und vermutet in der »vom Schein befreite[n] Schönheit sachlicher Nüchternheit« »eine mögliche künstlerische Forderung« (101), er verweist aber auch auf einen durch Luther formulierten »notwendigen und rechten Gebrauch« der Bilder »nicht nur für die Einfältigen und Schwachen« (117). Bezogen auf: Luthers *Predigt am Sonnabend vor Ostern, 1538*, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 46, Weimar 1912, 308: *Animae pinguntur ut puelli etc. oportet fieri, quia künnens sonst nicht begreifen, ideo etc. Sic die geistlich sachen in solche bildnis fassen. Deus non ist menschlich bild, ut Daniel malet: Ein schon alt man, bat schne weis har, bard, rotae etc. et strale giengen etc. non habet nec barbam, har etc. et tamen sic pingit deum verum in imagine viri antiqui. Sic mus man unserm herr Gott ein bild malen propter pueros et nos, si etiam docti. Ipse met se dedit in humanitatem, qui unbegreiflich gewest. Christus dicit: ›qui me, ›et patrem videt‹ etc. Man kann die geistlichen sachen nicht begreifen, nisi in bilder fasse.*

Wie weitreichend, differenziert, aber auch uneinheitlich und widersprüchlich sich das Bildverständnis im reformatorischen, lutherischen Kontext darstellt, spiegeln letztlich am deutlichsten die Bilder selbst. Der Blick auf die Bilder, die im reformatorischen Kontext entstanden und die Bildung der lutherischen Konfession visuell begleiteten, transportieren auch das mediale Selbstverständnis und formulieren die Ansprüche des Mediums. Sie thematisieren damit eng verbunden die Frage der Visualität und visuellen Kultur im lutherischen Bekenntnis. Die Fragen, die hier den Blick auf die Bilder leiten sollen, sind die Fragen nach den Definitionen der medialen Grenzen, der ästhetischen Bildgrenze und den Grenzen von Realität und Sichtbarkeit: Wo sieht und wie definiert das Bildmedium seine eigenen Grenzen? Wird das Medium »Bild« durch das Medium »Wort« begrenzt, ordnet es sich ihm unter? Distanziert es sich vom Betrachter, zieht es eine Grenze zwischen dem Bild- und Betrachtterraum oder versucht es, diese zu überwinden? Beschränken sich die Bilder auf die Realität, stellen sie nur das real Erfahrbare dar oder beschäftigen sie sich mit den Grenzen von Zeit und Sichtbarkeit? Reicht das Bild über die Grenzen des irdisch Realen hinaus? Entfaltet es visionäre Qualitäten?

Das Wort als mediale Begrenzung des Bildes

Nach Joseph Leo Koerner zeigen Cranachs Bildformulierungen des »Bekennenden Hauptmanns unter dem Kreuz« (Tafel 10) deutlich die Dominanz des Wortes für die Glaubenserkenntnis des Betrachters vor dem Bild: »Cranach deadens his pictures by inscribing their surfaces with biblical quotations«⁸: Cranach überschreibe seine Bilder mit Inschriften, das Wort richte sich an den Betrachter, das Bild sei in seinem Stil selbst zum Zeichen geworden. Sieht man von der Problematik ab, dass für die Bilder des bekehrten Hauptmanns der konfessionelle Hintergrund unsicher ist⁹, so muss man sicherlich zu-

8 KOERNER, Reformation (wie Anm. 4), 226.

9 Die Provenienzen der erhaltenen Bildvarianten scheinen allesamt ungeklärt, dennoch geht die Forschung von einer lutherisch-protestantischen Prägung aus: Vgl. etwa Gerhard ERMISCHER, Cranach im Exil – Porträt einer bewegten Epoche, in: Ausst. Kat. Cranach im Exil. Aschaffenburg um 1540. Zuflucht, Schatzkammer, Residenz, hg. v. Gerhard ERMISCHER u. Andreas TACKE, Aschaffenburg, Schloss Johannisburg u.a., 24.2–3.6.2007, Regensburg 2007, 13–53, hier: 32f. Ermischer sieht den Unterschied zu »katholischen Kreuzigungsszenen« in der Vereinfachung, der Konzentration auf Christus und den Erlösung suchenden Menschen. Er erkennt darin ein »Musterbeispiel eines protestantischen Lehr- und Andachtsbildes«, das sich auch in der »Einfügung der Schrift in das Bild« erweise, die dem »Gebot Luthers, dass die Schrift Vorrang vor dem Bild haben soll«, folge. Er schließt sich damit einer weit verbreiteten Einschätzung an, dass Inschriftenverwendung ein Kennzeichen lutherischer/protestantischer Bilder wäre. Diese Auffassung wird insbesondere vertreten durch Sergiusz MICHALSKI, Inscriptions in Protestant Paintings and in Protestant Churches, in: *Ars ecclesiastica. The Church as a context for visual arts*, hg. v. Arja-Leena PAAVOLA, Helsinki 1996, 34–47. Michalski geht davon aus, dass nach 1500 in der nordalpinen Malerei Inschriften aus den Bildern »verschwinden« und erst mit der Reformation, der lutherischen Malerei um 1520 zurückkehren würden. – Dagegen vergleiche man etwa das Material bei: Ruth SLENCZKA, Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen, Köln u.a. 1998. – Die Strategien der Inschriftenverwendung in Bildern, sowohl in Bezug auf vorreformatorische als auch reformatorische Bildwerke, wurden relativ selten und nie im größeren Überblick thematisiert. Siehe: Horst WENZEL, Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild, in: *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.–18. Jahrhundert*, hg. v. Claudia OPITZ, Hedwig RÖCKELEIN, Gabriele SIGNORI u. Guy P. MARCHAL (*Clio Lucernensis* 2), Zürich 1993, 23–52. – Christine WULF: Bildbeischriften im frömmigkeitgeschichtlichen Kontext. Funktionswandel von

gestehen, dass sich die Inschriften in ihrer Platzierung und Ausrichtung deutlich auf den Betrachter beziehen. Sie sind für ihn lesbar und auf ihn ausgerichtet auf die Bildoberfläche geschrieben. Die Inschriften werden aus der Bildrealität herausgelöst, sie sind nicht als Schriftbänder in die innerbildliche Kommunikation integriert oder fügen sich als auf einen bildinternen Gegenstand gemalte oder gemeißelte Schrift in die Szene ein¹⁰. Im Bild des bekehrten Hauptmanns liest der Betrachter am oberen Bildrand die Worte Christi »VATER IN DEIN HENDT BEFIL ICH MEIN GAIST«. Die Inschrift des Bekenntnisses »Warlich diser Mensch ist Gotes Son gewest« verläuft innerhalb der von Koerner besprochenen Washingtoner Version von 1536 ebenso wie in der 1539 datierten befindlichen Aschaffener Variante¹¹ (Abb. 1) vor und über das Kreuz Christi hinweg. Das Kreuz in der 1538 datierten Fassung in Sevilla (Tafel 10) setzt dagegen eine Zäsur zwischen den Worten. Nach »DISER« und vor »MENSCH« wird es im Satzgefüge zum Bild-Zeichen zwischen den Schrift-Zeichen. Man mag zustimmen, dass sich hier in beiden Varianten das Wort dem Bild-Medium in gewisser Weise entzieht: Das Wort steht vor dem Bild und das Bild reiht sich im Zeichensystem der Worte ein. Das Wort betont die Materie der Bildoberfläche, es macht diese als solche sichtbar und negiert die Illusion des Bildes. So entlarvt das Wort das Bild als ein den Wortgefügen ähnliches Zeichensystem.

Inschriften auf kirchlichen Ausstattungsstücken vom hohen Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert, in: Traditionen, Zäsuren, Umbrüche. Inschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit im historischen Kontext, hg. v. Christine MAGIN, Ulrich SCHINEL u. Christine WULF, Wiesbaden 2008, 37–54. – Matthias Grünewalds um 1505/10 entstandene Kreuzigung Christi (Basel, Kunstmuseum) weist große Ähnlichkeiten mit Cranachs »Bekennender Hauptmann unter dem Kreuz« auf, zwar versammeln sich hier unter dem Kreuz auch andere Andachtsvorbilder (Maria, Johannes und zwei weitere Frauen), doch der Hauptmann nimmt am rechten Bildrand großen Raum ein, er überragt die anderen Figuren und sein Zeigegestus ist begleitet von einer ebenfalls in goldenen Majuskeln auf der Bildoberfläche platzierten Inschrift: »VERE. FILIVS. DEI. ERAT. ILLE«. Vgl. Astrid REUTER, in: Ausst. Kat. Grünewald und seine Zeit, hg. v. Jessica MACK-ANDRICK, Dietmar LÜDKE u. Astrid REUTER, Karlsruhe, Staatliche Kunsthalle, 8.12.2007–2.3.2008, München/Berlin 2007, Kat. Nr. 51. 10 So etwa auf Matthias Grünewalds Kreuztragung Christi von 1523/24 (Karlsruhe, Kunsthalle); hier ist eine die Szene kommentierende Inschrift (»ESAIAS .53. ER. IST. VMB. VNSER. SVND. WILLEN. GESCLAGEN.«) auf dem Architrav einer die Handlung hinterfangenden Architektur angebracht. Vgl. MICHALSKI, *Inscriptions* (wie Anm. 9), 36, der das Bild und die Inschriftenverwendung als lutherisch ansieht. – Der Interpretation des Bildes als lutherisch oder reformatorisch widersprechen dagegen nachdrücklich: Karl ARNDT, Bernd MOELLER, *Die Bücher und die letzten Bilder Mathis Gothart Nitharts, des so genannten Grünewald*, in: Ausst. Kat. Das Rätsel Grünewald, hg. v. Rainhart RIEPERTINGER, Evamaria BROCKHOFF, Katharina HEINEMANN u.a., Aschaffenburg, Schloss Johannisburg, 30.11.2002–28.2.2003, Augsburg 2002, 45–60, hier: 49. – Vgl. dazu auch Jessica MACK-ANDRICK, *Von beiden Seiten betrachtet, Überlegungen zum Tauberbischofsheimer Altar*, in: Ausst. Kat. Grünewald und seine Zeit (wie Anm. 9), 68–77, insb. 72–74. 11 Vgl. Martin SCHAWÉ, in: Ausst. Kat. Cranach im Exil (wie Anm. 9), Kat. Nr. 61.

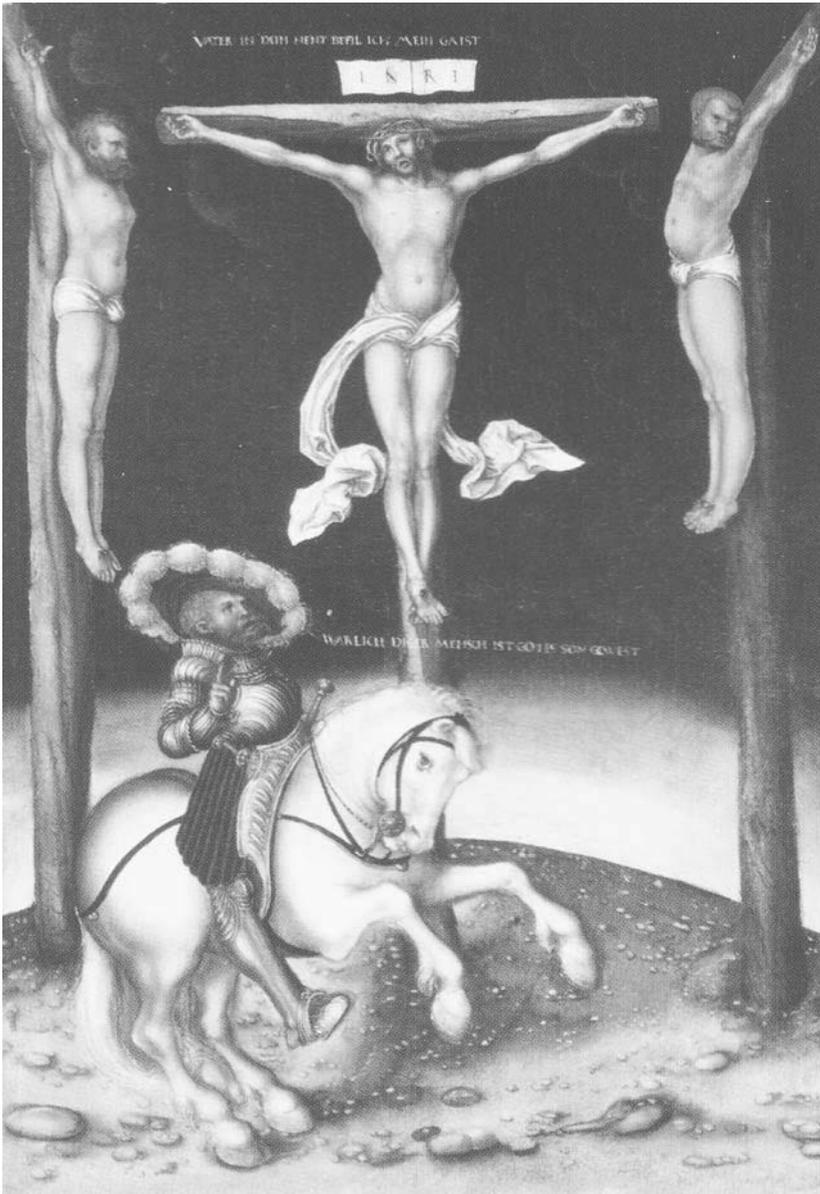


Abb. 1: Lucas Cranach d. Ä., Kreuzigung mit bekehrtem Hauptmann, 1539, Aschaffenburg, Staatsgalerie, Inv.-Nr. 13255.

Ausst. Kat. Cranach im Exil. Aschaffenburg um 1540. Zuflucht, Schatzkammer, Residenz, hg. v. Gerhard Ermischer u. Andreas Tacke, Aschaffenburg, Schloss Johannisburg u.a, 24.2–3.6.2007, Regensburg 2007, Nr. 61.

Auch einige Versionen von Cranachs Bildformular »Christus segnet die Kinder«¹² setzen die Betonung auf das Wort im Bild. Eine wohl in den 1540er Jahren entstandene Version (Tafel 11) zeigt Christus umringt von Frauen und Kindern¹³. Der Betrachter wird durch die Frauen weggedrängt, auf Distanz gehalten. Deutlich sind die Kinder privilegiert, die vom Erlöser berührt werden und ihn selbst begreifen können. Der Rezipient bleibt trotz des nahen Bildausschnittes isoliert, die Blicke aus dem Bild gehen an ihm vorbei, niemand nimmt ihn wahr oder bezieht sich auf ihn. Nur die Inschrift nach Markus 10 (*LASSET DIE KINDLEIN ZV MIR KOMMEN VND VERET INEN NICHT DEN SOLCHER IST DAS HIMELREICH*), die mittig am oberen Bildrand das Geschehen überschreibt, richtet sich appellativ an ihn. Ähnlich zeigt das Bild der Dresdner Gemäldegalerie¹⁴ (Tafel 12) ein vom Betrachter distanzierteres Geschehen, auch hier schieben sich die Frauen mit ihren Kindern zwischen ihn und Christus, der die Kinder berührt und die ihn in ihrem kindlichen, naiven Glauben greifen und fassen können. Der Betrachter des Bildes bleibt außen vor und das Bild eröffnet ihm keinen Weg zum Erlöser. Auch hier richtet sich das Wort an ihn, in zweifacher Hinsicht: Wieder kommentiert für ihn eine Inschrift, als Überschrift (*VND SIE BRACHTEN KINDLIN ZV IM DAS ER SIE ANRVRETE. MARCUS AM X.*) mittig am oberen Bildrand platziert, das Geschehen. Ein weißer Streifen – der hier gemalt ist, nicht wie auch häufig praktiziert ein aufgeklebter Pergamentstreifen – schiebt sich über das Bild und bricht die Illusion der Bildrealität. Zudem hält einer der Apostel, der wie der Betrachter durch die Frauen und Kinder von Christus abgedrängt wurde, in seinen Händen ein Buch, das Wort Gottes, berührt und ergreift es so, wie die Kinder Christus ergreifen. Dem Betrachter des Bildes wird nicht Christus als Gegenpart einer Kommunikation geboten, sondern sein Wort.

Doch auch wenn sich Bildbeispiele finden, die den Betrachter auf das Wort verweisen und das Wort betonen, so stellt sich das Bildverständnis und das Verhältnis von Wort und Bild im lutherischen Kontext als wesentlich komplexer und facettenreicher dar. Die

12 Zum Bildformular und seiner Interpretation (als Antwort auf die Lehren und Praktiken der Wiedertäufer und Bekenntnis zur Kindertaufe bzw. als Hinweis auf die Vorbildhaftigkeit des Kinderglaubens): Christine O. KIBISH, *Lucas Cranach's Christ Blessing the Children. A Problem of Lutheran Iconography*, in: *The Art Bulletin* 37, 1955, 196–203, verfolgt die Wiedertäufer-These. – Christiane D. ANDERSSON, *Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation*, in: *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der Deutschen Geschichte*, hg. v. Lewis W. SPITZ, Berlin/New York 1981, 43–79, hier: 53–55, pflichtet der Bildinterpretation als Argument für die Kindertaufe in Opposition zu den Wiedertäufern bei, sieht das Bildformular aber auch in Verbindung mit »weitere[n] Aspekten der lutherischen Lehre«: »die Auffassung des Glaubens als göttliche Gnade und die Ablehnung des Zölibats«. – Gottfried SEEBASS, in: *Ausst. Kat. Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, hg. v. Gerhard BOTT, Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, 25.6.–25.9.1983, Frankfurt a.M. 1983, Kat. Nr. 349, sieht in der Ikonographie allenfalls eine indirekte Polemik zur Wiedertäufer-Problematik und rückt die Deutung der Kinder als die wahrhaft Glaubenden ins Zentrum. – Dieser Sichtweise schließen sich in der Folge an: Klaus P. SCHUSTER, in: *Ausst. Kat. Luther und die Folgen für die Kunst*, hg. v. Werner HOFMANN, Hamburg, Kunsthalle, 11.11.1983–8.1.1984, München 1983, Kat. Nr. 114–117. – Bodo BRINKMANN, *Lucas Cranach d. Ä., Christus segnet die Kinder*, in: *Deutsche Gemälde im Städel 1500–1550*, bearb. v. Bodo BRINKMANN u. Stephan KEMPERDICK, Mainz 2005 (Kataloge der Gemälde im Städelischen Kunstinstitut Frankfurt a.M. V), 226–233. – Gabriel DETTE, in: *Ausst. Kat. Cranach d. Ä.*, hg. v. Bodo BRINKMANN, Frankfurt a.M., Städel, 23.11.–17.2. 2008, London, Royal Academy of Arts, 8.3.–8.6.2008, Ostfilbern 2007, Kat. Nr. 50.

13 Vgl. SEEBASS, *Ausst. Kat. Martin Luther und die Reformation* (wie Anm. 12), Kat. Nr. 349.

14 Vgl. Karin KOLB, in: *Ausst. Kat. Cranach. Gemälde aus Dresden*, hg. v. Harald MARX, Chemnitz, Kunstsammlungen, 13.11.2005–12.3.2006, Köln 2005, Kat. Nr. 18.

Bilder des »Bekehrten Hauptmanns« und des die »Kinder segnenden Christus« sind nicht nur im Sinne eines sich einseitig entscheidenden Mediendiskurses zu verstehen. Bild und Wort greifen hier in ihrer Aussage ineinander. Beide Bildformulare verdeutlichen dem Betrachter seine Distanz zum Heilsgeschehen. Die bedrohliche Stimmung und Einsamkeit der vor dunklen Wolken stattfindenden Kreuzigung, die zärtliche Zuwendung Christi zu den Kindern und die Nähe, die dem Betrachter versperrt wird, sprechen auch die Emotionen des Rezipienten an. Ihm, dem der Zugang zu Christus über das Bild verwehrt bleibt, bietet sich doch in einem zweiten Schritt das Wort Gottes an als sein Weg zu Glauben und Heil. Die Medien Bild und Wort hinterfragen im Zusammenspiel seinen Glauben und sein Bekenntnis, in diesem Zusammenspiel zeigen sie ihm auch einen Weg zur Erlösung durch den Glauben.

Auch die Predella des um 1546 errichteten Wittenberger Retabels (Tafel 13) dient als Beweis eines Primats des Wortes im lutherischen Bild: Nach Belting könnte »nicht deutlicher [...] die Unterordnung des Bildes unter Schrift und Wort zum Ausdruck kommen. Das Bild ist ein Lese- und Schaubild, das mit einer geliehenen Autorität auftritt: geliehen aus dem Wort«¹⁵. Doch ist in diesem Bild vielleicht die deutlichste Umsetzung von Luthers Vorstellung zur visuellen Qualität des Evangeliums zu sehen. Die Kreuzigung in der Mitte der Szenerie, zwischen dem predigenden Luther und der Gemeinde, ist weit mehr als die Darstellung einer Predigt Luthers über die Kreuzigung Christi und die Visualisierung des Predigtinhaltes für den Bildbetrachter, mehr als das in der Predigt Bild gewordene Wort. Die Zeichenhaftigkeit, die Belting konstatiert, wird vor allem bedingt durch eine Konzentration auf das Wesentliche – auf die im Glauben an das Wort vereinte Gemeinde und ihren Prediger – und durch die Neutralität des Raumes, in den die Kommunizierenden und das Kommunizierte ohne weitere Bindung an den Ort gestellt werden. Lediglich Schatten zeigen die gemeinsame Anwesenheit der Bildelemente an einem Ort, der jedoch überzeitlich, ohne besondere Merkmale zu sehen ist. Lediglich die Kanzel als sichtbares Zeichen des Predigtamtes ist Ausstattung des lutherischen Kirchenraums.

Doch liegt im Gegensatz zu Beltings Schwerpunktsetzung die Betonung im »Lesebild« auf dem Medium »Bild«. Das Bild verdeutlicht mit seinen spezifischen Möglichkeiten die auditive *und* gleichzeitig visuelle Qualität des Wortes Gottes. Das Wort in seiner abstrakten Form, als geschriebene Zeichen, erscheint hier lediglich als fingierte Schrift im Buch, aber es ist vor allem und zentral ein lebendiges Bild. Der Prediger Luther spricht nicht, sein Mund ist geschlossen, stattdessen zeigt er. Dieser Zeigegestus macht keinen Sinn, wenn im Bild nicht auch gesehen würde, wenn Luther nicht auf das Bild zeigen und die Zuhörer das Bild nicht sehen würden. Luther zeigt mit der Rechten der Gemeinde das Bild, das mit der Schrift, auf der seine linke Hand ruht, äquivalent ist. Luthers Handeln in diesem Bild ist kein aktives Predigen, keine Interpretation des Wortes Gottes. Nicht er erzeugt das Bild. Er weist nur auf das Wort Gottes, das Bild und Buchtext zugleich,

15 BELTING, Bild und Kult (wie Anm. 1), 522f. – Das Retabel rückte in den letzten Jahren verstärkt in das Interesse der Forschung: KOERNER, Reformation (wie Anm. 4) stellt das Retabel ins Zentrum seiner Studie. – Vgl. zudem: Susan R. BOETTCHER, Von der Trägheit der Memoria. Cranachs Lutheraltarbilder im Zusammenhang der evangelischen Luther-Memoria im späten 16. Jahrhundert, in: Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, hg. v. Joachim EIBACH u. Marcus SANDL, Göttingen 2003, 47–69. – Thomas PACKEISER, Pathosformel einer »christlichen Stadt«? Ausgleich und Heilsanspruch im Sakramentsretabel der Wittenberger Stadtpfarrkirche, in: Lucas Cranach 1553/2003. Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren, hg. v. Andreas TACKE, Leipzig 2007, 233–275. – Bonnie NOBLE, Lucas Cranach the Elder. Art and Devotion of the German Reformation, Lanham u.a. 2009, 97–137.

Bibelwort und gleichzeitig Bibelbild, aber vor allem und zentral Bild ist. Die Worte des Evangeliums sind an sich bildhaft und anschaulich, sie sind Bild und Schau des Heilsgeschehens. Sie bedürfen keiner interpretierenden Übertragung in Bilder, sie sind bereits Bild.

Das Wort Gottes ist auf der Predella des Wittenberger Retabels lesbares Buch und sichtbares Bild im Raum. Der Gekreuzigte in der Szene ist Bild, keine Vision, kein Artefakt im Kirchenraum, auch geschieht hier keine durch das Medium Bild geleistete Vereinigung des historischen Geschehens mit der Gegenwart¹⁶. Das Kreuz wirft einen Schatten in den Raum wie die Bibel auf Luthers Kanzel. Es ist also anwesend und gehört doch nicht in denselben Zeitraum, denn das Blut rinnt nicht auf den Boden des Raumes, in dem die gegenwärtige Gemeinde versammelt ist. Der Blutfluss bricht am unteren Ende des Kreuzbalkens ab. Der Körper Christi ist Leib, nicht Holz, Christus ist lebendig und doch agiert er nicht mit den Anwesenden, er wird aber wahrgenommen. Das Kreuz ist damit Zeichen, aber auch Bild, oder: zeichenhaftes Bild, aber auch bildhaftes Zeichen.

Das Bild steht als lebendiges Wort im Raum, auf das Prediger und Künstler mit den ihnen jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln hinweisen. Der Künstler kann mit seinen malerischen Mitteln die scheinbaren Widersprüche, die Unsichtbarkeit des lebendigen Wortes, sichtbar machen. Er leistet damit auch eine mediale Vermittlung innerer Vorgänge, denn nur das im Glauben verinnerlichte Wort wird für Luther und für die Gemeinde zum lebendigen Wort Gottes. Cranach macht die für das äußere menschliche Sehen unsichtbaren Vorgänge, das glaubende innere Sehen des Wortes, erfahrbar. Das lutherische Bild reicht damit über die Grenzen der Sichtbarkeit hinaus.

Der Raum als Grenze des Bildes

Dass Bilder im lutherischen Kontext nicht grundsätzlich auf Distanz zum Betrachter gehen, der Bildraum nicht ihre Grenzen definiert, sondern Blicke und Gesten über die ästhetische Grenze hinaus den Betrachter ansprechen, belegen im selben Kirchenraum, der Wittenberger Stadtkirche, nicht nur das Retabel, sondern auch die Epitaphien. Vielfach sind es hier die Stifter bzw. die Verstorbenen, die mit dem Betrachter über Blicke in Kontakt treten und ihm die Bildinhalte näher bringen.

Veit Oertel der Jüngere (1521–1608) ließ 1586 für seinen bereits 1570 in Wittenberg verstorbenen Vater, Veit Oertel den Älteren (1501–1570), genannt Windsheim, Doktor der Medizin und Philosophie, Professor für griechische Sprache in Wittenberg, ein Epitaph mit der Darstellung der Bekehrung des Paulus (Tafel 14) errichten¹⁷. In der zentralen

16 Diese Feststellung trifft auch Koerner mit seiner akribisch detaillierten Beobachtung der Predella: KOERNER, *Reformation* (wie Anm. 4), hier insb. 181; er sieht das Kreuz an einem »anderen« Ort, in den Herzen der Gläubigen. Doch wird das Kruzifix eben auch im Raum wahrgenommen. – Vgl. auch PACKEISER, *Pathosformel* (wie Anm. 15), insb. 256f.

17 Vgl. Fritz BELLMANN, Marie-Luise HARKSEN, Roland WERNER, *Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg*, Weimar 1979, 185. – Albrecht STEINWACHS, *Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Spröda 2000, 60. – DERS., *Ich sehe dich mit Freuden an ... Bilder aus der Lucas-Cranach-Werkstatt in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien*, Spröda 2006, 66–73. – Doreen ZERBE, *Bekenntnis und Memoria. Zur Funktion lutherischer Gedächtnisbilder in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien*, in: Lucas Cranach 1553/2003. *Wittenberger Tagungsbeiträge anlässlich des 450. Todesjahres Lucas Cranachs des Älteren*, hg. v. Andreas TACKE, Leipzig 2007, 327–342, hier: 340f. – DIES., *Memorialkunst im Wandel. Die Ausbildung eines lutherischen Typus des Grab- und Gedenkmalbildes im 16. Jahrhundert*, in: *Archäologie der Reformation. Studien zu*

Bildachse sieht man in hinterster Ebene den ungläubigen Christenverfolger Saulus. Auf dem Weg nach Damaskus stürzt er von der Erscheinung Christi geblendet vom Pferd. Seine Begleiter führen und stützen den Erblindeten in der folgenden Szene in der Bildmitte. Seine geschlossenen, blinden Augen richtet er dem Betrachter zu. Im Vordergrund versammeln sich der Auftraggeber und sein verstorbener Vater mit ihren Familienmitgliedern. Sie wenden sich nicht im üblichen Stiftergestus kniend und betend dem Geschehen im Bild zu. Stattdessen stehen sie dem Betrachter zugewandt am vorderen Bildrand. Veit Oertel der Ältere blickt aus dem Bild auf den Betrachter. Er kommuniziert mit ihm über die Bildgrenze hinweg und setzt gleichzeitig die Szenenfolge der Bekehrung des Saulus zum Paulus fort. Der unsichere, schwankende Schritt des blinden Paulus wird zum festen Stand des Veit Oertel. Er sieht im Glauben, was Paulus noch nicht sieht.

Das Thema der Bekehrung des Paulus wird im Zeitalter der Glaubensstreitigkeiten von alt- und neugläubiger Seite als Bild des vorbildlichen, durch die Gnade Christi zum wahren Glauben Bekehrten in Anspruch genommen. Der Apostelfürst gilt beiden Konfessionen als Gründer und Zeuge der Urkirche, in deren Nachfolge sich beide Seiten sehen. Die Forschung verweist auf die programmatische Namenswahl der Päpste des 16. und frühen 17. Jahrhunderts von Paul III. (1534–1549), Paul IV. (1555–1559) bis Paul V. (1605–1621)¹⁸. Die zunehmend dramatisierte Darstellung der Szene – Arasse beschreibt die Darstellungen ab 1530 als »Anhäufung unzähliger, in einem beinahe kosmischen Wirbel begriffenen Figuren« – wird nicht nur durch den Manierismus geprägt, sondern auch inhaltlich durch die Glaubensstreitigkeiten begründet: Die »Gestalt des Paulus [wird] im 16. Jahrhundert zur Trägerin eines Geflechts zeitbezogener Bedeutungen. [...] In der Malerei als Ziel und Ausgang eines Kampfes dargestellt, versinnbildlicht die Bekehrung des Saulus vor den Toren von Damaskus die erhoffte Bekehrung des aktuellen religiösen Gegners, eine mitten im Kampf durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes überraschend herbeigeführte Entscheidung«¹⁹.

Für Luther war Paulus' Römerbrief entscheidende Grundlage seiner Rechtfertigungslehre. Paulus diente ihm in seinen Predigten nicht nur als Projektionsfigur des zu bekehrenden Gegners, sondern auch als Exempel eines nichtwissenden Ungläubigen, der *sola gratia* (allein aus göttlicher Gnade) durch das Wort Gottes (*sola scriptura*) zum Glauben (*sola fide*) bekehrt wird. In seiner Person und in dem Geschehen vereinen sich die zentralen Grundsätze von Luthers Rechtfertigungslehre. Philipp Melancthon (1497–1560) empfiehlt den Studenten der Wittenberger Universität den Römer-Brief zur Lektüre, um sich mit dem System der christlichen Lehre vertraut zu machen, mit dem Galater- und Kolosserbrief könnten sie schließlich die Summe der christlichen Lehre erfahren²⁰. Paulus war Patron der Theologischen Fakultät der Wittenberger Universität. Der Tag seiner

den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur, hg. v. Carola JÄGGI u. Jörn STAECKER, Berlin/New York 2007, 117–163, hier: 135.

18 Vgl. Daniel ARASSE, Andreas TÖNNESMANN, Der Europäische Manierismus 1520–1610, München 1997, 29f. – Andreas BEYER, Späthumanismus. Zu Aspekten des Fortlebens der Kunst nach dem Ende der Renaissance, in: Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche, hg. v. Notker HAMMERSTEIN u. Gerrit WALTHER, Göttingen 2000, 287–299, hier: 292f.

19 ARASSE/TÖNNESMANN, Manierismus (wie Anm. 18), 30.

20 Vgl. Hermann VON LIPS, Melancthon als Paulus-Exeget. Ein vergessenes Kapitel der Auslegungsgeschichte, in: 500 Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502 bis 2002. Beiträge aus der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zum Universitätsjubiläum 2002, hg. v. Arno SAMES, Leipzig 2003, 27–50, hier: 34.

Bekehrung wurde dort mit einem Festakt begangen²¹. Auch der Wittenberger Maler Lucas Cranach der Jüngere (1515–1586) wurde in das Beziehungsgeflecht zur beispielhaften Bekehrung des Paulus einbezogen, auf seinem Epitaph wurde vermerkt, dass sein letztes Werk eine Bekehrung des Paulus zeigte²², konkret war dies wohl Veit Oertels Epitaphbild.

In Veit Oertel vollendet sich die vorbildliche Bekehrung des Paulus. In seinem sehenden Blick über den Bildraum hinaus bezeugt er dem Betrachter den Glauben, den Paulus mit seinem geblendeten Blick noch nicht weitergeben kann. Erst durch den Priester Ananias, seine Taufe und seine Lehre wird Paulus glaubend und sehend. Luther deutet dies 1544 in der Hauspostille *Histori von der bekehrung Sant Pauls* als Bestätigung und Hervorhebung des Predigtamtes: *ob gleich Got von himel mit Paulo redet, so wil er doch das predigt ambt nit auffheben noch yemadts ein sonderlichs machen* [jemanden eine besondere Behandlung zukommen lassen, S.W.], *sonder weiset jn hin in die Stat zum predig stul oder Pfarrherrn, da soll er hoeren und lernen, was zu lernen sey*²³.

Der durch die Lehre, durch das Predighören zum Glauben bekehrte Oertel präsentiert sich selbst innerhalb der Gemeinde als Vorbild. Über seinen Tod hinaus gliedert das Epitaphbild Oertel in die Gemeinschaft der Gläubigen, in die Wittenberger Gemeinde ein. Doch unterscheidet sich dies deutlich von vorreformatorischen Epitaphien, die Stifter und Verstorbene auf das Bild ausgerichtet präsentierten, wodurch die Lebenden vor dem Bild und Beter im Bild sich in der Gemeinschaft der Lebenden und Toten zum Fürbittgebet vereinten. Oertel dagegen agiert aktiv über die Bildgrenze hinaus mit der Gemeinde im Kirchenraum und gibt mit seinem Blick sehend den Glauben weiter. Das Bild ermöglicht ihm eine Raum- und Zeitgrenzen überwindende Kommunikation mit den nachfolgenden Generationen.

Auch Christus selbst kommuniziert in lutherischen Bildern über die Bildgrenze hinweg mit dem Betrachter. Auf der Rückseite des Wittenberger Retabels (Tafel 15) nimmt der über Tod und Teufel triumphierende, auferstandene Christus den Betrachter in den Blick und deutet zugleich auf die Schrift auf dem Sarkophag. Dort liest der Betrachter die Worte nach Mt 28: *Mir ist gegeben alle gewalt im himel vnd erden. Darumb gehet hin vnd leret alle völker vnd täufet sie im namen des Vaters vnd des Sons vnd des Heligen geistes vnd leret sie halten alles was ich euch befohlen habe. Vnd sihe ich bin bei euch alle tage bis an der welt ende.* Der Betrachter wird von Christus angeblickt und angesprochen. Er wird aufgefordert, die Lehre zu verbreiten, zu bezeugen, und zugleich wird ihm ein Versprechen seiner Gegenwärtigkeit gegeben. Die visuelle Qualität des Bildes tritt hier keinesfalls hinter das Wort zurück. Der Blick über die Bildgrenze hinweg wirkt unmittelbar, er trifft den Betrachter ohne dessen Handeln und Zutun. Er veranlasst den Betrachter, das Wort wahrzunehmen und verstärkt die Anrede durch das Wort.

21 Vgl. ebd., 35. – Zur Bedeutung von Paulus für die Theologie Martin Luthers vgl. außerdem: Volker LEPPIN, Lehrer, Typus, Exempel. Facetten von Martin Luthers Paulusbild, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 38, 2009, 149–159. Leppin sieht im Bekehrungserlebnis des Paulus Luthers Begründung für die »besondere Autorität des Heidenapostels, denn es ist nach Luther [...] eine Ordination, die jenseits aller kirchlichen Hierarchie stattfindet« (153). Zudem sieht er in der Bekehrung Pauli einen Typus für Luthers eigene Bekehrung (153–155).

22 Vgl. STEINWACHS, Evangelische Stadt- und Pfarrkirche (wie Anm. 17), 45f.

23 Martin LUTHER, *Histori von der bekehrung Sant Pauls*, Acto 9, Hauspostille 1544, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 52, Weimar 1915, 614f.

Christi Blick richtet sich auch auf den Betrachter des Epitaphs für den 1559 verstorbenen Gregor von Lamberg († 1565)²⁴ (Tafel 16). Der auferstandene Christus steht hier Wunden weisend mit der Kreuzesfahne auf dem geschlossenen und gesiegelten Sarkophag. Rings um den Sarkophag liegen und hocken die schlafenden oder erschreckt erwachenden Grabwächter. Der Betrachter nimmt vor dem Bild eine bevorzugte, privilegierte Stelle ein. Denn im Gegensatz zu den Soldaten sieht er Christus und das Wunder der leiblichen Auferstehung durch den versiegelten Sarkophag hindurch²⁵. Das Nicht-Sehen der Grabwächter thematisiert das Bild in den unterschiedlichsten Varianten: Dem Betrachter wenden sich schlafend geschlossene Augen zu, von der Erscheinung Christi geblendete Augen und von den Helmen verdeckte Augen. Das Nicht-Sehen meint das Nicht-Erkennen und das Nicht-Glauben²⁶. Der Betrachter, dem Christus die Wunden weist, dagegen kann sehen, kann Christus erkennen. Das Bild führt den Betrachter zum Glauben, denn es visualisiert ihm, was er glaubend sehen kann. Der Glaube des Betrachters wird über die räumliche Bildgrenze hinweg durch den Blick Christi und seinen Segensgestus erwidert.

Die erfahrbare Realität als Grenze des Bildes

Eine Grenze, die das mittelalterliche Bild selbstverständlich überwindet, ist die Grenze des für den Menschen irdisch Erfahrbaren. Das mittelalterliche Bild durchbricht diese Grenze, es beansprucht für sich transzendente und visionäre Qualitäten, es nimmt die *Visio Dei* vorweg und bietet dem Betrachter Einblicke in jenseitige Welten. Die Frage, ob das Bild über das für den Menschen sinnlich Erfahrbare, über das für ihn sichtbare irdische Reich hinausführen kann, stellt sich für das Bild im lutherischen Kontext vor allem im Zusammenhang mit Luthers Ubiquitätslehre und der Realpräsenz Christi beim Abendmahl. Zur Darstellung der Abendmahlsfeier und der gottesdienstlichen Handlungen der lutherischen Gemeinde generell fügt sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die Darstellung von Bildwerken im lutherischen Kirchenraum. Das Abendmahlsverständnis und der Bildgebrauch wird in der Auseinandersetzung mit den Calvinisten, in der so genannten

24 Vgl. BELLMANN/HARKSEN/WERNER, Denkmale (wie Anm. 17), 182. – STEINWACHS, Evangelische Stadt- und Pfarrkirche (wie Anm. 17), 64.

25 Vgl. Andreas PRIEVER, Johann de Perre, die Auferstehung Christi und der Stein des Anstoßes. Eine Fallstudie zum Bildgebrauch in der lutherischen Orthodoxie, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 70, 2007, 513–544, hier: 527–535. Er bezieht das Bildmotiv des versiegelten Sarkophags bei der Auferstehung Christi am Beispiel des Epitaphs von Daniel Eulenbeck (1596 von Johann de Perre für die Leipziger Universitätskirche geschaffen) auf den in Leipzig virulenten Streit der Gnesiolutheraner mit den Philippisten über die Ubiquitäts- und Abendmahlslehre. Inwieweit die Deutung des historisch verorteten Fallbeispiels in Bezug auf das bereits vorreformatorisch gängige und über die Konfessionen hinweg verbreitete Bildmotiv zu verallgemeinern ist, bleibt jedoch fraglich.

26 Zum Zusammenhang von Sehen und Glauben bei Luther und im protestantischen Kontext vgl. Markus FRIEDRICH, Das Hör-Reich und das Sehe-Reich. Zur Bewertung des Sehens bei Luther und im frühneuzeitlichen Protestantismus, in: Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit, hg. v. Gabriele WIMBÖCK, Karin LEONHARD u. Markus FRIEDRICH, Münster 2007, 451–479. – Gabriele WIMBÖCK, »Durch die Augen in das Gemüt kommen«. Sehen und Glauben – Grenzen und Reservate, in: Ebd., 425–450. – Susanne WEGMANN: Der reformatorische Blick. Sehen oder Hören – welche Sinneswahrnehmung führt zu Gott?, in: Blickgeschichten. Zur Kulturgeschichte des Sehens in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. David GANZ u. Thomas LENTES, Berlin 2011 (im Druck).

zweiten Reformation zum Kennzeichen der Lutheraner²⁷. Die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verbreiteten Darstellungen des Abendmahlvollzugs in beiderlei Gestalt vor Altären, die mit Bild-Retabeln ausgestattet sind, definieren die lutherische Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung. Sie verhandeln die Lutheraner und Calvinisten trennende Frage der Realpräsenz Christi beim Abendmahl in enger Verbindung mit einem selbstreflexiven Diskurs über die Grenzen des im Bild Darstellbaren²⁸.

Auf dem um 1572 für den Oberlausitzer Landjunker Abraham von Nostitz († 1592) entstandenen Epitaphbild²⁹ (Tafel 17) verwischen die Grenzen zwischen Bild und realer Präsenz Christi. Im dargestellten Kirchenraum kniet in vorderster Bildebene die Adelsfamilie, dahinter reichen an einem Altar zwei Priester das Abendmahl in beiderlei Gestalt. Über der Abendmahlsfeier eröffnen sich auf einer Empore drei von Säulen gerahmte Szenen der Heilsgeschichte: das Gebet am Ölberg links, das letzte Abendmahl Christi in der Mitte und rechts die Auferstehung. Eine Vorhangdraperie um die beiden mittleren Säulen hebt die zentrale Szene hervor. Die Verbindung der heilsgeschichtlichen Ereignisse und des Abendmahls der lutherischen Gemeinde wird durch die Architektur hergestellt und dennoch sind die Ebenen getrennt. Das architektonische Gebilde ist bewusst unklar gehalten, vergleichbar mit zwei Holzschnitten, eine Illustration in den 1545 in Leipzig erschienenen *Geistlichen Liedern* und auf einem um 1560 bei Hans Weigel (um 1520–1577) in Nürnberg gedruckten Flugblatt.

Der Holzschnitt in den *Geistlichen Liedern*³⁰ (Abb. 2) zeigt hinter einer Abendmahlsfeier das letzte Abendmahl Christi durch eine Brüstung oder Rahmung vom Geschehen im Kirchenraum getrennt. Die Szene bleibt unentschieden zwischen einem Fensterausblick und einer Bildrahmung, beide Lösungen stellen den Betrachter vor Widersprüchlichkeiten. Die Heilsgeschichte hinterfängt das Geschehen und erscheint ebenso real wie die Handlung im Vordergrund, doch die Verknüpfung der beiden Ebenen bleibt ungelöst.

27 Siehe dazu insb. Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006, 157–199.

28 Vgl. dazu auch KOERNER, *Reformation* (wie Anm. 4), 308–318.

29 Ursprünglich in der Kirche zu Rengersdorf/Stankowice, heute im Kulturhistorischen Museum, Görlitz. – Vgl. Wolfgang BRÜCKNER, *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts*. Die illustrierte Confessio Augustana, Regensburg 2007, 72f. – Imke WULF, *Der Epitaphaltar des Abraham von Nostitz. Ein lutherisches Bekenntnisgemälde von 1572*, in: *Görlitzer Magazin. Geschichte und Gegenwart der Stadt Görlitz und ihrer Umgebung* 22, 2009, 28–36.

30 KOERNER, *Reformation* (wie Anm. 4), 308, 316f. – Agnieszka MADEJ-ANDERSON, in: *Ausst. Kat. Cranach und die Kunst der Renaissance unter den Hohenzollern. Kirche, Hof und Stadtkultur*, hg. v. d. Generaldirektion der Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg und der Evangelischen Kirchengemeinde St. Petri-St. Marien, Berlin, Schloss Charlottenburg, St. Marienkirche, 31.10.2009–24.1.2010, Berlin/München 2009, Kat. Nr. XI.14.



Abb. 2: Monogrammist HA, Abendmahl, Holzschnitt, 1545, in: Geistliche Lieder, Leipzig, Valentin Babst 1545.

Abbildung: Joseph L. KOERNER, *The Reformation of the Image*, London 2004.

Das Flugblatt mit dem Titel *Ein tröstliche vermahnung zu der empfangung des heiligen Sacraments*³¹ (Abb. 3) steht dem Bildformular des Nostitz-Epitaphs noch näher. Auch hier ist die heilsgeschichtliche Szene, das letzte Abendmahl, auf einer Empore über der Abendmahlsfeier der lutherischen Gemeinde gezeigt und eine Vorhangdraperie enthüllt das Geschehen. Die *Revelatio* legt die Auffassung einer visionären Erscheinung nahe, doch wird sie weder auf dem Flugblatt noch auf dem Epitaph des Abraham Nostitz von den Anwesenden im Kirchenraum gesehen. Die Enthüllung bezieht sich ausschließlich

31 KOERNER, *Reformation* (wie Anm. 4), 315f.

auf den Betrachter vor dem Bild. Das Bild macht für ihn das sichtbar, was der Gläubige im dargestellten wie im realen Kirchenraum mit seinen äußeren Sinnen nicht erfassen kann: die unsichtbare Realpräsenz Christi. Das heilsvermittelnde Sakrament, das nach Luther in seiner Sinnlichkeit, der Sichtbarkeit des Zeichens und der Hörbarkeit der Worte wahrgenommen werden will³², kann in seiner Vollkommenheit nur der glaubend Sehende wirklich erfassen. Das Bild vermag es, die Grenze zur Unsichtbarkeit des realpräsenten Heils zu durchdringen und dem Betrachter die mit dem Sakrament vermittelte Gnade vor Augen zu stellen.



Abb. 3: Flugblatt, Johannes Brenz, Ein tröstliche vermahnung zu der empfangung des H. Sacraments, Nürnberg: Hans Weigel, um 1560.

Abbildung: Joseph L. KOERNER, The Reformation of the Image, London 2004.

32 Vgl. Dorothea WENDEBOURG, Abendmahl und Taufe, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht BEUTEL, Tübingen 2005, 414–423.

Doch die Bilder im Bild relativieren das Vermögen des Bildmediums deutlich. Die im Kirchenraum dargestellten Bildwerke unterscheiden sich sichtbar von der heilsgeschichtlichen Szenenfolge. Sie offenbaren dem Betrachter ihre Materialität, sie sind monochrom, holz- und steinsichtig. Sie betonen ihre Unterlegenheit gegenüber der realen, lebendigen Heilsgeschichte, die in ihrer Farbigkeit dem Geschehen im Kirchenraum gleichgestellt ist. Die Bilder sind nur Bilder. Sie reichen allerdings in die Szenen der Heilsgeschichte, in die im Bildmedium sichtbar gewordene Realpräsenz Christi hinein. Das Retabel, das hier Bild- und Wortträger ist, ragt aus dem Kirchenraum der Gemeinde in die Szene des letzten Abendmahls Christi hinein. Es beansprucht für sich, die Worte und das Bild der Heilsgeschichte in den Raum der Gemeinde überliefern zu können. Dies geschieht in unterschiedlicher medialer Übertragung: Christi gesprochene Worte sind nun auf die Retabelflügel geschriebene Zeichen; die Handlung Christi ist kein erzählerisches, als Ablauf geschildertes Handlungsgeschehen, sondern wird in der medialen Übertragung bild(zeichen)haft verkürzt auf das Bild Gottvaters, der mit seinem gekreuzigten Sohn die den Menschen gewährte Gnade präsentiert. Das Bild gibt über das Motiv des Bildes im Bild dem Betrachter Hinweise, wie er das Medium an sich zu verstehen hat, wie er auch die Darstellung der heilsgeschichtlichen Szenen, das Gebet Christi am Ölberg, das Letzte Abendmahl und die Auferstehung zu sehen hat: als unvollkommenes Bild, das aus Holz, Stein und Farbe bestehend, nur ein von Menschenhand geschaffenes Bild ist, das nur unvollkommen an das reale Heilsgeschehen heranreicht, mit diesem keinesfalls gleichzusetzen oder gar zu verwechseln ist³³.

Das lutherische Bild scheint sich mit Blick auf die hier gezeigten Beispiele seiner Grenzen durchaus bewusst, doch der Hinweis auf seine Begrenztheit geschieht in beiderlei Wortsinn selbstbewusst: Das Bild reizt seine Grenzen aus, es behauptet im Vergleich mit dem Wort seine spezifischen, medialen Möglichkeiten, um auf das Wort Gottes zu verweisen. Mit der ihm eigenen Unmittelbarkeit agiert das Bild über seine räumlichen Grenzen hinaus, der Betrachter wird in den Blick genommen und mit Gesten angesprochen. Das Bild thematisiert den inneren, glaubenden Blick des Menschen, führt ihn über die äußerlich-sinnlich erfahrbare Realität hinaus und visualisiert das den Sinnen entzogene Unsichtbare. Doch *das* lutherische Bild und *das* lutherische Bildverständnis gibt es nicht, die Reichweiten des Bildes können unterschiedlich definiert sein und so weist das Nostitz-Epitaph den Betrachter trotz aller Grenzüberschreitungen auch auf die Unvollkommenheit der Bilder hin.

33 Damit greift das Bild im Bild unmittelbar die Vorwürfe auf, die die Ikonoklasten an sie richteten. Sie betonen ihre Materialität und weisen jegliche Gefahr der Verführung und Verwechslung von sich. Vgl. Hans BELTING, Macht und Ohnmacht der Bilder, in: Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg. v. Peter BLICKLE, André HOLENSTEIN, Heinrich R. SCHMIDT u. Franz-Josef SLADCEZEK, München 2002, 11–32, hier: 14f.

ANDREAS HOLZEM

Raum – Bildwerk – Predigt

Konfessionalisierung der Wallfahrt in St. Luzen in Hechingen-Stein

»Nur allein dz der gemain Pöfel ernstlich zur Beßerung ihres schandlichen Lebens und Abscheuwung der einreissenden verdambten ketzerischen Leeren angeraitzt und ermanet werde«¹ – für dieses Ziel engagierten sich katholische Landesherren der Nachreformationzeit auch in Kleinterritorien als Kirchenstifter und Klostergründer. Kirchenräume und ihre Ausstattungen wurden geradezu von einer spezifischen Gebrauchsabsicht her entworfen. Die ehemalige Pfarrkirche St. Luzen² in der schwäbischen Kleinstadt Hechingen, seit dem Spätmittelalter aufgelassen und verfallen, wurde 1586–1589 von den katholischen Grafen von Hohenzollern als kritische Antwort auf die Reformation im benachbarten Württemberg zur Kloster- und Wallfahrtskirche mit Kreuzweg und Kalvarienberg umgestaltet und durch einen Franziskanerkonvent »belebt«. Diese auf den ersten Blick weder durch ihr äußerliches Erscheinungsbild noch durch ihre Größe beeindruckende Kirche (Tafel 18) gilt durch ihren bis ins Kleinste durchgebildeten Innenraum als Kleinod des Renaissancestils in Schwaben (Tafel 19). Dennoch soll sie hier weniger unter kunsthistorischen Aspekten als im Hinblick auf Gebrauch und Performanz, also auf kommunikatives und geistliches »Bewirken« hin besprochen werden.

Die Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters hat auf die Konzepte und die religiöse Praxis des Gebrauchs von Bildern und Räumen ebenso intensiv eingewirkt wie die Reformation mit ihren Bilddebatten und Bilderstürmen sowie ihrer Neukonzeption von religiösen Räumen. Nachreformatorisch mussten sich solche Konzepte auch im Katholizismus teils tiefgreifend wandeln. Nicht die museal konzipierte künstlerische Ausstattung der Kirche soll daher im Mittelpunkt stehen, sondern die Frage nach ihrem religiösen, repräsentativen und sozialen Gebrauch durch den Einzelnen und in Gemeinschaften – und zwar nach einem Gebrauch, der sich als Antwort auf reformatorische Einsprüche und Bestreitungen verstand. Dieser Gebrauch war getragen von einer bestimmten Form religiösen Wissens, das nicht ausschließlich theologieförmig, sondern auch als praktisches, manchmal nicht einmal diskursives Wissen vorlag. In diesem Sinne interessiert St. Luzen als Exempel religiöser »Gebrauchskunst« im kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext der Frühen Neuzeit. Kunstgebrauch soll hier anhand des raumbezogenen religiösen Kommunikationsgeschehens klarer bestimmt werden, um den religiösen Raum als eine Überschneidungssphäre von Öffentlichkeit und Privatheit und als Austragungsort religiöser Wertsysteme und Handlungskonzepte kenntlich zu

1 Walter BERNHARDT, Graf Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen (1545–1605), in: Zeitschrift für hohenzollerische Geschichte (künftig zitiert als: ZHG) 12 (1976) 29–97, hier: 57f.

2 Zur Frühgeschichte vgl. Wolfgang MÜLLER, St. Luzens Bedeutung für das religiöse Leben Hechingens, in: ZHG 12 (1976) 107–122, hier: 107–115, 119–122. – Eberhard GÖNNER, Die Geschichte der Kirche und des Klosters, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 9–48, hier: 9.

machen. Dazu gehören dann auch Analysen der religions- und gesellschaftspolitischen Struktur und der in ihr wirkenden Personen und sozialen Gruppen.

Der hier zu analysierende Kirchenraum folgt in seinem Bildprogramm einem durch-konfessionalisierten religionspolitischen Herrschafts- und Glaubensverständnis. Daher geht es im Folgenden zunächst um die religionspolitischen Grundlagen dieses Konzepts von Raumgestaltung durch Architektur und monastische Besiedelung (1.). Sodann ist der gestaltete Raum selbst zu erläutern (2.), beides gestützt auf lokal- und kunstgeschichtliche Vorarbeiten. Im metaphorischen Sinn konturierten Erfahrung und Nutzung des Raums nicht nur ein innerweltliches Handlungsfeld christlicher Vergemeinschaftung des Landesherren mit ›seinen‹ Ordensleuten und Untertanen, sondern schlossen über frommes Werk und Ablassgewinnung auch den Umgang mit den himmlischen Mächten und den jenseitigen Fürsprechern ausdrücklich ein: Der Kirchenraum ermöglichte und forderte ein Zusammenhandeln seiner lebendigen und artifiziellen »Bevölkerung«. Daher erhellt die aus dem Kloster selbst stammende und hier erstmals in Ausschnitten bearbeitete Predigt-literatur religiöse Kommunikation als raumgebundene Denk- und Handlungsform (3.)³. Ohne Theologiegeschichte wird man dabei nicht auskommen können, denn der Raum und seine Funktion sind nicht zu verstehen ohne die ihn programmatisch prägenden Denkwelten. Das hier zu beanspruchende Maß an Bibel- und Traditionsbewusstsein, das in dieser Kirche homiletisch vergegenwärtigt wurde, bildet eine unabdingbare Voraussetzung angemessenen historischen Verstehens des Raumes selbst und der in ihm und durch ihn geförderten und gelebten Beziehungen.

1. Ein gestalteter Raum: Das konfessionspolitische »Religiotop« Hohenzollern

Die Franziskanerniederlassung von St. Luzen hatte ihre Wurzeln in Klostergründungsbestrebungen der Hohenzollern seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts, wofür noch um 1515 die württembergischen Herzöge Garantieerklärungen abgegeben hatten⁴. Die rheinische und südwestdeutsche Reformationsgeschichte hatte diese Pläne erst verzögert, dann aber, nachdem das Herzogtum Württemberg sich nach zahlreichen reichs- und landespolitischen Krisen zu einem Kernland lutherischen Kirchentums entwickelte⁵, in enormem

3 Für die sehr entgegenkommende Unterstützung vor Ort und die Öffnung der Buchbestände danke ich herzlich Frau Margret Fecker, Hechingen. – Unter anderem Titel erschien eine frühere Fassung dieses Beitrags: Andreas HOLZEM, Die sieben Hauptkirchen Roms in Schwaben. Bildprogramm und Handlungskonzepte eines konfessionalisierten Kirchenraums, in: Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 9, Heft 3/4), hg. v. Renate DÜRR u. Gerd SCHWERHOFF, Frankfurt a.M. 2005, 459–496.

4 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 10f.

5 Zur württembergischen Reformationsgeschichte vgl. grundlegend: Martin BRECHT/Hermann EHMER, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984. – Reformationsgeschichte Württembergs in Porträts, hg. v. Siegfried HERMLE, Holzgerlingen 1999. – Confessio Virtembergica: das württembergische Bekenntnis von 1552, hg. v. Martin BRECHT u. Hermann EHMER, Holzgerlingen 1999 [die Originaltexte lateinisch und deutsch; mit Erläuterungen]. – Alte Christen – neue Christen: Württemberg im Streit um die Reformation (Katalog zur Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart), hg. v. Peter RÜCKERT u. Christine BÜHRLLEN-GRABINGER, Stuttgart 1999.

Ausmaß konfessionspolitisch angeschärft⁶. Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern (1582–1625)⁷, in traditionell enger Verbindung zum Kaiser und in neu geknüpften Beziehungen zu den Wittelsbachern, Albrecht V. (1528–1579) und Wilhelm V. (1548–1626) von Bayern, Student der Jesuitenuniversität Dillingen und der Rechtsfakultät in Bourges, begründete die Umsetzung alter Familienpläne in seinem Stiftungsbrief von 1586 nun ganz im Sinne des konfessionellen Zeitalters mit »Christlichem und Catholischem Eyffer«⁸. Er fundierte das Kloster entgegen franziskanischen Gepflogenheiten⁹ in liegenden Gütern, Renten und Naturallieferungen und übernahm die Baulast. Im Gegenzug hatte das Kloster die Totenmemoria der Familie zu übernehmen. Dies alles geschah in klarem Bewusstsein der »Schwebenden Zeitten und Orthen«, in der die »Nottürftigen Catholischen Christen garwenig Zur steuer geben wöllen« und allenthalben Kirchenvermögen entfremdet wurde, so dass ein Unterhalt der Mönche durch Terminieren und Betteln nicht erhofft werden konnte¹⁰.

Die religionspolitischen Einstellungen Eitelfriedrichs sind relativ genau bekannt. Auf der einen Seite unterhielt er als pragmatischer Realpolitiker dynastische und politische Verbindungen auch zu evangelischen Reichsfürsten und zog kompetente evangelische Beamte für die Landesherrschaft heran. Das hinderte ihn auf der anderen Seite nicht an einem dezidiert katholischen religionspolitischen Engagement¹¹. Als »ain Liebhaber und Beschiermer der apostolischen orthodoxischen catholischen Religion und Erhalter der gaistlichen Gestiften Gueter und Einkommen«¹² gründete er nicht nur St. Luzen,

6 Vgl. Karl MORS, Zur Geschichte der Franziskaner in St. Luzen, in: 1200 Jahre Hechingen (Beiträge zur Geschichte, Kunst und Kultur der Stadt Hechingen), Hechingen 1987, 161–175. – Wolfram NOESKE, Die Vita des Bauwerks, in: St. Luzen (wie Anm. 2), 49–64, hier: 49f. – Max HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern. Franziskaner-Observanten, in: Alemannia Franciscana Antiqua 16, Landshut 1971, 139–159.

7 Er regierte als Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen.

8 Stiftungsbrief des Franziskanerklosters St. Luzen vom 26.6.1586, abgedruckt in: HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 149f., hier: 150.

9 Zur Eigentumsproblematik im Franziskanerorden vgl. Gregory S. BEIRICH, Franciscan poverty as a basis for the reform of the Church in Ubertino da Casale's »Arbor vitae crucifixae Jesu«, in: Reform and renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of Louis Pascoe S.J. (Studies in the history of Christian thought 96), hg. v. Thomas M. IZBICKI u. Christopher M. BELLITTO, Leiden/Boston/Köln 2000, 50–74. – Dieter BERG, Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter (Saxonia Franciscana 11), Kevelaer 2001. – Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter (Saxonia Franciscana 1), hg. v. Dieter BERG, Werl 1992. – Virpi MÄKINEN, Property rights in the late medieval discussion on Franciscan poverty (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca 3), Löwen 2001. – In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden (Vita regularis 13), hg. v. Gert MELVILLE u. Annette KEHNEL, Münster/Hamburg 2001. – Joan MUELLER, Poverty legislation and mutual relations in the early Franciscan movement, in: CFr 71 (2001) 389–419. – Jürgen WIENER, Kritik an Elias von Cortona und Kritik von Elias von Cortona. Armutsideal und Architektur in den frühen franziskanischen Quellen, in: Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora 37), hg. v. Johannes LAUDAGE, Düsseldorf 2004, 207–246.

10 Vgl. Stiftungsbrief des Franziskanerklosters St. Luzen vom 26.6.1586, ediert bei HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 150. – Vgl. MÜLLER, St. Luzens Bedeutung (wie Anm. 2), 116.

11 Vgl. BERNHARDT, Eitelfriedrich (wie Anm. 1), 56.

12 Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen, Einleitung zum Lagerbuch über das Stifts- und Heiligeneinkommen, 1589, abgedruckt in: Ebd.

sondern reformierte weitere Klöster und Kollegiatstifte und investierte erhebliche Stipendiengelder in die Universitätsausbildung von Priesteramtskandidaten, um sie später in seinem Territorium einsetzen zu können. Schwere Auseinandersetzungen mit den Bischöfen von Konstanz, die darauf zielten, diese Geistlichen entgegen der in der Weihe begründeten Verfügungsgewalt des Bischofs in seinem Territorium zu halten und von den investierten Ausbildungskosten zu profitieren, hat er erfolgreich durchgestanden. Spitalstiftungen und Beziehungen zu prominenten Wallfahrtsorten der Region bezeugen eine hoch verdichtete Religiosität und Memorialkultur in den produktiven Bahnen spätmittelalterlicher Frömmigkeit¹³. Der Sohn und Nachfolger, Graf Johann Georg (1577–1623), 1596 an der Jesuitenuniversität Ingolstadt immatrikuliert, wurde auf nämliches Programm bis in die Einzelheiten frommer Verrichtungen, ja noch bis in die Fluchformeln des Testaments hinein verpflichtet¹⁴. Diese Herrschaftsrepräsentation im konfessionellen Gewand zeigte schon das unmittelbar nach dem Erlass des Stiftungsbriefes verdingte Netzgewölbe von St. Luzen, das architektonisch genau der Fuggerkapelle in Augsburg folgte und die Herrschaftswappen der gräflichen Familie in den Scheitelpunkt des Kirchenraums trug, um sie dem »seraphischen« Familien-Heiligen Franziskus (1181/82–1226), abgebildet in der Scheitelkartusche des Triumphbogens, zu unterstellen¹⁵.

St. Luzen war demnach ein Vorposten des Katholischen in protestantisch geprägtem württembergischen Umland. »Hierum fast allenthalben lutherisch und ketzerisch«¹⁶, formulierte Eitelfriedrich in seinem Testament. Dieser Umstand begründete nicht nur die regelwidrige Foundation, sondern auch den Seelsorgeauftrag: Hierzu gehörten die eigenen Andachtsübungen, die Predigt, das Beicht hören, die Ausspendung der hochheiligsten Kommunion und die Seelsorge an Kranken und Sterbenden, darüber hinaus ausdrücklich auch »die Bekehrung von Häretikern zum katholischen Glauben und andere Werke der Liebe und der Frömmigkeit«¹⁷. 1583 begründete sich das Kloster auf die Absicht, »daß dardurch die algemeine allain säligmachende catholische Religion gepflanzt und volnzogen, auch die Verführten wider herzue gereizet werden möchten«; hohe Gelehrsamkeit sei nicht das wichtigste Kriterium für die Auswahl der Mönche, sondern allein eine spirituelle Überzeugungskraft, die sicherstellen konnte, »dz der gemain Pöfel ernstlich zur Beßerung ihres schandtlichen Lebens und Abscheuwung der einreissenden verdambten ketzerischen Leeren angeraitzt und ermanet werde«¹⁸. Bereits 1613 verfügte der Guardian

13 Vgl. ebd., 59.

14 Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen. Instruktion für das Studium des Sohnes Johann Georg, 29.4.1596, abgedruckt in: Ebd., 82f., hier: 83. – Erstes Testament des Grafen Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen vom 4.4.1591, abgedruckt in: Ebd., 91–97, hier: 93. – Zweites Testament des Grafen Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen vom 27.4.1601, abgedruckt in: HEINRICHSPERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 152f., hier: 153.

15 Vgl. Zweites Testament des Eitelfriedrich (wie Anm. 14), 152.

16 NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 51/53f. – GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 13.

17 Bestätigungsschreiben des Bischofs von Konstanz, 1633: *Vigore presentium testamur, Patres ac Fratres Seraphici Ordinis de Observantia in Monasteriis et Residentiis in nostra diocesi existentibus, hoc aliisque præcedentibus annis, non tantum suis exercitiis spiritualibus magna diligentia vacasse, verum etiam concionando, confessiones excipiendo, sacrosanctam communionem administrando, ægrotos visitando, hæreticos ad catholicam fidem convertendo, aliisque caritatis et pietatis operibus tam insignem operam præstitisse [...]*; abgedruckt in: HEINRICHSPERGER, Hechingen (wie Anm. 6), 156.

18 Alle Zitate bei BERNHARDT, Eitelfriedrich (wie Anm. 1) 57f. – Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 11.

von St. Luzen über eine besondere *facultas* des Bischofs von Konstanz, dessen Beicht- und Rekonziationsvollmacht dem Kloster geistliche Ausnahmekompetenzen zubilligte. So konnten vermeintliche »Häretiker« mit der Kirche versöhnt werden, ohne ihnen lange Reisen und peinliche Offenbarungen auferlegen zu müssen¹⁹. Hier deutete sich erstmals der St. Luzen zugeordnete pastorale Charakter an: Es sollte eine Kirche entstehen, die einen bewusst leichten, einfach zu vollziehenden Zugang zum Heil gewährte. Chroniken des 18. Jahrhunderts bezeugen die Verfestigung des gegen die württembergische Reformation gerichteten Charakters der Stiftung im Bewusstsein der Franziskaner selbst und der Stifterfamilie²⁰. In den Pflichtbeteten der von den Franziskanern gegründeten Bruderschaften gehörte die Bitte um »Erhoehung der christlichen Kirchen, Ausreutung der Ketzerereyen, Einigkeit der Christlichen Fürsten und Potentaten zum Grundbestand«²¹. Was sich in der Gründungsphase des Ordens im 12. und 13. Jahrhundert auf Katharer und Waldenser bezogen hatte, übertrug man nun auf Lutheraner, Calvinisten und Täufer.

Dem entspricht eine erste Bestände-Durchsicht in der nach und nach wachsenden Buchsammlung der Franziskanerniederlassung St. Luzen. Sie versammelte bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fast ausschließlich Beichtlehren und Predigtanweisungen, Sammlungen von Musterpredigten, die teils explizit antiprottestantisch und apologetisch ausgerichtet waren, sowie Kontroverstheologie und Hexenliteratur²². Eines der ersten Bücher, das der Bibliothek gestiftet wurde, enthielt den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus (um 1095/1100–1160), das Grundbuch mittelalterlicher Bibel- und Väterrezeption, das auch im 16. Jahrhundert vom Redaktor, dem Pariser Theologen Jean Aleaume (1567–1648), als »Summe der gesamten Theologie« apostrophiert wurde. Der ausführliche handschriftliche Eintrag auf dem Vorsatzblatt vom Februar 1565 bezog sich ausdrücklich auf die Ausschließlichkeit der katholischen Wahrheit²³. Solcher Art war auch das religionspolitische Selbstbewusstsein, das sich im Bildprogramm der Kirche einen einzigartigen Ausdruck schuf.

2. Gestalten im Raum: Bildprogramm und religiöse Kommunikation in St. Luzen

Die Klosterkirche von St. Luzen ist klein, aber alles andere als ärmlich. Ihre reiche Ausstattung unterscheidet programmatisch zwischen dem Raum der Laien und dem Chor der Mönche. Aus Stiftungsbrief und Verdingzetteln ist zu schließen, dass der ursprüngliche spätgotische Bau in der Stiftungsphase 1586–1589 erhalten blieb, allerdings konsequent von einer ärmlichen Pfarrkirche, die in ihrem Verfallsstadium eine Terziarinnenklausur beherbergt hatte²⁴, zu einer kleinodienhaft strahlenden Kloster- und Wallfahrtskirche umgestaltet wurde²⁵. Dass der Stifter seinen an bayerischen Vorbildern abgeschauten Re-

19 Vgl. HEINRICHSBERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 158.

20 Vgl. ebd., 157.

21 Aufnahmeschein für die Gürtelbruderschaft, abgedruckt in: Ebd., 159.

22 Vgl. unten, S. 10f.

23 Vgl. Joannes ALEAUME, Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiarum Libri IIII [...], Löwen 1556. Dieser Band und die folgenden zitierten Bände aus der ehemaligen Franziskanerbibliothek St. Luzen sind ohne Signatur.

24 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 10.

25 Vgl. HEINRICHSBERGER, Hechingen/Hohenzollern (wie Anm. 6), 155. – Vgl. zum Ganzen Wolfram NOESKE, Die kunstgeschichtliche Bedeutung von St. Luzen und die Prinzipien der Gesamtre-

präsentationswillen in diese geistliche Stiftung einfließen ließ, ist schon von Zeitgenossen als Kontrast zum franziskanischen Ordensideal empfunden worden, zumal das Kloster St. Luzen der observanten, also das strengere Ordensideal verkörpernden Richtung der Straßburger Ordensprovinz inkorporiert wurde.

Die ikonographische Gestaltung von St. Luzen konzentriert sich gänzlich auf zwei Aspekte: Im Hauptschiff stehen die Apostel für das Glaubensbekenntnis ein, im Chorraum präfigurieren die Patrone der sieben Hauptkirchen Roms den dort zu gewinnenden Stations- und Pilgerablass. Keineswegs zufällig waren die Bildprogramme zwischen Schiff und Chor so strikt von einander getrennt. Sie standen für Handlungsmöglichkeiten und Pflichtenkataloge, die zwischen der Laien- und der Priestersphäre genau unterschieden.

2.1 Apostel und Bekenntnis: Säulen der »Streitenden Kirche«

Die Langhauswände des Hauptschiffes prägen mächtige, durch Halbsäulen getrennte Apostelfiguren in Muschelnischen (Abb. 1)²⁶. Jedem von ihnen ist in den darunterliegenden Textfeldern ein Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zugeordnet (Abb. 2).



Abb. 1: Kloster und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Kirchenschiff, südliche Längswand.

Abbildung: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 83.

novation, in: ZHG 12 (1976) 99–106. – Siehe auch Carl BAUR, Die katholische Stadtpfarrei Hechingen (Hohenzollern), Erolzheim 1954.

26 Nordwand von links: Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon, Judas Thaddäus. Süd- wand: Andreas, Jacobus maior, Johannes, Thomas, Jacobus minor.

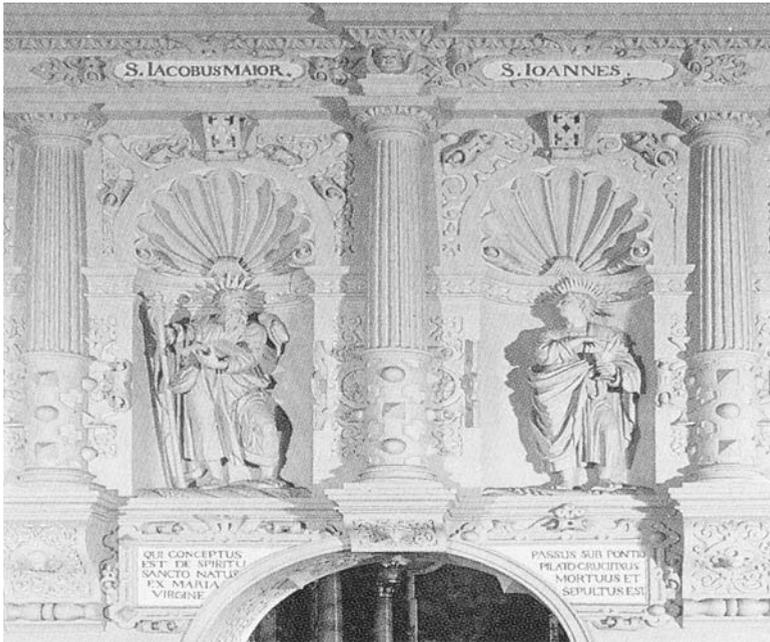


Abb. 2: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Kirchenschiff, südliche Längswand. Ausschnitt: Die Apostel Jakobus (major) und Johannes.

Abbildung: Abbildung: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 83.

Die Stirnseiten des Triumphbogens zwischen Hauptschiff und Chor hatten in der ursprünglichen Raumkonzeption Petrus und Paulus zugestanden – den gegensätzlich-komplementären Hauptrepräsentanten des katholischen Glaubens und Aposteln Roms. Die Figuren »zeigen in Haltung und Gestik eine dozierende und aktive Rednerstellung«²⁷, suchen in ihrer paarweisen Anordnung das hörende Gegenüber und versinnbildlichen die in den Evangelien berichtete paarweise Aussendung der Apostel (vgl. Mk 6,7–13 par). Die frühe Franziskanermission war diesem apostolischen Vorbild im paarweisen Aufbruch des Franziskus und seiner ersten Gefährten zur Bußpredigt in Mittelitalien absichtsvoll gefolgt²⁸. Die Figurationen des überlieferten Glaubens in St. Luzen waren nach mittlerweile bekannten südniederländisch-katholischen Kupferstichvorlagen bewusst als Folge von Apostel-*Martyrien* gestaltet worden²⁹. Als Ausgangspunkt der Bildargumentation dienen also Szenen, welche die Apostel in hervorgehobener Weise als Glaubenszeugen bis in den Tod darstellten. Das Thema dieser Repräsentationen und die Wahl der Vorlagen

27 NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 52.

28 Vgl. Helmut FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1996, 141–166 (mit ausführlicher Quellenkritik).

29 Vgl. St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, Bildtafeln Nr. 19–26 (84–91). – Vgl. NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 51.

schrärfte somit die *confessio* auf den Konfessionskonflikt hin an. Das mutige Bekenntnis des bestrittenen und angefochtenen Glaubens und die Bereitschaft, um der erkannten Wahrheit willen zu leiden und zu sterben, galten seit der Antike als Grundhaltung der »streitenden« Kirche und Ausweis besonderer Nachfolge und Christusverähnlichung. Schon die frühchristlichen Märtyrerakten und Passionsberichte hatten den Begriff des *martyrs* vom Glaubenszeugen auf den für den Glauben Gestorbenen eingegrenzt und im Blutzugehen den Inbegriff des Heiligen gesehen³⁰.

In einer späteren Phase franziskanischen Kirchenbetriebs (1702) hat man an diesem Bildprogramm bedeutsame Einschnitte vorgenommen: Der 1589 errichtete linke Seitenaltar war den Franziskanerheiligen Bernhardin von Siena (1380–1444), Bonaventura (1221–1274) und Antonius von Padua (1195–1231) geweiht³¹. Dessen Retabel, ein mächtiges Gemälde der Stigmatisation des Franziskus als stärkstem Symbol seiner Christusverähnlichung im Nachempfinden der Passion, verdeckte nun den Petrus, während das Altarbild der Passion selbst auf der rechten Seite die Paulus-Plastik verdrängte. Man nahm in Kauf, dass ausgerechnet die Apostelfürsten Petrus und Paulus durch diese neuen, den Triumphbogen flankierenden Seitenaltäre dominiert wurden, welche den Bezug zwischen der Kreuzigung Christi und der Stigmatisation des Hl. Franziskus betonten. St. Luzen selbst, im Hintergrund der Stigmatisation dargestellt, wurde als konkreter Ort dieses Heilsereignisses imaginiert (Tafel 20 und 21). Einer großen Orgelempore³² und der Verlagerung des Eingangs an die Westseite fiel eine weitere Apostelfigur zum Opfer³³. Hier wurde bewusst auf ursprüngliche Schwerpunktsetzungen verzichtet – neue traten an ihre Stelle. Davon wird zu reden sein.

2.2 Ablass: Religiöse Praxis und rituelle Kommunikation

Die Längswände des Chorraums dominieren in muschelförmigen Stationsnischen, durch Pilaster getrennt, figürliche Repräsentationen der sieben römischen Hauptkirchen in Kirchenmodellen und den entsprechenden Titelheiligen (Tafel 22)³⁴. Ohne hier die verwickelte Geschichte des kirchlichen Ablasswesens aufgreifen zu können³⁵: Neben Jerusalem und Santiago de Compostela war Rom in eben jenen Kirchen *das* Ziel mittelalterlicher Pilgerströme; noch Luther (1483–1546) hoffte, auf der *Scala sancta* seine Großeltern aus dem Fegfeuer erlösen zu können und bedauerte, dies seinen noch lebenden Eltern nicht

30 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 33–68.

31 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 26.

32 Zur Orgel vgl. Michael GRÜBER, Die Orgel der Kirche St. Luzen in Hechingen, in: Acta Organologica, hg. v. Alfred REICHLING 16 (1982) 266–277. – Siehe auch Helmut VÖLKL, Orgeln in Baden-Württemberg, Neuhausen-Stuttgart 1986, 36f.

33 Vgl. NOESKE, Vita des Bauwerks (wie Anm. 6), 55–57.

34 St. Peter (S. Pietro), St. Paul vor den Mauern (S. Paolo fuori le mura), St. Sebastian vor den Mauern (S. Sebastiano fuori le mura), St. Johannes im Lateran (S. Giovanni in Laterano), Heiliges Kreuz in Jerusalem (S. Croce in Gerusalemme), St. Laurentius vor den Mauern (S. Lorenzo fuori le mura), Groß Sankt Marien (S. Maria Maggiore).

35 Zur Geschichte des Ablasses vgl. Hans E. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 7–40. – Berndt MOELLER, Die letzten Ablasskampagnen, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter, Göttingen 1991, 53–72. – Nikolaus PAULUS, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Paderborn 1922–1923 (3 Bde.) [Neudruck mit wichtiger Einleitung von Thomas LENTES, Darmstadt 2000].

zuwenden zu können³⁶. Die frühfranziskanische Bewegung hatte diese Heilsorte der sieben römischen Hauptkirchen um die Portiuncula-Kapelle in Assisi erweitert. Stets hatte sie beansprucht, Franziskus habe bei Honorius III. (1216–1227) stürmisch einen vollkommenen Ablass für das Portiuncula-Kirchlein erbeten; es galt daher neben San Damiano gleichsam als die Ur-Kirche des bekehrten Franziskus. Die in Rom zu erlangende Totalaufhebung nicht der Sünde selbst, aber der nachfolgenden Sündenstrafen glaubten die Franziskaner nach Assisi übertragen zu können – das historisch erste Modell eines *Ad-in-star*-Ablasses, eines Ablasses »an Stelle von«. Die heutige historische Forschung betrachtet den in seiner Frühphase quellenkritisch nicht gut bezeugten Portiuncula-Ablass eher kritisch³⁷. Aber im 16. und 17. Jahrhundert galt die Identität des Portiuncula-Ablasses mit jenem Ablass, der bei einer Pilgerfahrt zu den römischen Hauptkirchen gewährt wurde, als unumstößliche Gewissheit und besondere Auszeichnung der franziskanischen Bewegung. Durch spätmittelalterliche Papstprivilegien, zuletzt noch eines des Mitte der 1580er Jahre regierenden Franziskanerpapstes Sixtus V. (1585–1590), konnte der Portiuncula-Ablass sukzessive auf andere Kirchen des Ordens ausgeweitet werden. Erst im Laufe des späten 17. Jahrhunderts folgten vorsichtige Einschränkungen auf die »Stationstage« des 1570 im Gefolge des Konzils von Trient (1545–1563) eingeführten *Missale Romanum*³⁸.

Die Fokussierung auf den Ablass hing jedoch keineswegs nur mit der Ursprungsgeschichte des Franziskanerordens und seinen Mythisierungen zusammen. Franziskanische Religiosität, wie die der Augustiner-Eremiten – Luthers Orden – auch, verstand den Ablass nicht als Geschäft, sondern als frommen Dienst an den *simplices* in schlechten Zeiten. Die spätmittelalterlichen Pastoralkategorien, noch nicht korrumpiert durch die reichspolitischen Machtspiele eines Albrecht von Brandenburg (1490–1545) und die Kapitalinteressen von Papst und Fuggern, lassen sich mit den Forschungen Berndt Hamms in wenigen Sätzen im Programm der »Frömmigkeitstheologie« zusammenfassen, deren Programm auf eine rituell vermittelte Kommunikation heillosen Sünder mit dem Erlöser-Christus, Maria und den Heiligen durch die Gnadenmittel der Kirche setzte. Im Mittelpunkt dieser Kommunikation stand der Ablass.

Frömmigkeitstheologie konzentrierte sich auf einfache geistliche Anweisungen für Laien. Von den komplizierten Distinktionen der scholastischen Universitätstheologie wegführend, war ihr seelsorgerlicher Zug Teil einer »extrem verdichteten Frömmigkeit und Kirchlichkeit«, deren »religiöse Erregbarkeit und Devotionsbereitschaft«³⁹ vor allem von einem intensiven Bedürfnis nach Sicherheit der Gnadenzuwendung und Gewissheit des göttlichen Erlösungswillens her zu verstehen ist. Gottesfurcht und religiöses Handeln, in der »Intensität der Gemeinschaftsbeziehung« wie in der »individuellen Zuspitzung«, wurzelten im Verlangen nach festen Heilsgarantien »in den Nöten dieser Zeit« und galten als »Strebpfeiler der Vergesellschaftung und als Garant auch des weltlichen

36 Vgl. Heiko A. OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, 155–158.

37 Vgl. FELD, *Franziskus* (wie Anm. 28), 246–255. Allerdings wird bei FELD der Portiuncula-Ablass in ein frühfranziskanisches Erlösungskonzept eingepasst, dem m. E. nicht zugestimmt werden kann. Vgl. dazu Richard C. TREXLER, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi. Conceived, Processed, Disappeared*, in: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg. v. Klaus SCHREINER, München 2002, 463–497. – Stephan Wyss, *Der Heilige Franziskus von Assisi. Vom Durchschauen der Dinge*, Luzern 2000, bes. 418–440.

38 Vgl. GÖNNER, *Kirche und Kloster* (wie Anm. 2), 12. – Vgl. auch NOESKE, *Vita des Bauwerks* (wie Anm. 6), 51.

39 Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996, 63.

Gelingens«⁴⁰. Diese Grundfrage nach der Heilsversicherung, die viele von der religiösen Intensivierung vor und nach 1500 ergriffene Menschen existenziell erfasste, suchte in der Frömmigkeitstheologie nach Halt und Trost im Kontext allgegenwärtiger Krisenerfahrung, nach Beistand gegen die Angriffe der teuflischen Mächte im hiesigen Leben, nach das christliche Leben bewährender und bewahrender Unterstützung in der Todesstunde, nach Zugang zu göttlichem Erbarmen im drohenden Gericht, nach Milderung der Fegfeuerstrafen. Aber Frömmigkeitstheologie wollte auch hilfreich sein bei der Neuordnung des Lebens nach den Geboten Gottes und den evangelischen Räten der Vollkommenheit; gegen politischen und geistlichen Schlendrian, gegen Misswirtschaft, Ausbeutung und Privilegienegoismus betonte sie die Einheit der christlichen Gemeinde, strenge Zucht und Disziplin im Gemeinwesen, Wiedergewinnung von zeitlichem und ewigem Frieden als Ziele christlicher Existenz⁴¹. Luthers Ringen um einen gnädigen Gott, um Barmherzigkeit, um Bestehenkönnen vor dem Richter⁴² war keine skrupulante Individualphobie, sondern die Not eines ganzen Zeitalters! In keinem Jahrhundert vorher hatte die Suche nach Gewissheit, nach Gnaden- und Heilsgarantien als tiefste religiöse Sehnsucht eine solche Rolle gespielt. Alles das kann hier nur angedeutet werden, erhielt aber in den Kontroversen der Reformations- und Nachreformationszeit eine aktualisierte Brisanz.

Eine erste Konsequenz dieser Zeiterfahrung war eine Haltung, die Berndt Hamm treffend als »interiorisierende Frömmigkeitstheologie« beschrieben hat: eine Neigung zu »einer sehr persönlich gefaßten, individuell-privaten Bußfrömmigkeit«⁴³, die das Gewissen und das imaginierende Innenleben auf Versenkung, Meditation und religiöse Bildung einstellte. Auf der anderen Seite aber stand die seelsorgerliche Not einer jeden Pastoral, die sich für die religiös Unmündigen engagierte: Wenn – an den gesellschaftlichen Missständen und der religiösen Sorglosigkeit oder Unbildung deutlich erkennbar – die sittlichen Kräfte zum Guten bei den meisten Menschen so schwach ausgebildet waren, musste man dann nicht befürchten, nur die wenigsten könnten gerettet werden? War das Kreuz Christi für die allermeisten umsonst gewesen? Sicherheit über den Gnadenbesitz, Straferlass vor dem Thron des höchsten Richters, gar Fortschreiten in der Gnade waren in diesem sündigen Zeitalter von den wenigsten durch persönliche Frömmigkeit eigenständig zu erlangen. Doch wenn in einer dem Ende entgegentalmelnden Welt der Teufel an Macht gewann und die Angst zunahm, es könnten ohnehin nur die wenigsten gerettet werden, musste dann nicht das Kreuz Christi als vergeblich erscheinen?

Hier, so Berndt Hamm, setzte im Spätmittelalter das Programm einer »exteriorisierenden Frömmigkeitstheologie« an: »An die Stelle eines [...] oft vertretenen anspruchsvollen Programms intensiverter und verinnerlichter Devotion« und an die Stelle teils mit exzessiven Anstrengungen verbundener massenhafter äußerlicher Leistung⁴⁴ wurde »angesichts

40 Ebd., 66.

41 Vgl. Berndt HAMM, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: ZHF 26 (1999) 163–202, hier: 166. – Vgl. weiter: DERS., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit (FS Wolfgang Sommer), hg. v. Hans- Jörg NIEDEN u. Marcel NIEDEN, Stuttgart 1999, 9–45.

42 Vgl. OBERMAN, Luther (wie Anm. 36), 75–86, 132–138, 159–177. – Berndt HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1992) 241–279. – DERS., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993) 7–82.

43 HAMM, Bürgertum (wie Anm. 39), 66.

44 Vgl. dazu Arnold ANGENENDT/Thomas BRAUCKS/Rolf BUSCH/Thomas LENTES u. Hubertus LUTTERBACH, Gezählte Frömmigkeit, in: FMSt 29 (1995) 1–70.

des Bedürfnisses nach Versicherung über Gnade und Heil ein *Minimal*programm [...] der schematischen Regularisierung der individuell-persönlichen Frömmigkeitssphäre⁴⁵ gesetzt, das sich der Mittlerrolle der Kirche in unbedingtem Vertrauen überließ. Auf Seiten des Büßers war so wenig wie möglich zu fordern; für alles andere sollte der Gnadenschatz der Kirche eintreten. Wenn man zweifelte, ob die Menschen auf Erden der Bußwerke und verdienstlichen Leistungen genug getan hatten, dann musste die Kirche aus ihrem ausgleichenden Heilsschatz um so großzügiger austeilen und den Heilserwerb leicht machen. Das hat Luther später als »billige Gnade« gebrandmarkt; zunächst aber hatte hier im Interesse der Sünder eine *via facilior et securior* eröffnet werden sollen. Die viel gezei-ßelten Ablasskampagnen des Spätmittelalters, die den Auslöser der Reformation bildeten, erscheinen vor diesem Hintergrund mindestens auch in einem anderen Licht. Es ging ihnen nicht allein um Geld, sondern darum, noch die allerschwächsten Seelen zu retten; gleichsam um einen Weg der »präventiven Restauration«⁴⁶. Hier sollten die Franziskaner von St. Luzen nachreformativ anknüpfen, um die Verhaltensanforderungen der katholischen Konfessionalisierung pastoral zu untermauern. Der Ablass schuf vor allem religiöse Handlungsmöglichkeiten, welche »armen Seelen« in Ritus und Sprechakt den Weg einer Strafe nachlassenden, Heil verheißenden Kommunikation öffneten⁴⁷.

Das Innenarrangement von St. Luzen⁴⁸ als Bild und Raum gewordenes Programm spätmittelalterlicher exteriorisierender Frömmigkeitstheologie wäre nicht vollständig ohne den Verweis auf die Außenanlagen. Vor der Kirche wurde zunächst im 17. Jahrhundert, dann zwischen 1731 und 1733 erneuert und erweitert, ein Kreuzweg mit Kalvarienberg angelegt; Wallfahrten und Volksmissionen erhielten so einen topographischen Rahmen⁴⁹. Auch dieses Arrangement bezog sich strikt auf den religiösen Handlungsraum »Pilgerablass«: Seit dem Ende der Kreuzzüge waren Franziskaner in Jerusalem verantwortlich für die Begleitung und seelsorgerliche Betreuung von Pilgern ins Hl. Land und zu den Stätten der Passion Jesu. Diese Stationsfrömmigkeit verband sich mit der Portiuncula-Idee der sieben Hauptkirchen; aus »sieben Fällen Christi« unter dem Kreuz und sieben Hauptkirchen wuchsen 14 Kreuzwegstationen zusammen, alle mit einem je eigenen Ablass versehen⁵⁰. In alledem repräsentierte der Raum einen konkreten Bezug von rechtem Glauben, Gnadenangebot der Kirche und Umkehrbereitschaft der Sünder.

45 Berndt HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982, 3.

46 Ebd., 9.

47 Das Konzept transzendenzbezogener religiöser Kommunikation als wirkmächtiger Wechselbeziehung durch Ritus und Sprache habe ich erläutert in: Andreas HOLZEM, Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. DEMS., Darmstadt 2004, 225–262.

48 Verzichtet wird hier aus Gründen des Umfangs auf eine Einbeziehung des späteren, erst 1743 geweihten Hochaltars, seiner Reliquienschreine, des Uhrenblatts mit der Darstellung des Hl. Michael und einem der eng begrenzten Spanne des Lebens gewidmeten Gedicht sowie der Antoniuskapelle und der in St. Luzen gepflegten franziskanischen Weihnachts- und Krippenfrömmigkeit. Alle diese Details der Ausstattung unterstützen und komplettieren anspielungsreich die hier herausgearbeiteten religionspolitischen und pastoraltheologischen Raumkonzepte.

49 Vgl. Thomas BRAUN, Der Kreuzweg von St. Luzen in Hechingen. Ein Bilderzyklus des 18. Jahrhunderts, in: ZHG 35 (1999) 107–126.

50 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 22–24.

3. Ein kommunikativer Raum: Sprechweisen und und Handlungskonzepte für Priester und Laien

Nach den Einschnitten der Säkularisation dürfte der Fall selten geworden sein, dass man einen Kirchenraum und sein kommunikatives Konzept nicht nur aus dem Bildprogramm und archivalischen Quellen, sondern auch unmittelbar aus den Büchern erschließen kann, die in diesem Raum zur Predigt benutzt wurden. Aus hier nicht zu erläuternden Gründen verblieb die Bibliothek der Franziskaner von St. Luzen in den wichtigsten Teilen am Ort⁵¹. Dennoch blieb sie bislang für den Handlungs- und Kommunikationsraum dieser durchkonfessionalisierten Kreuzwegs- und Wallfahrtskirche ganz außer Acht.

Was in den Bücherschränken beieinander blieb – keine 150 Bände bis zum Jahr 1800, aber oft mit handschriftlichen Vermerken und Einträgen der Mönche – spiegelt zwei Schwerpunkte des Interesses wider: Zum einen verstanden sich die Hechinger Ordensleute als Verteidiger des wahren Glaubens; daher ist diese Büchersammlung, dem Programm des Klostergründers entsprechend, ganz konfessionsapologetisch ausgerichtet. Die Schriften prominenter Kontroverstheologen wie Robert Bellarmin (1542–1621), Alonso Salmeron (1515–1585), Johannes Pistorius Nidanus (1546–1608) und Johannes Fabri (1504–1558) finden sich ebenso wie lutherische oder calvinistische Gegenschriften; auch Sektenlehren, Ketzergeschichten und die Hexentraktate Peter Binsfelds (um 1545–1598) gehören hier her, ebenso die Akten des Konzils von Trient und die Statuten der Konstanzer Diözesansynoden. Zum anderen aber verstanden sich diese Franziskaner ganz und gar als Seelsorger und Prediger. Davon zeugen deutsche und lateinische Bibelausgaben, vor allem aber die Predigtsammlungen, meist deutschsprachig, sowie die lateinischen Anleitungen zur Predigt, zur Beichte und zum Besuch der Kranken und Sterbenden. Bruderschaftsbücher und -hefte zeigen, dass korporativ-gruppenbildende Formen spätmittelalterlicher Frömmigkeit ungebrochen fortgesetzt wurden.

Diese bislang ganz unbearbeitete kleine Bibliothek interessiert hier naturgemäß zunächst in jenen Texten und Predigten, die sich ganz unmittelbar auf Raumausstattung und Bildprogramm der Kirche beziehen lassen. Hier zeigt sich, wie ein Raumkonzept und ein Bildprogramm aktiv kommuniziert wurden und welche Handlungsmöglichkeiten Priestermönchen und Laien auf diese Weise zuwuchsen. Die Darstellung kann daher nur einen kleinen Ausschnitt der Erstverarbeitung dieser Bestände leisten und beschränkt sich im Zusammenspiel von Raumercheinungsbild und Text auf drei Felder raumgebundener religiöser Kommunikation und dementsprechend auf drei Textsorten, nämlich auf:

- die Rolle des Glaubensbekenntnisses und der dafür einstehenden Apostel im Hauptschiff, analysiert anhand von Synodentexten und Predigten zum Glaubensbegriff und zum Bekenntnis (3.1),

51 Bemerkungen zur Geschichte der Bibliothek, die sicherlich nicht vollständig erhalten ist, finden sich bei GÖNNER, *Kirche und Kloster* (wie Anm. 2), 19, der auf größere Erbbestände ab der Mitte des 18. Jahrhunderts verweist; ein größerer Teil der Büchersammlung wurde der Kapitelsbibliothek für die katholische Geistlichkeit des Dekanats Hechingen inkorporiert, wobei man aber offenbar gerade jene aus dem 16. bis frühen 18. Jahrhundert stammenden Bände aussparte, die als »überlebt« galten. Sie blieben in den Bücherschränken des Klosters oberhalb des Kreuzganges erhalten. Zum Umgang mit Klosterbibliotheken in und nach der Säkularisation und zum Austausch theologischer Wissens- und Sprachformen um 1800 vgl. Andreas HOLZEM, *Säkularisation in Oberschwaben*. Ein problemgeschichtlicher Aufriss, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 13)*, hg. v. Peter BLICKLE u. Rudolf SCHLÖGL, Epfen-dorf 2005, 261–299 und die dort zitierte Literatur.

- den Ablass und die ›letzten Dinge‹ im Chorraum der Kirche, erläutert in Buß- und Ablasspredigten vornehmlich zum Portiuncula-Fest (3.2), schließlich zuletzt
- die Kirchweihpredigten, welche die Dignität des Raumes als solche markierten (3.3).

3.1 *Das Apostolische Symbolum: Zentralmedium der Laien-Konfessionalisierung*

Nicht umsonst bestimmte das Glaubensbekenntnis der Apostel den Raum der Laien. Die Konstanzer Diözesansynode von 1567 bestimmte neben dem Vaterunser, den Zehn Geboten und dem »Englischen Gruß« (Ave Maria) das Symbolum als einen von schlechthin allen Gläubigen aktiv zu beherrschenden Text⁵². Mit größtem Eifer seien die Jugend und die einfachen Leute in dem zu unterrichten, was ein Christ glaube, auf welche Bitten hin er hoffen dürfe und was er Gott und den Nächsten schuldig sei. Wie die Muttermilch seien diese Texte aus apostolischer Zeit zu verabreichen⁵³. Eltern, vor allem die Familienväter, seien zu befähigen, diese Texte zum täglichen Bestandteil des Familienlebens zu machen. Wo eine regelmäßige Katechese nicht möglich sei, müsse sonntags der Text nach der Predigt in der Volkssprache langsam, verständlich, Wort für Wort vorgetragen und wiederholt werden, auf dass er im Stillen memoriert werden und sich so auch dem Gedächtnis der *rudes & simplices* einprägen könne⁵⁴. Priester wurden bei schwerer eigener Sünde verpflichtet, die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses in der Beichte zu prüfen; wer es nicht konnte, war weder zur Kommunion noch zur Ehe noch zum Patenamnt zuzulassen⁵⁵. Die wortwörtliche Verpflichtung auf mitabgedruckte lateinische und deutsche

52 *Constitutiones et Decreta synodalia Civitatis et Dioecesis Constantien[sis]* (in *Ecclesia cathedrali Constantien[sis]* [...] *statuta, edita et promulgata* [...]), 1567, fol. 146: »Titulus XIX. De Symbolo Apostolorum, Oratione Dominica, Salutatione Angelica, & Decalogo aequaliter vbique ab omnibus dicendis [...].«

53 Ebd., fol. 146^v: »Caput I. Svmmo semper studio, piissimis maioribus nostris fuisse claru[m] est, vt iuniores & simpliciores, à teneris annis, summatim & succinctè docerent, quid Christiani homines credere, quid precibus sperare, & quid Deum & proximum dirigendo, operari debere[n]t. Qua de causa ipsi Symbolum Apostolorum, in quo fidei nostrę summa, & orationem Dominicam, in qua petendarum & sperandarum rerum ordinata dispositio, atq[ue] præcepta Decalogi, in quibus charitatis erga Deum & proximum exercendę amplitudo, breuib[us] continetur, paruulis Christi, veluti eum ipso lacte materno, summa cura & diligentia tradiderunt & instillarunt.«

54 Ebd., fol. 147^r: »Caput II. Orationem Dominicam & Capita fidei nostrę, singulis diebus Dominicis populo pro concione recitari debere. Vt igitur antiqua verborum series, religio & deuotio passim conseruetur, nos primò parentes & patres familias quoscunq[ue] adhortamur: Vt prædictu veteris pietatis exemplum, sibi valdè commune, quotidianum et familiare esse debere persuadeant. Deindè Pastoribus & Rectoribus Ecclesiarum quibusuis, in virtute sanctę obedientię, præcipiendo mandamus, vt vbiqu[ue], in pagis autem potissimum, et alijs locis, in quibus plenior Catechismi explicatio facilè tradi non potest, singulis diebus Dominicis, finita concione, prædicta tria capita, addita Angelica salutatione, in subscripto (& nullo alio) verborum co[n]textu, populo vernaculo sermone, tractim & distinctè, ita prælegant, vt legentem repetitione subsequi, & omnes, qua[n]tumuis rudes & simplices, de Christianę fidei doctrinæq[ue] summa paucis edocti ea secum repetere & fideli memorię mandare possint.«

55 Ebd., fol. 147^v: »Caput III. Quibus medijs rudiores, ut capita fidei nostrę perdiscant, adigendi sint. Quoties laici, præsertim simpliciores, Sacerdoti peccata sua co[n]fiteantur, toties ab eo examinari debent, an ne eadem tria capita cum Angelica Salutatione calleant. Qui eade[m] ignouerint, primo quoque tempore, siue domi, siue in Ecclesia, discere iubeantur: ea Confessarij adiu[n]cta obiurgatione, eos, qui talia discere nolint, indignos esse sacra comunione & matrimonio: & ex ea etiam causa à Patrini functione prorsus repelli volumus [...].«

Textversionen zeigte, wie wenig Sicherheit man selbst dem eigenen Klerus in dieser Hinsicht unterstellte⁵⁶.

Mit deutlichem Blick auf die Gegenwart der Konfessionskämpfe formulierte eines der St. Luzener Predigtbücher, warum das Glaubensbekenntnis als derart substanziell angesehen wurde: *Daß Christus von den Aposteln zu wissen begehret / für wen sie ihn halten / vnd bekennen / ist vns ein Anzeig. 1. Was für ein Glaub fürnemblich zur Seeligkeit vonnöthen sey? [...] Wer nit glaubt / sagt Christus selbs Marci vlt. [vgl. Mk 16,16] wirdt verdammet. Dahero ist ein jeder schuldig / bey Verlust seiner Seeligkeit / wann ihme der wahre Glaub gnugsamb fürgehalten wirdt / vnd er denselben vernünfftig vnd recht fasset / denselben anzunehmen / alle andere Glauben zuverlassen / vnd die Sach nit lang aufzuschieben. [...] 2. Lehrnen wir / daß neben dem innerlichen Glauben zur Seeligkeit / auch ein usserliches Werck / das ist / die öffentliche Glaubens Bekandtnuß vonnöthen seye [...] als nemblich wann die Ehr GOTTes / deß Nächsten Heyl / vnd eigene Seeligkeit / durch die Vnderlassung solcher Bekandtnuß / geschmäleret / vnd beschädiget wurde: massen geschehe / da einer außtrucklich von einem vnglaubigen Magistrat befragt wurde / ob er ein Christ sey oder nit? da lasset es sich nit sagen / mum, mum, noch gar stillschweigen / wann andere dardurch vermeynen, man laugne Christum: vil weniger ist es zugelassen / zu wasserley Zeit mit außtrucklichen Worten / oder Wercken / Christum / oder den wahren Glauben zuverlaugnen / oder sich zu einem falschen Glauben zubekennen / wie laider / dieser Zeit vil Politici thuen [...]*⁵⁷.

Das Glaubensbekenntnis war damit explizit ins Konfessionspolitische gewendet. Es stellte mit klaren Analogien zum Martyrium den Urakt des Christseins schlechthin dar. Hier unterschieden sich württembergisch-lutherische Amtsträger nicht mehr prinzipiell von jenen Stadtmagistraten und kaiserlichen Regierungen, die man sich mit dem verfügbaren Maß historischer Kenntnis als Träger kollektiver Christenverfolgungen der Antike vorstellte. Das Glaubensbekenntnis avancierte zum zentralen Medium der Laien-Konfessionalisierung. Die Raumdisposition stand im Dienste dieser Vermittlung, um die Kommunikationsformen und ihre Wirkungen zu bestimmen: Die übermächtigen Apostelfiguren setzten ein von den Geistlichen vorgestelltes Programm figurativ gegenwärtig und liehen der Katechese alle Autorität körperlich-symbolischer Anwesenheit. Gleichzeitig vollzogen die Laien im Bekenntnis einen Akt der Inkorporation; das machte die Apostelfürsten zu imaginationsmächtigen Vorbildern wie schutzmächtigen Patronen. Petrus und Paulus, deren Martyrium in Rom stattfand, kamen hier unüberbietbare Ränge zu, und darum hatte die ursprüngliche Raumkonzeption für St. Luzen ihnen die traditionell exponierten Plätze seitlich des Triumphbogens zugewiesen. Denn hier wurde nicht nur eine irdische Konfessionsgemeinschaft eingeschworen. Das kommunikative Handeln im Raum war dezidiert transzendenzbezogen, war Handeln »zur Seligkeit«, und daher konnte die Entscheidung über die Inhalte des Glaubens nicht dem Einzelnen überlassen bleiben, der darin notwendig »strauchlet / fallet / vnd irret«. In einer Predigt zum Festtag St. Peter und Paul hieß es: *Vnd dahero ihme der Entschied von Glaubenssachen gar nit*

56 Ebd., fol. 148^r–150^r.

57 Laurentius FORER, *Leben Iesu Christi Auß Den Fünff Theilen in zween Theil zusammen gezogen / vnd auff alle Sonntägliche vnd Feyertägliche Euangelia / neben anderen Betrachtungen von dem H. Passion, Todt / vnd Aufferstehung vnsers lieben Herren. Auß: Den Heiligen Vier Euangelisten / mit Glaubens vnd Lebenslehren / auch liebeichen Tröstungen / vnd sonderbaren Gebetten / bestes fleisses erklärt / vnd meniglich zu Guten in Truck gegeben. Ander Theil. In welchem die Feyertägliche Euangelia / neben anderen Geheimbnussen / so öffentlich in der Kirchen nie werden gelesen / sambt dem Passion und Todt Christi / begriffen seynd, Dillingen/Donau 1661.*

zucommittieren, vnd heimbzustellen ist / bey welchem noch heutiges Tags solcher Mangel gespüret wird / da einer ein Lutherischen / der ander ein Calvinischen / der dritt ein Wiertäufferischen / der vierdt ein Schwenckfelderischen / der fünfft ein allerleyglaubigen / oder freystelligen / oder neutralischen Christum ihme einbildet [...]. Warlich / ausser der Catholischen Kirchen ist kein gleichlautender / kein beständigerer Glauben nirgendt zufinden⁵⁸.

Das Thema des Glaubens und seines Bekenntnisses betraf auch zentrale gemeinschaftliche Handlungsfelder im Kirchenraum. Der franziskanischen Predigt in St. Luzen lag eine Messparänese zugrunde, die Luthers Kreuzestheologie des *solus Christus* explizit und zustimmend zum Ausgangspunkt nahm und von dort her die zwischen den Konfessionen umstrittene Lehre von der Messe als Opfer und von der Heiligenfürbitte erläuterte und verteidigte.

Vnnd in sonderhait meldet sie [die ›Opfferunge‹ als Teil des Messkanons] sein hailigs leiden / vnd seinen schmerzlichen / vnschuldigen Todt / den er für vnsere sünd / vnd umb vnsere erlösung am Creütz erlitten hat / vnd erinnert / vermanet / flehet / vnnd bittet den Hymelischen Vatter / daß er solche verdienst ansehen / vnnd vns umb CHRISTI vnsers Mitlers vnd versöners willen gnedig sein wölle. Vnnd umb die thewre verdienst CHRISTI (die aus seinen gnaden / durch den glauben [!]/ jetzund vnsere seindt) wölle GOTT alles vbel von vns abwenden / vnd vns alles guts / vnnd ewige seligkait verleihen. Sibe das heißt dann zur gedächtnuß CHRISTI / das rein opffer seines Leibs vnd Bluts / handeln [!], nämlich Gott erinnern / vnnd auf die Verdienst CHRISTI vermanen / vnd bitten / das er vns gnedig sein / vnd helfen / vnd selig machen wölle⁵⁹.

Diese Konzentration auf das Verdienst Christi, das uns aus Gnade und durch den Glauben zuteil wird, war vermeintlich ganz in lutherischen Kategorien und Begrifflichkeiten gedacht und formuliert⁶⁰. Aber es wurde bezeichnenderweise als gemeinsames Handeln der Gläubigen bestimmt, und das musste auch dem Ort dieser Glaubenskommunikation und der Gruppe der Glaubenden selbst erhebliches Gewicht zusprechen. Eucharistie und Messopfer definierten keinesfalls nur den Handlungsraum des Priesters, sondern eröffneten als »Sacrificium laudis, Gratiarum actionis & precum«, als ein »Opfer der dancksagung / vnnd des gebetts« dem gläubigen Kollektiv seine eigentliche Bestimmung, in welche selbst die Toten, die Feinde und die Andersgläubigen einbezogen waren: *Derhalben es auch ain gemain Opffer / Commune Sacrificium ist / wölches von der gantzen gmain der glaubigen / vnnd für die gantzen gmain geopffert wirdt. Nicht allain für die so darbey seindt / sonder auch für die abwesenden / vnd nit allain für die / so noch auff erden mit vnns in der bekandtnuß vnsers waren christen glaubens leben / sonder auch für die so im zaichen dises hailigen Christen glaubens / auß dieser zeit abgeschiden seindt / vnnd nit allain für die glaubigen / sonder auch für die vnglaubige vnd vnsere feindt*⁶¹.

58 Ebd., 225; vgl. auch ebd., 245f.

59 MICHAEL Bischof zu Meersburg, Von der Hailigsten Messe. Sibentzehen Christliche Predige [...], Ingolstadt 1557, X. Sermon, fol. LI^v–LII^r.

60 Ebd., X. Sermon, fol. LIV^v: *Vn[nd] aber die KIRCH vn[nd] gmain der glaubigen ja wol waißt / das auch vnsere seligkait in dieser gmainen erlösung steet / vnd das wir alles / darauf wir vns auf Gott trösten mögen / all zumal / vnd allain in dem Todt vnd Blut CHRISTI suchen / vnd aus seinen verdiensten annehmen müssen [...]. Bittet aber nichts auff vnsere verdienst / sonder auf die verdienste CHRISTI [...].*

61 Ebd., X. Sermon, fol. LII^v. Vgl. auch wichtige kontroverstheologische Klärungen, die von hierher die Rolle der Heiligen (Mitbekenner und *Mitbitter* jenseits der Grenze des Todes, aber bleibend im *Gaistlichen leib Christi*), daher auch in der Kirchenikonografie nicht nur ein forderndes Gegenüber, sondern auch ein Teil der dortigen Gemeinschaftsbildung; vgl. ebd., fol. LIV^r–LVIII^r.

Indem der Raum ikonographisch und traditionsgestützt den Akt des Bekenntnisses am als allein wahr vorgestellten katholischen Glauben orientierte, konstituierte er Beziehungen über die Grenze zwischen Gleichen und Gegnern, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Lebenden und Toten hinweg. Diese Beziehungen wurden nicht nur gepredigt und gedacht, sondern liturgisch praktiziert und darum als wirkmächtig gelebt vorgestellt⁶². Die Titelpuffer der Predigten visualisierten solche Beziehungsvorstellungen (Abb. 363): In der linken Bildhälfte wirken ein Franziskaner und ein Engel zusammen, um einer nackt (also als unkeusch) dargestellten Frauenseele aus den Flammen des jenseitigen Strafortes herauszuhelfen. Diese durch liturgische Kommunikation im Raum gestifteten Heilsbeziehungen gingen in ihrer Struktur nicht von den Menschen, sondern von Gott und vom eschatologischen Bezugssystem der »letzten Dinge« aus, welche am Ende des Lebens sicher zu erwarten waren. Eine Predigt über das Jüngste Gericht forderte die Gläubigen am Ende zu folgendem Gebet heraus: *Laß vns diese ding⁶⁴ fleissig vnd empsig bedencken / daß sie vns nimmehr auß dem hertzen kommen. Vnd verleibe gnad daß wir mit wachen und bitten in rechtem Glauben vnd gottseligem Wandel / auff deine letzte zukunfft vom Himmel in den Wolcken wartten [...]*⁶⁵.

Die Erwartung des Lebensendes verlieh der Einfügung in den Kommunikationsraum »Kirche« die Qualität einer alles bestimmenden Letztentscheidung. Glaube, Demut und Gebet seien die einzigen Mittel, die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zu erlangen, so die direkt im Anschluss abgedruckte Predigt. Die verschriftlichte Antwort der Gläubigen lautete: *Reinige vns inwendig von allerley Geistlichem Aussatz des mißglaubens vnd der Sünden / daß wir dir in frischem Glauben / gesunder Lehre / vnd reinem Leben wolgefellig dienen [...]*⁶⁶.

Auf diese Weise konstituierten sich wechselseitig dauerhafte Überzeugungen, Haltungen und Mentalitäten. Die Konfessionalisierung blieb engstens an die »confessio« gebunden⁶⁷. Das war keineswegs allein als disziplinierende Drohung an die Gläubigen aufzufassen, sondern betraf auch den Pflichtenkatalog der Geistlichen, deren Ausbildung und Lebensform eine geradezu allumfassende Umgestaltung zugemutet wurde⁶⁸. *Sicuti doceo*

62 Daraus ergeben sich wichtige Klärungen des Handlungsbegriffs im *Opffer* (vgl. ebd., XI. Sermon, fol. LVIII–LVIX) und der Kommunikation mit Verstorbenen (vgl. ebd., XII. Sermon, fol. LXIII–LXX). – Vgl. auch das angebundene Werk: Johannes FABRI, Was die Euangelisch Meß sey / Grundtliche vnnnd Christenliche anzaigung / auß der heyiligen geschriff / vnnnd auß den alten heyiligen Kirchenlern / zu trost vnd sterckung der Glaubigen [...], Dillingen/Donau 1555, hier: fol. CLVII–CLIX.

63 Titelpuffer der Predigt am Allerseeleentag zur Gerichtsrede in Mt 25,31–46, in: Michael BUCHINGER, Postilla oder Aufßlegung der Sontäglichen Euangelien / Vnnnd Erklerung beyder Winter und Sommerteils / auch von den hohen furnemen Festagen / Durchs Jar auß von Aduent an / biß auff den letzten Sontag vor dem Aduent [...], Mainz 1572, fol. 91^v–94^v.

64 Die sogenannten »letzten Dinge«: Tod, Gericht, Himmel, Hölle.

65 BUCHINGER, Postilla (wie Anm. 63), fol 9^r.

66 Ebd., fol 40^v–41^r.

67 Vgl. Andreas HOLZEM, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 (1999) 53–85.

68 Zur Konfessionalisierung des Klerus vgl. exemplarisch: Werner FREITAG, Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400–1803 (Studien zur Regionalgeschichte 11), Bielefeld 1998. – Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendergericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn/München/Wien/Zürich 2000. – Alexander JENDORFF, Reformatio catholica. Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514–1630 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 142), Münster 2000.

*ita docearis Gott will die propheten straffen so das volckh verführen*⁶⁹, notierte ein Franziskaner aus St. Luzen in den hinteren Buchdeckel des von ihm benutzten Predigtbandes.



Abb. 3: Titelpupfer der Predigt am Allerseelentag; Michael BUCHINGER, Postilla oder Auflegung der Sontäglichen Euangelien (1572), fol. 91^v.

Abbildung: Ehemaliges Kloster St. Luzen, Buchbestand.

69 BUCHINGER, Postilla (wie Anm. 63), hinterer Einbanddeckel.

3.2 Sündenvergebung, Strafnachlass und Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten: Religiöse Praxis und rituelle Kommunikation

Mehr als anderswo stand aus den oben genannten Gründen der Ablass im Zentrum gerade der franziskanischen Frömmigkeit, wenn es um Handeln »zur Seligkeit« ging. Eine Analyse der Buß- und Ablasspredigten kann zeigen, dass Pilger, Poenitenten und Predigt-hörer Bildprogramm, Theologie und religiöse Praxis als vernetzte Sinnstruktur wahrnehmen mussten, deren Strahlkraft gerade auf der wechselseitigen Verweisstruktur von Sehen, Hören und Tun beruhte. Diese Verweisstruktur ist in ihrer religiös-sozialen Fundierung im Hoch- und Spätmittelalter oben erläutert worden. Der dem Ursprungsmythos des Portiuncula-Ablasses so eigentümlich kongeniale »sakralinstitutionelle« Zweig der Frömmigkeitstheologie hat in Bildprogramm, Predigttexten und Handlungskonzepten in St. Luzen eine frappierende nachreformatorische Adaption gefunden. Franziskanische Predigten des 17. Jahrhunderts stellten erneut den Ablass ins Zentrum kommunikativen, raumbezogenen Heilserwerbs. Im Mittelpunkt stand auch hier die Bekehrung von Sündern: Die egoistisch-geldgierigen Zöllner Zachäus und Matthäus und die als öffentliche Sünderin geltende, teils mit der Ehebrecherin identifizierte Maria Magdalena wirkten als biblische Vorbilder dessen, was an Rettung aus der eigenen Verworfenheit möglich war, wenn man sich Christus und den Heilmitteln der von ihm gestifteten Kirche ganz überantwortete: »Heute ist diesem Haus Heil widerfahren...« (Lk 19,9). Dieses an Zachäus gerichtete Jesus-Logion übertrugen die Franziskaner auf den Kirchenraum, indem sie den Portiuncula-Ablass gerade in seinem Bezug auf die Hauptkirchen Roms geltend machten. Dieser Ablass, so argumentierten die Franziskaner, war römisch-katholisch, aber er war eben – entgegen reformatorischer Kritik – nicht päpstlich. Christus selbst, nicht der Papst, habe den »seraphischen Heiligen« Franziskus zum *alter Christus* und seinen Orden zur besonderen Quelle der Vergebung und des Strafnachlasses bestimmt. Das Titelkupfer eines franziskanischen Predigtbuches (Abb. 470) spielte unmittelbar auf die Areopag-Rede des Paulus an (vgl. Apg 17,16–34). In dieser Missionspredigt hatte er den Heiden und Philosophen in Athen an einem dem *Deo Ignoto* geweihten Altar den Gott Jesu Christi und die Auferstehung verkündigt. Wie Paulus auf dem Areopag den Heiden Athens den »unbekannten Gott« predigte, weil er die Wahrheit dieser Botschaft unmittelbar von Christus selbst und nicht durch menschliche Vermittlung empfangen habe, so verkündeten nun die Franziskaner die dem Franziskus ebenfalls unmittelbar durch Christus, nicht etwa vom Papst verliehene Indulgenz. Diese Parallelisierung direkt von Christus empfangener Heilsgaben, vorgetragen in einer Predigt zum Portiuncula-Festtag, war ein durch und durch konfessionspolemisches Argument, weil der protestantische Betrugsvorwurf, der Ablass sei eine Neuerung der von Christi reinem Evangelium abtrünnigen Papstkirche, an der Ursprungserzählung zur Portiuncula-Indulgenz abprallen musste.

Wessen Paulus / dessen kann sich in der Wahrheit auch rühmen der Seraphische heilige Vatter Franciscus, nemlich / daß er seinen vollkommenen Ablass nicht habe von der Erden / sondern von dem Himmel / nicht von dem Stadthalter Christi auf Erden dem Römischen Pabst / sondern von seiner Göttlichen Person selbst – und zwar erneut wegen der auf die vielen schwachen Sünder bezogenen Heilangst: Dieser hitzige Seelen-Eiferer bedauerte nichts mehrers / als den ewigen Untergang und Verdammnis so vieler tausend Seelen /

70 Franziskus HEFFNER, *Concionator Extemporalis* oder Eilfertige Prediger über alle Festtag des Jahres [ohne Ort u. Jahr, Titelblatt fehlt], Frontispiz-Blatt.

*deßwegen weinete er Tag und Nacht so starck und häufig / daß er schier darüber erblindet wäre [...]*⁷¹.



Abb. 4: Paulus predigt auf dem Areopag den »unbekannten Gott«; Franciscus HEFFNER, Concionator Extemporalis oder Eilfertige Prediger über alle Festtag des Jahres, Frontispiz-Blatt.

Abbildung: Ehemaliges Kloster St. Luzen, Buchbestand.

Erneut stand der Ablass so im Mittelpunkt dieses Bußverständnisses, dass »Indulgenz« und »Vergebung der Sünden« in einem Atemzug genannt werden konnten. In biblischen und historischen Anspielungen erschien der Portiuncula-Ablass als das große »Gnaden-Bad«, reinigend vom »abscheulichen Aussatz« der Sünden und Laster: *So wer-*

71 Ebd., 403.

*det ihr unfehlbar erlangen die Reinigkeit eures Gewissens / die verlorrne Gesundheit eurer Seelen / völlige Gnad und Verzeihung aller Sünden und wolverdienten Straffen*⁷².

Dass dies »mit reümüthigem Hertzen«, d.h. nur unter der Voraussetzung einer echten Bekehrungsbereitschaft und nach vorheriger Beichte und Absolution gewährt werden konnte, davon war wie schon in Johann Tetzels (um 1460–1519) Predigten zum Petersablass von 1517 nur sehr beiläufig die Rede. Die gewichtigen theologischen Unterscheidungen des 12. Jahrhunderts zwischen der Sündenschuld, die nur Gott selbst um Christi willen dem zerknirschten und zerschlagenen Herzen des Sünders (vgl. Ps 51,19) verzieh, und der dem Prinzip der Gerechtigkeit Genüge tuenden Sündenstrafe, abzuleisten durch Bußwerke und nötigenfalls im Fegefeuer, waren theologisch korrekt rezipiert. Dennoch: Dass nur die Sündenstrafe vom Ablass überhaupt erreicht wurde, die Indulgenz also nur den Strafnachlass eines zuinnerst Umkehrwilligen zum Gegenstand haben konnte⁷³, unterschlugen diese franziskanischen Predigtanleitungen nicht – aber betonten wollten sie es auch nicht.

Was hat er [Franziskus] dann begehret? Animas, nichts anders / als das Heil der Seelen: Seynd diese etwan mit Sünden und Lastern verunehrt? so begehret er Ablass / Indulgenz und Vergebung der Sünden.

Ziel dieses Begehrens waren Christus, Maria und die Engel, und sie wurden – angesichts fehlender Originalurkunden – als die eigentliche Beglaubigung des Ablasses geschildert: *Charta sit Maria, Notarius Christus, testes Angeli, an statt des offenen Instruments seye Maria das Papier / Christus der Notarius oder Schreiber / die Zeugen die Englische Geister / das Signet und Insigel Francisci eingedruckte Wunden. Dieses Instrument ist über alle Päßtliche Bullas*⁷⁴.

Die franziskanische Predigt, wo sie wie hier bewusst unscharf formulierte, ließ das Haus des Zöllners und den Kirchenraum, Sündenvergebung und Ablassgewährung ineinander fließen, unter Beiseitelassung klarer theologischer Unterscheidungen, die angesichts des reformatorischen Einspruchs in Trient nochmals präzisiert worden waren⁷⁵.

Eine weitere Portiuncula-Predigt hingegen verdeutlicht, dass das kaum an heiligen Verkaufsinteressen lag, sondern erneut daran, den Kirchenraum von St. Luzen als einen Raum des Heils zu kommunizieren. Hier nämlich trennte der Prediger bußtheologisch sauberer: Klar benannte er Reue, Beichte und Absolution als Zentralgeschehen der Versöhnung, den Ablass als nachfolgenden Akt nachgelassener Strafe. Er nahm die Rettung des Sünders in der Buße radikal ernst, ebenso aber die Neigung der Menschen, gerade wegen der auferlegten Wiedergutmachung und der verlangten Änderung des diesseitigen Lebens, die allein den Ernst der Reue dokumentieren konnten, die das jenseitige Leben sichernde Buße aufzuschieben. Explizit wurde hier nun der Ablass als Köder an der Angel der Buße erläutert: *Wie die Fisch mit dem Angl / vnd die Vögl mit dem Nötz gefangen werden / also werden die Menschen in der bösen Zeit / wann sie sich in Sünden befinden (dann dieses ist die bößeste Zeit) die Sünder gefangen. [...] Diese zufangen ist zwar der ey-*

72 Ebd., 405.

73 Aus den Beichthandbüchern in St. Luzen vgl. etwa Johann G. SPENGLER, *Instructio Parochi pro Visitatione Informorum, pro Administratione Sacramentorum Pœnitentiæ, Eucharistiæ, et extremæ Unctionis pro Assistentia Extremæ Luctæ Insumet Commodum Ven. Cleri, Augsburg/München 1743: § XII. De Indulgentiis. [...] Cum sine remissione culpe nulla speravi valeat remissio poenæ, ante omnia æger excitandus ad contritionem de peccatis eliciendam [...].*

74 Beide Zitate: HEFFNER, *Concionator* (wie Anm. 70), 403f.

75 Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Ablässe, 4.12.1563, in: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., hg. v. Heinrich DENZINGER u. Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁹2001, Nr. 1835.

gentliche Angl die Beicht / vnd darauff folgende Genugthuung durch gewisse Bußwerck. Diser Angl aber / seine / waiß wie / in Gehaimb begangenen Sünden einem andern anzeigen / dafür Buß thun / ist dem Menschen von Natur zu wider: [...] vil gehen lieber etliche Jahr in ihren Sünden mit angsthafftigen Gewissen herumb / als daß sie an disen Angl anbeissen [...]. Vnd ist also wahr / daß wie die Fisch mit dem Angl / die Vögl mit der Strupffen wegen deß Keders gefangen werden / also werden auch die Sünder zu der Reu vnd Beicht gelocket / wann sie die völlige Befreyung der Straff zuerhalten wissen⁷⁶. – Diese Befreyung aller Straff / die man sonsten für seine Sünden hier / oder dort im Fegfeuer außzustehen hätte / ist das jenige annembliche Keder / daß sovil tausend Sünder ziehet / daß sie gantze General-Beichten thun, daß sie heiße Zährer wainen / daß sie die Brust mit den Fäusten zerschlagen / also an den Angl der Bueß anbeissen / gefangen / vnd seelig werden / die sonsten in ihren Sünden vil Jahr gelebt hätten / gestorben / vnd verdorben wären⁷⁷.

Unter raum- und kommunikationsgeschichtlichen Gesichtspunkten fällt zweierlei auf: Zum einen die dichte Koinzidenz von Bilderwelt und Sprechakt, aus der gleichzeitig genaue und ständisch gebundene Handlungsanweisungen erwachsen. Der Zusammenhang von Buße, Selbsterkenntnis und Einfügung in eine Konfessionsgemeinschaft, den Alois Hahn als für die Bildung des neuzeitlichen Gewissens konstitutiv beschrieben hat, ist hier mit Händen zu greifen: »Das Wissen um sich selbst«, so Hahn, »entspringt dem Gewissen« und seinen durchkonfessionalisierten Evozierungszusammenhängen⁷⁸. Der Raum kommunizierte nicht nur ein theologisches Programm, sondern auch dessen Wurzel in der Traditionstiefe einer sich als Weltkirche verstehenden *communitas*. Es war diese Verweisstruktur des Raumes, die seine Erhabenheit trug, auch noch in den bescheidensten Ausmaßen.

Zum anderen sticht die Wahrnehmung heraus, dass der Raum zum Ort einer dreiseitigen Kommunikation ausgebaut wurde, in dem nicht nur Priester und Laien eine gestufte Handlungsträgerschaft übernahmen. Darüber hinaus war der Raum als Kommunikationsort mit den transzendenten Mächten charakterisiert. War die Welt der Raum, in dem sich der gerechte Zorn Gottes ungehemmt Bahn brechen konnte, ja sogar musste – für die *feurige Donnerkeul*⁷⁹ des Grimms fanden alle diese Texte starke Worte – wurde die Kirche zum Schutzraum, der Heilige zum Patron. In Stufen aufsteigend, ermöglichte der Raum ein religiöses Handeln, welches die in der Gewissenspredigt geweckte glaubenskonforme Haltung der Laien, vielfach vermittelt durch Priester, Heilige, Maria und zuletzt Christus selbst, vor Gott trug und so Zorn in Barmherzigkeit wandelte. Diese transzendente Ebene der Deutung abzuschneiden, hieße das Kommunikationskonzept eines solchen Raumes unzulässig zu verkürzen, gar auf Machtfragen hier agierender ständisch getrennter Gruppen zu reduzieren. In diesen Bezügen agierte der Heilige, agierten Maria und Christus als Patrone und Interzessoren im klassisch frühmittelalterlichen Verständ-

76 P. AMANDO, Seelen-Wayde Der Christlichen Schäßflen. Das ist: Ordinari Predigen Auf alle Sonn- vnd Feyer-Täg deß gantzen Jahrs gerichtet: Und in Zwen Theil abgetheilet / Vorgetragen / und hervor gegeben / von dem Ehrwürdigen P. AMANDO Von Grätz Kapuciner-Ordens Prediger der Steyerischen Provinz. Deß: Ersten Jahrs-Lauffs. Anderer Theil: Über die Feyertäg, Augsburg 1699, 489f.

77 Ebd., 492.

78 Vgl. Alois HAHN, Identität und Selbstthematizierung, in: Selbstthematizierung und Selbstzeugnis, Bekenntnis und Geständnis, hg. v. DEMS. u. Volker KAPP, Frankfurt a.M. 1987, 9–24, hier: 18.

79 Zitat bei HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 405.

nis⁸⁰; sie waren die eigentlichen Handlungsträger, die den Raum kommunikativ als »Ort des Heils« konnotierten.

Ist also Franciscus dazumal derjenige Mann gewesen / den GOTT gesucht⁸¹ / der zwischen ihm und denen Sündern einen Zaun gemacht / der mit seinen vielfältigen Zähren das schon brennende Feuer der Göttlichen Rach ausgelöscht / seinen Zorn besänftigt / die sündige Welt / vermittels dieses großen Ablasses / von dem ewigen Untergang und Verderben errettet⁸².

In diesem Sinne beschrieben die Prediger Franziskus als *Schatten Christi*⁸³ und zentralen Vermittler seiner Verdienste; sein Ablass öffnete den *Heil- und Saurbrunnen Christi*, und eben darin bewährte sich der Katholizismus als ausschließlicher Heilsweg. Es scheint diese theologische Konzeption gewesen zu sein, welche eine neuerliche Umgestaltung des Laienraumes nach sich zog. Ihr fielen – links und rechts des Triumphbogens – die Figuren der Apostelfürsten Petrus und Paulus zum Opfer, um den Zusammenhang von Kreuzestod Christi und Stigmatisierung des Franziskus in neuen Seitenaltären ins Zentrum der Wahrnehmung rücken zu können.

So ungebrochen hier an Heiligungskonzepte der spätmittelalterlichen Religiosität, speziell einer »sakralinstitutionell« optierenden Frömmigkeitstheologie angeknüpft wurde, war dennoch reformatorische Kritik nicht spurlos geblieben. Im Gegenteil: Das kontrovers »Konfessorische« dieser fast überbetonten Anknüpfung sollte erweisen, wo wahrer Zugang zu den Heilsgütern der Erlösung zu finden sei. Ihrer teilhaftig zu werden, setzte voraus, vor Gott selbst aktiv gegen die Häresie einzutreten. Denn der Ablass, hier versprochen in einem der Portiuncula eng verbundenen mariologischen Kontext (die Portiuncula war der »Santa Maria degli Angeli« geweiht) galt denen, *welche heute dieses Gotteshaus werden andächtig besuchen / ihre Sünde reu-müthig und vollkommentlich beichten / für die Erhöhung christlicher Kirch / Ausreutung der Ketzerey / und Einigkeit Christlicher Potentaten / eifferig werden bitten*⁸⁴.

Es war die feste Überzeugung franziskanischer Prediger des 17. Jahrhunderts, für das Heil der Seelen alle Mittel in der Hand zu haben, welche sie gerade im polemischen Kampf gegen die lutherische Ketzerei die fragwürdig-undeutlichen Passagen der Ablasspredigt des frühen 16. Jahrhunderts wiederholen ließ: *Und dieses ist der Gnaden-Regen / welchen uns die heut aufgegangene schöne Morgenröth Mariae mitgebracht / dieses können sie alle und jede theilhaftig machen / und mit geringer Mühe mit diesem Gnadenwasser allen*

80 Vgl. ANGENENDT, Heilige und Reliquien (wie Anm. 30), 69–122, 190–206.

81 Diese Sentenz zeigt an, wie theologisch zwischen den als unveränderlich zu postulierenden Eigenschaften mittelalterlicher, philosophisch begründeter Gotteslehre zu vermitteln versucht wurde, die im Bußgeschehen aufeinandertreffen: einerseits die Gerechtigkeit Gottes, die das Böse nicht ungestraft hingehen lassen kann (»Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit«), andererseits seine ebenfalls biblisch bezeugte Barmherzigkeit und Güte, mit der er sich den Verlorenen zuwendet (vgl. die Gleichnisse vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32 oder vom verlorenen Schaf Mt 18,10–14 sowie die oben genannten Berufungs- und Bekehrungserzählungen von öffentlichen Sündern). Gott selbst also initiiert einen Heilsprozess, in dessen Verlauf durch den Kreuzestod Christi, die Interzession Marias, der Märtyrer und der Heiligen und nicht zuletzt die Gnadenmittel der Kirche die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr zum Zerschmettern und Scheitern des Sünders führen muss. Zum ersten Aspekt vgl. Arnold ANGENENDT, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte, Und dennoch ist von Gott zu reden (FS Herbert Vorgrimler), hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1994, 142–156.

82 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 406.

83 Ebd.

84 Ebd., 460.

*Wust und Unflath ihrer Sünden abwaschen / den schwehren Schulden und Sünden-Last / in welchem sie bißhero gesteckt / darein / und von sich werffen*⁸⁵.

Selbst die vielfach inkriminierten Vergleiche zur Geld- und Warenwirtschaft wurden reformuliert, nun aber mit einer strikten Unterscheidung geistlicher Güter und weltlicher Dinge und darum mit einer Marktmetaphorik, die der protestantischen Ablasskritik – Vergebung gegen Geld – die Spitze nehmen sollte: *O könnte mancher seiner Geld- und anderer Schulden so leichtlich loß und ledig werden ich weiß gewißlich / keiner würde sich saumseelig erzeigen. Wann in einem Ort Meß oder Marcketag ist / da laufft alles dahin / was nur gehen und lauffen kann / dann sie seynd der Meynung / sie können alsdann gar wolfeil einkauffen / werden doch oft in dieser ihrer Einbildung betrogen. Heut ist in hiesigem Gotteshaus ein geistlicher Marcketag / man gibt alles wolfeil; mit geringer Mühe könnt ihr alle ruckständige Sünden-Straff in einer halben Stund abzahlen / die ihr sonst in der andern Welt in vielen Jahren nicht würdet genugsam abbüssen / mit einer einzigen vollkommen Beicht / andächtigen Communion und wenigen Vatter Unser könnt ihr GOTTES Huld und Gnade erhalten / den Himmel und seine Schätze erhandlen: Seit derowegen nicht saumseelig / keiner verschlaffe den Marck / [...]*⁸⁶.

Das »Aufwiegen in Geld« wurde in Wundergeschichten illustriert, in denen ein Geldwechsler nicht in der Lage war, einen nur zehntägigen Ablass für nur einen einzigen Menschen mit 100 Goldtalern in Anschlag zu bringen. Seine Waage blieb dem Ablass einer frommen, aber armen Frau unbeirrt zugeneigt; geistliche Dinge seien eben nicht *zuverkauffen vmb leiblichen Werth*.

*Aus diesen könnt ihr abnehmen / wie hochwerth / und hochschätzbar dieser heutige Ablass seye / durch den nicht nur einer Persohn / sondern so vil hundert tausenden / die den Ablass in allen dreyen Ordens-Kirchen in der gantzen Welt empfangen / alle zeitliche Straff / sovil / schwär / und langwürig die auch seyn sollte / völlig geschenckt / und nachgelassen wird. Alles Gold der Welt sei nichts als Sand dagegen*⁸⁷.

Hier war der Ort des Verweises auf die eigene *arme Seele* wie die der Verstorbenen⁸⁸; explizite »Arme-Seelen-« und Fegfeuer-Predigten vertieften diesen Bezugspunkt. So sehr hier mit geprägtem Material gearbeitet wurde, blieb doch die anti-lutherische Stoßrichtung unterschwellig prägend: in Predigten etwa, die explizit Luthers Argument aufgriffen, der biblisch bezeugte Jesus habe keinem, der sich ihm anschloss, eine Bußstrafe auferlegt⁸⁹ – eben daraus wurde ein Argument für den Ablass, indem die Kirche einen *Ge-*

85 Ebd.

86 Ebd.

87 Vgl. AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 495.

88 Vgl. ebd., 495f.

89 Martin Luther bezieht dieses Argument schon in den Resolutionen zu den Ablassthesen nicht nur auf Christus, sondern bereits auf Johannes den Täufer: »Zu These 5: Der Papst will und kann keine Strafen erlassen als solche, die er nach seiner eigenen Entscheidung oder der kirchlichen Satzungen auferlegt hat. [...] Hier ist nun Johannes der Täufer, der nach dem Vorsatz und Ratschluss Gottes dazu gesandt war, Buße zu predigen, der auch sagte (Matth. 3,2): ›Tut Buße‹ und wiederum (Luk. 3,8): ›Sehet zu, tut rechtschaffene Früchte der Buße‹. Diese Worte hat er selbst ausgelegt. Als das Volk ihn fragte, was es tun sollte, da antwortete er ihnen (Luk. 3,11): ›Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat; und wer Speise hat, tue auch so.‹ Siehst Du da nicht, dass er als Buße nichts anderes als die Beobachtung der Gebote Gottes auferlegte und darum unter Buße nur die Bekehrung und Wandlung zum neuen Leben verstanden wissen wollte? Aber noch deutlicher (V. 12f.). Siehe, da kamen auch die Zöllner ... und sprachen: ›Meister, was sollen wir denn tun?‹ Er aber sprach: ›Fordert nicht mehr, als euch verordnet ist!‹ Hat er ihnen vielleicht hier gesagt: Ihr müsst für die vergangenen Sünden genug tun? Ebenso sagte er zu den Kriegsleuten (V. 14). ›Tut niemand Gewalt noch Unrecht

neral-Pardon ertheilt und damit unmittelbar dem Beispiel Jesu folge, der *vilmehr andere [...] ihrer Sünden entbunden [hat]: aber wo leset man, daß er einem ein Straff aufferlegt*⁹⁰?

Kirche als Heilsraum wurde dadurch konstituiert, dass sich von allen ihren zentralen religiösen Vollzügen her im Ablass ihre unbegrenzte Bereitschaft ausdrückte, zur Barmherzigkeit Gottes Zugang zu gewähren. Dieser Zugang wurde als dem konfessionellen Gegner grundsätzlich überlegen, weil in der katholischen Wahrheit und Tradition stehend, gleichzeitig geschildert, veranschaulicht und handelnd verräumlicht. Scharfe Drohungen galten zudem denjenigen, die ihre Zugehörigkeit zu diesem Heilsraum und seinem »sakralinstitutionellen« Angebot gering schätzten. Predigten *wider die eytele Hoffnung des Sünders* zeichneten den Teufel als Betrüger *mit vermessenlichem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit* und mit der Hoffnung, *er [der Büßer] werde noch Zeit genug zur der Buß haben*; die Predigtreihe endete mit der *Schluß=Red eines Verdampften / der in dem Sünden=Standt gelebet hat aus Versicherung der Barmherzigkeit Gottes / vnd Hoffnung eines längeren Lebens*⁹¹.

3.3 Die dingliche und metaphorische Kirche: ein Raum als Gegen-Welt

Die Bildprogramme und ihre in Predigten erläuterten theologischen Bezüge erklärten den Kirchenraum zu einem Ort jenseits, ja gegenüber der Welt. Als Haus, in dem Heil widerfährt⁹², als Ort des Gebets, als Tempel Salomos, als offenem Himmel⁹³ wohnt dem Raum aber auch eine in Kirchweihpredigten warnend zur Sprache gebrachte Zeit- und Disziplinstruktur inne.

Im Blick auf die Zeitstruktur der Hinwendung zum kirchlichen Gnadenangebot sind Predigten zu bestimmten Heiligentagen besonders sprechend. Die öffentlichen Sünder Zachäus, Matthäus und Maria Magdalena waren Zeugen des »Sofort«; sie sprachen für die unaufschiebbare Dringlichkeit von Einsicht und Gehorsam, und ein Judas musste sich wegen seiner geizigen Fixierung auf 30 Silberlinge erhängen, weil er die warnende Betonung des »Jetzt« überhörte. *Niemand soll an seinem Heyl verzagen / dann die Thür der Göttlichen Gnad und Barmherzigkeit stehet uns so wol als Matthäo offen / wann wir nur / gleichwie er / uns nicht saumeten hineinzugehen*⁹⁴.

Erneut lag hier eine jener konfessionspolitischen Zuspitzungen vor, die Gnade an Gehorsam und Einfügung banden und in diesem Sinne – historisch nicht illegitim – bei Franziskus selbst anknüpften: *Franciscus hat von dem H. Evangelio / vnd der darin gegebenen Lehr Christi nicht den kleinsten Buchstaben / nicht ein Tiofflein übertreten. Eben also hat er seiner Mutter der H. Kirchen Gesätz / Verordnungen / Erklärungen / Gebräuch gantz außbüding gehalten / daß er sich / vnd seinen gantzen Orden / mit einen abson-*

und lasset euch genügen an eurem Solde!« Hat er hier etwas anderes als die allgemeinen Gebote Gottes auferlegt? Wenn aber dieser Lehrer der Buße, der gerade dazu von Gott eingesetzt war, uns nicht die Genußtuung lehrte, so muss er uns freilich betrogen haben und hat uns die Pflicht der Buße nicht hinreichend gelehrt.« (aus: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart 2: Martin Luther. Der Reformator, hg. v. Kurt ALAND, Göttingen 1962, 32ff).

90 AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 490. Aufgrund eines Druckfehlers steht in der Originalquelle »General-Perdon«.

91 JOSEPHUS DE BARZIA, Christ-eyfriger Seelen-Wecker Oder Lehrreiche Predigen, über absonderliche Stellen der H. Schrift [...], Anderer Theil, Augsburg und Dillingen/Donau, 1737, 47–113.

92 Vgl. HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 565.

93 Vgl. ebd., 567f.

94 Ebd., 475.

*derlichem Gelibd verbunden der heiligen Römischen Kirchen / vnd ihrem rechtmäßigen Ober-Haubt zu gehorsamben*⁹⁵.

Gehorsam und Einfügung bestimmten nicht nur die Zeit-, sondern auch die Disziplinstruktur, die mit der franziskanischen Predigt den Raum umgab. Die Kirchweihpredigten insbesondere, indem sie metaphern- und anspielungsreich die Kirche als Ort der Anwesenheit Gottes strikt von weltlichen Räumen schieden, verlangten eine Bestrafung derjenigen, *welche ohne einige Furcht und Scheu kittern / lachen / schertzen / schwatzen / andere Ungebühr verüben in denen Kirchen und Gotteshäusern / da sie wohl wissen und glauben / daß GOTT der HErr warhafftig zugegen in dem Hochwürdigen Sacrament seye*⁹⁶?

Ehrerbietiger als die Christen seien selbst Moslems, und darin *beschämen und machen uns Christen nicht wenig zu schanden / die ungläubige Türcken und Heyden*. In den Augen von Muslimen glaubten Christen entweder nicht an den von ihnen angerufenen Gott oder sie bezweifelten seine Gegenwart im Kirchenraum: *Einer schwätzt / der andere lacht / der dritte schläfft / der vierdte wuchert in seinem Sinn / der fünffte betrachtet / und hat seine Augen geschlagen auf das anwesende / gebutzte Weibervolck etc. Was ist es dann Wunder daß unser Gebet von GOTT dem HErrn nicht erhört werden / daß sie uns nur zu lauter Sünden werden / und mehr ein Straff als Gnad verdienen*⁹⁷?

Auch hier wäre es vorschnell und flach, solche Texte allein als Instrumentalisierung von Religion zur Sozialdisziplinierung zu lesen. Vom Erfahrungsbezug der Zeitgenossen her⁹⁸ nahmen sie vielmehr jene Dreiseitigkeit der Kommunikation ernst, von der oben die Rede war. Es war gerade der Transzendenzbezug, der zwingend nach einer Korrespondenz von Kommunikationsgeschehen und innerer Disposition verlangte. Die Bestimmung der *unteren Welt* als *ein lauters Jammerthal*, in der man *ohne Unterlaß der Göttlichen Hülf / seines Schutzes und Schirm vonnöthen hat*, machte Kirchen zu Gegen-Räumen kontrastiver Erfahrung: Wegen und in der Not wurden die Kirchen *domus orationis, Bitt und Bet-Häuser*⁹⁹. Weil Welt und Kirche einander gegenüber standen als Räume von Unheil und Heil, verlangte das Betreten des Kirchenraumes auch eine Neubestimmung des inneren Seelenraumes: *da sollen wir den Esel sammt denen Knechten lassen / das ist alle anderen Gedanken von zeitlichen Geschäften und Sorgen ablegen / biß wir nach verrichten Gebet und Andacht wieder zu denselbigen kehren*¹⁰⁰.

Diese Korrespondenz von Kirchenraum und innerlichem Heilsraum nimmt eines der Grundanliegen des Christentums ernst, keine ritualistisch, sondern eine ethisch orientierte Religion zu sein, der es nicht allein auf äußerliche Vollzüge, sondern auf Haltungen, Motivationen und die Ausrichtung des Heilsverlangens und des Willens ankommt. In diesem Sinne wurde der Kirchenraum dem Seelenraum parallelisiert: Wie der äußerliche heilige Raum profaniert werde durch Götzenbilder, so der innere Raum durch die Sünde; in diesem Sinne müsse einem Kirchweihfest eine innere *Kirchweyh* des entheiligten Seelentempels entsprechen¹⁰¹. Die Akten bezeugen, in welchem Maß dieses Argument

95 AMANDO, Seelen-Wayde (wie Anm. 76), 487.

96 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 567.

97 Ebd., 587.

98 Vgl. zum Erfahrungsbegriff Andreas HOLZEM, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ Beiheft 31), hg. v. Paul MÜNCH, München 2001, 317–332.

99 HEFFNER, Concionator (wie Anm. 70), 571.

100 Ebd., 572.

101 Vgl. ebd., 577f.

auch herrschaftskritisch angewandt worden ist in einer Zeit, in der keine Verfassung die Landeseinwohner rechtlich stützte¹⁰².

4. »Kunstgebrauch« und »Gebrauchskunst« zwischen politischer und religiöser Kultur

Selten wird eine kunstvoll aus- und pragmatisch umgestaltete Kirche durch die in ihr sich vollziehende Kommunikation in solcher Klarheit bestimmbar wie dieser schwäbische Repräsentationsraum römischer Kirchlichkeit und katholischen Heilsangebotes. Ich fasse drei zentrale Aspekte zusammen:

- a) Der Gebrauch der Kunst wird hier gerade durch diese Kommunikation genauer bestimmbar. Am hiesigen Beispiel: Kunstgebrauch findet statt als Raumgestaltung in einer Region der Konfessionskonkurrenz, in dem Territorien bewusst zu religionspolitischen Kommunikationsfeldern ausgestaltet werden. Der Kirchenraum wird daher als Gebäude so gestaltet, dass er der kommunikativen Repräsentation eines Programms gewidmet werden kann. Dieser Raum funktioniert als Sphäre einer ständisch und thematisch strikt strukturierten Kommunikation von Gruppen: Landesherrschaft, Kleriker, Laien. Durch diesen raumbezogenen Kunstgebrauch wurde eine religiöse Kommunikation inszeniert und in Gang gehalten, mittels derer – im Erfahrungshorizont aller dieser Gruppen – buchstäblich der Himmel geöffnet werden konnte; Kunstgebrauch durch Kommunikation war mehr und anderes als Repräsentation und Disziplinierung.
- b) In diesem Sinne bildete der Raum eine komplexe Überschneidungssphäre des öffentlichen und des privaten Kunstgebrauchs. Öffentlich waren das Amt der Mönche, ihre Predigten und Messen, ihre Bußaufrufe und ihre Heilssuggestionen. Öffentlich war die korporative Teilnahme der Laien, die die Kirche als Wallfahrtsziel und Ort der Buße und Heilsmittlung aufsuchten. Öffentlich waren die figurativen Repräsentanten der jenseitigen Welt, die in dieses Haus wirkmächtig hineinragten. Auf der anderen Seite aber gelangen die eigentlichen religiösen Vollzüge nur, wenn sie bis ins Privateste und Persönlichste durchdrangen, um jene *innere Kirchweyh* des menschlichen Seelenraumes auszulösen. Erst hier gab der Raum seine eigentlich sinnstiftenden kommunikativen Potentiale frei.
- c) In dieser liturgischen Handlungsorientierung kam das hierarchische Konzept des Raumes und seines Gebrauchs zum Tragen. In genauen Stufungen schied es nicht nur zwischen Klerikermönchen und Laien, sondern auch zwischen landesherrlicher Religionspolitik und bürgerlichem Untertanengehorsam, der sich auch und vor allem als Glaubensgehorsam zu erweisen hatte. Dennoch greift eine allein auf politische und gesellschaftliche Kommunikation gerichtete Analyse zu kurz. Die hierarchische Stufung bezog das Jenseits bewusst ein und erklärte so den Kirchenraum zur kommunikativen Nahtstelle von Himmel und Erde. Freilich beruhte diese den konkreten Raum tragende Handlungstheorie religiöser Kommunikation im Zusammenhang von Bildprogramm und Predigten auf der strikten Zusammenbindung von Erlösungsverheißung und Einfügungserwartung. Das ein Heilsgeschehen aktualisierende »Gelingen« der wechselseitigen Bezo-genheit von konkretem Kultraum und metaphorischem Handlungsraum war unlösbar nicht nur an äußere Kon-Formität, sondern auch an

102 Vgl. GÖNNER, Kirche und Kloster (wie Anm. 2), 15f.

innere Kon-Mentalität geknüpft. Auf diese Weise aktualisierte der Kirchenraum ein Wertesystem und ein Prozessgeschehen, in dem zwischen politischer Kultur und religiöser Kultur gezielt vermittelt wurde.

BARBARA WELZEL

Christliche Kunst im transkulturellen Gespräch?

Beobachtungen, Thesen, Fragen

Jährlich am Pfingstmontag findet in Huckarde, heute ein Stadtteil von Dortmund, die Urbanusprozession statt. Sie hat sich aus den Kulturmägen und Grenzgängen nach 1450 entwickelt und ging mit einem jährlich um den 25. Mai, dem Urbanus-Tag, abgehaltenen Markt einher¹. Noch heute findet in diesen Tagen in Huckarde ein Jahrmarkt statt. Sofern das Wetter dies zulässt, wird bei der Prozession, die entlang verschiedener Stationen mit Altären durch den alten Ortskern und zum kirchlichen Altenheim führt, eine Skulptur des Kirchenpatrons mitgetragen (Tafel 23). Die Kirche in Huckarde zählt zu den ältesten christlichen Orten des Ruhrgebiets. Sie gehörte zum Frauenstift Essen, welches hier offenbar im 9. Jahrhundert ebenso wie in dem inzwischen ebenfalls zu Dortmund gehörenden Brechten eine Kapelle gründete. Die bis heute in Teilen erhaltene alte Kapelle wurde im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts erbaut, der Chor in der Mitte bzw. gegen Ende des 15. Jahrhunderts erweitert. Die Bauinventarisierung des 19. Jahrhunderts hat dieses Bauwerk noch aufgenommen und Fotos publiziert². Die Kapelle – zur Pfarrkirche wurde sie wohl erst an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert erhoben – war Maria geweiht; der Patrozinienwechsel zum Hl. Urban vollzog sich erst im 18. Jahrhundert³. Im ausgehenden 19. Jahrhundert (1897–1899) wurde der mittelalterliche Chor abgebrochen, um einem großen neuen Langhaus und einem neuen Chor Platz zu machen. Dieser historistische Neubau darf als bedeutendes Zeugnis des Industriezeitalters gelten. Wie auch andernorts üblich

1 Mittelalter und Industrialisierung. St. Urbanus in Huckarde (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 12), hg. v. Thomas SCHILP u. Barbara WELZEL, Bielefeld 2009. – Zu den Prozessionen vgl. Michael ORTWALD, »Du, Herr, gibst mir das Erbe und füllst mir den Becher« (Ps 16,5). Heute Kirche sein auf historischem Boden, in: Ebd., 57–64. – Barbara WELZEL, Exkursionen nach Brechten und Huckarde, in: Frauenstifte – Frauenklöster und ihre Pfarreien (Essener Forschungen zum Frauenstift 7), hg. v. Hedwig RÖCKELEIN u. Michael SCHLAGHECK, Essen 2009, 117–134. – Die folgenden Überlegungen sind auf dem Schnittpunkt zweier Projekte entstanden: der Forschungen zur spätmittelalterlichen Stadt- und Erinnerungskultur, die ich seit 2003 in Dortmund mit Thomas Schilp moderiere, sowie der Modellprojekte zu Kunstgeschichte und Bildung am Institut für Kunst und Materielle Kultur an der TU Dortmund.

2 Albert LUDORFF, Dortmund-Land (Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen 3), Münster 1895, 43–45, Taf. 14–18. – Zur Baugeschichte zuletzt Roland PIEPER, Zeitensprung. Zur Architektur von St. Urbanus in Huckarde, in: Mittelalter und Industrialisierung, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 103–124.

3 Wilhelm JANSSEN, Huckarde – von der mittelalterlichen Kapellen- zur neuzeitlichen Pfarrgemeinde. Kirchenorganisation und Gemeindeleben, in: Mittelalter und Industrialisierung, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 91–102.

– tonangebendes Exemplum ist der Kölner Dom – orientierte sich die Neugestaltung der Kirche am Mittelalter, die man allerdings für die eigene Zeit zu »verbessern« trachtete⁴.

Die Skulptur des Hl. Urbanus zählt (neben dem Bauschmuck) zu den ältesten erhaltenen Kunstwerken in der Kirche. Die qualitätvolle Skulptur ist um 1340 entstanden und dürfte für den Kontext eines vermuteten Urbanus-Altars geschaffen worden sein. Die Aufnahmen aus der alten Kirche vor dem Umbau zeigen den Urbanus-Altar an der Stirnseite des südlichen Seitenschiffs. Auf welchem Wege die Verehrung des heiligen Papstes, der am 25. Mai 230 als Märtyrer in Rom begraben worden war, nach Huckarde kam, ist nicht geklärt. Ein Foto aus der Denkmäler-Inventarisierung des 19. Jahrhunderts zeigt Urbanus noch mit der dreigekrönten Kegeltiara⁵. Diese Tiara, die erst seit Papst Bonifaz VIII. (1294–1303) bildlich überliefert ist, formuliert den päpstlichen Anspruch auf geistliche und weltliche Vormacht; die drei Kronen meinen nicht nur die Heilige Trinität, sondern auch die drei päpstlichen Gewalten Priesteramt, Hirtenamt und Lehramt – ein Anspruch, dessen Akzeptanz durchaus unterschiedlich ausfiel. Offensichtlich schreibt sich die Wahl dieser Tiaraform für die Huckarder Skulptur in eine propäpstliche Positionierung des Essener Frauenstifts im 14. Jahrhundert ein. Um 1900 dann wurde die Tiara in vergleichbarer Aussageabsicht überarbeitet. Nun glich man sie der aktuellen Form der päpstlichen Tiara an, wie Christoph Stiegemann überzeugend darlegt: »Es ist naheliegend, dass nach dem überstandenen Kulturkampf gerade dem heiligen Papst und Kirchenpatron als himmlischem Fürsprecher und Identifikationsfigur der katholischen Gläubigen in Huckarde besondere Bedeutung zuwuchs, zumal die Figur auch bei der Prozession am Patronatsfest mitgeführt wird. In der »Aktualisierung« der Figur manifestiert sich so demonstrativ und vor aller Augen der Lebenswille der katholischen Kirche in Huckarde, die sich untrennbar mit Rom und mit dem Papsttum verbunden weiß«⁶.

Wohl annähernd gleichzeitig mit der Urbanus-Skulptur entstand das Bildwerk einer Thronenden Madonna mit Christuskind für die Marienkapelle in Huckarde (Tafel 24). Sie befindet sich heute nicht mehr an ihrem angestammten Ort, sondern im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn⁷. Diese Institution war 1852 als erstes Diözesanmuseum in Deutschland gegründet worden. 1853 heißt es im *Organ für christliche Kunst*: »Eine solche Sammlung ist [...] unmittelbar für die Kirche von grosser Bedeutung, weshalb wir nicht bezweifeln, dass sie bei der hohen geistlichen Behörde wie bei allen Diöcesen beifällig aufgenommen und kräftig unterstützt werden wird. Erst durch diese Sammlung wird den vielen zerstreut und versteckt liegenden Werken der christlichen Kunst, die, falls sie nicht im Gebrauch sind, zu leicht ein Opfer des Schachers oder der Verwahrlosung werden, ein sicheres Asyl geboten und so der Rest jener Werke der Vorzeit für die Kirche würdig

4 Am Beispiel des Huckarder Paramentenschatzes zeigt Birgitt BORKOPP-RESTLE diesen Neuaufbruch »Im Geiste des Mittelalters« für Huckarde auf: DIES., Im Geiste des Mittelalters. Die textile Ausstattung von St. Urbanus in Huckarde, in: Mittelalter und Industrialisierung, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 349–360. – Dort auch Hiltrud WESTERMANN-ANGERHAUSEN, Mikroarchitektur als Erinnerungsspeicher. Das Ziborium in Huckarde, in: Ebd., 335–347.

5 Zum folgenden vgl. Christoph STIEGEMANN, Weil nichts bleibt, wie es war... Die mittelalterliche Skulptur in der katholischen Pfarrkirche St. Urbanus in Huckarde, in: Mittelalter und Industrialisierung, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 141–156. – Vgl. auch Robert SUCKALE, Der Kampf der Symbole in der Petrusikonographie, in: DERS., Die Hofkunst Kaiser Ludwigs des Bayern, München 1993, 89–93, dem für seine Hinweise herzlich gedankt sei.

6 STIEGEMANN, Weil nichts bleibt (wie Anm. 5), 150.

7 Ebd.

aufbewahrt⁸. Anders als der Hl. Urbanus ist diese Figur nicht durch Neufassung, Überarbeitung und Ergänzung für den gottesdienstlichen Gebrauch »zurechtgemacht« worden. Sie präsentiert sich vielmehr als Torso: in abgelaugtem Zustand, mit fehlender rechter Hand der Maria und verlorenem linken Arm des Christuskindes. Doch ist die Qualität der Figur noch immer ablesbar, die zartgliedrige Körperlichkeit, das diffizile Faltenspiel, die spannungsreiche Ponderation der beiden Figuren. Sicherlich besaß die alte Kirche mehr als ein Marienbild, doch gibt es durchaus Indizien, in dieser Skulptur mindestens eines der hervorgehobenen Bildnisse zu sehen. Am Haupt der Figur sind Spuren der Bekrönung ablesbar. Auch sind für das Mittelalter Wallfahrten zu einem Marienbild in Huckarde belegt: Jährlich veranstalteten die Dortmunder Goldschmiede ihr Gildenmahl an einem (leider nicht genauer benannten) Marienfesttag, um dann zunächst in Dortmund zur Marienkirche zu ziehen und schließlich zur Marienkapelle nach Huckarde, wohin sie Kerzen brachten⁹. Ein solches Kultbild muss man sich bekleidet vorstellen, und in der Tat wird noch für das beginnende 19. Jahrhundert von silbernem Schmuck berichtet¹⁰. Allerdings scheint im Laufe des 19. Jahrhunderts die Verehrung dieses Gnadenbildes eingeschlafen zu sein. Die Figur wurde offenbar aus der Kirche entfernt, das Inventar aus dem Jahr 1895 nennt sie nicht, im Neubau fand sie keine Aufstellung mehr. Nachdem sie offenbar einige Zeit auf dem Dachboden des Pfarrhauses vergessen worden war, gelangte sie – zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt – in das Diözesanmuseum Paderborn. Heute befindet sich in Huckarde eine nicht überzeugend gelungene Kopie der mittelalterlichen Skulptur.

In Brechten, der zweiten Kirche auf heutigem Dortmunder Stadtgebiet, die vom Essener Frauenstift gegründet wurde, hat man – anders als in Huckarde – im 16. Jahrhundert die Reformation eingeführt (Tafel 25)¹¹. Spätestens in der barocken Ausstattungskampagne, die die Kirche für den lutherischen Gottesdienst gewissermaßen umformatierte, sind mittelalterliche mobile Kunstwerke dort nicht mehr erhalten. Doch bezeugen architektonische Details den Gebrauch von Bildern im Mittelalter. Durch eine Öffnung im Gewölbe – der Schlusssteinring, der nur mit einem Holzbrett verschlossen ist, ist sprechendes Indiz – konnten »handelnde Bildwerke« heraufgezogen oder herabgelassen werden. Durch den Turm führte der Zugangsweg auf das Gewölbe: Die mittelalterliche Tür ist noch immer erhalten. Feste wie Christi oder Mariä Himmelfahrt konnten also mit Figuren szenisch ausgestaltet werden. An Pfingsten konnte eine Taube herabgelassen werden etc.¹². Berichtet man heute in der evangelischen Kirche in Brechten von solchem mittelalterlichen

8 Organ für christliche Kunst 3 (1853), 34. – Hier zitiert nach Christoph STIEGEMANN, Erzbischöfliches Diözesanmuseum und Domschatzkammer Paderborn. Geschichte – Architektur – Sammlung, Paderborn 2003, 4.

9 Thomas SCHILP, Huckarde – eine dörfliche Siedlung unter der Herrschaft des Frauenstifts Essen im Mittelalter, in: Mittelalter und Industrialisierung, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 77–90.

10 STIEGEMANN, Erzbischöfliches Diözesanmuseum (wie Anm. 8), 144. – August WITTKAMP, 1100 Jahre Huckarde (Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark 56), Dortmund 1960, 266.

11 St. Johannes Baptist in Dortmund-Brechten (Dortmunder Exkursionen zur Geschichte und Kultur 2), hg. v. Silke RÜSCHE u. Barbara WELZEL, Bielefeld 2009. – St. Johannes in Brechten als Erinnerungsort des Ruhrgebiets (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 14), hg. v. Thomas SCHILP u. Barbara WELZEL, Bielefeld 2011.

12 Vgl. den Beitrag von Johannes TRIPPS, in: St. Johannes in Brechten, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 11), 203–220. – Allgemein: DERS., Das Handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin 2000.

Bildgebrauch, stehen historisches Interesse am Bau und den Geschichten, die sich hier herauslesen lassen, auf der einen Seite und kulturelles Befremden auf der anderen Seite dicht beieinander. Aus protestantischer Perspektive grenzen die altkirchlichen Bildpraktiken durchaus an »Aberglauben«. Eine vergleichbare kulturelle »Demarkationslinie« war bei einer Tagung in Huckarde erreicht, als hier – im Zwiegespräch mit dem Skulpturenprogramm der mittelalterlichen, aus dem Dortmunder Dominikanerkloster transferierten Kanzel – von Messparodien berichtet wurde. Die Kanzel zeigt Bilder der »Verkehrten Welt«: Jäger jagen einen Hasen; die Hasen haben einen Jäger erlegt; der Fuchs predigt den Gänsen¹³. Die Messparodien, für die es auch eine musikalische Überlieferung gibt, wurden als Narren- oder Eselsmessen am Fest der Unschuldigen Kinder (28.12.), am Fest der Beschneidung (1.1.) oder an Epiphania (6.1.) gefeiert. So ist in einem Brief des Dekans der Theologischen Fakultät in Paris aus dem Jahr 1445 von einer Messe die Rede, die ein Narrenbischof zelebriert, während andere Geistliche als Dirnen, Kuppler und Musikanten verkleidet im Chorraum tanzen, springen und zotige Lieder singen¹⁴. Zahlreiche Mitglieder der heutigen Gemeinde wollten sich solche Praktiken nicht in ihrer Gemeindegemeinde vorstellen, empfanden den Bericht darüber beinahe als Blasphemie.

Mindestens vier Erinnerungsgemeinschaften für christliche Kunst und deren kirchlichen Gebrauch werden hier sichtbar¹⁵: Erstens eine katholische Gemeinde, die mit ihrer Kirche und den hier bewahrten Kunstwerken im Bewusstsein jahrhundertalter Tradition lebt. Dabei begreift sie diese Tradition sehr weitgehend als ein Kontinuum, das sich konsonant zum eigenen, heutigen Kirchen- und Gemeindeverständnis erstreckt. Dissonanzen werden eher abgewehrt. Zweitens eine evangelische Gemeinde, die seit Einführung der Reformation schrittweise eine schon zu diesem Zeitpunkt traditionsreiche katholische Kirche umcodiert hat. Sie sieht das Gedächtnis an die vorreformatorische Überlieferung nicht als Teil ihrer Traditionslinie an. Vielmehr sucht auch sie die konsonante Übereinstimmung zwischen dem Bauwerk, seinen Kunstwerken und dem gegenwärtigen Kirchen- und Gemeindeleben. Drittens ist das Diözesanmuseum zu nennen, das Kunstwerke, die sich nicht mehr in kirchlichem Gebrauch befinden oder die vor dem weiteren Gebrauch geschützt werden sollen, für das Gedächtnis der Kirche erhält (zu unterscheiden von musealisierten Schatzkammern, deren Objekte weiterhin in Gebrauch genommen werden können). Viertens ist die wissenschaftliche Disziplin der Kunstgeschichte oder auch der historischen Bildwissenschaft zu erwähnen, die sich den Objekten in historisch-kritischer Perspektive zuwendet. Sie rekonstruiert – neben anderen Fragestellungen – die historischen Sinn- und Gebrauchszusammenhänge. Neben der Gemeinschaft,

13 Birgit FRANKE, Barbara WELZEL, Die »Verkehrte Welt« und ihre Regeln. Die Kanzel in Huckarde. Quellenanhang von Thomas SCHILP, in: *Mittelalter und Industrialisierung*, hg. v. SCHILP/WELZEL (wie Anm. 1), 217–239.

14 Michael STEGEMANN, »Verkehrte Welt«. Mess-Parodien des Mittelalters, in: *Ebd.*, 211–215.

15 Für die Diskussion um Erinnerungsgemeinschaften verdanke ich zahlreichen Gesprächen mit Gabi DOLFF-BONEKÄMPER wichtige Impulse, dafür herzlichen Dank. Vgl. Gabi DOLFF-BONEKÄMPER, *Denkmaltopographien, Erinnerungstopographie und Gedächtniskollektive*, in: *Die Dortmunder Dominikaner und die Propsteikirche als Erinnerungsort (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 8)*, hg. v. Thomas SCHILP u. Barbara WELZEL, Bielefeld 2006, 361–374. – *Dies.*, *Gegenwartswerte. Für eine Erneuerung von Alois Riegls Denkmalwerttheorie*, in: *DenkmalWERTE. Beiträge zur Theorie und Aktualität der Denkmalpflege. Georg Mörsch zum 70. Geburtstag*, hg. v. Hans-Rudolf MEIER u. Ingrid SCHEURMANN, Berlin/München 2010, 27–40. – Vgl. auch Barbara WELZEL, *Die »Goldene Madonna« als Erinnerungsort Europas*, in: ... wie das Gold den Augen leuchtet. Schätze aus dem Essener Frauenstift, hg. v. Birgitta FALK, Thomas SCHILP u. Michael SCHLAGHECK (*Essener Forschungen zum Frauenstift 5*), Essen 2007, 81–94.

die die wissenschaftliche Verpflichtung auf »Wahrheitssuche« stiftet, bildet sie oft auch so etwas wie eine geschlossene Erinnerungsgemeinschaft, insofern sie ihre Erkenntnisse möglichst störungsfrei in den Koordinaten wissenschaftsinterner Verständigung kommunizieren möchte. Als gesellschaftliche Institutionen – das Museum und die Denkmalpflege zugeordnet. Diese Institutionen aber haben einen gesamtgesellschaftlichen Auftrag. Lange hat man in der Bundesrepublik für die Kunstmuseen und die Denkmalpflege den Konsens einer homogenen Erinnerungsgemeinschaft unhinterfragt annehmen können, noch länger vielerorts auch weiterhin unterstellen wollen. Das zunehmend prekär werdende Verständnis (nicht nur) von Mittelalter-Abteilungen in Kunstmuseen und der gefährdete politische Konsens für die Institution Denkmalpflege machen allerdings deutlich, dass hier dringend Angebote an eine auch kulturell vielfältiger werdende Gesellschaft formuliert werden müssen. Zu solcher Ausdifferenzierung gehören gleichermaßen eine gewandelte Wertung der verschiedenen kulturellen Angebote, die sich auch in der verstärkten Aufmerksamkeit auf die sogenannte Alltagskultur niederschlägt, wie die Veränderung der Bevölkerungsstruktur. Hierzu zählen der demographische Wandel und die steigende Zahl von Menschen mit Migrationshintergrund. In Baden-Württemberg beträgt der Anteil der Personen mit Migrationshintergrund innerhalb der Schulbevölkerung gegenwärtig (2010/2011) 35%, in der Altersgruppe der 0-5-jährigen bereits 41%, wobei die Anteile je nach Landesteil zwischen 20% und 70% liegen¹⁶. Was aber heißt in einer solchen Gesellschaftsstruktur »gesamtgesellschaftlicher Auftrag« für Museen und Denkmalpflege? Offensichtlich nicht gemeint sein kann, die Kunstwerke in Museen und auch in Kirchen nur in jeweils homogenen Deutungszusammenhängen zu kommunizieren. Vielmehr gilt die – auch in Konventionen des Europarates (wie im Übrigen auch in den Vorstellungen der Unesco zum Weltkulturerbe) kodifizierte – Verpflichtung, Teilhabe für heterogene »Player« zu eröffnen¹⁷. Fraglich allerdings ist, ob es sich nur um ein »Vermittlungsproblem« handelt, ob also das Wissen, was in der akademischen Disziplin über die Werke und ihren (historischen) Gebrauch generiert wird, dasselbe bleiben kann und nur anders »unter die Leute gebracht« werden muss. Dann blieben die Fragen, die aus der gegenwärtigen Gesellschaft an die Objekte herangetragen werden können, von der Bezugswissenschaft der gesellschaftlichen Institutionen ungehört. Pointiert wird man also fragen müssen, welche Konsequenzen es für die Kunstgeschichte als wissenschaftliche Disziplin hat, wenn sie den gesamtgesellschaftlichen Auftrag ihrer Institutionen begleiten will, mehr noch: intellektuell gestalten möchte.

Im Kontext eines umfangreichen Bildungsprojektes zur mittelalterlichen Kultur Dortmunds ereignete sich im Frühjahr 2008 die folgende Geschichte: In einem dritten Schuljahr blätterten die Kinder durch das Buch »Dortmund entdecken. Schätze und Geschichten aus dem Mittelalter«, das alle Kinder der Klasse soeben als Geschenk erhal-

16 »Herkunft und Bildungserfolg«. Empfehlungen für bildungspolitische Weichenstellungen in der Perspektive auf das Jahr 2020, hg. v. Ministerium für Kultur, Jugend und Sport, Baden-Württemberg, Expertenrat unter der Leitung v. Jürgen BAUMERT, April 2011, 35.

17 Stellvertretend: Council of Europe. Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, Faro, 27. Oktober 2005; Council of Europe Treaty Series No. 199.

ten hatten¹⁸. Ein Mädchen, offenbar ohne Migrationshintergrund, blieb entsetzt an der Abbildung einer Kreuzigungsdarstellung hängen (Tafel 26): »Was ist das für ein Mann, der da an das Holz genagelt ist und blutet?« Ein anderes Kind, aus einer muslimischen Familie kommend, antwortete: »Soll ich Dir die Geschichte vom Propheten Jesus erzählen?« Bei dem abgebildeten Werk handelt es sich um den Berswordt-Altar in der Dortmunder Marienkirche, der wohl in den Jahren um 1385 entstanden ist. Die spontane Reaktion des Kindes verdeutlicht zum Einen die Wirkmacht dieser – nach unseren heutigen Vorstellungen nicht ausgeprägt realistischen – Darstellung. In einer anderen Schulklasse fragte beim Anblick der gleichen Abbildung ein ebenfalls 8-jähriges Kind mit großem Entsetzen: »Warum haben die das gemacht?« Zum Anderen ist aber auch festzuhalten, dass die »Geschichte des Propheten Jesus« für ein Verständnis des Bildes nicht ausreichen kann. Die Kreuzigungsdarstellung wird nur als Darstellung des christlichen Erlösers sinnvoll lesbar; nur dann ist sie nicht ein kontextfreies Historienbild, sondern kann in ihrer Funktion als Altarbild verständlich werden. Und auch die Frage nach dem »Warum« ist nur im Kontext religiöser Sinnstiftung zu beantworten. Dieses religiöse Wissen kann aber in schulischen Kontexten (außerhalb des Bekenntnisunterrichts) nur bekenntnisneutral, gewissermaßen ethnologisch vermittelt werden. Die gleiche Verpflichtung auf weltanschauliche Neutralität gilt auch für die öffentlichen Museen (und auch für Kirchen als kulturelle Erinnerungsorte). Sie können Orte sein, an denen die »Mythologie« des christlichen Europa jenseits von Bekenntniszusammenhängen tradiert wird. Hier ist auch ein Ort, um von Bildpraktiken zu sprechen, die ihrerseits das »mythologische« Wissen performativ in die jeweilige Gegenwart überführt haben. Doch bedarf es dafür vermutlich immer wieder anderer – auf interkulturelle Kommunikation abzielende – Narrative, als sie in den meisten bildhistorischen Forschungsdiskursen Verwendung finden. Hier öffnet sich ein weites, in vielen Versuchen abzuschreitendes Feld diskursiver Experimente. Ein bisher weitgehend Ausnahme gebliebenes Gesprächsangebot stellen die »Bildansichten« von Navid Kermani dar. Der Text dieses in Deutschland aufgewachsenen und lebenden, aus einer persischen Familie stammenden Gelehrten moslemischen Glaubens zu einem Kreuzigungsgemälde von Guido Reni (1575–1642) war im Frühjahr 2009 mindestens von kirchlicher Seite (beide Konfessionen) als unerträgliche Respektlosigkeit bewertet worden. Dabei hatte Kermani nichts anderes getan, als dieses Gemälde voller Bewunderung, aber aus der Perspektive seiner Kultur und Religion zu beschreiben: »Aus Versehen stieg ich genau vor der Kirche San Lorenzo in Lucina aus dem Bus, der mir zum ersten Mal in Rom nicht vor der Nase abgefahren war, so glücklich hatte der Tag bereits begonnen. Wie ich mich auf der Karte orientierte, empfahl mir der Kunstreiseführer einen Blick auf die »Kreuzigung« von Guido Reni, die eines seiner Meisterwerke sei. Ich konnte mich an kein anderes Meisterwerk Renis erinnern, assoziierte nur Andachtskarten, Amen, Antipode Caravaggios, aber dankbarer sollte ich dem Kunstreiseführer selten sein. [...] Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. Nicht, dass ich die Menschen, die zum Kreuz beten, weniger respektiere als andere betende Menschen. Es ist kein Vorwurf. Es ist eine Absage. Gerade weil ich ernst nehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab. Nebenbei finde ich die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, kör-

18 Birgit FRANKE, Barbara WELZEL, Dortmund entdecken. Schätze und Geschichten aus dem Mittelalter. Mit Illustrationen von Frank GEORGY (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 11), Bielefeld 2012. – Weltwissen Kunstgeschichte. Kinder entdecken das Mittelalter in Dortmund, hg. v. Barbara WELZEL (Dortmunder Schriften zur Kunst/Studien zur Kunstdidaktik 10), Nordstedt 2009. – Dieses Bildungsprojekt, das ich vor allem mit Birgit FRANKE konzipiert habe, verdankt zahlreiche Anregungen den Gesprächen mit Studierenden, denen ich hierfür herzlich danke.

perfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen sollen, auf dass wir den Schöpfer erkennen. Ich kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. Sie tun es ja höflich, viel zu höflich, wie mir manchmal erscheint, wenn ich Christen die Trinität erklären höre und die Wiederauferstehung und dass Jesus für unsere Sünden gestorben sei. Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt worden sei. Jesus sei entkommen. Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie... [...] Für mich aber ist das Kreuz ein Symbol, das ich theologisch nicht akzeptieren kann, akzeptieren für mich, meine ich, für die Erziehung meiner Kinder. Andere mögen glauben, was immer sie wollen; ich weiss es ja nicht besser. Ich jedoch, wenn ich in einer Kirche bete, was ich tue, gebe acht, niemals zum Kreuz zu beten. Und nun sass ich vor dem Altarbild Guido Renis in der Kirche San Lorenzo in Lucina und fand den Anblick so berückend, so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben«¹⁹. Nur schwer verständlich ist die ablehnende Reaktion auf diesen Text – will man die Bilder nicht exklusiv spezifischen Erinnerungsgemeinschaften vorbehalten. Hier sollte offenbar ein »Eigentumsvorbehalt« bis hin zum Sprechverbot in Anschlag gebracht werden. Lässt man sich aber darauf ein, dass sich unterschiedliche »Player« kultureller Dialoge respektvoll, zugleich aber kulturelle Fremdheit auch herausstellend vor den Erbschaften des christlichen Europa miteinander ins Gespräch begeben, dann ist der Text Kermanis schlicht ein Geschenk.

In unserem Dortmunder Bildungsprojekt führte die Herausforderung, die mittelalterlichen Kunstwerke an Kinder mit unterschiedlichster Herkunft zu vermitteln, zu neuartigen, gewinnbringenden Forschungsfragen. In einer unserer Projektstunden waren wir mit einem vierten Schuljahr in der Reinoldikirche. Die 18 Kinder stammten aus 17 Nationen, eines von ihnen war muttersprachlich deutsch. Wie aber lassen sich Altarwerke, Heiligenfiguren etc. identitätskonkret für eine solche Gruppe erschließen? Natürlich haben wir die Legende des Hl. Reinoldus erzählt und von der Rolle der Kirche in der städtischen Gesellschaft berichtet. Doch einen Durchbruch erzielte das Gespräch, als wir selbst begriffen, dass die Pigmente, die für die Altarbilder verwendet worden waren, im Wortsinn aus aller Herren Länder kamen: Safran, aus dem Gelb hergestellt wurde, aus Persien, Italien und Frankreich, Lapislazuli für das teuerste Blau etwa aus Afghanistan, Malachit für Grün u.a. aus Russland, »Färberröte« aus der Türkei etc. Auch die Textilien, die in den Gemälden wie dem genannten Berswordt-Altar dargestellt sind, stammen von weit her. Die Magdalena unter dem Kreuz trägt ein Kleid aus einem orientalischen Seidenstoff. Die historischen Betrachter haben um die Herkunft der Dinge gewusst; Dortmund war Hansestadt, und die Auftraggeber der Kunstwerke trieben mit diesen Luxusgütern

19 Navid KERMANI, Bildansichten. Warum hast du uns verlassen? Guido Renis »Kreuzigung«, in: Neue Zürcher Zeitung vom 14. März 2009. Die Debatte hat sich zu erheblichen Teilen in der Tagespresse abgespielt; vgl. stellvertretend: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Mai 2009 mit Auszügen aus dem Text von KERMANI, einer Zusammenfassung der Äußerungen von Kardinal Karl LEHMANN, einem Text von Peter STEINACKER sowie einem kritischen Beitrag von Martin MOSEBACH; siehe auch die Artikel von Gustav SEIBT in der Süddeutschen Zeitung vom 16. Mai 2009, Thomas ASSHEUER in der ZEIT vom 20. Mai 2009 oder Friedrich W. GRAF in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 21. Mai 2009. – Vgl. auch Barbara WELZEL, Das Museum als Denkwerkstatt. Christliche Kunst im transkulturellen Gespräch, in: »Luft unter die Flügel ...«. Beiträge zur mittelalterlichen Kunst. Festschrift für Hiltrud Westermann-Angerhausen, hg. v. Andrea von HÜLSEN-ESCH u. Dagmar TÄUBE, Hildesheim/Zürich/New York 2010, 1–10.

Handel²⁰. Hier ergeben sich Ansatzpunkte für eine Forschung, die nach dem »kognitiven Stil«, wie Michael Baxandall solche Wahrnehmungsrahmungen bezeichnet hat, fragt²¹. Dabei rücken die Kulturkontakte mit dem Orient viel dichter in den Blick, als die Beschäftigung mit spätmittelalterlichen Kirchengeschmückerungen lange (folgt man der bisherigen Forschung) vermuten ließ. Die kunsthistorische Forschung kann sich – so steht zu vermuten – durch solche Kommunikationsexperimente noch weitere Fragehorizonte eröffnen. Für die Dortmunder Schulkinder jedenfalls erweisen sich in der hier gewonnenen Erzählperspektive – und zahlreiche Gespräche bestätigen diesen Beobachtungen – die Kunstwerke in den Dortmunder Kirchen als Schätze, zu deren Schönheit auch diejenigen Länder, aus denen ihre Familien stammen, beigetragen haben.

20 Vgl. jetzt Dortmund und die Hanse. Fernhandel und Kulturtransfer, hg. v. Thomas SCHILP u. Barbara WELZEL (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 15), Bielefeld 2012. – Für Gespräche über die spätmittelalterlichen Textilien danke ich Birgitt BORKOPP-RESTLE, die einen Katalog des Paramentenschatzes der Danziger Marienkirche, der zu großen Teilen im St. Annen Museum, Lübeck, bewahrt wird, vorbereitet. – Vgl. auch Juliane VON FIRCKS, Liturgische Gewänder des Mittelalters aus St. Nikolai in Stralsund, Riggisberg 2008.

21 Michael BAXANDALL, Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts (1972), Frankfurt a.M. 1984.

»Musterbilder für den Kirchengebrauch«.

Katholische Aufklärung, Kunst und Kunstgebrauch

1. Ein Streit um *angekleidete Bilder* und *Statuen*?

Der Stadtpfarrer von Horb und seine Gemeinde im offenen Konflikt

Im Jahr 1826 verwarhte sich der Stadtrat von Horb in einem Schreiben¹ an den dortigen Stadtpfarrer und Dekan, Franz Joseph Hofmeister (1789–1857)², vehement gegen die Entfernung von vier Statuen aus der Horber Stadtpfarrkirche, die der Seelsorger ohne vorherige Konsultation von Stadt- und Kirchenstiftungsrat hatte wegbringen lassen. Zur Begründung gab der Rat an, *aus guten Gründen* diese Entfernung von mehreren Heiligen- und Marienstatuen nicht mittragen zu können. Ganz im Gegenteil: Der Pfarrer wurde aufgefordert, eine *dießfällige bischöfliche Verordnung oder einen Befehl des Kirchen-Rathes hierüber uns vorzulegen. In so lange diesem Wunsche nicht entsprochen werden will, beharren wir mit Standhaftigkeit darauf, daß in der Stadtpfarrkirche ohne höchsten Befehl durchaus keine Veränderung vorgenommen, werden darf, und der Stadtrath somit gezwungen würde, bei höchster Stelle über den bisherigen Gang der Sache eine Anzeige machen zu müssen*³.

Der Stadtpfarrer selbst argumentierte dagegen: Die Kirche besaß seiner Meinung nach *eine volle Ladung* an Heiligenstatuen, *und nebenbei so viele Muttergottesbilder, daß man nicht weiß, welches die echte ist*⁴; sein Ziel war es, die eigene Kirche *zu reinigen, da doch diese Kirche [im Dekanatshauptort, C. H] immer das Muster für die Landkirchen sein soll*⁵. Da er aber das vom Stadtrat geforderte Schreiben, das das Mitbestimmungsrecht der Horber in die Schranken gewiesen hätte, zum damaligen Zeitpunkt in der Tat noch nicht vorweisen konnte, sah er sich gezwungen, die Statuen zähneknirschend wieder aufzustellen.

1 Vgl. StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Stadtrates an den Stadtpfarrer von Horb (Abschrift als Beilage zum Brief des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828).

2 Franz Joseph Hofmeister, geb. 1789 in Rottenburg, verst. 1857 in Schöntal/Jagst; Stadtpfarrer und Dekan in Horb vom 2.7.1826 bis zum 21.10.1829. Angaben vgl. Dieter MANZ, Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb, in: 600 Jahre Stiftskirche Heilig Kreuz in Horb, hg. v. Joachim KÖHLER, Horb 1987, 11–44, FN 185. – Weitere Informationen bei Willy MUNZ/Joachim KÖHLER, Zur Horber Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ebd., 105–136, vgl. FN 41.

3 StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Stadtrates an den Stadtpfarrer von Horb (Abschrift als Beilage zum Brief des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828).

4 Ebd., Schreiben des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828.

5 Ebd.

Schon wenige Monate später aber sah die Sachlage völlig anders aus. Der Horber Pfarrer war bei weitem nicht der einzige Priester mit solchen sich an der religiösen Gebrauchskunst entzündenden Problemen mit seiner Gemeinde. In den Dekanaten Spaichingen⁶, Gmünd⁷, Rottweil⁸, Ravensburg⁹ und Tettngang¹⁰ tobten teils seit Jahren¹¹ ähnliche Auseinandersetzungen, die von den Gemeinden wie von staatlicher Verwaltung und kirchlichen Behörden mit ausgesprochener Zähigkeit geführt wurden. Legaler Hintergrund dieser Streitigkeiten war zumindest teilweise ein Problem des landesherrlichen Placets¹²; die Rechtslage war systembedingt in diesem Falle alles andere als klar. Zwar gab es eine das Thema betreffende Wessenbergianische Verordnung aus Konstanz aus dem Jahr 1826¹³, doch war aufgrund des fehlenden Placets¹⁴ nicht klar, ob diese auch in Württemberg Geltung besaß oder nicht – ein Thema, das in der einschlägigen Korrespondenz zwischen staatlichen und kirchlichen Stellen geflissentlich nicht thematisiert wurde. Am 21. August 1827 klärte das Generalvikariat in Rottenburg auf direkte Anordnung des Königlich Katholischen Kirchenrathes in Stuttgart die Sachlage. Domdekan Ignaz von Jaumann (1778–1862)¹⁵ selbst verfasste eine Verordnung, die die weitere Aufstellung von *angekleideten Bildern und Statuen in den Kirchen* verbot¹⁶. Die angegebene Begründung

6 Vgl. StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. DAR G 1.8 494 Visitationen Landkapitel Rottweil, Visitationsrezess an das Stadt- und Dekanatamt in Rottweil vom 21. Dezember 1826; Schreiben des Kirchenrats an das Generalvikariat vom 15. Juni 1827.

9 Vgl. DAR G 1.8 406 Dekanatsvisitation des Landkapitels Ravensburg 1818. – DAR G 1.1 4.2a Altertumskunstverein. – StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder.

10 Vgl. DAR G 1.1 4.2a Altertumskunstverein Schreiben des Dekanats Ravensburg an das Generalvikariat vom 8. April 1826.

11 Im Dekanat Ravensburg zog sich die Auseinandersetzung über mehr als 13 Jahre hin; zum Zeitpunkt des letzten auffindbaren Briefes war der Konflikt immer noch nicht gelöst.

12 Zur Regelung in Württemberg: Sammlung der katholischen Kirchengesetze (Sammlung der württembergischen Gesetze X), hg. v. Johann J. LANG, Tübingen 1836, 7–11 (Einleitung). – August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1, Stuttgart 1956, 271f. – Aus staatskirchlicher Sicht vgl. Ludwig GOLTHER, Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg, Stuttgart 1874, 69–76.

13 Bischöfliche Ordinariats-Verordnung in Betreff der Kirchenbilder, in: Sammlung bischöflicher Hirtenbriefe und Verordnungen Sr. Hoheit des Durchlauchtigsten Fürsten-Primas des Rheinischen Bundes, Bischofs zu Konstanz, Bd. II, Konstanz [1828], 250f. – Besondere Brisanz und sichere Verbreitung erhielt das Dokument aber durch die Publikation im Archiv für Pastoralkonferenzen, eine sonst eher unübliche Maßnahme, die aber aufgrund der staatlichen Leseverpflichtung zu einer Verbreitung dieser Verordnung unter allen Priestern Württembergs führte: Bischöfliches Ordinariats-Zirkular in Betreff der Kirchen=Bilder, in: Archiv für Pastoralkonferenzen 25 (1826) 430–432. – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) verlangte eine Entfernung aller bekleideten Statuen »im Einverständniß mit der Staatsbehörde« und ein Genehmigungsrecht für jedes in Zukunft in einer Kirche des Bistums Konstanz in Auftrag gegebene Bild.

14 LANG, Sammlung (wie Anm. 12), kennt die Verordnung nicht; die Diskussion um den Erlass eines eigenen Edikts durch das Generalvikariat meidet die Verordnung in auffälliger Weise. – Vgl. StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Kirchenraths an das Generalvikariat in Rottenburg vom 26. Juli 1827.

15 Zu Ignaz von Jaumann vgl. August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 336–402.

16 Vgl. LANG, Sammlung (wie Anm. 12), 865f. – Zum Verhältnis zwischen Generalvikariat und Katholischem Kirchenrath vgl. HAGEN, Geschichte (wie Anm. 12), 268–309. – Einleitung, in: LANG, Sammlung (wie Anm. 12), 1–96, hier: 35f. – Konkret zu dieser Anweisung: DAR G1.1 F4.2a Alter-

macht sehr deutlich klar, dass es hier für die kirchliche Seite um mehr ging als um einige Heiligen- und Marienstatuen; im Kern ging es um die Frage, wer die Bildhoheit, die Macht über die Deutung von Bildern im Heilsprozess besaß. Denn einerseits konzedierte das Dekret, dass es *ganz im Geiste unserer Heiligen Katholischen Kirche* liege, die *Frömmigkeit der Gläubigen auch durch äußere Gebräuche und Feyerlichkeiten, besonders auch durch bildliche Vorstellungen die Verehrung Jesu, seiner heiligen Mutter Mariä und der Heiligen zu weken und zu erhöhen*¹⁷. Andererseits bestimmte aber das Generalvikariat respektive der Kirchenrath darüber, wie genau diese *bildlichen Vorstellungen* auszusehen hatten, damit der Sinn und Zweck der *Weckung und Erhöhung* der Frömmigkeit auch wirklich erreicht werden konnten; die Einkleidung von hölzernen oder steinernen Bildnissen in Kirchen oder Statuen, die für Prozessionen verwendet wurden, genügten diesem Zweck nach Meinung Rottenburgs und Stuttgarts aber gerade nicht. Solche galten als *abergläubische und unanständige Darstellungen* und sollten möglichst schnell *ohne auffallendes öffentliches Geräusch und mit Pastoral-Klugheit entfernt und mit ordentlichen Gemälden oder sonst gut geschnitzten und wohl gefaßten Statuen vertauscht* werden¹⁸. Das Recht zur Anordnung solcher doch recht drastischer Maßnahmen leitete das Generalvikariat aus dem Dekret *De Invocatione Sanctorum* der Sessio XXV des Trienter Konzils (1545–1563) her, das die Bischöfe ermächtigte, *kirchliche Verordnungen gegen derlei Misstände* zu erlassen¹⁹.

Nach dem aufgeklärt-absolutistischen²⁰ Selbstverständnis des württembergischen Staates hätte die Angelegenheit damit eigentlich erledigt sein müssen; eine behördlich getroffene Regelung lag vor, die Staatsgewalt hatte diese nun nur noch umzusetzen. Die Realität in den betroffenen Gemeinden sah aber gänzlich anders aus, wie wiederum das Beispiel Horb belegt. Denn dort eskalierte die Lage weiter. Die Entfernung der Statuen war nur ein kleiner Teil des aufgeklärt-katholischen Reformprogramms, das der neu in Horb angetretene Stadtpfarrer Hofmeister in Angriff nahm, um die dort von ihm wahrgenommenen Missbräuche zu unterbinden. Als er in seine neue Gemeinde kam, traf er nach seiner Meinung alles andere als ideale Voraussetzungen an: Im Jahre 1828 charakterisierte Hofmeister seine Gemeinde als nahezu hoffnungslos zurückgeblieben²¹. Die Zucht und Ordnung unter der jungen Generation galt ihm als *zügello*s, die *Alten* benutzten gar in Anwesenheit des Pfarrers *das Gotteshaus als Schw[af]tzhaus*²². Selbst *die Art zu bethen [konnte] kein vernünftiger Mensch aushalten*²³. Grund für diese Zustände war ein typisches Problem des württembergischen Systems katholischer Aufklärung, symbolisiert in

tumskunstverein, Schreiben des königlichen katholischen Kirchenrates an das Generalvikariat vom 26. Juli 1827. Hier wird das Generalvikariat zur Vorlage einer Verordnung aufgefordert, die dann vom Kirchenrath genehmigt und publiziert wurde.

17 LANG, Sammlung (wie Anm. 12), 865.

18 Ebd., 866.

19 Ebd.

20 Zum aufgeklärten Absolutismus sowie zur aktuellen Debatte grundlegend Dagmar FREIST, Absolutismus (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2008, 95–109. – Vgl. auch: Der aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich, hg. v. Helmut REINALTER, Wien/Köln/Weimar 2002. – Ältere zentrale These: Der aufgeklärte Absolutismus, hg. v. Karl O. VON ARETIN, Köln 1974. – Zum Staatsverständnis Friedrichs I. von Württemberg vgl. Paul SAUER, König Friedrich I. (1797–1816), in: 900 Jahre Haus Württemberg, Stuttgart 1984, 279–305.

21 StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828.

22 Ebd.

23 Ebd.

der Person des vorherigen Stadtpfarrers Georg Anton Schertlin (1806–1826)²⁴. Im Gegensatz zu seinem staatlichen und kirchlichen Auftrag hatte dieser es aufgrund seiner Herkunft aus Horb selbst²⁵ weitgehend unterlassen, die vorgeschriebenen Reformmaßnahmen in der Stadt durchzuführen und die entsprechenden Dekrete seit 1806 nur in den umgebenden Dekanatsgemeinden umsetzen lassen²⁶. Die Folge war die weitgehende Konservierung eines konfessionalisierten Frömmigkeitsstils für eine weitere Generation von Horber Katholiken: Die 1824 noch von Schertlin verfasste Pfarrbeschreibung spiegelte eine klassische Mischform zwischen konfessionalisiertem und aufgeklärt-katholischem Mess- und Frömmigkeitsstil wieder; einerseits hatte sich der deutsche Kirchengesang durchgesetzt, andererseits existierten Messen vor dem ausgesetzten Allerheiligen und ein heiliges Grab an Karfreitag²⁷.

Angesichts solcher für ihn kaum erträglicher Zustände hatte der Pfarrer versucht, nach und nach auch in Horb selbst Reformen durchzuführen. Getreu seinem eigenen Priesterideal hatte er sich den Zuständen *mit Eifer entgegengestemmt* und es schließlich so weit gebracht, dass Teile der Gemeinde an einem Strang mit ihm zogen, so *daß es allmählig zu dümmern und besser zu werden* begann²⁸. In einem ersten Schritt hatte er die barocken *hohen hölzernen Gitter, womit die hintere Emporkirche eingefaßt war*, entfernen lassen, ein Schritt, der einerseits der Akustik und damit dem deutschen Kirchengesang dienen sollte, andererseits aber auch, um *das Gespräch und die Unordnung, die es sich hinter diesen Verschanzungen ungestört und von der Kanzel sowohl als vom Untern der Kirche aus unbemerkt* während des Gottesdienstes breit gemacht hatte, für die Zukunft zu unterbinden; dieser erste Vorgang war von Teilen der Gemeinde sogar noch positiv aufgenommen worden²⁹. Beliebt hatte sich Hofmeister damit trotzdem nicht gemacht; von seiner Gemeinde schlug ihm *von Vielen Fluch und Tod auf mich* entgegen³⁰. Denn die grundsätzliche Frage des bis dato weitestgehend unberührt gebliebenen religiösen Selbstverständnisses hatte der Stadtpfarrer damit nur angerissen, nicht aber entschieden. Trotz aller seiner Anstrengungen war die religiöse Grundlage der Stadtgesellschaft nach wie vor strikt konfessionalisiert: Jedwede weiteren Versuche des Pfarrers zu Reformen wurden von weiten Teilen der Gemeinde schlichtweg abgelehnt und boykottiert. Die Gläubigen reagierten auf jede neue obrigkeitliche Verordnung, die vom Pfarrer vorschriftsmäßig von der Kanzel verlesen wurde, mit *Jahrmarkt-Geschrei*³¹. Man sehnte sich offen nach den guten alten Zeiten zurück: Ein *großer Theil des Stadtraths* lobte *die liebe alte Zeit* und

24 Zur Person des Vorgängers vgl. MUNZ/KÖHLER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2), 107–111. Georg Anton Schertlin (1746–1826; 1806–1826 Stadtpfarrer, ab 1821 zusätzlich Dekan) war ein klassischer Übergangspfarrer; bereits installiert, als Horb an Württemberg kam, war er zuvor bereits »Leutpriester« gewesen, somit der Stadtbevölkerung bekannt. Er führte – wie vermutlich viele seiner Zeitgenossen – einen jahrelangen Kleinkrieg gegen die erhebliche Kürzung seines Gehalts nach 1806; 1826 erhielt er eine Gehaltserhöhung, die dem alten Gehalt von vor 1806 entsprach (StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828).

25 StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828.

26 Ebd.

27 MUNZ/KÖHLER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2), 109f.

28 StA Ludwigsburg E 211 VI 875 Angekleidete Heiligenbilder, Schreiben des Dekanats Horb an den Kirchenrath vom 29.1.1828. Man beachte die Aufklärungsmetapher des Dämmerns.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd.

fand *lateinisch gesungene Litaneien, lateinische Ämter und Vespren schöner und herzerhebender als den deutschen Gesang*³². Bei einer Mehrheit der Gemeinde bildete sich *eine offenbare Abneigung gegen allen bessern Kultus*, während ein kleinerer Teil der Gläubigen, *der bessere Theil der Gemeinde Freude an den neuen Formen entwickelte*³³.

Bei dem Versuch, die künstlerische Ausstattung der Horber Stadtpfarrkirche im Sinne katholischer Aufklärung durch die Entfernung der Heiligen- und Marienstatuen zu verändern, hatte Hofmeister die Stimmung der ihm anvertrauten Gemeinde aber offenbar vollständig falsch eingeschätzt; trotz der Dekrete aus Konstanz und Rottenburg traf ihn im Folgenden der geballte Zorn der Gläubigen. Nicht nur entstand hieraus der erwähnte Konflikt mit dem Stadtrat, auch das Zurückweichen des Priesters vermochte den innerstädtischen Frieden nicht mehr wiederherzustellen. Mehr noch: Der Stadtpfarrer stand in der Gefahr, mit seinem Gesamtanliegen vollständig zu scheitern. Aufgrund des Konflikts um die Bilder hatte sich auch der von der Katholischen Aufklärung überzeugte Teil der Gemeinde vom Stadtpfarrer abgewandt, selbst das für das aufgeklärt-katholische Gesamtwirken so wichtige schulische Engagement drohte zu scheitern: *Am meisten aber ist zu bedauern, dass der Jugend das Bessere, was man ihr beibringt, auf solche Weise bald wieder verlässt und dem Geschrei der Ältern folgt*³⁴. Die konfessionalisierte Seite witterte Morgenluft: In einer Sitzung des Stadt- und Stiftungsrates musste sich der Pfarrer einen *so frechen, anmaßenden, unehrerbietigen Ton und Vergeßlichkeit aller dem Seelsorger schuldigen Ehrfurcht* gefallen lassen, dass er weitere Sitzungen des Stiftungsrates verweigerte und diesem zeitweise sogar gänzlich fern blieb³⁵. Für die nächsten zwei Jahre herrschte ein unbehagliches Patt; Hofmeister unternahm, die *Wuth dieser Menschen für ihre Bilder kennend*, keine weiteren Reformschritte³⁶.

Erst 1828, als sich nach wie vor keine Lösung abzeichnete, berichtete der Priester an den Kirchenrath³⁷. Die Reaktion der Behörden war ein Musterbeispiel für den Willen der übergeordneten staatlichen Institutionen, sich in solchen Situationen durchzusetzen. Als Ergebnis eines Konsultationsprozesses zwischen Kirchenrath und Generalvikariat wurden alle Beteiligten von der jeweils zuständigen Obrigkeit scharf getadelt: Dem Stadtrat wurde durch das zuständige Oberamt sein *unziemliches und ordnungswidriges Verhalten* bedeutet und klar gemacht, dass er sich hier in Angelegenheiten eingemischt hatte, die ihn nichts angingen und dass er keine Zweifel an der eigenen Obrigkeit anzumelden hatte³⁸. Aber auch der Stadtpfarrer und Dekan von Horb kam nicht ungeschoren davon; er wurde getadelt, weil er die Entfernung der Statuen zugelassen und damit der aufgeklärt-katholischen Sache geschadet hatte³⁹. Zudem riet ihm der Katholische Kirchenrath zu größerer *Pastoralklugheit* bei der Einführung von Reformen, ein weiterer deutlicher Rüffel seiner Amtsführung⁴⁰. Ob damit eine wirkliche Lösung in Horb gefunden war, ist fraglich, war doch die eigentliche Frage des Religiositätsstils nicht geklärt; durch die

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd., Schreiben des Kirchenraths an das Oberamt Horb vom 8.3.1828. Das Oberamt bestätigte die Durchführung mit Schreiben vom 6. Mai 1828.

39 Ebd.

40 Ebd.

bald darauf erfolgende Versetzung Hofmeisters aus Krankheitsgründen dürfte sich aber zumindest personell die Situation entspannt haben⁴¹.

2. Frömmigkeit und Bild zwischen Konfessionalisierung und Katholischer Aufklärung

Was wir hier in Württemberg vor uns haben, ist kaum anders zu bezeichnen denn als Fundamentalkonflikt religiöser katholischer Frömmigkeitslogiken. Offensichtlich war es für beide Seiten, der Stadtbevölkerung von Horb einerseits sowie dem Priester und den Behörden andererseits, von enormer Bedeutung, ihre jeweils eigene Position durchzusetzen. Als Hintergrund wird man den groß angelegten Versuch von aufgeklärt-katholischer Seite mitdenken müssen, die in den Gemeinden nach wie vor präsenste konfessionalisierte Frömmigkeitsstruktur in eine aufgeklärt-katholische zu transformieren⁴².

Dennoch überrascht die Intensität, mit der dieser Konflikt von beiden Seiten geführt wurde. Die beteiligten württembergischen Gemeinden gingen ein nicht unerhebliches Risiko ein, hatte doch der württembergische Staat wenige Jahre zuvor im Rahmen der Eingliederung der neuen württembergischen Gebiete sehr klar signalisiert, dass er Widerstand gegen staatlich getroffene Entscheidungen von katholischer Seite nicht zu dulden bereit war⁴³; ein ähnlich beredtes Signal war die Einrichtung des Königlichen Katholischen Kirchenrathes, der als zentrales Verwaltungsinstrument der katholischen Kirche von staatlicher Seite dessen Ansprüche eindeutig signalisierte⁴⁴.

Es stellen sich aufgrund der Ereignisse in Horb nun zwei Fragen: Warum bestand der katholische Priester dermaßen intensiv darauf, gegen die sich in seiner Kirche befindlichen Statuen vorzugehen und dabei die Zusammenarbeit und die positive Grundhaltung seiner Gemeinde zu riskieren? Und warum reagierte seine Gemeinde dermaßen ablehnend auf die Entfernung von ein paar Statuen, die innerhalb der Kirche noch nicht einmal einzigartig waren, sondern noch mehrfach vorhanden?

2.1 Die Position der Horber Bevölkerung, oder: Das barock-konfessionalisierte Kunst- und Bildverständnis

Zumindest die zweite Frage ist relativ leicht zu beantworten; unter den Horbern herrschte ein barock-konfessionalisiertes Bildverständnis vor, das den Heiligen- und Marienstatuen eine zentrale Rolle einräumte. Den Hintergrund bildete das seit dem Trienter Konzil im Rahmen der Konfessionalisierung langsam und teils mühsam durchgesetzte, den gesamt-

41 Hofmeister scheint nach zwei Jahren in Horb gesundheitlich schwer angeschlagen gewesen zu sein: »Am 21. Oktober 1829 schied Hofmeister von Horb »von seiner Gemeinde mit Treue und Betrübnis, andererseits aber mit Freuden wegen seiner in Horb eingebüßten Gesundheit, um dieselbe auf einer minder beschwerlichen Pfarrstelle wieder herzustellen.« (MUNZ/KÖHLER, Kirchengeschichte [wie Anm. 2], 111).

42 Zum Begriff der Transformation in der Katholischen Aufklärung vgl. unten Anm. 129.

43 Vgl. das Beispiel Rottweil: MAX MILLER, Die Organisation und Verwaltung von Neuwürttemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich, Stuttgart/Berlin 1934, 42–47, FN 97.

44 Vgl. das Zirkular-Reskript des Königlichen katholischen geistlichen Rathes an die Kreishauptleute, die wirkliche Einsetzung des Königlichen katholischen geistlichen Rathes betreffend, in: LANG, Sammlung (wie Anm. 12), 150.

ten Alltag⁴⁵ durchdringende Frömmigkeitsideal⁴⁶, das ein in sich theologisch schlüssiges Kirchenraumkonzept und Heiligenverständnis umfasste und im katholischen Europa zu einem regelrechten Bauboom geführt hatte⁴⁷. Die ohnehin wesentlich öffentlichkeitswirksamer⁴⁸ als ihr protestantisches Pendant agierende katholisch-konfessionalisierte Frömmigkeit hatte im Rahmen der umfassenden Alltagsakralisierung⁴⁹ auch den Kirchenraum – und damit eben auch seine Ausstattung! – als *konkrete[n] Ort des Heils, als Kristallisationspunkt der Heilsgeschichte*⁵⁰ im religiösen Leben der Gläubigen mit zentraler Stellung verankert. Durch die Deckengemälde galt die Kirche als zum Himmel geöffneter Raum, als *Ort des offenen Himmels mit freier Kommunikation für die Menschen auf Erden*⁵¹. In diesem heiligen Raum spielten Reliquien und Heilige eine besondere Rolle: Sie gaben den Kirchen eine besondere Heiligkeit, da sie als ehemals *reale [...], geschichtlich bezeugte [...] Mensch[en] als Heilige [...] in der himmlischen Glorie* lebten und die *betreffende Kirche als Vermittlungsort der Gnade erwählt* hatten⁵². Zusätzlich dienten sie als *Vorbilder christlicher Lebensführung [...], man konnte sich mit ihnen identifizieren*⁵³: Ferner hatten sie als *Schutzpatrone* durch ihre *Fürbitte bei Gott* eine wichtige Funktion in *allerlei irdischen Nöten und zur Erlangung der himmlischen Seligkeit*⁵⁴ und waren somit konstitutives Element des konfessionalisiert-katholischen Heilsweges.

Genau dieses Verständnis hatte in Horb tief Fuß gefasst. Hierfür gab es mehrere Gründe: Von entscheidender Bedeutung war Horbs exponierte Lage als ehemals vorderösterreichische Stadt unter der Herrschaft Habsburgs⁵⁵. Die Stadt selbst war im Umfeld

45 Vgl. Andreas HOLZEM, Religion und Lebensform. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000. – DERS., Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800, in: Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. von DEMS., Darmstadt 2004, 225–262. – DERS., Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis, in: Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, hg. von DEMS. und Ines WEBER, Paderborn 2008, 243–283. – Exemplarisch: Thomas KNUBBEN, Reichsstädtisches Alltagsleben. Krisenbewältigung in Rottweil 1648–1701 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 20), Rottweil 1996.

46 Vgl. Peter HERSCHE, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. Band 1, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2006, 432–439. – Marc R. FORSTER, Catholic Germany from the Reformation to the Enlightenment, New York 2007, 144–183.

47 Vgl. HERSCHE, Muße (wie Anm. 46), 383–439, 534–556, 668–890.

48 Vgl. etwa die Ausführungen zur Wallfahrt in ebd., 794–837.

49 Vgl. Andreas HOLZEM, Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung, in: »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (HZ Beih. 31), hg. v. Paul MÜNCH, München 2001, 317–332.

50 Peter HAWEL, Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur, Würzburg 1987, 295.

51 Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis in die Gegenwart, München 1994, 246.

52 Ebd., 247.

53 HERSCHE, Muße (wie Anm. 46), 609–618, insbes. 616f.

54 Ebd., 616.

55 Vgl. Franz QUARTHAL, Zur Geschichte der habsburgischen Besitzungen in Südwestdeutschland, in: Die Geschichte Baden-Württembergs, hg. v. Reiner RINKER, Stuttgart 1986, 126–137. – Volker PRESS, Vorderösterreich in der habsburgischen Reichspolitik des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, hg. v. Hans MAIER u. Volker PRESS, Sigmaringen 1989, 1–41. – Zum Oberamt Rottenburg als Teil der österreichischen Herrschaft: Franz QUARTHAL, Habsburg am oberen Neckar und an der oberen Donau, in: Vorderösterreich an oberem

des zentralen habsburgischen Verwaltungssitzes Rottenburg Teil einer der zentralen südwestdeutschen Frömmigkeitslandschaften⁵⁶, in denen sich konfessionalisierte katholische Frömmigkeit aufgrund der Frontstellung zu den umgebenden protestantischen Gebieten besonders wirksam entfalten konnte⁵⁷. Ihre Zugehörigkeit zu dieser Frömmigkeitslandschaft demonstrierten die Horber eindrucksvoll in den Jahrzehnten vor der Säkularisation und der Herrschaftsübertragung an Württemberg durch den Neubau und die barocke innere Ausgestaltung ihrer Stifts- und Hauptpfarrkirche Heilig Kreuz⁵⁸. Obwohl 1725 nach einem Brand mit dem Wiederaufbau begonnen worden war, war die Kirche erst in den 1770ern überhaupt wieder vollständig barock fertiggestellt⁵⁹. Kaum 60 Jahre später war die zugrunde liegende religiöse Logik fest implementiert, was auch die vom Stadtpfarrer erwähnte Massivität der Omnipräsenz barocker Heiligen- und Marienstatuen erklärt, die als Teil der Kircheneinrichtung selbstverständlicher Teil der Präsenz des Göttlichen im Kirchenraum war⁶⁰. Und genau die Verbundenheit mit dem konfessionalisierten Frömmigkeitsparadigma war es, die den Horber Stadtrat *aus guten Gründen* gegen die Maßnahmen des Priesters entrüstet protestieren ließ und dessen Bemühungen an den Rand des Scheiterns brachte. Indem der Priester den Versuch unternahm, die Heiligen- und Marienfiguren aus der Kirche zu entfernen, stellte er das gesamte Welt- und Diesseitsverständnis wie auch den Heilsweg eines barock-konfessionalisierten Katholiken in Frage und rührte sowohl an den Ansatzpunkt des Heiligen in der Welt als auch an den reziproken Prozess der Einflussmöglichkeiten des Gläubigen auf sein eigenes Heil. Vor diesem Hintergrund wird die heftige Reaktion der Stadtbevölkerung verständlich.

2.2 Die Position des Pfarrers, oder: Das aufgeklärt-katholische Kunst- und Bildverständnis

Dieses Verständnis stellte der Horber Stadtpfarrer Hofmeister durch sein eigenes, gänzlich anderes Kunst- und Bildverständnis massivst in Frage. Gegen das aus seiner Perspektive eher *äußerliche* Frömmigkeitsverständnis seiner Gemeinde versuchte er eine aufgeklärt-katholische Frömmigkeitskultur zu etablieren, die von einer stetigen, im eigenen

Neckar und oberer Donau, hg. v. Andreas ZEKORN, Bernhard RÜTH, Hans-Joachim SCHUSTER u.a., Konstanz 2002, 17–53. – Zur Grafschaft Hohenberg, deren Teil Horb war: Eugen STEMMLER, Die Grafschaft Hohenberg, in: Vorderösterreich. Eine geschichtliche Landeskunde, hg. v. Friedrich METZ, Freiburg i.Br. 2000, 349–360. – Zu Horb speziell: MUNZ/KÖHLER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2), 105.

56 Zur Sakrallandschaft vgl. HERSCHE, Muße (wie Anm. 46), 556–568. – Zu Vorderösterreich, Horb und Umgebung im Besonderen vgl. Marc R. FORSTER, Catholic Revival in the Age of Baroque. Religious Identity in Southwest Germany 1550–1750, Cambridge 2001, 61–105, 233–240. – DERS., Germany (wie Anm. 46), 73–84.

57 Zu Vorderösterreich im Besonderen: Wolfgang ZIMMERMANN, Die »siegreiche« Frömmigkeit des Hauses Habsburg, in: RJKG 19 (2000) 157–175.

58 Vgl. MANZ, Stiftskirche (wie Anm. 2), 9–11. – Ausführlicher: DERS., Die Stiftskirche zum Heiligen Kreuz in Horb, in: KÖHLER, Stiftskirche (wie Anm. 2), 11–44, hier: 20–32.

59 MANZ, Stiftskirche (wie Anm. 2), 10f.

60 HERSCHE, Muße (wie Anm. 46), 609–618.

anthropologischen Selbstverständnis⁶¹ angelegten Selbstverbesserung des Menschen ausging, die dem Menschen in »Vernunft« und »Gewissen« als Lebensaufgabe zugewiesen war⁶²; mit Hilfe der *expliziten Offenbarung*⁶³ konnte der Mensch zur *übernatürlichen Tugend* gelangen, indem er sich selbst nach Möglichkeit *Jesus* (als Menschensohn) *und Gott* immer mehr *verähnlichte*⁶⁴.

Teil dieses Frömmigkeitsverständnisses war ein spezifisches Kunst-⁶⁵ und Bildverständnis, das sich für unseren Kontext aus den – verpflichtend von jedem württembergischen Priester zu lesenden – pastoralen Zeitschriften und der in den ebenfalls für alle württembergischen Priester verpflichtenden Dekanatsbibliotheken erworbenen Literatur erschließen lässt⁶⁶. Es finden sich zwei zentrale Elemente, die den Umgang mit Gebrauchskunst weitgehend bestimmen. Erstens war die Rolle der Bilder im neuen Frömmigkeitsprozess von zentraler Bedeutung (1. Der Sinn der Bilder), zweitens wurde sehr genau bestimmt, welche der alten Bilder und Statuen für diesen Sinn und Zweck der Bilder nicht mehr zu gebrauchen waren (2. Ungeeignete Bilder). Aus beidem ergaben sich Folgerungen für das Vorgehen der Priester in Bezug auf die kirchliche Gebrauchskunst (3. Maßnahmen der aufgeklärt-katholischen Priester).

61 Vgl. Joseph METS, *Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht*, Konstanz 1812, 2–14. – Zur Anthropozentrik vgl. Maria E. GRÜNDIG, »Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes«. Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg, Stuttgart 1997, 112–115.

62 METS, *Katechismus* (wie Anm. 61), 49–52.

63 Ebd., 16–19.

64 Ebd., 56f.

65 Wenigstens erwähnt sei an dieser Stelle, dass unter Kunst bei Wessenberg bei weitem nicht nur die bildlich darstellende Kunst zu verstehen ist. Karl Theodor von Dalbergs (1744–1817) Anwendung der Ästhetik bezieht sich auf Staatskunst und Schreibstil (am Beispiel des Buches Ruth); Wessenberg publizierte über Roman (vgl. Ignatz Heinrich von WESSENBERG, Über den sittlichen Einfluß der Romane, in: *Archiv für Pastoral Konferenzen* 25 [1826] 3–108) und Theater (vgl. DERS., Über den sittlichen Einfluß der Schaubühne, in: *Archiv für Pastoral Konferenzen* 24 [1825] 291–387).

66 Zu den pastoralen Zeitschriften vgl. Dekret des Königlichen katholischen geistlichen Raths, die Errichtung von Landkapitels-Konferenzen betreffend, vom 24. November 1807, in: LANG, *Sammlung* (wie Anm. 12), 191f. – Zu den Landkapitelsbibliotheken vgl. zusätzlich: Bischöflich Konstanzer Ordinariats-Zirkular die Errichtung einer Lesegesellschaft in jedem Landkapitel betreffend, vom 12. März 1808, in: Ebd., 202–204. – Dekret des Königlichen katholischen geistlichen Raths, die Landkapitels-Lesegesellschaften betreffend, vom 12. Juli 1810, in: Ebd., 327–329. – Bischöflich Konstanzer Ordinariats-Zirkular die Errichtung einer Lesegesellschaft in jedem Landkapitel betreffend, vom 12. März 1808, in: Ebd., 202–204. – Reskript des Königlichen katholischen geistlichen Raths, die Landkapitels-Konferenzen und Lesegesellschaften betreffend, vom 21. April 1808, in: Ebd., 209f. – Dekret des Königlichen katholischen geistlichen Raths, die Landkapitels-Lesegesellschaften betreffend, vom 12. Juli 1810, in: Ebd., 327–329. – Wegen Missbrauchs erfolgte 1819 eine deutliche Ermahnung, die Bücher der Kapitelsbibliothek nicht mit den Privatbüchern des Dekans zu mischen: Zirkular-Erlaß des Königlichen katholischen Kirchenraths, die zu den Bibliotheken gehörigen Bücher betreffend, vom 13. Januar 1820, in: Ebd., 651f. – Zirkular-Erlaß des Königlichen katholischen Kirchenraths, die Landkapitels-Lesegesellschaft betreffend, vom 9. Oktober 1821, in: Ebd., 680–682. – Verpflichtend zu lesen waren das *Archiv für Pastoral Konferenzen* und die *Linzer Monatsschrift*.

2.2.1 Katholische Aufklärung, Bild und kirchliche Gebrauchskunst⁶⁷

Bereits das Grundverständnis religiöser Kunst unterschied die aufgeklärt-katholischen Priester signifikant von ihrer konfessionalisierten Umgebung. Sie begriffen Bilder in erster Linie als Teil des eigenen, nach innen gerichteten Frömmigkeitsprozesses; eine Visualisierung kollektiven und individuellen Heils, wie sie noch der Konfessionalisierung eigen gewesen war, lehnten sie gar bewusst ab. Der Sinn der Bilder bestand nach ihrem Verständnis darin, den Menschen mit Gott zu verbinden und ihm in besonderer Weise Wissen über Gott zu vermitteln; für aufgeklärte Katholiken stand fest, dass *die Kunst die Religion dem menschlichen Herzen näher bringe. Sie verkörpert die Idee; sie entreiβet dem Verstande den Alleinbesitz des Himmlischen, und gibt einen schönen Theil desselben an die Phantasie ab. Vielleicht ist dies der nächste Weg zum Herzen*⁶⁸. Bilder galten somit als besonders geeignetes Mittel, um im Sinne des aufgeklärt-katholischen Erziehungsimpetus einen *tiefen, bleibenden Eindruck [...] auf junge Herzen*⁶⁹ zu erreichen. Die Kunst

67 Verwiesen sei an dieser Stelle explizit auf die vermutlich zugrunde liegende, in den priesterlichen Diskursen aber nicht direkt nachweisbare Ästhetikkonzeption Karl von Dalbergs. In seinem Hauptwerk *Betrachtungen über das Univerſum* (Erfurt 1777) sowie der »*Grundsätze der Ästhetik deren Anwendung und künftige Entwicklung* (Erfurt 1791) findet sich ein diesem Konzept stark ähnelndes Kunstverständnis, das dem Menschen durch Erkenntnis des Schönen das Streben nach Gott ermöglicht, somit also ein Medium der Gottesverähnlichung darstellen konnte: »Die ästhetische Kraft des äusseren schönen Gegenstandes, ist die Ursache ihrer Wirkungen auf die menschliche Seele. Der Eindruck, den ein schöner bewirkt, versetzt die Seele in den sehr angenehmen Zustand des Wohlgefallens. [...] das Schöne weckt in dem Menschen seine höchsten und besten Anlagen. Und da in seiner Wissbegierde die Veranlassung liegt, von Wirkungen auf Ursachen zurück zu gehen, so führt ihn das Schönheitsgefühl auf Gott, der die Urquelle alles Schönen, und derjenige Mittelpunkt ist, auf welchen alle reinen Gefühle geistiger Liebe am Ende sich drängen. [...] Der reine Eindruck des Schönen also, beglückt die menschliche Seele, entwickelt, bildet, veredelt den Menschen. Aber dieser Eindruck kann die innern Fähigkeiten der Seele nicht vermehren, sondern nur entwickeln und bilden. Er erregt, seiner Natur nach, angenehmes wohlgefällendes Bewußtseyn.« (DALBERG, Grundsätze, 31f.). – Zu Dalberg: Friedrich W. BAUTZ, Dalberg, Carl Theodor Reichsfürst, in: http://www.bbkl.de/d/dalberg_k_t.shtml (Stand: 10.4.2010). – Neuere Sammelbände: Aufklärung in der Dalberg-Zeit. Literatur, Medien und Diskurse in Erfurt im späten 18. Jahrhundert, hg. v. Michael LUDSCHEIDT, Erfurt 2006. – Carl von Dalberg. Der letzte Reichsfürst, hg. v. Karl HAUSBERGER u. Dieter ALBRECHT (Schriftenreihe der Universität Regensburg 22), Regensburg 1995. – Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744–1817), hg. v. Konrad M. FAERBER u. Hans-Peter BAUM, Regensburg 1994. – Carl von Dalberg (1744–1817). Beiträge zu seiner Biographie, hg. v. Hans-Bernd SPIES, Aschaffenburg 1994. – Neuere Monographien: Reinhard GRUETZ, Erfurt im Schatten der Französischen Revolution. Regierungspraxis und Staatstheorie Carl Theodor von Dalbergs (1744–1817), Leipzig 2000. – Konrad M. FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon, Regensburg 1994. – Zur literarischen und ästhetischen Einordnung vgl. Martin A. VÖLKER, Raumphantasien, narrative Ganzheit und Identität. Eine Rekonstruktion des Ästhetischen aus dem Werk und Wirken der Freiherren von Dalberg (Aufklärung und Moderne 5), [Laatzien] 2006, 14–35, 107–208. – Zur zeitgenössischen Ästhetik vgl. Norbert SCHNEIDER, Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne. Eine paradigmatische Einführung, Stuttgart ²1996, 21–65 (insbes. die Beiträge zu Baumgarten, Lessing, Kant und Schiller).

68 Maximilian F. MOLL, Religion und Kunst, in: Archiv für die Pastoral Konferenzen 23 (1824) 215–244, hier: 240.

69 Ludwig A. HASSLER, Über den Einfluß religiöser Gemählde auf die Stittlichkeit I, in: Archiv für Pastoral Konferenzen 5 (1806) 356–374, hier: 356–358. Dies bedeutete jedoch keineswegs eine Abhängigkeit der Religion von den Bildern: »Sie (d. i. die Religion) stehet nicht in absolut nothwendigem Zusammenhang mit der Kunst. [...] Eben so kann auch die Kunst ohne die Religion beste-

leistete für das Christentum folglich, *daß die Kunst der Religion mehr Leben, mehr Innigkeit, mehr Wärme und mehr Gewalt über die Geister verleihe*⁷⁰.

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses erhielten die Bilder innerhalb des oben skizzierten Internalisierungsprozesses von Frömmigkeit eine primär spezifisch pädagogisch-erzieherische Funktion. Ausgangspunkt war nicht mehr wie im konfessionalisierten Verständnis die Visualisierung der Heilsmittlerschaft, im Vordergrund stand nun die personale Memoria mit individuell-sittlichem Verbesserungsimpetus⁷¹. In den Kirchen sollten *nur solche Bilder nach der Lehre der Kirche aufgestellt werden, die zum Unterricht des christlichen Volkes tauglich sind*⁷². Intendiert war die Inangasetzung eines Prozesses, in dem der einzelne Gläubige *nach dem psychologischen Gesetze der Assoziation der Vorstellungen an das ähnliche Urbild*⁷³ *aus den Bildern und Statuen, wie aus einem Buche, den tugendhaften Lebenswandel der Heiligen, die Hauptwahrheiten des christlichen Glaubens, und die Geheimnisse unsrer Religion* entnahm und in der alltäglichen Frömmigkeit nachvollzog⁷⁴. So kamen religiöse Bilder und Statuen *unsrer sinnlichen Natur zu Hilfe*, vergegenwärtigten *das Urbild* und erinnerten *an die erbaulichen Tugendbeispiele* der Heiligen und Christi⁷⁵, um so die Gläubigen zusätzlich *zur Andacht, Liebe Gottes, und Nachfolge* anzuleiten⁷⁶. Hauptziel war – kurz gefasst – also die Anleitung zur individuellen Nachahmung der in der kirchlichen Bildlichkeit geweckten Vorbilder⁷⁷.

Auf der Basis dieses aufgeklärt-katholischen Bildverständnisses entwickelte Ignaz Heinrich von Wessenberg in seinem 1827 erschienenen und breit rezipierten zweibändigen Werk *Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes* eine Art Katalog für die pragmatisch orientierte Seelsorge⁷⁸. Als *Musterbilder für den Kirchengebrauch*⁷⁹ systematisierte er auf knapp 1300 Seiten die in 1800 Jahren Christentumsgeschichte entstandenen und für die Zwecke der Katholischen Aufklärung geeigneten Kunstwerke⁸⁰. Als Matrix nutzte er die grundsätzliche Orientierung am Leben Jesu und an vornehmlich neutestamentlichen Motiven⁸¹; der Abschnitt über Heilige nimmt bezeichnenderweise im Gesamtopus nur knapp 40 Seiten ein, was die deutlich geringere Re-

hen. Die Vernunft, die Phantasie, die rastlose Thätigkeit, die Fähigkeit zu einer unendlichen Ausbildung führen von selbst zu Erfindungen und Künsten.« (MOLL, Religion [wie Anm. 68], 217). Grundsätzlich wird das Verhältnis beider zueinander als relativ und »wohlthätig« beschrieben (vgl. ebd., 218).

70 MOLL, Religion (wie Anm. 68), 241.

71 Ebd., 241f.

72 Fridolin HUBER, Handbuch der christkatholischen Religion für das erwachsene christkatholische Volk, Rottweil ²1825, 404f.

73 Ueber das Verhalten des Seelsorgers in Ansehung des Gebrauchs der Kirchenbilder, in: Neue theologisch-praktische Monatschrift zunächst für Seelsorger herausgegeben in Linz 6 (1808) 161–182, hier: 172f.

74 HUBER, Handbuch (wie Anm. 72), 404f.

75 Vgl. Verhalten (wie Anm. 73), 172f.

76 Vgl. HUBER, Handbuch (wie Anm. 72), 404f.

77 »Die Heiligen verehren heißt: von ihnen gut denken und reden – ihren Tugenden und Verdiensten Gerechtigkeit widerfahren lassen – sich über ihre Standhaftigkeit im thätigen Glauben, und über die Krone des ewigen Lebens freuen, die ihnen Gott zur Belohnung in dem Himmel aufsetzte. Vorzüglich gehört zur Verehrung der Heiligen die Nachahmung ihrer Tugenden.« (Ebd., 395).

78 Vgl. Ignaz H. VON WESSENBERG, Die christlichen Bilder ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes, Bde. 1 und 2, Constanz 1827.

79 Ebd., Bd. 1, 195.

80 Vgl. ebd., Bd. 2.

81 Vgl. ebd., Bd. 2, 3–335.

levanz der Heiligenverehrung innerhalb der Katholischen Aufklärung deutlich belegt⁸². Sein ästhetischer Geschmack richtete sich an der Rezeption antiker Schönheitsideale am zeitgenössischen Klassizismus⁸³ aus; sein besonderer Favorit war übrigens Michelangelo (1475–1564)⁸⁴, dessen Darstellungen ihm als besonders tugendinspirierend galten. Das allerhöchste Lob spendete er aber der Jesusstatue des protestantischen Stuttgarter Bildhauers Johann Heinrich Dannecker (1758–1841)⁸⁵, die Wessenberg in den höchsten Tönen lobte⁸⁶: Danneckers Figur Christi, so Wessenberg, *übertrifft weit alle Darstellungen des Göttlichen, welche die plastische Kunst bisher geliefert hat*⁸⁷: In ihr flossen gleich mehrere Elemente zusammen, die dieses Kunstwerk zu einem optimalen Werk kirchlicher Gebrauchskunst machten. Hier war die Person des *liebevollen, göttlichen, beseligenden Lehrer[s] der Menschheit und Stifter[s] eines über das Irdische erhabenen Gottes-Reichs* ideal dargestellt und in der Formgebung künstlerisch perfekt abgebildet⁸⁸. Diese Statue atmete für Wessenberg *voller Würde, Ruhe und Weisheit [...] die größte Liebe, die innigste Theilnahme an dem Verfall der Menschheit, die Er zu retten und zu beseligen kam*⁸⁹. Und sie initiierte damit geradezu idealerweise den inneren Veränderungsprozess des Menschen: *Welcher Christ sollte nicht auf den ersten Anblick in dieser Figur den Herrn und Heiland erkennen? Aber seine Bewunderung und Verehrung wird zunehmen, je länger sein Blick auf dem Bilde verweilt, je achtsamer er das Ganze und die einzelnen Züge der erhabenen Gestalt in seine Seele aufnimmt*⁹⁰.

2.2.2 Widerständige Bildlichkeit oder der Missbrauch von Bildern

Wann immer diese beiden Ebenen – der Sinn von Bildern sowie deren pädagogische Anleitung zur individuellen Nachahmung im Rahmen des intendierten Frömmigkeitsprozesses – nach aufgeklärt-katholischem Verständnis nicht erreicht werden konnten, lag im Sinne der aufgeklärt-katholischen Priester nicht der *richtige Gebrauch* der Bilder⁹¹ vor. Und an genau diesem Punkt waren exakt diese Priester aufgefordert, selbst aktiv zu werden und als eine Art Qualitätskontrolle innerhalb der Gemeinden einem solchen falschen Bildverständnis entgegenzutreten⁹², was Pfarrer Hofmeister in Horb in die schwierige Lage geraten ließ, in der er sich 1826 plötzlich wiederfand. Hintergrund dieser pfarrerlichen Funktion war das Verständnis weiter Teile der Gemeinden als zu belehrender, als aufzuklärender Menge. Den eigenen Gläubigen traute man den Schritt der Beurteilung der Tauglichkeit von kirchlich zu verwendenden Bildern nicht zu; *der gemeine Mann sollte bey der Wahl, Idee, Angabe der Ausführung frommer Schildereyen keine Stimme*

82 Ebd., Bd. 2, 372–430.

83 Zur Klassik bzw. zum Klassizismus vgl. Fritz BAUMGART, *Vom Klassizismus zur Romantik 1750–1832. Die Malerei im Jahrhundert der Aufklärung, Revolution und Restauration*, Köln 1974, 91–142. – Zur Skulptur vgl. Uwe GEESE, *Skulptur des Klassizismus*, in: *Klassizismus und Romantik. Architektur – Skulptur – Malerei – Zeichnung 1750–1848*, hg. v. Rolf TOMAN, Köln 2000, 250–317.

84 Vgl. VON WESSENBERG, *Bilder* (wie Anm. 78), Bd. 2, 529–533.

85 Vgl. GEESE, *Skulptur* (wie Anm. 83), 250–317, bes. 292f.

86 Vgl. VON WESSENBERG, *Bilder* (wie Anm. 78), Bd. 2, 584f.

87 Ebd., 584.

88 Vgl. ebd.

89 Ebd., 585

90 Ebd., 586.

91 Vgl. *Verhalten* (wie Anm. 73), 162–169.

92 Vgl. ebd., 169–175.

haben⁹³. Der Geschmack des Volkes galt als *gemeinlich zu roh, ungebildet und verschroben*, und der normale Gläubige besaß *selten einen richtigen Begriff von Schönheit und Kunst*⁹⁴. Stattdessen sollte der Pfarrer die entscheidende Auswahlinstanz sein, da er mit seinen *Studien auf einer wohlorganisirten Universität [...] wohl auch einen Lehrkurs über Aesthetik und schöne Wissenschaften* belegt hatte und somit *so viel gesunden Menschenverstand, so viel guten Sinn für biblische, historische, moralische und ästhetische Wahrheit und Schönheit* besaß, daß *von der exaltirten Phantasie, und den übrigen nicht ungewöhnlichen Launen der Bilder und ihrer Menschen keine Gefahr für religiöse Sittlichkeit* zu befürchten war⁹⁵.

Wann hatten die Priester nun einzugreifen? Störungen des durch Bilder angeregten Verinnerlichungsprozesses konnten insbesondere unter drei Bedingungen auftreten.

Erstens war das der Fall, wenn Bilder selbst als göttlich missverstanden wurden. Schrieben die Gläubigen *den Bildern etwas Göttliches* zu, hatten sie im *Volksglauben* gar den Ruf, dem Menschen direkt helfen zu können, drohte die Gefahr des Aberglaubens⁹⁶. Verhindert werden sollte insbesondere, dass einzelnen Kunstwerken – insbesondere so genannten Gnaden- und Wallfahrtsbildern – von Seiten der Gläubigen *eine verborgene Kraft* zugeschrieben wurde und diese *auf das individuelle Bild ihr Vertrauen* setzten⁹⁷. Wann immer ein Bild selbst als wundertätig galt, war es die Pflicht der Seelsorger, diesem Verständnis aktiv entgegenzuwirken, indem sie nach Möglichkeit dieses Bild selbst entfernten oder austauschten und die Gläubigen über ihren Irrtum aufklärten⁹⁸.

Zweitens hatten Bilder zu weichen, deren Inhalt theologisch nun nicht mehr tragbar war. Zwar erwartete man pragmatisch *sowohl beym öffentlichen Gottesdienste, als bey der Privatandacht zu Hause [...] keine Meisterstücke der Kunst*⁹⁹, sondern *nur erträgliche, die historische, dogmatische, oder moralische Wahrheit nicht verletzende Darstellungen*¹⁰⁰. Genau hierin aber lag nun das Problem: Viele der bisherigen, in der Konfessionalisierung weit verbreiteten Motive widersprachen der neuen Motivik und theologischen Grundausrichtung, wie sich am Beispiel der Veränderung von Todesmetaphorik belegen lässt. Nach aufgeklärt-katholischem Verständnis erbaute man sich nun eben nicht mehr *an jenen Bildern, wo ein Todenskelett, der grimmige Tod, mit dem alten Lieblingsepietheton so genannt, mit seinem Pfeil die Brust des Sterbenden durchstößt, wie in jenem erbaulichen Holzstische auf dem Dankzeddel der Rosenkranzbruderschaft*¹⁰¹. Stattdessen sollte nun der *Engel des Todes dem mit gefalteten Händen zu Gott bethenden Kranken mit ernstem Blicke winkend den Weg zum Himmel* zeigen¹⁰². Ähnliches galt für nun nicht mehr als zeitgemäß empfundene Höllendarstellungen *à la Cochem*, in welchen *die häßlichsten Teufel in Faunengestalt mit unseliger Geschäftigkeit die verkörperten Seelen*

93 HASSLER, Einfluß (wie Anm. 69), 425.

94 Ebd.

95 Ebd., 428f.

96 »Die Bilder so ehren, oder ein Vertrauen auf sie setzen, oder eine Wohlthat von ihnen begehren, wäre ein heidnischer Irrthum. Die ihnen erzeugte Ehre bezieht sich einzig auf die Heiligen, welche durch sie vorgestellt werden, so zwar, daß wir Gott und Jesum Christum anbeten, und seine Freunde, die Heiligen ehren, – und diese Verehrung vorzüglich in die Nachahmung ihrer Tugenden setzen.« (HUBER, Handbuch [wie Anm. 72], 404f.).

97 Vgl. Verhalten (wie Anm. 73), 169–175.

98 Vgl. ebd., 172–175.

99 HASSLER, Einfluß (wie Anm. 69), 424.

100 Ebd., 424f.

101 Ebd., 430f.

102 Ebd.

der Verdammten, speißen, braten, foltern, tauchen etc.¹⁰³. An deren Stelle sollten bildliche Darstellungen von *Jesus def[m] Kinder- und Menschenfreund* oder des *guten Hirten*, des *barmherzigen Vaters* treten¹⁰⁴. Unter diese Kategorie fallen auch Bilder, die eine zu leibliche Vorstellung von Gott oder den Heiligen evozieren konnten, beispielsweise *Bilder von Gott, und von der heiligen Dreyfaltigkeit*¹⁰⁵.

Drittens waren Bilder nicht länger tragbar, die der Vernunft der Gläubigen widersprachen. Fanden sich in gemalten Bildern und Statuen sachliche Widersprüche, so erfüllten sie schlicht nicht ihre Funktion. Ein Jesus am Kreuz, der das gleiche Alter wie seine darunterstehende Mutter aufwies, galt nicht als tugendfördernd, da unglaubwürdig¹⁰⁶. Die aufgeklärt-katholischen Priester hatten nach Möglichkeit die sachliche Richtigkeit der Bilder mit Hilfe der *historischen Kritik*¹⁰⁷ zu wahren. Handelten Bilder von Szenen, die sich *auf bloße ungewisse Traditionen* berufen konnten, drohte eine Art *Betrug* an den Gläubigen¹⁰⁸.

Viertens stellten Bilder ein Problem dar, die sich zu sehr an die menschliche Sinnlichkeit wandten und damit eine größere *Gefahr des Mißbrauchs*¹⁰⁹ darstellten. Solche Bilder zogen die *Aufmerksamkeit an sich* und lenkten *die Phantasie zu sehr auf Nebensachen, auch wohl auf schädliche Gedanken* und zerstreuten die intendierte *Andacht*¹¹⁰. In diese Kategorie gehörten zu viele Bilder in einer Kirche ebenso wie die *ehemaligen Krippen und heil. Gräber*¹¹¹, aber auch angekleidete und zu lebensnahe Statuen. Nebensächlichkeiten wie etwa die Kleidung oder auch ihr Prunk sowie ihre unhistorischen Kleider verhinderten den Hauptzweck der Tugendförderung; die Kleidung musste deshalb *nur aus eben derselben Materie seyn, aus welcher die Statue selbst verfertigt ist*¹¹².

Insbesondere der letzte Punkt macht endgültig deutlich, warum Hofmeister den Versuch unternahm, seine Kirche zu *reinigen*, und was exakt damit gemeint war. Der hier intendierte Reinigungsprozess der Entfernung von Bildern war von seiner Seite aus verbunden mit dem Versuch, die Frömmigkeit seiner Gemeinde neu auszurichten, ein neues Verständnis von Kunst im gegebenen religiösen Kontext zu etablieren. Und genau gegen diesen Versuch wehrte sich letztlich seine Horber Gemeinde, wenn auch aufgrund des staatlichen Eingreifens letztlich ohne Erfolg. Ob mit der Akzeptanz der Entfernung der Statuen aber auch automatisch die Annahme des neuen Frömmigkeitsstils verbunden war, darf man doch stark bezweifeln.

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Verhalten (wie Anm. 73), 175.

106 Ebd., 177f.

107 Ebd.

108 Ebd.

109 Ebd., 176.

110 Ebd., 178f.

111 Ebd.

112 Ebd., 182.

3. Katholische Aufklärung und Kunst revisited: Öffentliche Diskurse um die richtige katholische Frömmigkeit

Was hier vor den Augen einer erstaunten – und weitestgehend verständnislosen – protestantischen staatlichen Obrigkeit geschah¹¹³, ist lediglich Symptom eines sehr viel umfassenderen Prozesses. Hier lief nichts anderes als ein Kampf um das *richtige* Verständnis katholischer gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion¹¹⁴ und kollektiver Identität¹¹⁵ ab. Begreifen lässt sich die Auseinandersetzung in Horb als Teil des zeitgenössischen öffentlichen Diskurses¹¹⁶ über die Frage nach der richtigen Form katholischer Frömmigkeit. Sichtbar wird hier am Beispiel der Kunst ein komplexer historischer Vorgang, der gebrochen über mehrere Ebenen hinweg eine theologisch motivierte Neuausrichtung und Aktualisierung der lokalen bzw. individuellen Frömmigkeit vornehmen wollte. Mit Hilfe einer wissenssoziologisch fundierten Diskursanalyse¹¹⁷ lassen sich am Beispiel des Umgangs mit religiöser Gebrauchskunst die unterschiedlichen Ebenen eines öffentlichen Diskurses (ÖD) über das Thema Katholische Frömmigkeit nachzeichnen, der sich erkennbar auf drei Ebenen organisiert und sich jeweils in konkurrierende Diskurspositionen¹¹⁸ auffächern lässt.

113 Vgl. die Beobachtungen ähnlicher Effekte bei Vadim OSWALT, Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810–1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozess (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 29), Leinfelden-Echterdingen 2000, 20–22, 27–38, 50–79, bes. 132–195.

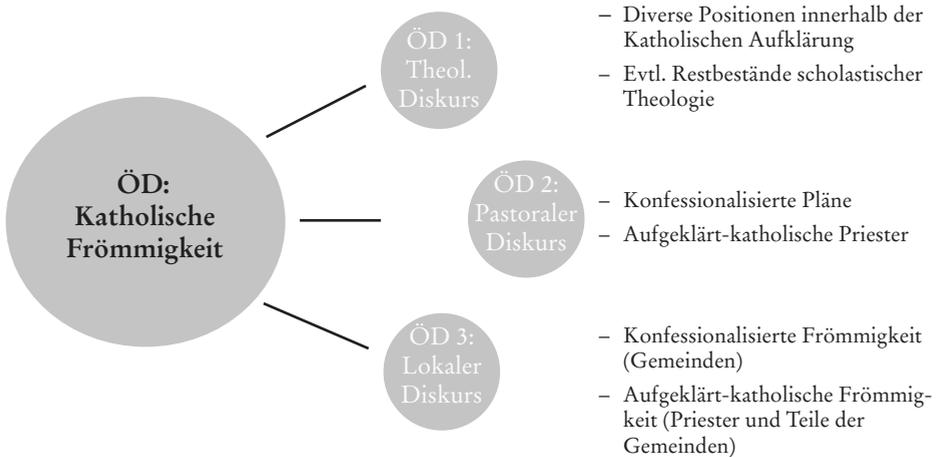
114 Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 172000.

115 Zum Begriff der »kollektiven Identität« vgl. grundsätzlich: Bernhard GIESEN, Codes kollektiver Identität, in: Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, hg. v. Werner GEBHART u. Hans WALDENFELS, Frankfurt a.M. 1999, 13–43.

116 Zum Begriff vgl. Reiner KELLER, Wissenssoziologische Diskursanalyse, in: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 1: Theorien und Methoden, hg. v. Reiner KELLER u.a., Wiesbaden 2006, 115–146 (im Folgenden zitiert als: KELLER, Diskursanalyse 2006). – DERS., Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden 2008 (im Folgenden zitiert als: KELLER, Diskursanalyse 2008), 228–232, hier: 229: »Public Discourse bezeichnet hier politisch-argumentative Auseinandersetzungen über gesellschaftliche Problemfelder, an denen sich, vermittelt über die Massenmedien und diverse andere öffentliche Arenen die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit beteiligt.« Der Begriff wird hier adaptiert verstanden an die zeitgenössischen Möglichkeiten einer öffentlichen Diskussion; zur Rezeption in der Geschichtswissenschaft allgemein vgl. Philipp SARASIN, Diskurstheorie und Geschichtswissenschaft, in: KELLER, Diskursanalyse 2006, 55–81.

117 Zur Methode vgl. KELLER, Diskursanalyse 2006 (wie Anm. 116), 115–146. – DERS., Diskursanalyse 2008 (wie Anm. 116). – Die wissenssoziologische Diskursanalyse schließt eine Lücke, die sich in der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit von Berger und Luckmann findet, die relative Blindheit gegenüber theoretischen »Ideen bzw. expertengestützte[n] Wirklichkeitsinterpretationen« (Ebd., 123).

118 KELLER, Diskursanalyse 2008 (wie Anm. 116), 230–232.



Katholische Frömmigkeit als Öffentlicher Diskurs

Auf der untersten, **lokalen Diskursebene (ÖD3)**, beispielsweise in Horb, aber auch in zahlreichen anderen württembergischen Dekanaten, ereigneten sich im Rahmen der Auseinandersetzung um das Spezialthema kirchliche Gebrauchskunst zahlreiche Konflikte zwischen aufgeklärt-katholischen Priestern und ihren Gemeinden. Angekleidete Statuen waren beileibe nicht die einzigen Konfliktfelder; insbesondere aus dem ländlichen Kontext kennen wir eine Vielzahl ähnlicher Auseinandersetzungen¹¹⁹ um Themen aufgeklärt-katholischer Reform¹²⁰. Zu verweisen ist an dieser Stelle aber – und das ist einer der Vorteile der Diskursstruktur – auch darauf, dass die Konflikte nicht den gesamten Diskurs zum Thema abbilden. In einer Vielzahl von Gemeinden scheinen die Veränderungen ohne größere Probleme verlaufen zu sein¹²¹, und es wäre dringend die Frage nach den zugrunde liegenden Ursachen zu stellen. Auch wäre zu untersuchen, was und wer sich eigentlich hinter dem auch in Horb vorfindlichen *besseren Teil der Gemeinde* verbarg, sprich: Welche Teile der Gemeinden bereit waren, auf die neue Frömmigkeit einzugehen¹²².

119 OSWALT, Staat (wie Anm. 113), 132–195.

120 Als Beispiel seien hier insbesondere die Wallfahrten und Umgänge angeführt: Vgl. Vadim OSWALT, »Ach! wäre es doch möglich, den Menschen begreiflich zu machen...«. Katholische Aufklärung und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben im 19. Jahrhundert, in: Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850, hg. v. Norbert HAAG, Sabine HOLTZ u. Wolfgang ZIMMERMANN, Stuttgart 2002, 325–342.

121 An dieser Stelle wäre eine serielle Sichtung der Visitationsberichte in den visitierten Dekanaten der Jahre seit 1815 sicher äußerst ergiebig; es ließe sich eruieren, wie viele Beanstandungen es gab, und bei wie vielen sich im Anschluss Schwierigkeiten ergaben.

122 Vgl. hierzu das bislang mehr oder minder unbewiesene Postulat eines aufgeklärt-katholischen Bürgertums der Wirte und Handwerker bei Oded HEILBRONNER, Die Besonderheiten des katholischen Bürgertums im ländlichen Südwestdeutschland, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 131 (1995) 223–259. – Zur Weiterentwicklung der These vgl. Tagungsbericht »Die Grenzen des Milieus. Vergleichende Analysen zu Stabilität und Gefährdung katholischer Milieus in der Endphase der Weimarer Republik und in der NS-Zeit«, 22.10.2009–24.10.2009, Vechta, in: H-Soz-u-Kult, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3036>> (Stand: 29.03.2010).

Verständlich wird die Handlungsweise der aufgeklärt-katholischen Priester – wie etwa des Horber Stadtpfarrers Hofmeister – vor dem Hintergrund der beiden weiteren Diskursebenen. Eine zweite öffentliche¹²³ Diskursebene, ein intensiv geführter pastoraler Diskurs der Priester untereinander (ÖD 2), gab die Basisargumentationen, Intentionen und Ziele der Seelsorger für die Seelsorge vor¹²⁴. Diese zweite Diskursebene erfreute sich in Württemberg massivster staatlicher Unterstützung in Form von verpflichtenden Pastoralenkonferenzen und Landkapitelslesegesellschaften¹²⁵. Hier – und im Falle des richtigen Weihejahrgangs im Rahmen ihrer priesterlichen Ausbildung – erhielten die Priester das inhaltliche Wissen, das sie zu den Reformen in den Gemeinden motivierte. Besonders spannend am Fall der religiösen Gebrauchskunst erscheint, dass sich hier die religiös motivierte Handlungsstruktur belegen lässt, bevor überhaupt eine staatliche oder bischöfliche Verordnung zu diesem Thema erlassen wurde. Das Horber Beispiel zeigt eindrücklich, dass die Seelsorger nicht nur auf staatlichen Druck, sondern eben auch aus Überzeugung handelten. Aber auch hier wird Vorsicht geboten sein: Dieser Diskurs war bei weitem nicht so einheitlich strukturiert, wie die Konfliktfälle dies vielleicht vermuten lassen, die eher eine klare Konfliktlinie zwischen Priester und Gemeinde widerspiegeln. Es befanden sich offensichtlich auch in den Jahren nach 1800 eher konfessionalisiert ausgerichtete Geistliche vornehmlich höheren Alters auf Pfarr- und Dekanatsstellen, die den aufgeklärt-katholischen Transformationsprozess eher behinderten denn beförderten. Als diese aus Altersgründen endgültig ausschieden, begann bereits der Ultramontanismus im württembergischen Klerus Einzug zu halten¹²⁶. Ihre Inhalte bezogen sowohl die lokale Umsetzung als auch die pastorale Diskussion von Veränderungen von einer dritten, dem fachtheologischen Diskurs (ÖD 1) mit ein. Hier fanden die grundlegenden inhaltlichen Diskussionen statt; hier wurde versucht, die zeitgenössische philosophische Diskussion aufzunehmen und den Katholizismus so neu auszurichten, dass er gesellschaftlich und intellektuell kompatibel blieb. Für das Beispiel der kirchlichen Gebrauchskunst bedeutete dies die Anschlussfähigkeit an die zeitgenössische Kunstströmung des Klassizismus; wie dies gedacht wurde, zeigt das Werk Wessensbergs über die christlichen Bilder. Nicht nur die hier vorgefundene Antikenre-

123 Die Öffentlichkeit war spätestens durch die Publikation zahlreicher Artikel im »Archiv für Pastoralenkonferenzen« gegeben.

124 In der Forschung wird dieser Diskurs weitestgehend unter dem Stichwort pastorale Reform geführt; Literatur für den süddeutschen Raum in Auswahl: Konrad BAUMGARTNER, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (Münchener Theologische Studien 19), St. Ottilien 1975, 267–448. – Sylvaine REB, *L’Aufklärung catholique à Salzbouurg. L’oeuvre réformatrice (1772–1803) de Hieronymus von Colloredo*, Vol. 1 (Contacts Sér. 3, Vol. 33), Berne/Berlin/New York u.a. 1995, 335–499. – Zum ehemaligen Bistum Konstanz: HAGEN, *Aufklärung* (wie Anm. 15). – Franz-Xaver BISCHOF, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27)* (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1989. – Andreas HOLZEM, Art. Wessenberg, in: TRE 35 (2003) 662–667. – Manfred WEITLAUFF, *Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg*, in: *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, hg. v. Manfred WEITLAUFF, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 50–73. – GRÜNDIG, *Besserung* (wie Anm. 61).

125 Vgl. oben Anm. 66.

126 Für die beginnende Ultramontanisierung innerhalb des Klerus vgl. Otto WEISS, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theologische Studien 22), St. Ottilien 1983, 462–468, 921–929. – HAGEN, *Geschichte* (wie Anm. 12), 466–591.

zeption, sondern auch der direkte Anschluss an Johann Heinrich Dannecker als bedeutenden süddeutschen Protagonisten des Klassizismus spricht eine deutliche Sprache. Was hier am Beispiel der religiösen Gebrauchskunst durchgespielt wurde, ist letztlich nur als ein kleiner Teil des groß angelegten Versuchs anzusehen, die kollektive Identität der württembergischen Katholiken von einer konfessionalisierten in eine aufgeklärt-katholische zu transformieren. Religionssoziologisch betrachtet führte dies im vorliegenden Fall zu der Konstellation, dass sich die auf denselben katholischen Grundlagen fußenden beiden symbolischen Sinnwelten¹²⁷ gegenseitig ausschlossen; die neuere, auf der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Aufklärung und Katholizismus beruhende Richtung suchte sich in direkter Konkurrenz zur Mehrheitsfrömmigkeit *missionarisch* zu etablieren, und zwar indem der Versuch unternommen wurde, *die alte Ordnung nach dem Bilde der anderen umzumodeln*¹²⁸. Intendiert war dieser Prozess als Transformation¹²⁹, d.h. das Ziel der bereits in Grundzügen vorhandenen neuen Frömmigkeitsausrichtung sollte durch einen langsamen, durch Erziehung und Überzeugung fundierten Verbreitungsprozess erreicht werden¹³⁰. Gerade nicht durch offenen Konflikt, sondern mit *Pastoralaklugheit*¹³¹, mit Hilfe langsamer, diskursiv orientierter und kommunikativ vermittelter Überzeugungsarbeit sollte ein Wandel der breitenreligiösen Frömmigkeitsstrukturen erreicht und die ältere, konfessionalisierte Frömmigkeitsrichtung langsam verdrängt werden. Pastoral intendiert war also ein Ineinander-Übergehen der alten konfessionalisierten Frömmigkeit in die neue, aufgeklärt-katholische¹³²; hierfür waren

127 Zum Begriff der symbolischen Sinnwelten vgl. BERGER/LUCKMANN, Konstruktion (wie Anm. 114), 98–138.

128 Ebd., 116.

129 Diese Transformation war intendiert als Prozess, der durch Erziehung und Erklärung den Gottesglauben wie auch die Lebensgestaltung der Menschen langsam verändern sollte und einen »gereinigten« Gottesglauben in den »richtigen« traditionellen Formen hervorbringen sollte; vgl. exemplarisch: Josef RUGEL, Konferenzfrage: Welches ist der wahre Geist des christ-katholischen Priesterthums? Wie kann man ihn erwerben, erhalten, erneuern?, in: Archiv für Pastorkonferenzen 7 (1808) 81–125; 161–189. – Rudolph EYTH, Über die Vorliebe einiger Geistlichen zum Neuen, und über die Anhänglichkeit Anderer an das Alte in Religionssachen, in: Archiv für Pastorkonferenzen 8 (1809) 62–80, insbes. 69–71. – Die Seelsorger ziehen sich öfters den Haß derjenigen zu, welche sie von ihren verkehrten Wegen abwendig machen wollen. Wie haben sie sich in solchen Fällen nach dem Geiste des Evangeliums und der Kirche zu benehmen, in: Archiv für Pastorkonferenzen 20 (1821) 29–47. – Womit kann und soll sich ein Seelsorger trösten und aufmuntern, wenn er bey all seinem Eifer und seinen Bemühungen nur einen geringen, oder gar keinen Nutzen verspürt, um immer wieder mit neuem Eifer und Liebe an dem sittlich-religiösen Wohl seiner Pflegempfohlenen zu arbeiten?, in: Archiv für Pastorkonferenzen 11 (1812) 305–312.

130 Vgl. exemplarisch: [N.] BREHM, Ueber die nothwendige Zusammenwirkung der häuslichen und der Schulerziehung, in: Archiv für Pastorkonferenzen 19 (1820) 106–122. – Joseph V. BURG, In wie fern hängt das physische und sittliche Wohl von der religiösen Erziehung ab?, in: Ebd. 4 (1805) 167–184. – Joseph W. STRASSER, Ueber eine fromme, häusliche Erziehung, in: Ebd. 19 (1820) 198–202. – Rezension: August H. NIEMEYER, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Aeltern, Hauslehrer und Schulmänner. Drey Theile, Vierte verbesserte Ausgabe, Halle 1808, in: Ebd. 7 (1808) 42–88.

131 Vgl. Was ist Pastoralaklugheit?, in: Theologisch-Praktische Monatschrift zunächst für Seelsorger, herausgegeben in Linz von einer Gesellschaft (1804) 89–103.

132 Der Begriff der Katholischen Aufklärung ist recht umstritten und zuweilen diffus; exemplarische Positionen der letzten Jahre: Karl O. VON ARETIN, Katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich, in: Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806, hg. v. DEMS., Stuttgart 1986, 403–433. – Harm KLUETING, »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht«. Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im

von Seiten der aufgeklärt-katholischen Priester Geduld und ein flexibler Umgang mit Übergangsphänomenen zwischen beiden Frömmigkeitsstilen gefragt, was sich aber im Falle der Bilder und der Kunst offensichtlich gerade nicht durchhalten ließ, sondern geradezu explosionsartig in lokalen Konflikten eskalierte. Zumindest in Horb und den anderen betroffenen Dekanaten war dieses Konzept also geradezu grandios gescheitert.

Deutschland des 18. Jahrhunderts, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, hg. v. DEMS., Hamburg 1993, 1–35. – Bernhard SCHNEIDER, »Katholische Aufklärung« – Etikettenschwindel, Illusion oder Realität?, in: *Dominikus von Brentano 1740–1797. Publizist – Aufklärungstheologe – Bibelübersetzer*, hg. v. Reinhold BOHLEN, Trier 1997, 229–246, bes. 232–234. – DERS., »Katholische Aufklärung«. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 93 (1998) 354–397, hier: 358–363. – Das Selbstverständnis beteiligter Personen wird man am ehesten über die Verwendung einschlägiger Quellen eruieren können, hier für die aufgeklärt-katholischen Priester: Kurze Darstellung des Zustandes der theologischen Wissenschaften im kath. Deutschlande seit ungefähr fünfzig Jahren, als Einleitung zum literarischen Anzeiger, in: *Neue theologisch-praktische Monatschrift zunächst für Seelsorger* herausgegeben in Linz (1807) 348–397. – Was ist Aufklärung?, in: *Ebd.*, 394–426.

DANIELA BLUM

Eine Geschichtstheologie der Niederlage

Die Trostgespräche des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli (1549/51)¹

1. Jörg Vögeli und die Konstanzer Reformation

Mit der Übernahme der Stadtherrschaft durch die Habsburger endete 1548 die Konstanzer Reformationsperiode. Seit Beginn der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts war die Reformation durch den ambitionierten Rat konsequent in den Kirchen der Stadt eingeführt worden. Gleichzeitig verscrieb sich die reformatorische Elite einer Ratspolitik, die die Durchsetzung eines in Sittenzucht streng geordneten Kirchen- und Gemeindegewesens nach oberdeutschem Vorbild erstrebte, sich jedoch zunehmend blind gegenüber den reichspolitischen Realitäten zeigte². Konstanz isolierte sich und verlor aufgrund des außenpolitischen Schaukelkurses zwischen der Schweizer Eidgenossenschaft, den evangelischen Reichsstädten und dem habsburgischen Kaiser Karl V. (1530–1558) zunehmend die für den bleibenden Erfolg städtischer Reformation so wichtige Entscheidungsfreiheit. Die Konstanzer Reformation scheiterte an der politischen und finanziellen Ohnmacht der Stadt, der außenpolitischen Unentschlossenheit ihrer Entscheidungsträger und an einer kleinen Elite des Rates, die bis zum Ende gegen jede politische Vernunft auf die Intensivierung des 1531 eingeführten Zuchtsystems setzte. Die notorische Unfähigkeit des Rates, »im richtigen Augenblick das politisch Richtige zu tun, war begründet in der Hoffnung der Konstanzer, daß der Gott, der ihnen den neuen Glauben und die religiöse, sittliche und politische Einheit der Stadt geschenkt hatte, ihnen helfen werde, das alles zu erhalten«³. Diese Hoffnung zerschlug sich spätestens 1548 mit der Degradierung der freien Reichsstadt zur vorderösterreichischen Landstadt.

Bevor am 15. Oktober 1548 die ganze Bürgerschaft auf das Haus Österreich vereidigt wurde, entschlossen sich die Eliten der städtischen Reformation zur Flucht. Neben den Ratspolitikern und Predigern verließ auch der Stadtschreiber Jörg Vögeli⁴ seine Heimat

1 Dieser Aufsatz stellt eine bearbeitete Version der Rede dar, die ich aus Anlass der Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises am 1. Dezember 2011 im Wilhelmsstift Tübingen gehalten habe.

2 Vgl. Wolfgang DOBRAS, Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531–1548. Ein Beitrag zur Geschichte der oberdeutsch-schweizerischen Reformation (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 59/Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche in Baden 47), Gütersloh 1993, 165–374.

3 Hans-Christoph RUBLACK, Die Außenpolitik der Reichsstadt Konstanz während der Reformationszeit, in: Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer 1492–1564. Gedenkschrift zu seinem 400. Todestag, hg. v. Bernd MOELLER, Konstanz 1964, 56–80.

4 *1481/85 als Sohn des bischöflichen Notars Nikolaus Vögeli, Besuch der Konstanzer Domschule, Substitut eines an der Kurie des Konstanzer Bischofs angestellten Notars, 1503 Wechsel in

und begab sich mit seiner Familie ins Zürcher Exil. Der Konstanzer Stadtschreiber war früh ein begeisterter Anhänger der Reformation, wie seine um 1524 entstandenen Flug- und Mahnschriften zeigen. Berndt Hamm zeichnet in der Analyse dieser Schriften das Bild eines theologisch ambitionierten Laien, der schon wenige Jahre nach Einzug der ersten reformatorischen Prediger in Konstanz eine eigene theologische Position zwischen der Wittenberger und der oberdeutschen Reformation entwickelt hat⁵. Von Martin Luther (1483–1546) übernimmt Vögeli vor allem die Rechtfertigungslehre, indem er den Glaubenden angesichts der Heilszusage Christi radikal vor Gott stellt, gleichzeitig aber massive Kritik an der Werkgerechtigkeit übt⁶. Zugleich steht Vögeli früh unter dem Einfluss der – geographisch benachbarten – oberdeutschen Reformation: Der Gegensatz zu Luther zeigt sich vor allem in der Nichtrezeption der Zwei-Reiche-Lehre⁷. Aus der Pflicht des Rates, auch für das Seelenheil der Konstanzer Bürger zu sorgen, leitet Vögeli zwei Appelle an den Rat ab: Er solle die alleinige Geltung der schriftgemäßen Predigt durchsetzen und die Bestrafung der Sünder übernehmen⁸. Mit den Konstanzer Predigern und einigen Ratsherren ist der Stadtschreiber »davon beseelt, die ›civitas sancta‹ auf Erden zu errichten«⁹. Vögelis selbstbewusstes Auftreten als Laie ist gerade für die oberdeutsche Reformation charakteristisch, die ihren Erfolg insbesondere den Laien verdankte. Sie waren bereit, die von den Theologen ausgehenden Impulse aufzunehmen und in neuen weltlichen Strukturen umzusetzen¹⁰. Im Zürcher Exil verfasst Vögeli unter dem Eindruck der erlebten Ereignisse des Jahres 1548 zwei Trostgespräche¹¹, die auf die Jahre 1549 und

städtische Dienste. Nachdem er als Substitut, kaiserlicher Notar und Steuerschreiber tätig gewesen war, wurde Vögeli 1524 zum Stadtschreiber von Konstanz erhoben; maßgeblicher Unterstützer der Konstanzer Reformation, Verfasser von reformatorischen Flugblättern und einer Reformationschronik. 1548 Flucht nach Zürich, wo er 1562 verstarb.

5 Vgl. Berndt HAMM, *Laientheologie zwischen Luther und Zwingli. Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24*, in: *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, hg. v. Josef NOLTE, Hella TOMPERT u. Christof WINDHORST (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2), Stuttgart 1978, 222–295.

6 Vgl. DOBRAS, *Ratsregiment* (wie Anm. 2), 102.

7 So weist Vögeli in der 1524 verfassten Flugschrift den Bürgermeister Jakob Gaisberg (1514–1526) und den Reichsvogt Hans Schulthaiß (1525–1532) darauf hin, *das die statt Costantz unnd ire zugehörige uch als der rechten, ordenlichen, ainigen erb oberkait nit so vast in zitlichen [dingen], als an der selen ze fursehen, bevolhen ist* (Jörg VÖGELI, *Schriften zur Reformation in Konstanz 1519–1538*, hg. v. Alfred VÖGELI, Bd. 1: *Texte und Glossar* [Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 39], Tübingen u.a. 1972, 530).

8 Vgl. VÖGELI, *Schriften zur Reformation* (wie Anm. 7), 529f.

9 DOBRAS, *Ratsregiment* (wie Anm. 2), 104.

10 Vgl. Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180), Gütersloh 1962, 34f. – Schon im Spätmittelalter zeigte sich unter dem Dach der traditionellen Kirche ein neues Selbstbewusstsein der Laien, gerade in den Städten und gerade in deren Eigeninitiative. Vgl. Klaus SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: DERS. (Hg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20), München 1992, 1–78.

11 Die Gattung der Trostgespräche hat ihr Vorbild in der Schrift »De consolatione philosophiae« des Gelehrten Boethius (475/80–542), die im Mittelalter vielfach nachgeahmt wurde. Die Schrift besteht aus einem Gespräch Boethius' mit der personifizierten Philosophie, die versucht, den zum Tode verurteilten Boethius im Gefängnis zu trösten. Die literarische Gattung, darauf verweist Wolfgang Zimmermann, weist somit auf die Grundsituation Vögelis als Verbannten hin: Das Exil wurde als Haft empfunden, die Vögeli in größte Verzweiflung und subjektive Todesnähe stürzte.

1551 datiert sind¹². Während Vögeli in der ersten Schrift – noch unter dem Eindruck der Flucht – ein Lamento auf die jüngste Geschichte von Konstanz anstimmt, macht er sich in der zweiten auf die Suche nach den Gründen für die gescheiterte Reformation. Wie die gesamte Konstanzer Reformationsgeschichte standen die beiden Trostgespräche des ehemaligen Stadtschreibers bereits im Fokus der Forschung. Wolfgang Zimmermann hat das zweite Gespräch von 1551 vor allem im Hinblick auf dessen Geschichtsdeutung gelesen¹³.

Darin gibt Vögeli eine subjektive Darstellung der Ereignisse wieder, die in seinen Augen zum Scheitern der Reformation in der Heimatstadt geführt haben. Nicht externe Faktoren – Kaiser, Papst, Habsburg oder Bischof – geraten dabei in den Blick, sondern die Unfähigkeit der Bürgerschaft wie der Obrigkeit von Konstanz, in städtischem Frieden, wahren reformatorischen Glauben und Sittenzucht miteinander zu leben und in Krisensituationen, wie der Spanische Sturm auf die Stadt im August 1548 eine gewesen ist, auf Gott und nicht auf menschliche Hilfe zu vertrauen¹⁴.

Über Zimmermanns Analyse hinaus ist festzuhalten, dass Vögelis Kritik nicht nur die Regierenden der Stadt, sondern die Bürgerschaft insgesamt trifft¹⁵. In streckenweise frappierend rationalen Argumentationsgängen rechnet der ehemalige Stadtschreiber mit seinen Mitbürgern ab. Obgleich Gott im theozentrisch geprägten Weltbild Vögelis die Ursache allen Unheils ist, reagiert er allererst auf menschliches und politisches Fehlverhalten. So hellsehtig Vögeli manche Kausalitäten für die Konstanzer Stadtgeschichte des 16. Jahrhunderts ausarbeitet, so vehement verweigert er sich aber der Einsicht, die die heutige Forschung als Erklärung bevorzugt, nämlich dass gerade die notorische Entscheidungsunfähigkeit des Rates und der Versuch der reformatorischen Elite, die außenpolitisch sich anbahnende Katastrophe durch städtische Zucht zu lösen, zum Scheitern der Reformation führte.

Vgl. Wolfgang ZIMMERMANN, Aufruhr gegen Gottes Wort. Geschichtsdeutung nach dem Scheitern der Konstanzer Reformation in den Trostgesprächen des ehemaligen Stadtschreibers Jörg Vögeli, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hg. v. Monika HAGENMAIER u. Sabine HOLTZ, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 317–329, hier: 319. – In der christlichen Konsolationsliteratur des Mittelalters gab es eine Richtung, die das Leiden als Gut beschreibt, das dem wahren Glück der Seele nützt. Die reformatorischen Trostschriften betonen, durchaus in der Tendenz dieser spätmittelalterlichen Trostliteratur, Gottes tröstendes und versöhnendes Handeln in Christus als den einzig wirksamen Trost im Leben und im Sterben. Vgl. Hildegard GOSEBRINK, Art. »Trostbücher«, in: LThK³ 10, 271. – Eike KOHLER, Art. »Trost«, in: TRE 34, 147–149.

12 Im Original erhalten ist lediglich die zweite Schrift. Die erste Trostschrift ist nur zusammen mit der zweiten in einer Abschrift des 16. Jahrhunderts mit einem Umfang von 61 Bl. in der Zentralbibliothek Zürich überliefert (ZBZ B 127): *Ein Trostbüchlj oder Gespräch dess Ellends halb, das über die Statt Costantz khommen ist, Im Jar Christi 1548*. Zur Beschreibung der Quelle vgl. Ernst GAGLIARDI u. Ludwig FORRER, Neuere Handschriften seit 1500 (Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich 2), Zürich 1982, 229. Die dort angegebene Datierung auf den 1. August 1551 ist allerdings falsch. Die zweite, mit 114 Bl. wesentlich ausführlichere Schrift ist als Autograph Vögelis im Generallandesarchiv Karlsruhe erhalten (GLAK 65/312): *Ain anders trostgespräch des ellends halb, das über die Statt Costantz im Jar Christi 1548 kummen ist*. – Zur Beschreibung der Handschrift vgl. Michael KLEIN, Die Handschriften 65/1–1200 im Generallandesarchiv Karlsruhe (Die Handschriften der Staatsarchive in Baden-Württemberg 2), Wiesbaden 1987, 125.

13 Vgl. ZIMMERMANN, Aufruhr (wie Anm. 11).

14 Vgl. z.B. GLAK 65/312, fol. 4r–v, 25r–v, 38v–40v, 54v–55r, 74v–75r, 83r–v.

15 Vgl. z.B. ebd. fol. 9r.

Die Trostgespräche geben jedoch auch Einblick in die Gefühlslage eines theologisch interessierten und biblisch versierten Laien. Sie bilden ein einzigartiges autobiographisches Zeugnis, wie ein reichsstädtischer Bürger nach dem Scheitern seiner reformatorischen Ambitionen versucht, die als Katastrophe empfundene eigene Situation mit dem Geschichts-, Menschen- und vor allem dem Gottesbild seiner Theologie zu vereinbaren. Nicht nur ein historischer Blick auf die Geschichtsdeutung lohnt daher, auch die im Folgenden durchzuführende theologische Interpretation der Trostgespräche Vögelis ist aufschlussreich. Die Aufarbeitung und Interpretation der Konstanzer Reformationszeit geschieht nämlich unter der klaren Perspektive des Trostes – durch das Vertrauen auf die geschichtliche Allmacht und immerwährende Barmherzigkeit des gnädigen Gottes. Beide Trostschriften tragen im Titel die Angabe, dass sie *dess ellends halb*¹⁶ verfasst wurden, das über die Stadt Konstanz hereingebrochen ist. »Elend« bedeutet in der mittelhochdeutschen Ursprungsbedeutung *wohnen im ausland, in der fremde, [...] das lat. exsul, exsili-um, gleichsam extra solum stehen ihm nahe*¹⁷. Vögeli verfasste seine Gespräche zwischen einem fiktiven Vater und dessen Sohn demnach nicht nur, um den in Konstanz verbliebenen und unter dem Joch der habsburgischen Abhängigkeit leidenden Bürgern Trost zu spenden, sondern auch der eigenen Heimatlosigkeit wegen. Die geschichtstheologische Untersuchung der beiden Trostgespräche steht deshalb im Folgenden unter der Frage, welchen Trost Vögeli seinen Lesern und sich selbst bietet und welcher zeitgenössischen Paradigmen er sich dabei bedient.

2. Geschichtstheologisch-diskursive Interpretation der Trostgespräche

Um die Argumentation Vögelis zu erfassen, ist es sinnvoll, die Trostgespräche von ihrem Ende her zu lesen. Denn die letzten 25 Blätter der zweiten Trostschrift widmet der ehemalige Stadtschreiber der entscheidenden Frage, ob Hoffnung bestehe, dass Gott die Fremdherrschaft der Stadt Konstanz und die Exilssituation des Autors ins Gute wenden werde¹⁸. Vater und Sohn diskutieren, ob sich Gott – wie im Falle von Konstanz – der Sünder erbarme, die nicht zur Umkehr bereit sind.

2.1. Die Frage nach dem Erbarmen Gottes in der zweiten Trostschrift

Der fiktive Sohn nimmt von Beginn der Debatte an die Rolle des Pessimisten ein: Gott werde sich ganz bestimmt nicht der Konstanzer Bürger erbarmen, die in ihrem Großteil dem *Baalim, vnd bapstischen hailigen oder götzen, [...] vnd den nüwen bulen nachgeloffen sind, vnd Gottes vergessen habent*¹⁹. Kollektiv seien die Konstanzer nach 1548 von Gott und seinen Geboten abgefallen, obwohl er ihnen in seiner Barmherzigkeit das Evangelium Gottes in Gestalt der reformatorischen Prädikanten gesandt hatte. Der fiktive Sohn empört sich gerade über die Tatsache, dass die Konstanzer trotz besseren Wissens im Sumpf der Sünden stecken bleiben wollen, obwohl Gott ihnen mit den Predigern die

16 ZBZ B 127 fol. 1r; GLAK 65/312 fol. 1r.

17 Jakob u. Wilhelm GRIMM, Art. »Elen, Elend«, in: Deutsches Wörterbuch 3 (1862), 406.

18 Vgl. GLAK 65/312 fol. 72r–97r.

19 Ebd. fol. 74r.

Hand zur Rettung reichte²⁰. Deshalb sei der Ernstfall eingetreten: Gott werde sich nicht erbarmen, weil er das Gebet der Konstanzer gar nicht mehr höre²¹. Interessanterweise spricht der Sohn in diesem Zusammenhang in der 1. Person: Auch die Exules sündigen, auch ihr Gebet könne Gott nicht hören. Wenn aber die Bürger der Stadt nicht zu Umkehr und Buße bereit seien und das Gebet der treu gebliebenen Exules nicht gehört werde, drohe den Konstanzern der geradezu apokalyptische Zorn Gottes²². Diese Ausführungen des Sohnes gehören zu den besonders ausdrucksstarken, psalmodischen Passagen der zweiten Trostschrift. Bei der Lektüre drängt sich geradezu der Eindruck auf, dass in der Stadt, in der noch ein Jahrzehnt zuvor eine strenge Zuchtordnung den Alltag der Bürger beherrschte, absolute Gesetzlosigkeit ausgebrochen sei. In kräftiger, bilderreicher Sprache malt Vögeli das Bild eines in Wut entbrannten Gottes und einer Stadt, die *zu ainer huren worden ist*²³; in apokalyptischen Metaphern beschreibt er das Gottesurteil, das Konstanz erst noch bevorsteht. Interessanterweise erinnern die von Vögeli bedienten Bilder an das jüngste Gericht, den Tag der Wiederkunft des Herrn, wie ihn die Bibel in ihren apokalyptischen Büchern schildert. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Der fiktive Vater hingegen zeigt sich zunächst überzeugt, dass Gott sich der Sünder und damit auch der Konstanzer Bürger erbarmen werde. Dementsprechend teilt er die Einschätzung des Sohnes nicht, das jetzige Elend als Vorzeichen eines erst noch bevorstehenden Tages des göttlichen Zorns zu werten. Das Joch der Fremdherrschaft diene der Züchtigung und gebe den Konstanzern Gelegenheit, sich auf Gott zurückzubedenken. Gottes Strafen folgen indes, wenn die Menschen aufhören zu sündigen²⁴. Den zahlreichen biblischen Beispielen, die der Sohn als Bestätigung des Zornes Gottes über die Sünden seines Volkes aufführt²⁵, stellt der Vater die Erzählungen von König David entgegen, den Gott nach seinem Ehebruch mit Batscheba und dem Mord an ihrem Mann wohl bestrafe, danach aber begnadigt habe²⁶. Die Propheten haben nicht nur die Drohungen Gottes, sondern auch sein Erbarmen, seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit verkündet²⁷. Insofern werde er die Konstanzer nicht endgültig vernichten, sondern sie nach der jetzt zu erduldenen gerechten Strafe begnadigen²⁸. Gott werde sich erneut zu der Stadt bekennen und ihre Feinde vernichten, sobald sich die Bürgerschaft zu Gott, zu reformatorischen Glauben und zu einem sittlichen Lebenswandel entschlossen habe²⁹. In einem – für die Trostschriften einmaligen – Imperativ ruft der Vater die Konstanzer im Namen Gottes zur Umkehr und Buße auf: *Du (Costantz) hast mit vil bulen vnd allerlay götzen, gehöret, Jedoch ker dich wider zu mir (sagt der Herr) Heb dine ougen vff, grad über sich vnd sych wohin du verstoßen syest, Syha, jch hab den kelch dines schlafs vss diner hand genommen, Ouch die grundsuppen dess kelchs miner vngnaden, Nimm dir mir für, das du wyther daruß trinckest, Ich würd den jn deren hand stellen, die also dich gewidriget*

20 Vgl. ebd. fol. 80r–v.

21 Vgl. ebd. fol. 85r.

22 Vgl. ebd. fol. 78v–79r.

23 Ebd. fol. 85v.

24 Vgl. ebd. fol. 77v.

25 Z.B. Hosea (vgl. ebd. fol. 73r–74r) und Jakob (vgl. ebd. fol. 76v).

26 Vgl. ebd. fol. 77v–78r.

27 Vgl. ebd. fol. 79r.

28 Vgl. ebd. fol. 79v.

29 Vgl. ebd. fol. 81v–82r; *So bald wir vns zu Gott bekerent, jne vmb begnadung bittent, buß thund, vnserer sünden, vnd jn den wegen Gottes zewandlen, alles vermögen anrichtet, so würt Gott, on allen zwifel, vns vnd vnser Statt begnaden* (ebd. fol. 88r).

*habent, vnd zu diner sel gsagt, Naig dich, das wir über dich gangint, Mach dinen lib zur erden, vnd wie ain straf, daruff man wandle*³⁰.

Auf den entschiedenen Widerspruch des Sohnes, dass die Konstanzer gerade zu der notwendigen Umkehr nicht bereit seien³¹, wechselt der Vater die Argumentationsebene. Die alles entscheidende Frage, ob Gott sich der Konstanzer auch erbarmen wird, wenn diese sich nicht bekehren, beantwortet Vögeli an dieser Stelle nicht, sondern weicht auf einen vage bleibenden Verweis auf die Gnade Gottes aus: *Das wir jn wythere straf, von vnser nütwen sünden wegen, die wir zu den alten hufent, vnd darjnn beharrent kummen werdint, halt ich ouch, wie du, Das aber Gott vns allgar verlassen werde, oder hinwerffen, das gloub ich nit, Er würt zu siner zit vns begnaden, vnd den hailigen gaist jn unsere hertzen senden, der vns zur besserung laite*³².

Jörg Vögeli bemüht sich in der zweiten Trostschrift über weite Strecken um eine durchaus rationale Beweisführung, um schlagkräftige Argumente und entkräftende Gegenargumente, die zwischen Vater und Sohn ausgetauscht werden. Bei der Frage nach dem Erbarmen Gottes aber *glaubt* der Vater, dass Gott die Konstanzer trotz ihrer hartnäckigen Sündenhaftung nicht verderben, sondern zu *seiner Zeit* mithilfe des Heiligen Geistes bekehren wird. Auch wenn Vögeli den Vater unmittelbar danach wieder in langen Abschnitten die wunderbare Hilfe Gottes und seine zukünftige Rache an den Konstanzer Feinden ausführen lässt³³, stellt sich die Frage, wie die Rettung durch Gott möglich sein soll: Vögeli selbst zweifelt an Gottes Erbarmen, bevor die Konstanzer sich nicht zu Gott bekehrt haben. Der Vater ist überzeugt, dass Gott den Gerechten helfen werde, aber geht der Verweis auf die Gerechten nicht an der Konstanzer Bürgerschaft vorbei, die gemäß eigenem Bekunden Vögelis nach Herzenslust der Unzucht und des päpstlichen Unglaubens frönt? Gott werde eingreifen, *wann die zeit kumpt*³⁴, aber bleibt diese Temporalangabe angesichts der Dramatik der Situation in der Stadt und im Exil nicht sehr ungewiss?

Die Frage nach dem Erbarmen Gottes wird bezeichnenderweise an dieser Stelle nicht mehr aufgegriffen. Der Vater erklärt dem Sohn stattdessen, dass Leiden eine Gnade Gottes sei und es in der Situation des Elends darauf ankomme, dem Herrn zu dienen und zu allen guten Werken bereit zu sein³⁵. Mit der Verherrlichung der Trübsal wendet sich Vögeli endgültig vom kollektiven Schicksal der Konstanzer Bürgerschaft ab, um sich der Frage des persönlichen Seelenheils der Exules zu widmen: *[T]rübsal bringt gedult mitt sich, gedult mittbringt bewärung, bewärung schaffet hoffnung, die hoffnung machet niemands zu schanden/ Man muß durch vil trübsal jn das Rych Gottes kummen, Warlich, der grechten trübsalen sind vil, über der herr Gott würt sy vns den allen erlösen*³⁶.

Der Vater mahnt den Sohn in irdischen Fragen zur Gehorsamkeit gegenüber der irdentlichen Obrigkeit. In Fragen des Glaubens und des eigenen Heils aber schulde der Christ nur Gott Gehorsam³⁷. Zahlreiche biblische und kirchengeschichtliche Beispiele dienen Vögeli zur Unterlegung dieses Grundsatzes. Wenn die weltlichen Autoritäten den Abfall von Gott fordern, so ist dem Exil bzw. dem Tod der Vorzug vor dem weltlichen

30 Ebd. fol. 87r.

31 Vgl. ebd. fol. 88r–v.

32 Ebd. fol. 89r.

33 Vgl. ebd. fol. 89r–v.

34 Ebd. fol. 89v.

35 Vgl. ebd. fol. 90v–91r.

36 Ebd. fol. 91v–92r.

37 Vgl. ebd. fol. 93r–v.

Gehorsam zu geben³⁸. Mit diesen Überlegungen legitimiert der ansonsten in spätmittelalterlich-korporativen Zusammenhängen denkende Vögeli implizit auch die eigene Entscheidung, die reformatorische Lehre über den Obrigkeitsegehorsam zu stellen und im Herbst 1548 die Flucht der Rückkehr zum römischen Glauben vorzuziehen. Den Einwurf des Sohnes, dass der wahre Glaube in der Folge dieses Grundsatzes aber in Konstanz aussterben werde, weist der Vater mit dem Hinweis auf Gottes Hilfe vehement zurück, ohne die Umstände einer solchen Rettung zu thematisieren³⁹. An dieser Stelle folgt ein langer Abriss der Heilsgeschichte, wie *Gott mermals die sinen, vmb begangne sünden übel, misshandelt vnd gestraft, aber widerumb begnadet hat*⁴⁰. Interessanterweise wird von den meisten der erwähnten biblischen Figuren erzählt, dass sie nach ihrem Abfall von Gott und vor ihrer Rettung durch denselben zur Umkehr bereit gewesen seien⁴¹. Erst die letzte Erzählung, derer sich der Vater bedient, zeigt – gegen den Duktus der bisherigen Argumentation – eine Rettung durch Gott, ohne dass der Großteil der Israeliten, die unter der hellenistischen Herrschaft zu leiden hatten, vorher umgekehrt war⁴². Nur in dieser Erzählung hat Vögeli auch den Namen der Stadt Konstanz eingebunden. Die einzige berichtete Rettung, die ohne vorherige Umkehr des Volkes auskommt, ist damit auch ein Hoffnungszeichen für die Stadt Konstanz. Die Aufzählung der Heilstaten Gottes beendet der Vater mit einem christologischen Exkurs, dem Verweis auf Jesus Christus, der als Sohn Gottes *für die Gottlosen vnd vns alle, vnd von vnser sünden wegen, hat [...] amm crütz sterben müssen*⁴³. Vögeli impliziert mit dieser christologischen Argumentation wohl, dass die Umkehr der Sünder nicht zwangsläufig für ihre Rettung notwendig ist: Wenn Christus am Kreuz für die Sünden der Menschen gestorben ist, ist die Gnade Gottes »semper maior« als die menschliche Bereitschaft zur Umkehr. Der Vater ist überzeugt, dass Gott *sinen alten bruch an vns nit erwinden lassen, vnd vns, aber zu jme gefalliger zit, ouch erlösen vnd widerumb erhöhen*⁴⁴ werde. Die hoffnungsfrohe Überzeugung, dass Gott die Konstanzer aus der österreichischen und päpstlichen Knechtschaft erlösen wolle, wird wieder begleitet von einer vagen Zeitangabe, wann diese Rettung denn zu erwarten sei.

Im Anschluss an die große heilsgeschichtliche Reminiszenz zählt der Vater viele Beispiele aus der Bibel und der römischen Antike auf, wie Gott die Sünder bestraft hat *vnd sy allgar an lib vnd leben, ouch sunst geplaget hat vnd verworffen*⁴⁵. Dieser lange Abriss⁴⁶ endet in der Mahnung zur Umkehr. Um nicht in die lange Geschichte der von Gott Gezüchtigten einzugehen, müssen die Konstanzer ihren sündigen Lebenswandel hinter sich lassen und zu Gott zurückkehren. Im anschließenden Schlussgebet nimmt der Sohn jedoch die Notwendigkeit der Umkehr zurück. Dass er, der zu Beginn der Trostschrift die Vergeblichkeit eines Gebetes für die Konstanzer betont hat, am Ende eben dieses Gebet spricht, manifestiert Vögelis Überzeugung, dass das Gebet um Erbarmen alle rationale Argumentation übersteigt. Der Sohn bekennt Gott die schwere Schuld, die die Konstan-

38 Vgl. ebd. fol. 96r.

39 Vgl. ebd. fol. 96v.

40 Ebd. fol. 97r.

41 Vgl. ebd. fol. 97r–104r.

42 Vgl. ebd. fol. 103r.

43 Ebd. fol. 103v.

44 Ebd. fol. 104r.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd. fol. 104r–113r.

zer durch ihre Sünden und die Vertreibung der reformatorischen Prädikanten auf sich geladen haben. Er weiß darum, dass die Konstanzer nicht zur Umkehr bereit sind⁴⁷.

Eigentümlicherweise verweist der Sohn in diesem Gebet darauf, dass Gott sich oft seines sündigen Volkes erbarme. In der Heilsgeschichte, die der Vater aufgezählt hat, war allerdings bis auf eine Ausnahme die Umkehr des sündigen Volkes Voraussetzung für das helfende Eingreifen Gottes. Gleichzeitig bittet er Gott darum, die Sünder zu bekehren. Insofern bleibt der Eindruck bestehen, dass Vögeli gerade in der Grundfrage unpräzise wird, ob Gott sich auch der Sünder erbarmt, die nicht zu Reue, Buße und Umkehr bereit sind. Er erzählt ein solches Beispiel, aber ein Dutzend anderer biblischer Beispiele sprechen vom Gegenteil. Er ist von Gottes Eingreifen in Konstanz überzeugt, bleibt aber in der Zeitangabe vage. Diesen inneren Widerspruch in der Argumentation Vögelis zum Ende der zweiten Trostschrift gilt es im Folgenden näher zu betrachten.

2.2. *Hinweise auf eine apokalyptische Wirklichkeitsdeutung in der zweiten Trostschrift*

Dem Exil Vögelis in Zürich, aus dem heraus die Trostgespräche entstehen, entspricht die Situation einiger lutherischer Geistlicher, die 1551 aus Magdeburg fliehen mussten⁴⁸. Anja Moritz hat in einer 2009 erschienenen Studie apokalyptische Schemata zur Gegenwartsdeutung für die Publizistik der lutherischen Exules der Stadt Magdeburg zwischen 1548 und 1551/52 untersucht⁴⁹. Für die Magdeburger Publizistik war die Apokalypse geeignet, »den Bereich des Politischen in den Sinnstrukturen des Religiösen zu begreifen«, indem das apokalyptische Deutungsmuster »ein Vokabular zur Verfügung [stellte, D.B.], mit welchem eine gemeinschaftliche Auffassung über das Verhältnis zwischen Religion und Politik gedeutet und formuliert, nicht aber verhandelt werden konnte«⁵⁰. Moritz versteht Apokalypse in ihrer Arbeitshypothese für das Luthertum des 16. Jahrhunderts als geistesgeschichtliches Phänomen, als einen »Komplex von Vorstellungen, der unter Rekurs auf bzw. Verarbeitung von jüdisch-christlicher Überlieferung eine als chaotisch bzw. bedrohlich wahrgenommene Umwelt innerhalb einer teleologischen Geschichtsauffassung als heilsgeschichtliche Endzeit reinterpretiert und potentiell mit konsolatorischer und paränetischer Intention zum konfessionellen Handeln motiviert«⁵¹. Die als Chaos erlebte Gegenwart wird als die letzte Phase der Geschichte qualifiziert, bevor die Geschichte mit dem Eingreifen Gottes und der Herstellung einer ewigen göttlichen Ordnung ihr Ende erreichen wird⁵². Gerade in dieser Erwartung manifestiert sich die Apokalyptik nicht als

47 *Ja wir sind (laidert) jn vnsern sünden vnd ellend frölich, vnd haltent vnser boßhait nit für boßhait, vnd vnser ellend nit für ellend* (Ebd., fol. 114r.).

48 Auch die Magdeburger mussten aus einer Stadt fliehen, in der die Reformation unter Führung des Rates durchgesetzt worden war und bis zur Eroberung durch kaiserliche Truppen, in Magdeburg allerdings erst 1551, energisch verteidigt wurde; auch sie versuchten, die als Gefängnis empfundene Exilssituation ebenso wie den Verlust der städtischen Freiheiten und der Religion in der Heimatstadt publizistisch zu verarbeiten. Ein Vergleich wird berücksichtigen, dass Vögeli im Gegensatz zu den Magdeburger Exules nicht als Lutheraner einzuordnen ist, sondern eine differenzierte Zwischenposition zwischen der Wittenberger und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation einnimmt.

49 Vgl. Anja MORITZ, *Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 47), Tübingen 2009.

50 Ebd., 7.

51 Ebd., 24.

52 Vgl. ebd., 26f.

weltverneinend, sondern fordert den Gläubigen zum Vertrauen auf das göttliche Heilsversprechen und zum aktiven Bekenntnis auf.

Moritz weist in der Magdeburger Publizistik nach, dass für die Deutungsmuster der Apokalyptik vor allem die Schriften aus den Exilszeiten Israels sowie der hellenistisch-römischen Epoche, der weisheitlichen und der prophetischen Literatur traditionsbildend wirken. Genau aus diesen alttestamentlichen Schrifttexten entstammen die von Vögeli angeführten biblischen Belegstellen im letzten Drittel der zweiten Trostschrift: Extensiv werden die Exilserfahrungen des Volkes Israel zitiert und dienen geradezu als Deutungsfolie, auf deren Hintergrund der Autor die eigene Situation in Zürich, aber auch das Elend der Konstanzer Mitbürger interpretiert. Ein Großteil der angeführten biblischen Referenzen Vögelis stammt aus prophetischen Büchern: Micha, Amos, Hosea, Jeremia und Jesaja⁵³. Auch das Buch der Weisheit⁵⁴ und Bücher aus der römisch-hellenistischen Epoche, die Bücher der Makkabäer⁵⁵ etwa, werden zitiert. All diese Bücher beinhalten Kapitel, die in der alttestamentlichen Forschung als Prädispositionen für eine sich entwickelnde Apokalyptik in der jüdischen Literatur gelten⁵⁶. Schließlich zieht Vögeli zweimal die Figur des Propheten Daniel⁵⁷ als Referenzquelle hinzu, unter anderem an prominenter Stelle direkt vor dem Schlussgebet der Schrift. Nimmt man den Befund Berndt Hamms ernst, dass Vögeli sich schon 1524 als profunder Kenner der Bibel erwies, entspricht die Akkumulation präapokalyptischer und apokalyptischer Bibelliteratur im letzten Drittel der zweiten Trostschrift der vollen Absicht des Autors.

Darüber hinaus werden im letzten Drittel der zweiten Trostschrift bei der Diskussion um das Erbarmen Gottes jene apokalyptischen Phänomene beschrieben, die Volker Leppin als apokalyptische Vorzeichen eines bald zu erwartenden Jüngsten Tages in der lutherischen Publizistik des 16. Jahrhunderts herausarbeitet und die auch Moritz für die Magdeburger Exilliteratur nachweisen kann. Im Unterschied zur katholischen Tradition, die viele Zeichen für das bevorstehende Gericht beschrieb⁵⁸, kannte die lutherische Tradition in strenger Anwendung des Schriftprinzips nur ein begrenztes Reservoir solcher Phänomene, die Leppin in folgende vier Gruppen einteilt: Astralphänomene, irdische Katastrophen, die Offenbarung des Antichristen und Probleme im sozialen Miteinander⁵⁹.

(1) Astralphänomene⁶⁰ beobachtete Vögeli schon während der Verhandlungen des Rates mit dem Kaiser: Der Teufel habe Hexen nach Konstanz gesandt, die die Stadt mit Schadenzauber überzogen und nachts auf dem Rhein mit seltsamen Tänzen den Hexensabbat vollzogen. Die Nachtwächter erblickten über dem Wasser ein furchtbares Feuer und über der Stadt zwei weiße Kreuze, die mit einer schwarzen Rute versehen waren. In ganz Konstanz sei nachts Geschrei zu hören gewesen, im Zeughaus haben die Nachbarn seltsame Geräusche vernommen⁶¹. Die Phänomene interpretiert Vögeli als *Gottes vorbotte, vnd warnungen*⁶², die die zu erwartenden göttlichen Strafen ankündigen. Nach

53 Vgl. GLAK 65/312, fol. 80r–96v.

54 Vgl. ebd. fol. 90r.

55 Vgl. ebd. fol. 95r.

56 Vgl. Karlheinz MÜLLER, Art. »Apokalyptik«, in: LThK³ 1, 814–817, hier: 814.

57 Vgl. GLAK 65/312 fol. 92v–93r, 113v.

58 Hieronymus beispielsweise kennt 15 Vorzeichen für das bevorstehende Ende der Geschichte.

59 Vgl. Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 69), Heidelberg 1999, 87.

60 Zur Verhältnisbestimmung von Astrologie und Apokalyptik vgl. ebd., 169–204.

61 Vgl. GLAK 65/312 fol. 42v–43r.

62 Ebd. fol. 43r.

dem Sturm auf die Stadt seien erneut Gesichte am Firmament der Stadt entdeckt worden: Drei oder vier schwarz gekleidete Männer seien aus einer Kutsche gestiegen und auseinander gegangen, bevor weitere Männer der Kutsche entstiegen seien⁶³. Vögeli sieht in den wenigen Männern zu Beginn des Phänomens die Exules repräsentiert, denen er selbst zugehört und die ihre Heimatstadt verlassen mussten. Nach dem Gehorsamseid, den die Konstanzer im Oktober 1548 dem Erzherzog von Österreich, Ferdinand I. (1521–1564), leisteten, sei in Konstanz beobachtet worden, wie sich nachts über dem Obermarkt der Himmel öffnete und sich Feuer aus dem Himmel herabsenkte, das sich in eine Büchse verwandelte⁶⁴.

(2) Auch irdische Zeichen, eine weitere Gruppe apokalyptischer Zeichen, seien in Konstanz beobachtet werden: Am Bodensee seien wunderbare Wasserphänomene wahrgenommen worden, die Strömung des Rheines habe sich zeitweise umgekehrt, im Wollmatinger Wald seien laute Geräusche vernommen worden, wie sie von geharnischten Militäreinheiten verursacht würden. Wiederum interpretiert Vögeli die Zeichen als Vorboten einer anstehenden großen Strafaktion Gottes, so sich die Bürger der Stadt nicht rasch zur Umkehr entschlossen⁶⁵. Die Darstellung solcher Phänomene verbindet Vögeli mit der Beschreibung einer ganzen Reihe von ungewöhnlichen Todesfällen in den Reihen der Altgläubigen: Ein Bischof, der eine Kirche nach römischem Ritus gesegnet hatte, sei auf der Rückkehr eines grässlichen Todes gestorben; ein Mann, der seiner Frau in Sankt Stephan einen Pfarrer zur Spendung der Letzten Ölung holen wollte, sei in der Kirchentür gestorben; ein altgläubiger Priester, der während der Reformation von seinem Amt Abstand genommen und geheiratet habe, sei in der Nacht, bevor er erneut die Messe nach römischem Ritus zelebrieren wollte, vom Teufel erwürgt worden. Vögeli erzählt viele solcher Todesfälle, vor allem unter den Priestern, die nach dem Ende der Reformationsperiode in Konstanz wieder zum päpstlichen Glauben zurückgekehrt sind⁶⁶. Er ist überzeugt, dass *söllicher oder derglichen sunderbaren strafen, hatt Gott, vilen diser statt abholden lüten, zugefügte, vnd würt das, on zwifel, noch wyther thun*⁶⁷. In der Beschreibung der Gesichte und der übernatürlichen Phänomene verweist Vögeli explizit darauf, dass sich der Teufel nachts am Konstanzer Firmament gezeigt habe und im Unterholz zu hören gewesen sei. An einer Stelle stellt er sogar fest, *Gott [...] ließ dem tüffel gewalt*⁶⁸ nach der Rekatholisierung der Stadt. Vögeli hält an der Allkausalität Gottes fest, indem er betont, dass der Teufel nur deshalb die Macht über die Stadt inne habe, weil Gott sie ihm überlassen habe.

(3) Die Offenbarung einer antichristlichen Macht, in Konstanz derjenigen des Teufels, ist eine zentrale apokalyptische Kategorie: Volker Leppin führt die Offenbarung des Antichristen in seiner Gruppierung der apokalyptischen Zeichen als Zentralkategorie an; Anja Moritz stuft den Anbruch der antichristlichen Macht als wichtigstes Zeichen des anbrechenden Jüngsten Tages für die Magdeburger Exilliteratur ein. Der Begriff des Antichristen findet sich in den Trostgesprächen nicht. Auch die lutherische Identifikation des römischen Papsttums mit dem Antichristen führt Vögeli nicht an, obgleich es an derber Papstpolemik in der zweiten Trostschrift nicht fehlt⁶⁹. Der Gedanke, dass eine antichrist-

63 Vgl. ebd. fol. 62r–v.

64 Vgl. ebd. fol. 68v.

65 Vgl. ebd. fol. 67v–69r.

66 Vgl. ebd. fol. 66v–68r.

67 Ebd. fol. 68r.

68 Ebd. fol. 67r.

69 Vgl. z.B. ebd. fol. 20v, 43v, 78r, 96r–v.

liche Macht die Herrschaft auf Erden, genauer in Konstanz, übernommen habe, ist jedoch allgegenwärtig. Dieser Befund zeigt sich zum einen in der Teufelherrschaft, die Vögeli zumindest zeitweise im österreichisch gewordenen Konstanz annimmt. In der apokalyptischen Publizistik des 16. Jahrhunderts spielt die Offenbarung der Macht des Teufels eine wichtige Rolle. Irene Dingel verzeichnet für die protestantische Flugschriftenpolemik zur Mitte des 16. Jahrhunderts insgesamt eine »geschichtstheologische Einordnung der protestantischen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg und des darauffolgenden Interims in ein schon von Luther vertretenes Geschichtsverständnis, das den Gang der Geschichte bestimmt sieht durch den immerwährenden Kampf zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gott und Teufel«⁷⁰. Moritz weist für die Magdeburger Publizistik nach, dass dem Jüngsten Tag nicht nur die Offenbarung des Antichristen, sondern der Abfall vom Glauben und das Verbot der wahren, evangelischen Predigt vorausgehen muss. Verbunden ist die Warnung vor dem Glaubensabfall stets mit einer scharfen Polemik der Magdeburger Exules gegen die als charakteristisch wahrgenommenen exteriorisierenden Frömmigkeitsformen der römischen Kirche. Auch dieses Vorzeichen der beginnenden Endzeit lässt sich in den Trostschriften nachweisen: Häufig beklagt Vögeli den Abfall von Gott, vom wahren Glauben und von einer sittlichen Lebensführung nach den christlichen Geboten, verbunden mit der Kritik an Wallfahrt, Beichten, Ablass, Seelenmessen *vnd andere[n] bápstliche[n] klabrüten*⁷¹. Die Offenbarung einer antichristlichen Macht, der kaiserlichen Religionspolitik nämlich, ist in der Magdeburger Exilliteratur verbunden mit der Überzeugung der Exules, dass das Interim die göttliche Schöpfungsordnung umkehre. Das Hauptargument für den Widerstand gegen das Interim bestand darin, »anhand der durch göttliche Einsetzung definierten Grenzen, der Obrigkeit aufzuzeigen, dass diese über ihr Amt hinausgegriffen habe und somit die Aufsagung des Gehorsams und selbst die Gegenwehr gerechtfertigt sei«⁷². Die Magdeburger Exules gingen in der Rezeption von Luthers Zwei-Reiche-Lehre davon aus, dass Gott in zwei verschiedenen Weisen in der Welt handelt. Jörg Vögeli hat die Zwei-Reiche-Lehre Luthers nie rezipiert. In der Frage nach den Kompetenzen des Rates folgt er Zwingli, der bürgerliche und kirchliche Gemeinde als Einheit begriff und die christliche Obrigkeit als Stellvertreter der Kirchengemeinde anerkennt⁷³. Schon in den frühen 20er Jahren ist Vögeli der Überzeugung, dass der Rat auch für das Seelenheil der ihm anvertrauten Bürger verantwortlich und dadurch für die Durchsetzung der schriftgemäßen Predigt und die Bestrafung der Sünder zuständig sei⁷⁴. Obwohl sich Vögeli in dieser Frage grundlegend von Luther und den lutherisch geprägten Magdeburger Exules unterscheidet, verweist auch er auf den Grundsatz, dass dem Kaiser zu leisten sei, was dem Kaiser gehöre⁷⁵. So sehr Vögeli mit Zwingli von der Kompetenz des Rates auch in den geistlichen Belangen der städtischen Bürger überzeugt ist, so vehement spricht er dem Kaiser die Zuständigkeit in glaubensspezifischen Fragen ab. Eine solche Position Vögelis ist natürlich wesentlich ambivalenter als die eindeutige Absage Luthers an jede weltliche Obrigkeit, für den »homo interior« und dessen See-

70 Irene DINGEL, »Der rechten lehr zuwider«. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, hg. v. Luise SCHORN-SCHÜTTE (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 203), Heidelberg 2005, 292–311, hier: 303.

71 GLAK 65/312 fol. 4v.

72 MORITZ, Interim (wie Anm. 49), 252.

73 Vgl. DOBRAS, Ratsregiment (wie Anm. 2), 104.

74 Vgl. VÖGELI, Schriften zur Reformation (wie Anm. 7), 529f.

75 Vgl. GLAK 65/312 fol. 42v–43r.

lenheil zuständig zu sein. Nur mithilfe der »clausula Petri«, dass Gott mehr zu gehorchen sei als den Menschen, und der Überzeugung, dass der Kaiser im Unterschied zum städtischen Rat nur für das zeitliche Wohl seiner Bürger zuständig sei⁷⁶, kann Vögeli begründen, warum der Widerstand gegen die kaiserliche Religionspolitik gerechtfertigt sei. Mit den Magdeburger Exules ist Vögeli aber davon überzeugt, dass die kaiserliche Kompetenzüberschreitung eine Umkehrung der gottgewollten Ordnung bedeute. Die daraus gezogene Konsequenz der Magdeburger, dass die weltliche Obrigkeit des Kaisers sich als Werkzeug des Antichristen erweise, der der Gehorsam aufzukündigen sei⁷⁷, folgt Vögeli zwar in den Trostschriften nicht terminologisch, aber der Sache nach.

(4) Probleme im sozialen Miteinander, die vierte Kategorie apokalyptischer Phänomene, werden von Vögeli sehr früh in der zweiten Trostschrift angemahnt: *Uff anrichtung dess Sathans, Ouch böser lüten, sind wir vnder ain andern gethailt gewesen, vnd derhalben das wort Christi an vns erfüllt worden, do er sagt// Jegklichs rych oder statt, die in sich selbs zerthailt, vnd nit ainhertzig ist, würt erödet, vnd mag nit bestun*⁷⁸. Einen wesentlichen Grund für die Unfähigkeit des Rates, die außenpolitisch auf ihn einstürmenden Herausforderungen zu bewältigen, sieht Vögeli in den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen, politisch aktiven Familien der Stadt. Insbesondere die Zünfte führten im Ringen um Macht und Einfluss in Konstanz und im Bodenseeraum untereinander rivalisierende Fehden aus. Nicht nur die Habsucht habe im 15. Jahrhundert Zwietracht unter den Zünften gesät, sondern etwa auch die Frage, wer wo tanzen darf, die erst durch ein königliches Machtwort gelöst werden konnte⁷⁹. Die Abwanderung bzw. das Absterben einiger zünftlicher Familien sowie das Streben um Einfluss unter den Verbliebenen begünstigte gerade innerhalb der 1510 von Kaiser Maximilian (1508–1519) eingesetzten Verfassung ein dauernd wechselndes Stadtre Regiment. Aufgrund dieses Machtringens unter den Familien *hat [es] Gott gefallen, sy vnder den gwalt frömbder herschung zeergeben*⁸⁰. Vögeli ist überzeugt, dass nur ein gemeinsames und geschlossenes Handeln des Rates eine gute kommunale Herrschaft ermöglichen könne. Dazu gehören personelle Stabilität in den wichtigen Ämtern der spätmittelalterlichen Reichsstadt und der Wille aller politisch aktiven Familien, ihr Machtstreben im Zweifelsfall dem Wohl der städtischen Gemeinschaft unterzuordnen. Beide Voraussetzungen seien im Konstanz des 16. Jahrhunderts nicht gegeben gewesen. Die »discordia« unter den machtpolitisch agierenden Familien, aber eben auch in der gesamten Bürgerschaft, trug wesentlich dazu bei, dass in den turbulenten 40er Jahren keine sinnvolle Außenpolitik im Rat betrieben werden konnte, die die habsburgische Eroberung zu verhindern gewusst hätte.

Vögeli bedient somit die gesamte Bandbreite lutherisch-apokalyptischer Phänomene, interessanterweise sind diese Zeichen aber nie mit den schillernden Begriffen des Jüngsten Gerichtes und des Antichristen verbunden. Da Vögeli prinzipiell kräftiger Wortwahl nicht abgeneigt ist, ist die Absenz dieser für die lutherische Apokalyptik entscheidenden Signalwörter auffällig.

76 *Die burgerschafft ouch, dem Kyser als ain kayser, vnd jrem Obern, in allen zitlichen dingen zegehorsamen, schuldig ist* (Ebd. fol. 59r.).

77 Vgl. MÖRTZ, Interim (wie Anm. 49), 274f.

78 GLAK 65/312 fol. 9r.

79 Vgl. ebd. fol. 13v.

80 Ebd. fol. 16v.

2.3. Apokalyptische Deutungsschemata in der ersten Trostschrift

Eine anders geartete Verarbeitung apokalyptischer Interpretationsschemata lässt sich in der ersten Trostschrift von 1549 aufzeigen. Die biblischen Belegstellen entsprechen wiederum dem Tableau der Schriften, die als traditionsbildend für die Apokalypse gelten. Die großen Exilserfahrungen des Volkes Israel, die Gefangenschaft des Volkes in Ägypten⁸¹ und das babylonische Exil⁸² nämlich, werden auch hier kontinuierlich angeführt. Das Buch Daniel wird in der ersten Trostschrift viermal zitiert⁸³; ausführlich thematisiert Vögeli in der ersten Schrift auch das Leben des frommen Israeliten Tobit, ein *byspyl der gedult*, der *von Jugend auff allwegen Gott geforcht, vnd sine gebott gehalten hatt, so ist er nit leydig worden noch vürnüs wyder Gott, das die blindtheytt jne über fallen hat sunder er blyb vnbewegt, vnd stigh in der forcht Gottes, er sagt auch Gott lob vnd dankh, all sine lebttag*⁸⁴. Das Buch Tobit gilt in der Exegese ebenfalls als eine Prädisposition zu einer sich ausbildenden jüdischen Apokalyptik⁸⁵. Interessant ist besonders die von Vögeli zuletzt angeführte Rede Tobias'. Es stellt sich die Frage, ob die hier in Aussicht gestellte Belohnung für die Treuen Gottes wirklich auf ein irdisches Heilsereignis Gottes verweist oder nicht eher auf ein göttliches Gericht am Jüngsten Tag⁸⁶. Bemerkenswert ist – ähnlich wie bei der zweiten Trostschrift – auch im ersten Gespräch der Schluss. Vater und Sohn diskutieren nämlich über die *letsten Zytten*⁸⁷. In diesem Zusammenhang zitiert der Sohn aus 2 Thess 2, einem der apokalyptisch wirkmächtigsten Bücher des Neuen Testaments⁸⁸. Die Magdeburger Exilliteratur verwendet den Zweiten Thessalonicherbrief, verbunden mit Jesu Rede von der Endzeit (Mt 24; Lk 21), bevorzugt zur Plausibilisierung der angebrochenen Endzeit⁸⁹. Genau diese Verbindung zeigt sich auch hier: Vögeli koppelt die Ankündigung des Glaubensabfalls vor dem Kommen des Antichristen aus 2 Thess 2,3f. mit der Endzeitrede aus Mt 23/24, in der das Kommen des Menschensohnes als ebenso überraschend dargestellt wird wie die Sintflut in den Tagen Noahs. Und schließlich lässt Vögeli den Vater auch aussprechen, dass viele Vorzeichen der Endzeit bereits eingetroffen seien⁹⁰. Der Sohn will dieser Interpretation nicht folgen und verweist auf Gottes wunderbare Rettung des Volkes Israel aus einer aussichtslosen Gefangenschaft zur Zeit des Propheten Ezechiel und auf den Sieg Josaphats gegen die zahlenmäßig überlegenen Ammoniter und Moabiter⁹¹. Der Vater wirft daraufhin seine Befürchtung ein, die *zeyttlich begnadung vnd erledigung vnsser fangknys werde so lang sich verziehen, das jch darin nit theylhafft sin noch die erleben mög*⁹². Die Antwort des Sohnes ist überraschend: *So wüerst doch (wie ermeldet) der ewigen sycher sin, Aber die Zytt daran Gott sin barmhertzigkeytt, auch sin macht erschien ward, must du Gott heim stellen*⁹³.

81 Vgl. ZBZ B 127 fol. 22r, 31v–32r, 38v, 45v, 48r, 49r.

82 Vgl. ebd. fol. 30r–32v, 44v, 46r, 48r–50r, 55v.

83 Vgl. ebd. fol. 32v, 38v, 31r, 49v.

84 Ebd. fol. 27r–v.

85 Vgl. Jürgen LEBRAM, Art. »Apokalyptik/Apokalypsen II«, in: TRE 4, 192–202, hier: 192.

86 Vgl. ZBZ B 127 fol. 29v.

87 Ebd. fol. 51v.

88 Vgl. ebd. fol. 51v–52v.

89 Vgl. MORITZ, Interim (wie Anm. 49), 214.

90 Vgl. ZBZ B 127 fol. 53r.

91 Vgl. ebd. fol. 53r–56r.

92 Ebd. fol. 56v.

93 Ebd.

Ob eine Rückkehr der Konstanzer Exules in die Heimatstadt durch ein gnädiges Eingreifen Gottes möglich sein wird oder die Befreiung aus der Gefangenschaft des Exils erst am Jüngsten Tag zu erwarten ist; ob Gottes Macht sich in der Geschichte manifestieren wird oder erst an deren Ende; ob Konstanz überhaupt vom Joch der österreichischen Herrschaft befreit werden wird – all diese Fragen klingen in dieser kurzen Passage an und auf keine erhält der Leser eine Antwort. Stattdessen zitiert der Sohn das dritte Kapitel des Buches Kohelet: Jedes Vorgehen auf der Erde habe seine Zeit und jedes Geschehen unter dem Himmel seine Stunde. Im Anschluss fordert er den Vater zur Kreuzesnachfolge auf: *[T]rag deinen selbs auch vnssers Vatterlands crütz ellend vnd verderben mit gedult, vnd stell es Gott heim, der württ zuo siner zytt vns hilff thun vnd das leyd in frod, das ellend jn ergetzlicheytt vnd die armutt in Richthumb, ob nit jn zittliche, jedoch in ewig werende, jn sinem rych verenderen*⁹⁴.

Der apokalyptische Grundakkord, der das Gespräch zwischen Vater und Sohn zum Ende der ersten Trostschrift untermalt, tönt an dieser Stelle laut. Die Melodiestimme, die bisher noch von einem möglichen Heil in der Geschichte kündete, ist verstummt. Gott werde das Leid der Exules in Freude verwandeln, aber erst am Jüngsten Tag. Wenn der Vater im anschließenden Schlussgebet sein Vertrauen in Gott und die Sünden der Konstanzer bekennt, um Gott dann um die Bekehrung der Sünde und um seine Gnade zu bitten, wird die Melodiestimme von einem möglichen Eingreifen Gottes in der Geschichte wieder lauter, aber der Grundakkord, dass Gnade erst am Ende der Zeiten zu erwarten sei, bleibt bestehen⁹⁵.

3. Fazit

Das musikalische Bild beschreibt die apokalyptische Komposition am jeweiligen Schluss der beiden Trostgespräche treffend: Ein flüchtiger Leser hört nur die Melodiestimme und verbleibt nach der Lektüre des ersten Trostgesprächs vorsichtig optimistisch, nach dem zweiten Trostgespräch hoffnungsfroh, dass Gott das Schicksal der Stadt Konstanz und die Exilssituation des Autors ins Gute wenden werde. Der Zeitpunkt des göttlichen Eingreifens wird stets diesem selbst anheimgestellt. Erst eine Auswertung der biblischen Referenzstellen und ein Vergleich mit der Magdeburger Exilliteratur machen den apokalyptischen Grundakkord hörbar, der immer wieder anschwillt und bald von einer kräftigen Melodiestimme überlagert wird. An einer Stelle der ersten Trostschrift verstummt die Melodie⁹⁶, aber sie erhebt sich sogleich wieder zu vollem Klang. Wer die apokalyptischen Töne im kunstvollen Arrangement Vögelis nicht vernehmen will oder sie nicht erwartet, wird sie gerade in der zweiten Schrift nicht hören. Mit Leppin, der für das Luthertum von einer »durchaus gewichtigen apokalyptischen Mentalität«⁹⁷ spricht, ist jedoch davon auszugehen, dass in der Bevölkerung des frühkonfessionellen Zeitalters ein apokalyptisches Bewusstsein präsent war. Innerhalb einer solchen Mentalität ist es wahrscheinlich, dass ein ausgeprägtes apokalyptisches Sensorium vieler Menschen auch die feinen endzeitlichen Töne der Trostschriften hören konnte. Moritz versteht Apokalypse in ihrer Arbeitshypothese als »ein Deutungsmuster und ein Komplex von Vorstellungen, der [...] potentiell mit konsolatorischer und paränetischer Intention zum konfessionellen Han-

94 Ebd. fol. 57r.

95 Vgl. ebd. fol. 59v.

96 Vgl. ebd. fol. 57r.

97 LEPPIN, Antichrist (wie Anm. 59), 276.

deln motiviert«⁹⁸. Demzufolge ist eine Komposition endzeitlichen und konsolatorischen Materials für die Apokalypse des 16. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich.

Schließlich ist zu fragen, warum Vögeli auf apokalyptische Deutungsmuster rekurriert, um die Frage nach dem Erbarmen Gottes zu beantworten, und weshalb er dabei auf jene subtile und kunstfertige Weise verfährt, wie es am Schluss des zweiten Trostgesprächs geschieht. Eine Antwortmöglichkeit liefert die Position des Konstanzer Stadtschreibers zwischen der lutherischen und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation. Die Lutheraner verstanden die Reformation selbst als apokalyptisches Ereignis, als das apokalyptische Ereignis per se, nach dem nur noch das Ende der Welt zu erwarten sei. Die zeit- und universalgeschichtliche Auslegung der apokalyptischen Bücher des Kanons sowie die Identifikation des Papstes mit dem Antichristen, die auch auf andere Gruppen und Gegner übertragen wurde, und die sonstigen Zeichen des nahenden Gerichts bekräftigten die Gewissheit, am Ende der Zeiten zu stehen. Das sich in der Gegenwart ereignende apokalyptische Szenario war Teil des universalen Heilsplanes Gottes im Horizont des nahen, teilweise ersehnten Jüngsten Tages⁹⁹. Die Apokalypik diente den Lutheranern als Vergewisserung ihrer konfessionellen Identität in einer durch Konfessionsbildung und Konfessionalisierung geprägten Umwelt. Insofern war sie in der lutherischen Reformation der zweiten Generation ein Ausdruck fortdauernder konfessioneller Selbstvergewisserung und Identitätsbestimmung¹⁰⁰. Leppin spricht von der Apokalypik als basaler identitätsbeschreibender und -stiftender Verkündigung des Evangeliums. Diese Sprache spricht auch die erste Trostschrift. Wenige Monate nach der Flucht aus der geliebten Heimat sieht Vögeli durchaus hellsichtig keine Möglichkeit einer baldigen Rückkehr. Er gibt sich der bitteren Klage und der Trauer um den Verlust der Heimat hin. Das religions- und außenpolitische Schicksal der Heimatstadt ist unmittelbar verquickt mit der Trostlosigkeit der eigenen Situation. Im Vorwort schreibt Vögeli, er habe *trost vnd hoffnung Zuokünftiger erlösung vs [...] heylliger biblischer schrifften zuosamengelesen*¹⁰¹. Die tiefe Ambivalenz des Begriffes Erlösung deutet sich an. Am Schluss expliziert Vögeli ein gnädiges Eingreifen Gottes in irdischer und transzendenter Perspektive, die Grenzlinie jedoch verläuft fließend: Er verwirft die Möglichkeit eines diesseitigen Handelns Gottes nicht, das die Habsburger aus der Stadt und den altgläubigen Klerus aus den Konstanzer Kirchen verbannen werde, allerdings könne ein gnädiges Eingreifen Gottes auch erst mit dem Ende der Geschichte zu erwarten sein. Dann werde am Tag der Wiederkunft Christi Gericht gehalten werden – über die Exules, die in Treue zum wahren Glauben die Heimatlosigkeit in Kauf genommen haben, und über die in Sünde und Unglauben verharrenden Konstanzer Bürger, die um eines schnellen Friedensschlusses und der eigenen Habgier willen die Reformation preisgegeben haben. Für einen theologisch versierten und reformatorisch ambitionierten Laien des 16. Jahrhunderts, der aus dem Exil die Rekatholisierung der Heimatstadt betrachten muss, beschränkt sich die Hoffnung auf göttliche Hilfe für Konstanz, das heißt für Vögeli stets die Wiedereinführung der städtischen Reichsfreiheit und der Reformation, nicht auf ein irdisch zu erwartendes Heilsereignis. Die ersehnte und in der Schrift verheißene Erlösung kann auch mit der Wiederkunft Christi am bald zu erwartenden Ende der Zeiten zu erhoffen sein. Trost umfasst für Vögeli gerade in der ersten

98 MORITZ, Interim (wie Anm. 49), 24.

99 Vgl. THOMAS KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (Beiträge zur historischen Literatur 104), Tübingen 1998, 37.

100 Vgl. LEPPIN, Antichrist (wie Anm. 59), 281f.

101 ZBZ B 127 fol. 4r.

Trostschrift nicht nur irdische Kategorien, sondern die apokalyptische Nähe des Jüngsten Tages. Er steht in der Tradition lutherischer Konsolationsliteratur, die das Leiden als Gut, alles Irdische als hinfällig betrachtet. Gottes versöhnendes Handeln geschehe in Christus als dem einzigen Trost in Leben und Tod, Heil in der Geschichte jedoch sei nicht zu erwarten. Die Sorge des Stadtschreibers gilt daher eher dem Heil der Seele, seine Hoffnung dem Jüngsten Tag. Der in der ersten Schrift verheißene Trost steht in dieser Spannung zwischen irdischer Heilserwartung und apokalyptischer Naherwartung.

Die oberdeutsche Reformation hingegen hat den Antichristbegriff enteschatologisiert und dadurch nicht für eine apokalyptische Publizistik fruchtbar gemacht. Anders als für die Lutheraner bestand für die Reformierten aufgrund der theologisch verankerten Aufgabe der gegenwärtig konfessionell zu formenden Gesellschaft keine Notwendigkeit, ein apokalyptisches Deutungsmuster aufrecht zu erhalten¹⁰². Daher entwickelten die Reformatoren um Ulrich Zwingli ihre Identität gerade nicht in transzendenten, sondern in irdischen Dimensionen, in der Formung einer »civitas sancta« auf Erden und in der Verbindung der »reformatio doctrinae« mit der »reformatio vitae«. Die in reformierten Kontexten erstrebte kollektive Umkehr mittels Kirchenzucht bedurfte keines apokalyptischen Horizonts, zumindest nicht in der blutroten Ausfärbung der lutherischen Publizistik. Bei der Abfassung der zweiten Trostschrift 1551 hat sich Vögeli nicht nur von der Impression der Flucht erholt, sondern sich – vermutlich unter dem Eindruck der jahrelangen Zürcher Exilerfahrung – dieser reformierten Position wesentlich angenähert. Zweieinhalb Jahre nach der ersten Trostschrift kündigt Vögeli in der zweiten Trostschrift an, *zesamt den vorigen tröstungen noch mer by dem waren tröster, dem gwaltigen vnd barmhertzigigen Gott vß sinem wort vnd hailiger schrift ze suchen*¹⁰³. Am Ende der zweiten Trostschrift zitiert Vögeli fast ausschließlich aus jener biblischen Literatur, die der Exegese als prädispositorisch für eine sich entwickelnde Apokalypse im Judentum oder aber als apokalyptisch im eigentlichen Sinne gilt, ohne sich jenes Buch zunutze zu machen, das das Ende der Welt in der Schrift am deutlichsten ausmalt, die Offenbarung des Johannes; alle vier Kategorien apokalyptischer Phänomene können in diesen letzten Seiten der zweiten Trostschrift nachgewiesen werden, ohne dass der apokalyptisch so geprägte und für die lutherische wie reformierte Selbstvergewisserung so wichtige Begriff des Antichristen ein einziges Mal erwähnt wird. Demzufolge verwendet Vögeli 1551 in der Diskussion um ein Erbarmen Gottes weiterhin – wenn auch in subtiler Weise – ausdrücklich lutherisch geprägte, apokalyptische Muster zur Deutung der konfessionellen Gegenwart in der Konstanzer Heimatstadt und im Zürcher Exil, wendet sie aber für ein explizit reformiertes Ziel an, zur Einschärfung der Notwendigkeit einer »reformatio vitae« auf dem Hintergrund aller Vorläufigkeit des Irdischen. Die Frage, ob eine kollektive Umkehr zur Reformation auch das drohende Endgericht aufhalten könne, wird nicht gestellt. Nicht der Jüngste Tag ist die durch lutherisch-apokalyptische Erzählstrukturen ermöglichte Perspektive der zweiten Trostschrift, sondern die angesichts der Kürze der verbleibenden Zeit notwendige Umkehr zum wahren Glauben. Innerhalb einer lutherischen Weltsicht, die das Ende der Geschichte und den Einbruch des Jüngsten Gerichtes ankündigt, verbleibt Vögeli in den irdischen Dimensionen der »civitas sancta« auf Erden, die die Reformatoren um Zwingli erstrebten, nutzt den apokalyptischen Horizont aber zur Einschärfung seiner Mahnungen. Ein weiterer, entscheidender Vorteil der Apokalypik im 16. Jahrhundert nämlich war für Vögeli, dass sie die zukünftigen Ereignisse nicht als schicksalhaft darstellen muss, sondern »aufgrund ihrer Betonung eines intentional handelnden – und

102 Vgl. LEPPIN, Antichrist (wie Anm. 59), 283f.

103 GLAK 65/312 fol. 2r.

reagierenden – Gottes einen Bezug zwischen dem Verhalten der Menschen und ihrem zukünftigen Geschick ausdrücken konnte, der einen disziplinierenden Handlungsappell implizierte¹⁰⁴. Dementsprechend bestand auch berechtigte Hoffnung auf eine Reaktion Gottes, nachdem sich die Konstanzer zur Umkehr entschließen konnten.

Die in der zweiten Trostschrift gegebene Antwort auf die Frage nach dem Erbarmen Gottes ist eine sehr differenzierte. Vögeli greift die apokalyptische Naherwartung als in lutherischen Kreisen des 16. Jahrhunderts omnipräsentes Merkmal konfessioneller Selbstvergewisserung und Identitätsmarkierung auf. Er wendet die Apokalyptik aber als Instrumentarium an, um die Konstanzer Mitbürger zu der in oberdeutsch-schweizerischen Kontexten so bedeutenden »reformatio vitae«, zur Umkehr zum reformatorischen Glauben, zu Reue und Buße über die begangenen Sünden und zum Gebet um Gottes Erbarmen aufzurufen. Ferner deutet sich im Gespräch zwischen Vater und Sohn die innerhalb der verschiedenen Parteiungen der Reformation heftig umstrittene Frage an, ob sich die Menschen überhaupt zu Gott bekehren können oder nicht vielmehr Gott selbst die Umkehr im Menschen bewirken müsse. Der Tendenz nach geht Vögeli aber davon aus, dass eine eigenständige Umkehr des Menschen zu Gott zumindest möglich sei. Ob sie in Konstanz auch wahrscheinlich sei, bleibt offen. Hier zeigt sich, dass Vögeli gerade in dieser entscheidenden Frage seinen Lesern eine Antwort schuldig bleibt. Gleichzeitig wird deutlich, dass er ein durchaus rationaler und in Kausalitäten denkender Theologe ist, aber auch 1551 noch unter dem Scheitern aller reformatorischen Bemühungen in Konstanz leidet. Trost bietet in den Trostschriften eben nicht nur das bisweilen kunstvolle Ineinander der apokalyptischen Nähe der Wiederkunft Christi und des nach einer »reformatio vitae« zu erwartenden Heils innerhalb der Geschichte; Trost bietet auch die allzu menschliche Hoffnung Vögelis auf eine alle irdischen Maßstäbe übersteigende Barmherzigkeit Gottes, der den Konstanzer Exules und Bürgern aus reiner Gnade und ohne Vorbedingung bald das Joch des päpstlichen Unglaubens und der österreichischen Herrschaft abnehmen und sie in die Freiheit der Reformation zurückführen werde.

RAPHAEL HÜLSBÖMER

Karl Adam im Visier der kirchlichen Glaubenswächter

Einblicke in die Zensurverfahren gegen den Tübinger Dogmatiker von 1926 und 1931–1933¹

1. Einleitung

Man ordne an, das Buch aus dem Handel zu ziehen, man verbiete ihm weiter zu schreiben und Vorträge in theologischer Sache zu halten, da es ihm an den notwendigen Voraussetzungen mangelt; schließlich bahne man das Verfahren an, um ihn seiner Professur der Theologie zu entheben. Der Bischof soll dann über die Entfernung des Buches aus dem Handel berichten². So urteilte am 17. Juli 1933 die *Congregatio praeparatoria*, die Konsultorenversammlung des Heiligen Offiziums, über den Tübinger Dogmatikprofessor Karl Adam (1876–1966) und sein neuestes Buch »Jesus Christus«. Wie kam es zu einem solch scharfen und vernichtenden Entschluss der römischen Gutachter, gehörte doch Karl Adam zu den meistgelesenen deutschen katholischen Theologen jener Zeit?

Karl Adam war lange in Vergessenheit geraten, erst in jüngerer Zeit rückte er wieder mehr ins Blickfeld der Wissenschaft. Die neuere theologische Forschung nimmt ihn vornehmlich als »Brückenbauer« wahr, der »eine bewußte Entscheidung zur Kooperation mit dem Nationalsozialismus getroffen«³ hat. Ein wichtiger Baustein seiner Biographie ist bislang jedoch nicht ausreichend aufgearbeitet worden, nämlich die Auseinandersetzungen mit dem Heiligen Offizium in der ersten Hälfte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Dass in Rom ein Verfahren gegen Adam angestrengt wurde, ist bekannt⁴. Aber wie es dazu kam und was dort genau passierte, lag bislang im Dunkeln. Erst die Öffnung des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1998, die eine umfangreiche

1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf einer Diplomarbeit, die im Sommersemester 2010 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster eingereicht wurde.

2 »Gli si ingiunga di ritirare il libro dal commercio, gli si vieti di scrivere ancora, come pure di fare conferenze in materia teologica, perché mancante della necessaria preparazione; si facciano le pratiche per rimuoverlo dall'insegnamento teologico. Al Vescovo poi si aggiunga che voglia riferire sul ritiro del libro dal commercio.« Sitzungsnotizen vom 17. Juli 1933; Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Sanctum Officium, Censurae librorum (künftig: ACDF SO CL) 1237/1926, fol. 230r.

3 Vgl. dazu Lucia SCHERZBERG, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001, hier: 323. – Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2 (1983) 129–140.

4 Vgl. dazu vor allem Alfons AUER, Karl Adam 1876–1966, in: ThQ 150 (1970) 130–143. – Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Tübinger Theologische Studien 29), Mainz 1988, 299–314.

Akte über den »Fall Adam« ans Licht brachte, erlaubte nun, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten⁵.

Die zutage getretenen Dokumente zeigen, dass eigentlich von zwei Verfahren zu sprechen ist. Denn vor dem römischen Prozess, der von 1931 bis 1933 andauerte und die drei zentralen Werke Karl Adams, nämlich »Das Wesen des Katholizismus« (1924), »Christus unser Bruder« (1926) und »Jesus Christus« (1933) zum Untersuchungsgegenstand hatte, wurde ein weiteres Verfahren gegen ihn anhängig: nämlich ein rein innerdeutsches im Jahre 1926, das vom Erzbischöflichen Ordinariat in Köln geführt wurde und sich ausschließlich mit »Das Wesen des Katholizismus« beschäftigte.

Aus den Prozessen ergibt sich ein vielschichtiges Konglomerat an theologischen, kirchenhistorischen und politisch-kulturellen Implikationen. An dieser Stelle soll es nur darum gehen, aus dem umfangreichen Gesamtkomplex drei Punkte herauszugreifen: Zunächst werden in sehr groben Zügen die beiden Verfahren nachgezeichnet, dann werden die Frage nach der römischen Sicht von Adams Affinitäten zum Modernismus gestellt und schließlich die Rolle des damaligen Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll (1927–1949) und des Tübinger Moraltheologen Otto Schilling (1874–1956) in dem römischen Prozess angedeutet, die beide als Exponenten der deutschen Resonanz auf die lehramtliche Beanstandung Karl Adams gelten können. Zuvor ist es allerdings notwendig, die Verfahren in die Biographie des Tübingers einzuordnen.

2. Karl Adam – Ein Theologe des 20. Jahrhunderts

Karl Borromäus Adam⁶ wurde am 22. Oktober 1876 in Pursruck in der Oberpfalz geboren. Nach dem Abitur in Amberg begann er 1895 mit dem Theologiestudium in Regensburg, wo er schließlich am 10. Juni 1900 die Priesterweihe empfing. Nach zweijähriger Arbeit in der Seelsorge setzte er seine Studien in München fort und wurde daraufhin 1904 mit einer Dissertation über den Kirchenbegriff Tertullians⁷ zum Doktor der Theologie promoviert. Vier Jahre später folgte an gleicher Stelle die Habilitation mit einer Arbeit über die Eucharistielehre des heiligen Augustinus⁸, woraufhin Adam zum Privatdozenten für Dogmatik und Dogmengeschichte ernannt wurde: »Die ersten Arbeiten von Karl Adam stehen unter dem Einfluss des Münchner Kirchenhistorischen Seminars und sind ausschließlich dogmengeschichtlichen Fragen der lateinischen Patristik gewidmet. Sie

5 Die Akte trägt die Signatur ACDF SO CL 1237/1926. Zum Sanctum Officium, dem Archiv und der Organisations- und Verfahrensstruktur vgl. Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit (Römische Inquisition und Indexkongregation 1), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 2003. – Einleitung 1814–1917 (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung: 1814–1917), hg. v. DEMS., Paderborn u.a. 2005.

6 Zum Leben und zur Person Karl Adams vgl. den umfangreichen Artikel von Lucia SCHERZBERG, Karl Adam, in: BBKL 30 (2009) 1–20. – DIES., Kirchenreform (wie Anm. 3). – Roger AUBERT, Karl Adam, in: Tendenzen in der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits, hg. v. Hans J. SCHULTZ, Stuttgart/Olten 1966, 156–162. – Walter KASPER, Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag, in: ThQ 156 (1976) 251–258. – KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4). – Robert A. KRIEG, Karl Adam. Catholicism in German Culture, Notre Dame-London 1992.

7 Vgl. Karl ADAM, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 6,4), Paderborn 1907.

8 Vgl. DERS., Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8,1), Paderborn 1908.

zeigen seine Fähigkeit, zugleich den Problemen der Dogmenentwicklung wie der Bestimmung des unwandelbaren Wesens der Kirche Rechnung zu tragen⁹.

In den Jahren 1909 bis 1912 bekleidete der junge Theologe das Amt des Religionslehrers an einem Münchner Gymnasium und unterrichtete privat die Söhne des bayerischen Kronprinzen Rupprecht¹⁰. In den folgenden Jahren unterwies er auch die angehenden Offiziere des bayerischen Kadettencorps, bis er schließlich 1915 außerordentlicher Professor an der Münchner Universität wurde.

In dieser frühen Phase seines Denkens und Wirkens war Adam besonders beeinflusst vom Straßburger Kirchengeschichtler Albert Ehrhard¹¹, der in der Nähe des »Reformkatholizismus«¹² zu verorten ist. Das offenbarte sich nach Scherzberg in Adams affirmativer Haltung gegenüber der historisch-kritischen Methode sowie in kirchenpolitischer Hinsicht in der Vermeidung eines etwaigen öffentlichen Konflikts mit dem kirchlichen Lehramt¹³. Er sorgte sich zudem in gleicher Weise wie Ehrhard darum, dem Vorwurf einer Inferiorität der katholisch-theologischen Wissenschaft¹⁴ entgegenzutreten¹⁵. Aufgrund der Spannung zwischen kirchlicher Autorität und persönlichem Wissenschaftsbetrieb sah Adam Zeit seines Lebens »den katholischen Theologen in einem Dauerkonflikt zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit«¹⁶. Durch die Verpflichtung zum Antimodernisteneid im Jahre 1910 erhielt dieser Konflikt für Adam neue Nahrung¹⁷. Als Religionslehrer und Privatdozent war er zur Leistung des Eides gezwungen und folgte dieser Verfügung schließlich auch, wenngleich widerstrebend. Für ihn war klar: »... wenn sich

9 AUBERT, Adam (wie Anm. 6), 156.

10 Rupprecht Maria Luitpold Ferdinand von Bayern (1869–1955), Kronprinz von Bayern, 1911 Ehrenmitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1914–18 Befehlshaber im Ersten Weltkrieg, 1932–33 Kontakte mit der bayerischen Regierung zu einer möglichen Einsetzung als Generalstaatskommissar bei einer Machtübernahme Adolf Hitlers, 1939 Exil in Italien. – Über ihn: Walter SCHÄRL, Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806 bis 1918 (Münchener historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte 1), Kallmünz 1955, 246. – Dieter J. WEISS, Rupprecht, in: NDB 22 (2005) 285f. – DERS., Kronprinz Rupprecht von Bayern (1869–1955). Eine politische Biografie, Regensburg 2007.

11 Albert Joseph Maria Ehrhard (1862–1940), 1889 Professor für Philosophie am Priesterseminar in Straßburg, 1892 Professor für Kirchengeschichte an der Universität in Würzburg, 1898 in Wien, 1902 in Freiburg i.Br. und schließlich 1903 in Straßburg, 1907 Kritik am Dekret *Lamentabili* und der Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, was zur zeitweiligen Aberkennung seines römischen Prälatentitels führte, von 1918 an lebte er in München, 1920–27 Dozent für Kirchengeschichte an der Universität in Bonn, 1922 Vorsitzender der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum. – Über ihn: Friedrich W. BAUTZ, Ehrhard, Albert, in: BBKL 1 (1990) 1471f. – Georg SCHÖLLGEN, Ehrhard, Albert Joseph Maria, in: LThK³ 3 (1995) 513.

12 Zum Reformkatholizismus vgl. Roger AUBERT, Die modernistische Krise, in: HKG VI/2, Freiburg i.Br. 1973, 435–500, hier: 437–446. – August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962. – Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit, hg. v. Josef HAINZ, Eppenhain 2002. – Manfred WEITLAUFF, Reformkatholizismus, in: LThK³ 8 (1999) 957–959.

13 Vgl. SCHERZBERG, Adam (wie Anm. 6).

14 Vgl. dazu Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3), Paderborn u.a. 1987. – Susanna SCHMIDT, Inferioritätsdebatte, in: LThK³ 5 (1996) 490.

15 Vgl. SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 3), 156.

16 KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4), 299.

17 Vgl. Karl ADAM, Der Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten, in: Die Wahrheit 1, Nr. 6 (15. Dezember 1910), 83–85.

der Eid gegen die Freiheit der theologischen Wissenschaft und gegen die historische Methode richtete, dann könnte er ihn nicht leisten, ohne seine Überzeugung zu verraten«¹⁸. Wenn er die Ablegung jedoch verweigere, sei das Ende seiner Laufbahn vorprogrammiert. Adam fand für sich einen Ausweg aus dieser Aporie, indem er den Eid dergestalt interpretierte, dass er sich nicht gegen die historisch-kritisch arbeitende Methode richte. Sollte sich aber der Eid tatsächlich gegen die »auf die ratio sola ... aufgebaute Apologetik« richten, schrieb er an Ehrhard, dann »müssten wir das Dogma gegen den Papst schützen«¹⁹.

Im Jahre 1911 gab es einen ersten Konflikt Adams mit dem kirchlichen Lehramt: »Ein päpstlicher Kammerherr, Baron von Savigny, hatte mich beim Nuntius denunziert, dass ich die Schüler (der 3. Klasse) in modernistischem Geist unterrichte«²⁰, schrieb Adam am 3. Dezember nach seiner Vorladung ins Erzbischöfliche Ordinariat München an Albert Ehrhard. Die Intervention des Kronprinzen Rupprecht verhinderte jedoch eine Suspendierung. Fünf Jahre später folgte eine weitere Auseinandersetzung, diesmal mit dem Paderborner Ordinariat im Kontext der Publikation seines Opus »Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin«²¹. Dem jungen Dogmatiker wurden wiederum Affinitäten zum Modernismus sowie eine zu große Nähe zum Protestantismus vorgeworfen. Wie zuvor schon hatte seine dogmengeschichtliche Arbeitsweise Widerspruch heraufbeschworen. Wieder kam Adam jedoch ungeschoren davon.

Der Erste Weltkrieg bildete für den jungen Adam eine grundlegende Zäsur innerhalb seiner geistigen Entwicklung. Paradigmen wie »Wesensschau« und »Gemeinschaft« sollten zu bestimmenden Komponenten seines Denkens werden²². Darin war er Kind seiner Epoche. 1917 erhielt Adam einen Ruf nach Straßburg auf den Lehrstuhl für Moralthologie. Nach Kriegsende musste er die Professur wieder aufgeben und dozierte zunächst an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Regensburg. Auch diese Aufgabe währte nur kurz: Am 1. Oktober 1919 ging Adam als Professor für Dogmatik an die Universität Tübingen. Sie sollte ihm zur zweiten Heimat werden. Er blieb dort bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1948.

In seiner Antrittsvorlesung »Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus«²³ entwickelte er eine Methode der Glaubensbegründung, die Elemente aus scholastischer Theologie und zeitgeschichtlicher Religionspsychologie sowie -phänomenologie zu syn-

18 SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 3), 145.

19 Adam an Ehrhard vom 10. Februar 1911; abgedruckt bei Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 496.

20 Adam an Ehrhard vom 3. Dezember 1911; abgedruckt bei SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 3), 151.

21 Vgl. Karl ADAM, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 14,1), Paderborn 1917.

22 So schrieb Adam am 6. Mai 1920 an Friedrich Heiler (1892–1967): »Ich selbst habe durch die Erfahrungen des Krieges und manches andere eine viel positivere Stellung zur Kirche gewonnen. Ich lernte die ›Innenschau‹ der kirchlichen Dinge; ich suche von außen zu dem in den ›Dingen‹ sich spiegelnden religiösen *Wesen* der Kirche vorzudringen. Und da hat mich vieles gepackt. [...] Und darum stören mich die rein philologisch-historischen Bedenken nicht mehr, weil mich die ›religiöse‹ Gesamterscheinung des katholischen Wesens bindet.« Der Brief ist abgedruckt bei Annette KLEMENT, Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die *eine* Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 4), Frankfurt a.M. u.a. 1997, 187f., hier: 187. Hervorhebung im Original.

23 Vgl. Karl ADAM, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Akademische Antrittsrede, in: ThQ 101 (1920) 131–155.

thetisieren versuchte. Autoritäten wie Max Scheler²⁴ oder Rudolf Otto²⁵ wurden für ihn bedeutsame Referenzgrößen. Weil er auf der Intuition und dem Erlebnis als Glaubensgrundlage innerhalb seines theologischen Systems insistierte sowie die Phänomenologie rezipierte, erntete er wiederum Modernismuskritik: »Im Unterschied zu den früheren Konflikten Adams mit dem kirchlichen Lehramt handelte es sich dieses Mal um einen öffentlichen wissenschaftlichen Disput. Inhaltlich stand nicht die historisch-kritische Methode zur Debatte, sondern die Rezeption philosophischer und religionsphilosophischer Theorien bzw. ihrer Terminologie«²⁶.

In den sich anschließenden anderthalb Jahrzehnten hielt Karl Adam in Tübingen und andernorts die Vorträge über den Katholizismus und Jesus Christus, die in jenen drei Werken abgedruckt wurden, die Gegenstand der hier skizzierten kirchlichen Lehrverfahren werden sollten. Der Einfluss dieser Werke auf die katholische Welt und weit darüber hinaus kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Gerade »Das Wesen des Katholizismus« erlebte eine ausgesprochene Erfolgsgeschichte, bis 1957 wurde es 13 Mal neu aufgelegt und in zahlreiche Sprachen übersetzt. Ähnlich erfuhren »Christus unser Bruder« und »Jesus Christus« zahlreiche Neuauflagen und erschienen in verschiedenen Sprachen: »Each of these texts was available in at least eight languages and became a best-seller not only in Germany but also in Europe and North America. They were translated into Japanese, and The Spirit of Catholicism appeared in Chinese. Prior to the Second Vatican Council, Adam was one of the most widely read Catholic theologians in the world«²⁷.

Hauptsächlich in diesen drei Büchern entwickelte Adam die Kernpunkte seiner Theologie: die Themen Glaubenserkenntnis, Ekklesiologie und Christologie²⁸.

24 Max Ferdinand Scheler (1874–1928), Studium der Philosophie, Psychologie und Soziologie in München, Berlin und Jena, 1897 Promotion zum Dr. phil., 1899 Konversion zum Katholizismus, 1901 Privatdozent in Jena, dann in München, 1906 Entzug der Lehrerlaubnis, 1910–18 freier Schriftsteller in Göttingen und Berlin, 1919 Ordinarius für Philosophie und Soziologie in Köln, Stadtverordneter der Zentrumspartei, 1928 Ruf an die Universität in Frankfurt. – Über ihn: Konrad FUCHS, Scheler, Max Ferdinand, in: BBKL 9 (1995) 75–77. – Gerhard PFAFFEROTT, Scheler, Max Ferdinand, in: LThK³ 9 (2000) 121f. – Zum Einfluss Schelers auf Adam vgl. KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4), 76–88.

25 Rudolf Otto (1869–1937), evangelischer Religionsphilosoph und Theologe, 1904 a.o. Professor in Göttingen, 1915 o. Professor in Breslau, 1917 in Marburg, 1929 Emeritierung, prägte die Formel vom »Mysterium tremendum et fascinans« für die Erfahrung des »Numinosen«. – Über ihn: Karl DIENST, Otto, Rudolf, in: BBKL 6 (1993) 1381–1383. – Ansgar PAUS, Otto, Rudolf, in: LThK³ 7 (1998) 1225.

26 SCHERZBERG, Kirchenreform (wie Anm. 3), 169.

27 KRIEG, Adam (wie Anm. 6), 1f.

28 Vgl. KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4), 27. – Vgl. zur Theologie Adams neben Kreidler besonders AUBERT, Adam (wie Anm. 6). – Peter WALTER, Die deutschsprachige Dogmatik zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien untersucht am Beispiel der Ekklesiologie, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), hg. v. Hubert WOLF (unter Mitarbeit von Claus ARNOLD), Paderborn u.a. 1999, 130–163, hier: 147–152. – Karl-Heinz WIESEMANN, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Frage (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 26), Würzburg 2000, 10–112.

3. Das Kölner Imprimaturverfahren von 1926

Doch ging die Publikation der genannten Werke nicht reibungslos vonstatten. Für die zweite Auflage von »Das Wesen des Katholizismus« (1926) war versäumt worden, die erforderliche Druckerlaubnis einzuholen, sodass die zweite Auflage noch das Augsburger Imprimatur der ersten Auflage trug (die erste Auflage wurde vordem von Haas & Grabherr in Augsburg ediert, die zweite vom Düsseldorfer Schwann-Verlag). Karl Joseph Kardinal Schulte²⁹, der Erzbischof von Köln, der im Kontext von Lehrverfahren »als schnell erregbar«³⁰ galt, erließ umgehend ein Verkaufsverbot und beauftragte zwei anonyme Zensoren mit einem Gutachten über »Das Wesen des Katholizismus«. Die Gutachter gaben eine kurze Würdigung des Buches, das *eine glänzende Apologie der Kirche darstellt*, die *um so höher zu bewerten ist, als auch die Sprache anziehend und der modernen Geisteshaltung durchaus entsprechend ist*³¹. Zu bedauern sei aber, dass sich *einzelne Sätze und Wendungen finden, die, für sich und losgelöst aus dem Zusammenhang betrachtet, einen irrigen Sinn ergeben, die aber im Kontext nicht bedenklich erscheinen*³². Konkret inkriminierten die Gutachter einen nicht ausreichend dargestellten wesentlichen Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Priestertum, eine zu enge Interpretation der *theologia naturalis* des Ersten Vatikanums³³, die Behauptung eines neben dem übernatürlichen auch natürlichen Endziels des Menschen und die von Adam vermeintlich vertretende Superiorität des subjektiven Gewissens über das Lehramt der Kirche. Auf der Basis ihres Votums schlug Schulte Adam einen Kompromiss vor, gemäß dem die inkriminierten Passagen in einem neuen Vorwort zu verbessern seien. Dieses sollte zusammen mit der bisherigen zweiten Auflage als dritte Auflage wieder verkauft werden dürfen. Adam stimmte dem zu, verfasste das neue Vorwort, in dem er seine als anstößig empfundenen Thesen zwar nicht grundsätzlich änderte, aber dafür deutlicher artikulierte. So insistierte Adam zum Beispiel in der Frage, ob die natürliche Reichweite der menschlichen Erkenntnis gemäß dem Ersten Vatikanischen Konzil auch die Personalität und Lebendigkeit Gottes erfassen könne oder ihn nur – eine These, die man Adam unterstellte – als Prinzip und Urgrund alles Seienden zu erschließen vermöge, auf dem thomanischen Gedanken³⁴, dass der Mensch aufgrund der irrtumsanfälligen Vernunft auch

29 Karl Joseph Schulte (1871–1941), Studium der Theologie in Bonn, Münster und Paderborn, 1895 Priesterweihe, 1901 Repetent am Theologenkonvikt und 1903 am Priesterseminar in Paderborn, Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, ab 1905 Professor für Apologetik und Kirchenrecht an der Theologisch-Philosophischen Lehranstalt in Paderborn, 1910 Bischof von Paderborn, 1920 Erzbischof von Köln, 1921 Kardinal. – Über ihn: Norbert M. BORENGÄSSER, Schulte, Karl Joseph, in: BBKL 9 (1995) 1118–1123. – Eduard HEGEL, Das Erzbistum Köln. Zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962 (Geschichte des Erzbistums Köln 5), Köln 1987, 99–104. – Ulrich VON HEHL, Karl Joseph Schulte (1871–1941), in: GATZ, Bischöfe 1983, 680–682.

30 Michael F. FELDKAMP, Pius XII. und Deutschland, Göttingen 2000, 63. Ganz besonders galt dies in seiner Auseinandersetzung mit dem Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs (1852–1928), der für Publikationen 1925 und 1927 jeweils die Einholung des kirchlichen Imprimaturs »vergaß«.

31 Gutachten der Kölner Zensoren über »Das Wesen des Katholizismus« vom 19. Februar 1926; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 18r, hier: 18r.

32 Ebd.

33 Vgl. dazu die »Constitutio dogmatica de fide catholica« des Konzils. Zu dieser Konstitution vgl. Klaus SCHATZ, Vaticanum I. 1869–1870, Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei Filius« (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn u.a. 1993, 311–355.

34 Vgl. Thomas VON AQUIN, S.th. I q.1, a.1, c.

der Offenbarung jener Wahrheiten bedürfe, die der *ratio* an sich eigentlich zugänglich wären. Daher, und dies sei auch im Sinne des Vatikanums, habe er hervorgehoben, dass erst die übernatürliche Offenbarung den »lebendigen Gott« im grundlegendsten Sinne des Wortes erkennen lasse. Einer der beiden Gutachter erstellte dazu wiederum Anmerkungen. Er konzidierte dem Tübinger, dass sein Manuskript *im allgemeinen befriedigen*³⁵ könne. Zwar solle *[d]urch die vorgeschlagenen drei Zusätze bzw. Änderungen an den betr[effenden] Stellen der intendierte Sinn nur noch klarer und eindeutiger betont, aber eine Änderung des Sinnes selbst nicht bezweckt werden*³⁶. Es werde jetzt ganz deutlich, dass Adam nicht intendiere, *mit der Kirche in Konflikt zu geraten*, und es ihm überhaupt fernliege, *Behauptungen aufzustellen oder festzuhalten, die mit der Lehre der Kirche nicht zu vereinbaren*³⁷ seien. Trotzdem reichten ihm Adams Änderungen nicht völlig aus, so dass die inkriminierten Passagen in einer neuen Auflage umgeschrieben werden müssten. Grundsätzlich sei er der Auffassung, dass *die im Vorstehenden berührten Punkte mehr in das Gebiet der theologischen Kritik und Kontroverse fallen als vor das Forum der kirchlichen Zensur gehören und darum an dieser Stelle unbeanstandet bleiben können*³⁸. Und daher dürfte Adam mit *dem vorliegenden Vorwort ... den Forderungen der Zensur genügend Rechnung getragen haben*³⁹. Nachdem Adam das von Schulte eigenhändig verbesserte Vorwort am 23. März bestätigt hatte, erteilte Schulte am 25. des Monats die Approbation. Das teilte der Kölner Erzbischof dem Berliner Nuntius Eugenio Pacelli⁴⁰ abschließend mit. Der Kardinal hoffte nunmehr, dass *das für die Apologie der Kirche in Deutschland so wichtige Buch von Adam in Bezug auf vollkommene theologische Korrektheit ein gut Stück gefördert ist* und so die zu erwartende vierte Auflage *alle irgendwie berechtigten Wünsche befriedigen wird*⁴¹.

Der Nuntius hatte das Buch offensichtlich auch selbst gelesen. Das Werk – und hier stimmte Pacelli dem Urteil der Kölner Zensoren zu – sei in *anregendem Stil geschrieben, mit Heißglut und gutem Wunsch und guter Intention*⁴². Allerdings sei es *zur gleichen Zeit theologisch wenig tief*⁴³. Es würden seiner *niederen Meinung* nach *undurchsichtige und*

35 Theologische Bemerkungen vom 17. März 1926; ACDF SO CL 1237/1926, ohne Paginierung [3 Seiten, hier: 1].

36 Ebd. Hervorhebung im Original.

37 Ebd.

38 Ebd., [3]. Hervorhebung im Original.

39 Ebd., [3].

40 Eugenio Pacelli (1876–1958), Studien an staatlichen Schulen, der Gregoriana und am Sant' Apollinare, 1899 Priesterweihe, 1901 Promotion zum Dr. theol., kurz darauf auch zum Dr. iur., Eintritt in den Dienst des Staatssekretariates, 1909–14 Professor für kirchliche Diplomatie, 1911 Untersekretär, 1912 Prosekretär, 1914 Sekretär der Sacra Congregatio pro Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis, 1917 Titularerzbischof von Sardes, Nuntius für Bayern, ab 1920 auch für das Deutsche Reich, 1925 Übersiedlung nach Berlin, 1929 Ernennung zum Kardinal, 1930 Kardinalstaatssekretär, 1939 Papst Pius XII. – Über ihn: Hugo ALTMANN, Pius XII., in: BBKL 7 (1994) 682–699. – Philippe CHENAUX, Pie XII. diplomate et pasteur, Paris 2003. – Eugenio PACELLI. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte von 1917–1929, in: <http://www.pacelli-edition.de>. – FELDKAMP, Pius XII. (wie Anm. 30). – Josef GELMI, Pius XII., in: LThK³ 8 (1999) 337f. – Hubert WOLF, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008. – Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 50), bearb. v. DEMS./Klaus UNTERBURGER, Paderborn u.a. 2006.

41 Schulte an Pacelli vom 26. März 1926, ACDF SO CL 1237/1926, fol. 23rv, hier: 23v.

42 [...] *scritto con stile attraente, con calore e con desiderio ed intenzione di bene* [...]. (Pacelli an Merry del Val vom 18. März 1926; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 1r–4v, hier: 2r).

43 [...] *al tempo stesso teologicamente poco profondo* [...]. (Ebd., 2r).

doppelsinnige Ausdrücke, sogar auch *an sich ungenaue und falsche nicht fehlen*⁴⁴. Dabei würden letztere oftmals in anderen Passagen des Buches besser dargelegt. Pacelli übersandte sämtliche Unterlagen an Rafael Merry del Val⁴⁵, den Sekretär der *Suprema Congregatio*. Dieser sollte selbst beurteilen, ob das geänderte Vorwort, das Pacellis *bescheidener Meinung nach nicht ausreicht, um die Ungenauigkeiten und Unklarheiten, die man im besprochen Werk findet, zu bereinigen ... , dem angestrebten Zweck entspricht*⁴⁶. Der Sekretär des *Sanctum Officium* ließ es aber offenbar dabei bewenden. Weder in den Akten der Berliner Nuntiatur noch im Archiv der Glaubenskongregation findet sich ein Hinweis auf eine römische Reaktion. Gemäß dem Grundsatz: keine Denunziation, kein Verfahren, nahm Merry del Val die ihm zugesandten Unterlagen lediglich zur Kenntnis und legte sie zu den Akten. Vor dem Hintergrund, dass der Nuntius »eine strenge Handhabung der kirchlichen Druckerlaubnis durch die Bischöfe (*Imprimatur*) für alle Schriften von Klerikern im Allgemeinen und für theologische Schriften im Besonderen«⁴⁷ postulierte, schien Pacelli trotz seiner Bemerkung, dass das Vorwort nicht hinlänglich sei, mit dem Vorgehen Kardinal Schultes grundsätzlich einverstanden gewesen zu sein. So bewahrheitet sich hier die These, dass der »Nuntius nicht als innerkirchlicher Scharfmacher und Denunziant oder Verfolger von Häretikern«⁴⁸ auftrat. Dass diese Nachgiebigkeit nicht zwangsläufig ideeller Überzeugung entsprang, sondern unter diplomatisch-strategischer Direktive einen erfolgreichen Abschluss der preußischen Konkordatsverhandlungen nicht gefährden wollte, steht auf einem anderen Blatt⁴⁹.

44 [...] *non mancano, a mio umilissimo avviso, espressioni oscure ed equivoche, od anche per sé inesatte o false [...]*. (Ebd., 2r).

45 Rafael Merry del Val (1865–1930), Studien in Ushaw (England), 1885 Eintritt in die Accademia dei Nobili Ecclesiastici in Rom, 1888 Priesterweihe, Promotion zum Dr. theol. und Dr. phil. an der römischen Universität Gregoriana, 1897 Apostolischer Delegat in Kanada, 1898 Konsultor der Indexkongregation, 1899 Präsident der Accademia Ecclesiastica in Rom, 1900 Titularerzbischof von Nicaea, 1903 Kardinal, Staatssekretär, seit 1914 Sekretär des Heiligen Offiziums. – Über ihn: Propographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, Bd. 2 L–Z (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 2005, 995–998.

46 Vgl. *L'Eminenza Vostra giudicherà nel Suo superiore senno, se detta prefazione, – la quale, malgrado le buoni intenzioni dell'Autore, non è, a mio modestissimo avviso, sufficiente a riparare le inesattezze e le oscurità contenute nell'opera in discorso –, corrisponda allo scopo voluto*. (Pacelli an Merry del Val vom 2. April 1926; ACDf SO CL 1237/1926, fol. 20r–21r, hier: 20v).

47 Eugenio Pacelli, bearb. v. WOLF/UNTERBURGER (wie Anm. 40), 58. Hervorhebung im Original.

48 FELDKAMP, Pius XII. (wie Anm. 30), 64.

49 Vgl. zu diesem Handlungsmuster Pacellis Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Kontrolle der Universitätstheologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2010, 239–370, bes. 336f. Anfang 1926 traten die Verhandlungen des Nuntius mit dem Freistaat Preußen in eine neue und entscheidende Phase, sodass ihm weitere Maßnahmen gegen Adam – selbst wenn er sie für nötig erachtet hätte – gänzlich inopportun erschienen. Der Verfasser untersucht derzeit im Rahmen eines Dissertationsprojektes unter anderem, ob und inwieweit das Opportunitätskriterium für Pacelli auch hinsichtlich der Besetzungsverfahren der bischöflichen Stühle maßgeblich war.

4. Der Zensurprozess des Heiligen Offiziums 1931–1934

Die Gerüchte der nächsten Jahre, dass eine Indizierung von »Das Wesen des Katholizismus« bevorstehe, erwiesen sich als haltlos. Schließlich erschien im Jahre 1931 bereits die sechste Auflage. Am 19. April desselben Jahres zeigte Agostino Gemelli⁵⁰, Rektor der Università Cattolica in Mailand, dieses Buch zusammen mit »Christus unser Bruder« – einem kleinen erbaulichen Bändchen, in dem Adam vornehmlich die menschliche Natur Jesu Christi akzentuierte – beim Heiligen Offizium an⁵¹. Der Grund für diesen Schritt sieben respektive fünf Jahre nach der Erstveröffentlichung dieser Werke bestand vermutlich in den kurz zuvor erstellten italienischen Übersetzungen. Diese Übertragungen seien Gemellis Ansicht nach *ein schwerer und tadelnswerter Fehler*⁵² gewesen. Über das Motiv seiner Anzeige kann ich nur spekulieren: Es mag damit zusammenhängen, dass Gemelli eine Wiederentdeckung von scholastischer Theologie und Philosophie propagierte und mit dem gerade von Max Scheler beeinflussten Phänomenalismus adam'scher Prägung nichts anfangen konnte. Hinzu kommt die vitale und pathetische Sprache des Tübingers, die für neuscholastisch⁵³ geschulte Ohren unpräzise und verfälschend wirken musste⁵⁴.

Gemelli selbst und der Qualifikator Johannes Hudeček⁵⁵ – zu diesem Zeitpunkt Generalkonsultor des Redemptoristenordens – erstellten jeweils ein Gutachten, die darin

50 Agostino Gemelli (1878–1959), 1902 Promotion zum Dr. med., 1903 Eintritt in den Franziskanerorden, 1908 Priesterweihe, 1911 Lektor der Philosophie, 1921 Gründung der »Università Cattolica del Sacro Cuore« in Mailand, dort Rektor bis zum Tod und seit 1926 Professor für Psychologie, 1936 erster Präsident der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, Unterstützung und Gründung von Säkularinstituten. – Über ihn: Giuseppe CENACCHI, Agostino Gemelli (1878–1959) und Francesco Olgiati (1886–1962), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2, hg. v. Emerich CORETH, Walter M. NEIDL u. Georg PFLIGERSDORFER, Graz u.a. 1988, 702–711. – Heinz-Meinolf STAMM, Gemelli, Agostino, in: LThK³ 4 (1995) 440f.

51 Vgl. Sitzungsnotiz vom 22. April 1931; ACDF SO CL 1237/1926, ohne Paginierung [1 Seite].

52 »[...] un grave e deplorable errore.« Gutachten von Gemelli über »Das Wesen des Katholizismus« und »Christus unser Bruder« im Mai 1931; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 48r–53r (nur r), hier: 53r.

53 Zur Neuscholastik vgl. Detlef PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870), Bonn 2006. – Heinrich M. SCHMIDINGER, »Scholastik« und »Neuscholastik« – Geschichte zweier Begriffe, in: Christliche Philosophie, hg. v. CORETH/NEIDL/PFLIGERSDORFER (wie Anm. 50), 23–53. – DERS., Neuscholastik, in: HWPh 6 (1984) 769–774. – Peter WALTER, Neuscholastik, Neothomismus, in: LThK³ 7 (1998) 779–782.

54 Zusammen mit den Werken Adams denunzierte Gemelli auch den französischen Philosophen Édouard Le Roy (1870–1954), von dem er auf Beschluss der Kardinäle des Heiligen Offiziums vier Bücher examinieren sollte. Die originale Denunziationsschrift Gemellis stand mir leider nicht zur Verfügung, weil sie nicht in der Akte über Karl Adam abgelegt, sondern (wahrscheinlich) unter Le Roy einsortiert wurde. Vermutlich hat der Mailänder Rektor seine Anzeige darin mit einer Begründung versehen.

55 Johannes de Matha Hudeček (1870–1957), 1890 Ordensprofess bei den Redemptoristen, 1895 Priesterweihe, ab 1896 Studium am Seminario Romano, 1898 Promotion zum Dr. iur. can., Lektor für Philosophie in Mautern, 1900 dort Lektor für Dogmatik, 1902 Lektor für Philosophie und Studentenpräfekt in Böhmen, 1908 Qualifikator des Heiligen Offiziums, 1909 Generalkonsultor des Ordens, 1937 Konsultor des Heiligen Offiziums; Hudeček hatte schon Gutachten über theologische Werke von Hugo Koch (1869–1940), Thaddäus Engert (1875–1945) und Joseph Schnitzer (1859–1939) verfasst. – Über ihn: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, Bd. 1 A–K (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 2005, 778–780.

koinzidierten, die Bücher nicht zu indizieren⁵⁶. Obwohl Gemelli selbst also der Denunziant war, wollte er keine *damnatio* von Adams Werken. In »Christus unser Bruder« seien lediglich ungenaue und zweifelhafte Thesen, in »Das Wesen des Katholizismus« zwar auch irrige Annahmen enthalten, die jedoch korrigierbar seien, hieß es. Zudem sei die Wirkung gerade des letzten Buches auf die Protestanten vortrefflich gewesen. Durch eine Indizierung wollte man das nicht zunichte machen. Im Juni 1932 folgten die Konsultoren und Kardinäle den Empfehlungen der römischen Gutachter. »Das Wesen des Katholizismus« wurde aus dem Buchhandel zurückgezogen, und zwar *donec corrigatur*. Auch »Christus unser Bruder« sollte verbessert werden, brauchte aus den Buchläden aber nicht entfernt zu werden. Der Jesuit Johannes Rabeneck⁵⁷ – Anfang der 1920er Jahre Professor an der römischen Gregoriana und Zensor der Gesellschaft Jesu – wurde ausersehen, eine »vollständige Korrektur« der inkriminierten Bücher zu erstellen. Darüber hinaus sollte Adam vor jeder weiteren theologischen Publikation, die Konzession der »Auctoritas superior Ecclesiastica« – also die Genehmigung des Sanctum Officium – einholen. Ende August wurde Adam von dieser Entscheidung in Kenntnis gesetzt. Dass man eine solche Nachricht nicht freudig aufnimmt, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Offiziell bekundete Adam seine völlige Unterwerfung unter das Urteil der kirchlichen Autorität. Inoffiziell gab er zu, *dass die Gewissheit, vom Heiligen Stuhl ... als suspekter Theologe beurteilt zu werden, die Schaffenskraft ungeheuer lähmt*, wie er am 3. September an den Freiherrn Theodor von Cramer-Klett⁵⁸ schrieb. Man darf auch nicht übersehen: Eine Begründung für den römischen Entscheid hatte er nicht erhalten. Jedoch bekannte Adam auch hier seine Überzeugung, dass nicht sein Buch, *wohl aber der Gehorsam der Gläubigen für die Kirche wesentlich ist*⁵⁹. Durch ein Verbot seiner Bücher befürchtete er jedoch einen erheblichen Schaden für den deutschen Katholizismus, gerade in Deutschland, wo der Protestantismus in der Mehrheit war. In dieser Motivation unterschied sich Adam offensichtlich gar nicht von den römischen Glaubenswächtern.

Die Auflage, jedes neue Skriptum der »Höheren kirchlichen Autorität« vorzulegen, führte nun dazu, dass sein Buch »Jesus Christus«, das kurz vor dem Erscheinen stand, nicht publiziert werden konnte. Nur eine infolgedessen anlaufende Welle von Gesuchen

56 Vgl. Gutachten von Gemelli (wie Anm. 52). – Gutachten von Hudeček über »Das Wesen des Katholizismus« und »Christus unser Bruder« vom 13. März 1932; ACDF SO CL 1237/1926, ohne Paginierung [17 Seiten].

57 Johannes Rabeneck (1874–1950), 1897 Eintritt in die Societas Jesu, 1907 Priesterweihe, seit 1909 Professor für Apogetik und Dogmatik in Valkenburg, 1919–24 Professor für biblische Theologie an der Gregoriana in Rom, Zensortätigkeit bei der Ordensleitung in Rom, anschließend wieder Professor in Valkenburg, 1943–48 in Pullach. – Über ihn: Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 7 (1950) 1607. – Dominik BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), Paderborn u.a. 2005, 184, Anm. 694.

58 Theodor Freiherr von Cramer-Klett (1874–1938), Studium der Jurisprudenz in München und Berlin, 1896/97 Attaché der bayerischen Gesandtschaft in Rom, Ausscheiden aus dem Staatsdienst, 1898 Fusionierung der von seinem Vater übernommenen industriellen Werke mit der Maschinengesellschaft in Augsburg, Bewirtschaftung seiner Güter, nach seiner Konversion zum Katholizismus Förderer des Benediktinerordens, Vertrauter der Päpste Pius X. (1903–1914), Benedikt XV. (1914–1922) und Pius XI. (1922–1939), päpstlicher Geheimekammerer, 1925 Präsident des deutschen Katholikentages in Stuttgart. – Über ihn: Bernhard HOFFMAN, Cramer-Klett, Theodor von, in: NDB 3 (1957) 394.

59 Adam an Cramer-Klett vom 3. September 1932; DAR, NL Adam »Indizierung des Buches »Das Wesen des Katholizismus«, 1–107, Bestand N 67, Büschel 4, 6–7.

deutscher Provenienz beim Heiligen Offizium respektive beim Staatssekretariat konnte erreichen, dass »Jesus Christus« noch vor Weihnachten 1932 verkauft werden durfte und das, obwohl dem Sanctum Officium die Veröffentlichung »unangebracht«⁶⁰ erschien. Dieses war aber bereit, dem Augsburger Bischof Joseph Kumpfmüller⁶¹ – er war für die Imprimatur des bei »Haas & Grabherr« verlegten Buches zuständig –, vorerst die Entscheidungsbefugnis in dieser Angelegenheit zu überlassen, der sie dann auch im Sinne Adams wahrnahm.

Ende November hatte Rabeneck schließlich seine 54 Seiten mit Korrekturvorgaben für »Das Wesen des Katholizismus« und »Christus unser Bruder« fertiggestellt⁶². Der damalige Jesuitengeneral Wladimir Ledóchowski⁶³ übersandte das Manuskript an Donato Sbarretti⁶⁴, seit 1930 Sekretär der *Suprema Congregatio*. In seinem Anschreiben fasste er das Ergebnis Rabenecks zusammen: *Die Zensur, die zweimal überarbeitet worden ist, war nicht einfach aufgrund des großen Durcheinanders an Konzepten, Ideen und Begriffen, das in beiden Bänden zu bemerken ist und das in Glaubensangelegenheiten grundsätzlich gefährlich ist, aber die Fehlerhaftigkeit nicht eindeutig zum Vorschein bringt*⁶⁵. Dieses Chaos sei auf den Mangel an straffer scholastischer Bildung in den theologischen Instituten Deutschlands⁶⁶ zurückzuführen⁶⁷. Es dauerte bis zum Juni 1933, bis auch Adam dieses Gutachten als Verbesserungsvorgabe des Heiligen Offiziums erhielt.

60 Vgl. *Al S.O. non sembra opportuna questa pubblicazione, mentre è ancora pendente la revisione delle due opere precedenti* (Sanctum Officium an Kumpfmüller vom 12. Dezember 1932; ACDF SO CL 1237/1926i, Vol. 2, 83, fol. 3r).

61 Joseph Kumpfmüller (1869–1949), 1888 Eintritt in das Collegium Germanicum, 1894 Priesterweihe, 1895 Promotion zum Dr. theol. und phil., 1896 Sekretär des Regensburger Bischofs Ignatius von Senestréy (1858–1906), 1900 Stadtpfarrprediger in Regensburg, 1904 dort Inspektor des Knabenseminars Obermünster, 1908 Domprediger und 1917 Domkapitular und -pfarrer, 1930 Bischof von Augsburg. – Über ihn: Peter RUMMEL, Kumpfmüller, Joseph (1869–1949), in: GATZ, Bischöfe 1983, 420f.

62 Vgl. Gutachten von Rabeneck über »Das Wesen des Katholizismus« und »Christus unser Bruder« vom 29. November 1932; ACDF SO CL 1237/1926i, Vol. 2, 82 [54 Seiten].

63 Wladimir Ledóchowski (1866–1942), 1886–89 Studium der Theologie und Philosophie an der Gregoriana in Rom, 1889 Eintritt in die Societas Jesu, Promotion zum Dr. phil., 1894 Priesterweihe, 1902–06 Provinzial der galizischen Provinz, 1915 Ordensgeneral, 1923 Anpassung des Ordensrechts an das neue Kirchenrecht, 1938 Erneuerung der Studienordnung gemäß den päpstlichen Richtlinien »Deus scientiarum Dominus« von 1931. – Über ihn: Hartmut LOHMANN, Ledóchowski, Wladimir, in: BBKL 4 (1992) 1341–1343. – Ludwig KOCH, Jesuiten-Lexikon, Bd. 2, Paderborn 1934, 1085–1088. – Johannes WRBA, Ledóchowski, Wladimir, in: LThK³ 6 (1997) 737.

64 Donato Sbarretti (1856–1939), Studien am Diözesanseminar Spoleto, 1879 Priesterweihe, Promotion zum Dr. iur. utr. und Dr. theol. am Seminario Romano, Professor am Collegio di Propaganda in Rom, 1893 Auditor der Apostolischen Delegation in den USA, 1900 Bischof von Havana, 1901 Titularerzbischof von Ephesus, 1902–10 Apostolischer Delegat in Kanada, 1916 Kardinal, 1919 Präfekt der Konzilskongregation, 1923 Mitglied des Sanctum Officium, 1930 Sekretär. – Über ihn: Prosopographie, A–K, hg. v. WOLF (wie Anm. 55), 1330–1332.

65 *La censura, due volte rifatta, non era facile per la grande confusione di concetti, di idee, di termini che si manifesta in ambedue libri e che in materia di fede è già per se stessa pericolosa, ma non rivela l'errore con tanta evidenza.* (Ledóchowski an Sbarretti vom 29. November 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 183r–184r (nur r), hier: 183r).

66 [...] *mancanza di soda formazione scolastica negli Istituti teologici di Germania [...]*. (Ledóchowski an Sbarretti vom 29. November 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 184r).

67 Vgl. grundlegend zur römischen Sicht auf die deutsche Theologie und die initiierte Studienreform UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 49).

Offenbar waren die Kardinäle mit Rabenecks Arbeit zufrieden gewesen, denn sie beauftragten ihn, ein ähnliches Votum auch für das dritte Buch »Jesus Christus« zu verfassen⁶⁸. Im Juli wurde dieses Gegenstand der Konsultorenversammlung des Heiligen Offiziums. Die Mitglieder fassten daraufhin die eingangs zitierte überdeutliche Resolution. Ein Überdruß bei den Konsultoren, sich weiterhin mit Adams Büchern befassen zu müssen, war unverkennbar. Ein Konsultor, der Jesuit Guillaume-Joseph-Marie Arendt⁶⁹, differenzierte: Müsste man das Buch anhand der von Rabeneck zitierten Passagen insgesamt beurteilen, dann sei es zweifelsfrei zu verurteilen, *weil es sich für ein Verständnis bergibt, das in Glaubensdingen irrig*⁷⁰ ist. Aber es gebe doch nur isolierte Abschnitte, die fehlerbehaftet seien, die übrigen seien – so Arendt – rechtgläubig! Adam sollten seiner Ansicht nach die Verbesserungen Johannes Rabenecks übermittelt werden, die bei den zitierten Passagen einzusetzen seien. Außerdem müsste dem Autor empfohlen werden, *bei seinen Erklärungen die übliche und klassische Art anzuwenden*⁷¹, das heißt also die neuscholastische Methode und Terminologie. Unterwerfe er sich diesen Maßnahmen nicht, drohe ihm eine öffentliche Indizierung. Die differenziertere Einschätzung Arendts zeigt, dass sich die Konsultoren bei der Bewertung von Adams Buch und über das weitere Prozedere keineswegs einig waren. Die Kongregation der Kardinäle folgte in der darauffolgenden Mittwochsitzung vom 19. Juli dem *votum consultativum* nicht in der eingangs zitierten Schärfe. Jedoch sollte das Buch nicht mehr verkauft werden dürfen, bis Adam es korrigiert habe⁷². Das vorher unter Vorbehalt freigegebene Buch »Jesus Christus« ereilte nun das gleiche Schicksal wie »Das Wesen des Katholizismus«. Die neuerliche Hiobsbotschaft machte Adam zutiefst betroffen: *Ich will und kann es nicht verhehlen, dass mich diese Entscheidung auf das schwerste getroffen hat*⁷³, schrieb er am 8. September 1933 an den Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber⁷⁴, der ihm den Entschluss der römischen Behörde überbracht hatte.

Nur in knapper Form kann an dieser Stelle das Verfahrensende angedeutet werden. Adam fertigte die Korrekturen an und zwar für alle drei Bücher⁷⁵. Obwohl der *Suprema*

68 Vgl. Gutachten von Rabeneck über »Jesus Christus« vom 29. April 1933; ACDF SO CL 1237/1926, ohne Paginierung [15 Seiten].

69 Guillaume-Joseph-Marie Arendt (1852–1937), 1869–77 Studium an der Gregoriana in Rom, 1872 Promotion zum Dr. phil., 1876 Priesterweihe, Promotion zum Dr. theol., 1880 Eintritt in die Societas Jesu, 1892 Studienpräfekt am Collegio Pio Latino in Rom, 1912 Konsultor des Heiligen Offiziums, 1914 Professor für Moralthologie an der Gregoriana. – Über ihn: Prosopographie, A–K, hg. v. WOLF (wie Anm. 55), 66–68.

70 [...] *perchè si presta ad intelletto erroneo nella fede*. (Sitzungsnotizen vom 17. Juli 1933; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 230r).

71 [...] *di stare nelle sue spiegazioni più conforme al modo usuale e classico di spiegare le cose*. (Ebd.).

72 Vgl. Sitzungsnotizen vom 19. und 20. Juli 1933; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 230v.

73 Adam an Gröber vom 8. September 1933; EAF, NL Gröber *Schriftwechsel mit Geistlichen außerhalb der Erzdiözese u. Prof. Adam, Tübingen*, Nb8/32.

74 Conrad Gröber (1872–1948), Studium der Philosophie und Theologie in Freiburg, 1893 im Collegium Germanicum, 1897 Priesterweihe, 1898 Promotion zum Dr. theol., 1901 Rektor des Gymnasialkonviktes St.-Konradi-Haus in Konstanz, 1905 dort Pfarrer, 1931 Bischof von Meißen, 1932 Erzbischof von Freiburg, 1933 führende Persönlichkeit im Kontext der Konkordatsverhandlungen mit dem nationalsozialistischen Deutschland. – Über ihn: Erwin GATZ, Gröber, Conrad (1872–1948), in: DERS. Bischöfe 1983, 258–260. – Hugo OTT, Conrad Gröber (1872–1948), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, Bd. 6, hg. v. Jürgen ARETZ, Rudolf MORSEY u. Anton RAUSCHER, Mainz 1984, 64–75.

75 Vgl. AUER, Adam (wie Anm. 4), 133f. – Eine akribische Analyse der Änderungen Adams, die sicherlich aufschlussreich wäre und die zu eruieren hätte, was Adam geändert hat und wie und ob es

Congregatio die Korrekturen eigentlich nicht ausreichen – der Jesuit und Gregoriana-professor Sebastian Tromp⁷⁶ hatte sie als unzureichend herausgearbeitet –, stellte Mitte November 1933 Papst Pius XI.⁷⁷ klar, dass eine Indizierung nicht gerechtfertigt sei und man Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli zu diesem Thema befragen solle. Dieser forderte *unverzüglich*⁷⁸, »Das Wesen des Katholizismus« und »Jesus Christus« freizugeben. Am 1. Dezember erhielt Adam dafür die Genehmigung. Für eine Neuauflage von »Christus unser Bruder« erteilte Anfang des Jahres 1934 Bischof Joannes Baptista Sproll⁷⁹ *manu propria* die Imprimatur⁸⁰.

Natürlich erhebt sich die Frage, warum sich Pius XI. und Eugenio Pacelli gegen das Heilige Offizium stellten. Dass für Pacelli gewöhnlich diplomatisch-pragmatische Erwägungen handlungsleitend waren, zum Beispiel in Bezug auf mögliche Folgen eines fort-

Änderungen dem Wortlaut oder auch dem Inhalt nach waren, konnte im Rahmen der diesem Aufsatz zugrundeliegenden Diplomarbeit nicht geleistet werden. Hans Kreidler seinerseits konstatiert: »Ein genauer Auflagenvergleich erbringt das Ergebnis, dass Adam fast alle monierten Stellen im Sinne der Zensoren des S. Officium geändert hat.« KREIDLER, *Theologie* (wie Anm. 4), 310. – Lucia Scherzberg hingegen behauptet zumindest für »Das Wesen des Katholizismus«: »Die Beanstandungen und Verbesserungswünsche des Hl. Offiziums treffen ins Zentrum der Adamschen Ekklesiologie und richten sich keineswegs nur gegen missverständliche Formulierungen und Begriffe. ... Das dürfte auch der Grund dafür sein, dass Adam das Buch zwar überarbeitet und auf bestimmte Begriffe, wie »das Göttliche« verzichtet, an den Grundaussagen aber festhält.« SCHERZBERG, *Kirchenreform* (wie Anm. 3), 220.

76 Sebastian Kornelius Petrus Tromp (1889–1975), 1907 Eintritt in die Societas Jesu, Studium der Rhetorik in Mariendaal, der Philosophie in Oudenbosch und alter Sprachen in Amsterdam, 1921 Promotion zum Dr. phil., 1922 Priesterweihe, bis 1926 Studium der Theologie und Philosophie an der römischen Gregoriana, Dozent für Fundamentaltheologie in Maastricht, 1929–62 dann an der Gregoriana in Rom, 1936 Konsultor des Heiligen Offiziums, Mitglied der päpstlichen Akademie für Theologie, 1960 Sekretär der theologischen Kommission des II. Vatikanischen Konzils. – Über ihn: Alexandra VON TEUFFENBACH, Tromp, Sebastian Kornelius Petrus, in: BBKL 23 (2004) 1505–1508.

77 Achille Ambrogio Damiano Ratti (1857–1939), Studium in Monza, Mailand und der römischen Gregoriana, 1879 Priesterweihe, 1882 Professor in Mailand, 1888 Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand, 1907–14 daselbst Präfekt, anschließend Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, 1918 Apostolischer Visitator in Polen, 1919 Nuntius in Warschau, Titularerzbischof von Lepanto, 1920 päpstlicher Kommissar für Oberschlesien, Ost- und Westpreußen, 1921 Erzbischof von Mailand, Kardinal, 1922 Papst Pius XI. – Über ihn: Konrad FUCHS, Pius XI., in: BBKL 7 (1994) 680–682. – Josef GELMI, Pius XI., in: LThK³ 8 (1999) 335–337.

78 Vgl. *S.E. Mons. Assessore riferì quanto sopra all'È[minentissi]mo Card. Pacelli, il 19 nov. 1933, il quale, riesaminata la cosa, convenne che si dovesse permettere, e con sollecitudine, la pubblicazione della suddetta opera.* (Ergänzung zu den Sitzungsnotizen vom 16. November 1933; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 255r).

79 Joannes Baptista Sproll (1870–1949), 1890–94 Studium der Theologie in Tübingen, 1895 Priesterweihe, 1897 Repetent für Kirchenrecht am Tübinger Wilhelmsstift, 1898 Promotion zum Dr. phil., 1900–09 Subregens am Priesterseminar in Rottenburg, 1912 Domkapitular, 1913–26 Generalvikar, 1916 Weihbischof, 1926 Kapitularvikar, 1927 Bischof von Rottenburg, 1938 durch die Nationalsozialisten aus seinem Bistum vertrieben, nachdem er sich bei der Volksabstimmung über den Anschluss Österreichs enthalten hatte, 1945 Rückkehr. – Über ihn: Joachim KÖHLER, Joannes (Johannes) Baptista Sproll, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 723–726. – Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll (1870–1949), in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, Bd. 5, hg. v. Jürgen ARETZ, Rudolf MORSEY u. Anton RAUSCHER, Mainz 1982, 104–117. – Hubert WOLF, *Die Affäre Sproll. Die Rottenburger Bischofswahl von 1926/27 und ihre Hintergründe*, Ostfildern 2009.

80 Vgl. AUER, Adam (wie Anm. 4), 133f.

dauernden Verkaufsstops von Adams Büchern in Deutschland, ist weniger überraschend. Eine solche Haltung war für Pacelli nicht unüblich. So hatte er sich schon 1927 im Zusammenhang mit der ökumenischen Una-Sancta-Bewegung⁸¹ entschlossen, »das Argument der politischen Inopportunität stärker zu gewichten als die Reinheit der Lehre«⁸² und die Umsetzung des vom Heiligen Offizium beschlossenen Verbots der Bewegung zu verhindern, dem Pacelli inhaltlich zweifellos zustimmte. Es ist also durchaus denkbar, dass Pacelli, gerade in der Position des Kardinalstaatssekretärs, auch in der Sache Karl Adam den Kurs eines »politicante« verfolgte, nämlich »den Primat der Politik vor der Reinheit des Glaubens«⁸³. Ein so gearteter Grund könnte beispielsweise folgender sein: Wir befinden uns am Ende des Jahres 1933. Der Kampf des NS-Regimes gegen die katholische Kirche hatte längst begonnen⁸⁴. War es vielleicht Achille Rattis und Pacellis Anliegen, den deutschen Katholizismus nicht noch zusätzlich in seinen Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus zu schwächen, indem sie die verbreiteten und einflussreichen Schriften des Tübingers indizierten? Zwar äußerte sich Adam sehr bald euphorisch zur neuen nationalsozialistischen Führung. Die hier zur Disposition gestellten Bücher aber atmeten deshalb nicht weniger »den katholischen Geist«, den auch die römische Zensurbehörde wiederholt lobend hervorhob.

Was hatte sie aber denn eigentlich an Adams Büchern zu beanstanden⁸⁵? Auf die theologischen Kritikpunkte kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden, jedoch ein vermeintlich zentrales Theorem darf nicht unerwähnt bleiben: der Modernismus⁸⁶.

5. Karl Adam – Ein Modernist?

Der Modernismusvorwurf war ein steter Begleiter Adams in der ersten Zeit seines theologischen Werdegangs. In Adams Münchner Zeit fiel das Dekret *Lamentabili*⁸⁷ des Hei-

81 Vgl. dazu Gerhard Voss, Una Sancta, in: LThK³ 10 (2001) 373f. – WOLF, Papst (wie Anm. 40), 262–278.

82 Ebd., 275.

83 Ebd., 277.

84 Vgl. zum Verhältnis der Kirche zum Nationalsozialismus: Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl J. HUMMEL u. Michael KISSNER, Paderborn u.a. 2010. – Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Einführung, hg. v. Christoph KÖSTERS u. Mark E. RUFF, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2011.

85 Zu den lehramtlichen Beanstandungen vgl. die schon angesprochene Darstellung bei KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4), 299–314.

86 Vgl. zum Modernismus Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2007. – Bernard M.G. REARDON, Modernismus, in: TRE 23 (1994) 129–138. – Norbert TRIPPEN, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1977. – Otto WEISS, Modernismus, in: LThK³ 7 (1998) 367–370. – DERS., Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – DERS., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a. 2004, 339–438. – DERS., Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998. – Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 1998.

87 ASS 40 (1907) 470–478.

ligen Offiziums sowie die von Papst Pius X.⁸⁸ promulierte Enzyklika *Pascendi dominici gregis*⁸⁹ (beide 1907), mit denen das römische Lehramt eine Antimodernismus-Kampagne initiierte. Als modernistisch galten der Kurie die Denkform des Agnostizismus, das Immanenzprinzip, Vorstellungen der Entwicklung von Kirche und Dogma – Stichwort Evolutionismus – und der Gebrauch der historisch-kritischen Methode⁹⁰. Ein bekannter deutscher Modernist war der Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer⁹¹ in München, »der nach der Enzyklika erklärte, er könne die Wahrheit nicht mehr in der Kirche finden [...] und seinen Lehrstuhl räumen musste«⁹². Schnitzer war zudem ein theologischer Lehrer Adams, unter dessen Anleitung er 1904 seine Dissertation verfasste. 1911 und 1916 wurde Adam zweimal beim Münchener bzw. Paderborner Ordinariat angeklagt, modernistische Tendenzen zu vertreten. Nach seiner Tübinger Antrittsrede von 1919 warf ihm Friedrich Heiler (1892–1967) vor, die Vorstellungen George Tyrrells⁹³ fortzuführen, sodass er sich zu Beginn der zweiten Auflage des publizierten Vortrags dagegen wehrte: »[...] entschieden muss ich es ablehnen, auch nur in einem entfernteren Sinn als ›Modernist‹ oder als Anhänger Tyrrells, von dem ich noch keine Zeile gelesen habe, bezeichnet zu werden«⁹⁴. Daher konstatiert Hans Kreidler für das persönliche Verhältnis des Tübinger Dogmatikers zum Modernismus: »Jede Auflehnung gegen die kirchliche Lehrgewalt und ihre Entscheidungen, die sich mit dem Begriff ›Modernismus‹ verbindet, ist Adam fremd«⁹⁵.

88 Giuseppe Sarto (1835–1914), 1858 Priesterweihe, 1875 Cancellarius in Treviso und Spiritual im dortigen Seminar, 1884 Bischof von Mantua, 1893 Patriarch von Venedig, Kardinal, 1903 Papst Pius X., erstrebte eine Verbesserung der Klerusausbildung, liturgische Reformen, Förderung der Katholischen Aktion, Ausbau der römischen Zentralisierung, Kampf gegen den »Modernismus« besonders durch das Dekret *Lamentabili* (1907), die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907) und den Antimodernisteneid (1910). – Über ihn: Roger AUBERT, Pius X., in: LThK³ 8 (1999) 333–335. – Georg DENZLER, Pius X., in: BBKL 7 (1994) 679f.

89 ASS 40 (1907) 596–628.

90 Vgl. ARNOLD, Geschichte (wie Anm. 86), 106f.

91 Joseph Schnitzer (1859–1939), 1880–84 Studium der Philosophie und Theologie am Lyzeum in Augsburg, dann in München, 1884 Priesterweihe, Seelsorge in der Diözese Augsburg, 1889–91 weitere Studien in München und Wien, 1890 Promotion zum Dr. theol., 1892 Dozent und 1893 a.o. Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Lyzeum in Dillingen, 1898 erster Konflikt mit dem Lehramt aufgrund seiner Studie »Savonarola im Lichte der neuesten Literatur«, 1902 o. Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik in München, 1908 offener Konflikt mit der Hierarchie, nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907) Suspension, Interdikt, Lehrentzug und Untersagung jeglicher schriftstellerischer Tätigkeit, 1909 Promotion zum Dr. phil., 1913/14 Honorarprofessor für Religionsgeschichte an der philosophischen Fakultät in München. – Über ihn: Raimund LACHNER, Schnitzer, Joseph, in: BBKL 9 (1995) 582–588. – TRIPPEN, Theologie (wie Anm. 86), 267–404.

92 Klaus SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1986, 196f.

93 George Tyrrell (1861–1909), 1879 Konversion zum Katholizismus, 1880 Eintritt in die Societas Jesu, Studium am St. Beuno's College (Nordwales), 1891 Priesterweihe, 1894 Dozent für Moraltheologie an St. Mary's Hall in Stonyhurst, Entfaltung reger schriftstellerischer Tätigkeit, in den Folgejahren Konflikte mit der kirchlichen Hierarchie und dem Jesuitenorden, was zu Publikationsverbot und Untersagung des Priesterdienstes führte, nach anonymen Schriften 1906 Ausschluss aus dem Jesuitenorden, Suspension, 1907 durch *Lamentabili* und *Pascendi dominici gregis* als Modernist gebrandmarkt, Exkommunikation. – Über ihn: Otto WEISS, Tyrrell, George, in: LThK³ 10 (2001) 326f. – Klaus-Gunther WESSELING, Tyrrell, George, in: BBKL 12 (1997) 781–788.

94 Karl ADAM, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze, Rotenburg a.N. ²1923, 14.

95 KREIDLER, Theologie (wie Anm. 4), 297.

Otto Weiß hingegen konzediert, dass Adam sich gegen den Modernismuskonzept entschieden zur Wehr setzte, dennoch habe er »Zentralgedanken des ›Modernismus‹, Gedanken Blondels⁹⁶ vor allem, aufgegriffen«⁹⁷. Wenngleich er das Dogma nicht desavouiert habe, sei er mehr als ein bloßer Reformkatholik, nämlich ein »kirchentreuer Modernist«⁹⁸ gewesen. Nach Joseph Schnitzer lebte der Modernismus auch nach dem Ersten Weltkrieg »in Deutschland froh und munter weiter«⁹⁹, und neben Friedrich Heiler¹⁰⁰, Joseph Wittig (1879–1949)¹⁰¹ und Max Scheler sei auch Karl Adam ein Vertreter dieser Richtung. Es entwickelte sich also eine Praxis von Verdächtigungen und Anzweiflungen seitens der kirchlichen Behörden, der die Theologie dieser Zeit unterworfen war. Dieses Klima bestimmte auch Adams Mentalität und die Auseinandersetzungen der kirchlichen Zensurbehörden mit seinen Büchern.

Adams Nähe zum Modernismus liegt also *ad oculos*, aber wie hat man das im Heiligen Offizium gesehen? Das zweite Gutachten im Prozess gegen Adam verfasste der schon genannte Redemptorist Johannes Hudeček. Dieser war aber nun nicht irgendein Zensor, sondern ein »Modernismusexperte«, insofern er bereits Gutachten zu Werken von Hugo Koch¹⁰², Joseph Schnitzer und Thaddäus Engert¹⁰³ verfasst hatte, die sämtlich mit dem

96 Maurice Blondel (1861–1949), bedeutender katholischer Philosoph, 1879–81 Studium der Philosophie in Dijon, 1881–84 in Paris, 1893 Promotion zum Dr. phil., 1893–96 Lehrverbot, 1896 Dozent in Lille und 1897 in Aix-en-Provence, 1899 Ernennung zum Titularprofessor in Aix, er wurde als Psychologist, Apologet und Modernist charakterisiert, aber nie verurteilt, 1927 vorzeitige Pensionierung. – Über ihn: Peter HENRICI, Blondel, Maurice, in: LThK³ 2 (1994) 528f. – Johannes SCHÄBER, Blondel, Maurice, in: BBKL 15 (1999) 196–236.

97 WEISS, Modernismus in Deutschland (wie Anm. 86), 492.

98 Ebd.

99 Ebd., 373.

100 Friedrich Heiler (1892–1967), 1911–18 Studium der Theologie, Philosophie und Religionsgeschichte in München, Kriegsdienst, 1917 Promotion zum Dr. phil., 1918 Privatdozent in München, 1919 Vortragsreise nach Schweden, 1920 a.o. Professor, Promotion zum Dr. theol. und 1922–60 dann o. Professor in Marburg, 1945–46 Dekan, 1951 Gastprofessur in Rom, seit den 20er Jahren Angriffe auf ihn wegen seines Einsatzes für eine »evangelische Katholizität«. – Über ihn: Hannelore BRAUN/Gertraud GRÜNZINGER, Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte 12), Göttingen 2006, 103f. – KLEMENT, Versöhnung (wie Anm. 22). – Wolfgang PHILIPP, Friedrich Heiler, in: Tendenzen, hg. v. SCHULTZ (wie Anm. 6), 387–391.

101 Joseph Wittig (1879–1949), 1903 Priesterweihe, Promotion zum Dr. theol., 1909 Habilitation, 1915–26 o. Professor für Kirchengeschichte, Patrologie und kirchliche Kunst in Breslau, 1925 Indizierung seiner Bücher, nachdem er in seinem Essay »Die Erlösten« die Beichtpraxis und Rechtfertigungslehre der Kirche angegriffen hatte, 1926 Suspendierung und Exkommunikation nach Weigerung der Wiederholung des Antimodernisteneides, publizistische Tätigkeit in Neusorge, 1946 Rekonziliation. – Über ihn: Karl HAUSBERGER, Der »Fall« Joseph Wittig (1879–1949), in: Antimodernismus, hg. v. WOLF (wie Anm. 86), 299–322. – Anthony W. RILEY, Wittig, Joseph, in: LThK³ 10 (2001) 1259f.

102 Hugo Koch (1869–1940), 1887 Eintritt in das Tübinger Wilhelmsstift, Studium der Philosophie, Theologie und Philologie in Tübingen, 1891 Promotion zum Dr. phil., 1893 Repetent am Wilhelmsstift, 1899 Promotion zum Dr. theol., 1900 Stadtpfarrer in Reutlingen, 1904 Lehre von Kirchengeschichte und Kanonischem Recht an der königlichen Akademie in Braunsberg, seit 1910 Spannungen mit der kirchlichen Hierarchie, Dienstentlassung, Übersiedlung nach München. – Über ihn: Gregor KLAPCZYNSKI, Das »Wesen des Katholizismus« – oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontificalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940), in: RJKG 25 (2006) 251–269. – Klaus-Gunther WESSELING, Koch, Hugo, in: BBKL 4 (1992) 210–215.

103 Thaddäus Hyazinth Engert (1875–1945), 1895–99 Studium der Theologie in Würzburg, 1899 Priesterweihe, 1900–02 exegetische Studien in München, 1901 Promotion zum Dr. theol.,

Modernismus in Verbindung gebracht wurden, um es vorsichtig auszudrücken. Angesichts der Nähe Adams zum Modernismus wäre daher anzunehmen, dass Hudeček auch bei ihm modernistische Thesen beanstandet und ihn selbst als Modernisten entlarvt hat. Dies stimmt aber nur zum Teil.

Tatsächlich verwies Hudeček in seinem Gutachten auf die päpstlichen Lehrschreiben des Antimodernismus, beispielsweise bei Adams folgender Aussage aus dem »Wesen des Katholizismus«: »Die solidarische Glaubensgemeinschaft hat auch ihren wichtigen Anteil an der Erzeugung des Glaubens selbst wie in der Ausgestaltung seiner einzelnen Wahrheiten«¹⁰⁴. Johannes Hudeček assoziierte Adams Gedanken mit den Thesen des Modernismus, insofern er dazu bemerkte: *Die Aussagen über das Zusammenwirken der lehrenden und lernenden Kirche in der Definition von Glaubenswahrheiten können von den Lesern in dem Sinn verstanden werden, in dem die Modernisten dogmatische Definitionen erklären*¹⁰⁵. Dabei berief sich der Zensor auf die Autorität des Dekrets *Lamentabili*, das folgenden Satz als modernistisch verurteilt hatte: »Bei der Definition von Wahrheiten wirken die lernende und die lehrende Kirche so zusammen, dass der lehrenden Kirche nichts übrigbleibt, als die allgemeinen Meinungen der lernenden zu bestätigen« (Nr. 6)¹⁰⁶. Deshalb sei Adam aber noch kein Modernist, denn – so beeilte sich Hudeček hinzuzufügen – dieser Sinn läge dem Willen Adams völlig fern, nur der Verdacht könnte an dieser Stelle erregt werden.

Ein weiteres Beispiel gehört in den Kontext der Glaubensbegründung. Adam schrieb: *Die katholische Glaubensbegründung lässt sich in einen einzigen Satz zusammenfassen: Ich ergreife Gott durch Christus in Seiner Kirche. Ich erfahre den lebendigen Gott durch den in Seiner Kirche sich auswirkenden Christus*¹⁰⁷. Für Hudeček waren die Begriffe »unmittelbare Intuition«, »Erfahrung«, »religiöses Gefühl«¹⁰⁸ jedoch ganz klar modernistische Termini. Ohne genaueren Beleg verwies er auf die Enzyklika *Pascendi*¹⁰⁹. Aber wieder folgte anschließend eine Relativierung. Es sei damit nicht gesagt, dass Adam ein Moder-

1906 Studien in Berlin, Veröffentlichung von »Die Urzeit der Bibel, Bd. I. Die Welterschöpfung. Mit einer allgemeinen Einf. in die Exegese« ohne Imprimatur, 1907 Suspension und Exkommunikation, Übersiedlung nach München, Chefredakteur der Zeitschrift »Das Zwanzigste Jahrhundert. Organ für fortschrittlichen Katholizismus«, 1908 Parteisekretär des Landesverbandes der Liberalen in Weimar, 1909–10 Studium der evangelischen Theologie in Jena, Konversion zum Protestantismus, 1911 Pfarrer in Gossel und 1913 in Gräfenroda, 1937 Dozent am Priesterseminar in Eisenach, 1943 Ruhestand. – Über ihn: Karl HAUSBERGER, Thaddäus Engert (1875–1945). Leben und Streben eines deutschen »Modernisten« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 1996. – Peter STOCKMANN, Engert, Thaddäus Hyazinth, in: BBKL 25 (2005) 375–385.

104 Karl ADAM, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1926, 150.

105 *Quae propositiones de cooperatione Ecclesiae docentis et discantis in definiendis veritatibus fidei a lectoribus intelligi possunt eo sensu, quo modernistae definitiones dogmaticas explicarunt [...]*. (Gutachten von Hudeček (wie Anm. 55) [6]).

106 Zitiert nach DH 3406.

107 ADAM, Katholizismus (wie Anm. 104), 58.

108 [...] »immediata intuitio«, »experientia«, »sensus religiosus« sunt termini modernistae credentis [...]. (Gutachten von Hudeček [wie Anm. 55] [11]).

109 Der Papst hatte darin die Argumente für ihren modernistischen Glaubensbegriff so zusammengefasst: »Wenn man aber fragt, worauf sich denn diese Behauptungen des Gläubigen stütze, werden sie erwidern: auf die persönliche *Erfahrung* jedes Menschen ...: im *religiösen Gefühl* sei eine gewisse Anschauung des Herzens zu erkennen [...].« (Zitiert nach DH 3484). Hervorhebungen im Original.

nist wäre. Nein, er benutze diese Terminologie nur, um die heterodoxen Zuhörer beziehungsweise Leser – und das heißt die Protestanten – leichter zu erreichen¹¹⁰.

Kontradiktorisch zu den klar aufgezeigten Modernismusaffinitäten attestierte der Qualifikator dem Tübinger Dogmatiker also, selbst kein Modernist zu sein. Das mutet durchaus etwas merkwürdig an. Aber Hudeček gab in seinem Votum selbst den Schlüssel, um dieses Paradox aufzulösen. Er sagte nämlich: *Die Irrtümer aber gehen aus einer zu großen Annäherung des Autors an die modernen Philosophen und Theologen hervor, seien es Katholiken oder Nichtkatholiken, die freilich eine Anpassung ist, die eher die Art des Sprechens betrifft, als die des Denkens*¹¹¹. Der Modernismusfachmann Hudeček bezichtigte Adam also lediglich eines »verbalen Modernismus«, daher brauchten seine Bücher auch nicht indiziert, sondern lediglich redigiert werden.

6. Deprekant und Denunziant – Joannes Baptista Sproll und Otto Schilling

Für die deutschen Bischöfe und Theologen war diese Frage kein Thema. In die überaus positive und für Adam wohlwollend gestimmte gesamtdeutsche Resonanz fügte sich der Rottenburger Bischof, Joannes Baptista Sproll, nahtlos ein. Er – als Ordinarius der Theologischen Fakultät in Tübingen – wurde im Sommer 1931 vom Münchener Nuntius Alberto Vassallo di Torregrossa¹¹² beauftragt, Informationen über Adam einzuholen. Sprolls eigene Wertung kulminierte in dem Satz: *Sein [sc. Adams] priesterlicher Wandel ist tadello*

110 Vgl. [...] *de auctore tamen dici nequit eum esse modernistam; sed utitur terminologia scientiarum modernarum cum intentione facilius attrahendi heterodoxos.* (Gutachten von Hudeček [wie Anm. 55] [, 11]).

111 *Errores autem proveniunt ex sat magna accomodatione auctoris ad modernos philosophos et theologos sive catholicos sive acatholicos, quae tamen accomodatio potius modum loquendi respicit, saltem iuxta mentem auctoris.* (Gutachten von Hudeček [wie Anm. 56] [, 16f.]).

Mit der Sprache ist ein ganz zentrales Theorem angesprochen, das in allen Gutachten, die in Rom zu Adams Werken verfasst wurden, eine Rolle spielte. Immer wieder ist dort von Attributen für Formulierungen in seinen Büchern die Rede, wie: *propositiones inveniuntur ambiguae et male sonantes* oder *propositiones minus accuratae*. Die für neuscholastisch ausgebildete, römische Theologen völlig missverständliche und fremde Sprache ist vielleicht der Hauptgrund, warum man sich dort über Jahre hinweg mit Karl Adam beschäftigte. Die von Hudeček hier gleichsam entschuldigend bemühte Unterscheidung von Sprechen und Denken setzt zum einen die Meinung voraus, dass sich Wort und Gedanke nicht zwangsläufig vollständig entsprechen müssen und zum anderen die Vorstellung, dass »die Worte allein eine Wissenschaft nicht aus[machen]. Sie sind nur secundum accidens der Grund der Wissenschaft. Die Hauptsache ist die vermittelte Kenntnis, für die das Wort eben nur Symbol ist.« Beides konnte Hudeček bei Thomas von Aquin (um 1225–1274) lernen. Vgl. Franz MANTHEY, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie, Paderborn 1937, hier: 61.

112 Alberto Vassallo di Torregrossa (1865–1959), 1888 Priesterweihe, 1898–1905 Auditor in München, 1904 Geschäftsträger in der dortigen Nuntiatur, 1914 Titularerzbischof von Hemesa, 1915 Internuntius in Argentinien, 1920 Nuntius in Paraguay, 1925–34 Apostolischer Nuntius in München. – Über ihn: Ekkart SAUSER, Vassallo-Torregrossa, Alberto, in: BBKL 21 (2003) 1504–1506. – Bernhard ZITTEL, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785–1934, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 490–493. – FELDKAMP, Pius XII. (wie Anm. 30), 43.

und seine kirchliche Gesinnung über jeden Zweifel erhaben¹¹³. Dieses Urteil hat man in Rom zur Kenntnis genommen, insofern Johannes Hudeček es in die Reihe der für Adam sprechenden Argumente einfügte¹¹⁴.

Ein weiteres Mal verwandte sich Sproll für Adam als Teil einer koordinierten Aktion zusammen mit dem Erzbischof von München, Michael von Faulhaber¹¹⁵, und zwar mit einem Schreiben vom 28. November 1932 an Papst Pius XI. Ihm bereite – so der Rottenburger Bischof – die Kunde, dass in »Das Wesen des Katholizismus« *schwere Irrtümer gegen die katholische Lehre ermittelt wurden* und es deshalb samt Übersetzungen vom Buchmarkt zurückgezogen werden musste, *großen Schmerz*¹¹⁶. Adams Reaktion auf diese Nachricht hingegen sei vorbildhaft: *Der Priester Adam unterwirft sich sofort und absolut in seinem festen Glauben und seiner unbezweifelbaren Liebe zur katholischen Wahrheit und dazu kindlich gegenüber der Kirche in Gehorsam dem Dekret der Suprema Congregatio des Heiligen Offiziums und ihres festen Befehls*¹¹⁷. Sollte »Das Wesen des Katholizismus« jedoch nicht mehr verkauft werden können, sei *die katholische Sache in Deutschland großem Schaden ausgesetzt*¹¹⁸. Sproll nutzte die Gelegenheit, um auf die erfolgreichen Qualitäten des Buches hinzuweisen: Es versuche, *die katholische Wahrheit zu verteidigen, die Häretiker in der Kirche zurückzudrängen und unter den Nichtkatholiken die katholische Lehre zu verbreiten*¹¹⁹. Das sei umso mehr zu würdigen, als die Situation für katholische Theologen an der Tübinger Universität nicht leicht sei: *An der Universität Tübingen ist eine protestantisch-theologische Fakultät vorhanden, welche die größte innerhalb deutscher Grenzen ist und derzeit 900 Hörer aus allen deutschen und auch ausländischen Gebieten hat, zum Beispiel Schweden, Ungarn, Finnland etc. Deshalb wird Tübingen als wichtigster protestantischer Ort Deutschlands ›protestantisches Rom‹ genannt*¹²⁰.

113 Sproll an Torregrossa vom 31. Juli 1931; ASV, Arch. Nunz. Monaco 425, fasc. 12, fol. 225r.

114 Vgl. Gutachten von Hudeček (wie Anm. 56) [16].

115 Michael von Faulhaber (1869–1952), Studium der Theologie in Würzburg, 1892 Priesterweihe, 1895 Promotion zum Dr. theol., 1898 Privatdozent für alttestamentliche Exegese in Würzburg, 1903 Professor für Exegese in Straßburg, 1911 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinal. – Über ihn: Ludwig VOLK, Faulhaber, Michael von, in: GATZ, Bischöfe 1983, 177–181. – DERS., Michael Kardinal von Faulhaber (1869–1952), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts, Bd. 2, hg. v. Rudolf MORSEY, Mainz 1975, 101–113.

116 Vgl. *Summo dolore me affecit nuntius mihi per sacerdotem Carolum Adam, theologiae dogmaticae ac historiae dogmatum in Universitate Tubingensi professorem, et Reverendissimum eiusdem Ordinarium Episcopum Ratisbonensem allatus Supremam Sacram Congregationem Sancti Officii in libro dicti Professoris, qui inscribitur ›Das Wesen des Katholizismus‹ graves contra doctrinam catholicam errores repperisse [...]*. (Sproll an Pius XI. vom 28. November 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 185r–187v, hier: 185r).

117 *Sacerdos Adam pro sua firma fide et veritatis catholicae indubitato amore necnon filiali erga Ecclesiam obedientia Decreto Supremae Congregationis S. Officii illico et absolute se subiecit eiusque stabit mandatis.* (Ebd.).

118 Vgl. *Nam si opus ›Das Wesen des Katholizismus‹ a bibliopolis non iam posset vendi, magnum res catholica in Germania pateretur detrimentum [...]*. (Ebd., 185v).

119 *[...] ad defendendam veritatem catholicam et reprimendos haereticorum in Ecclesiam aggressus et disseminandam inter acatholicos doctrinam catholicam.* (Ebd.).

120 *In Universitate Tubingensi extat Facultas theologica-protestantica, quae maxima sit inter fines Germaniae et nunc 900 habeat auditores ex omnibus germanicis atque etiam ex exteris terris ex. gr. ex Suecia, Hungaria, Finnland etc. Quare Tübingen locus principalis protestantismi Germanici ›Roma protestantica‹ nuncupatur.* (Ebd., 185v–186r).

Gerade weil die protestantischen Professoren der Tübinger Universität *gleichsam Vorkämpfer des Protestantismus* seien, widme sich die in Tübingen *vor allen anderen katholischen Fakultäten Deutschlands der Verteidigung der katholischen Wahrheit*¹²¹. Derzeit sei – so Sproll weiter – »ganz Deutschland dem Rationalismus und falscher Erleuchtung ausgesetzt«¹²² und die Tübinger Theologen, wie Johann Sebastian Drey¹²³, Johann Adam Möhler¹²⁴ oder Johannes Evangelist Kuhn¹²⁵, hätten sich eh und je um die Überwindung solcher Irrtümer bemüht. In dieser Tradition stehe auch Karl Adam. Ein andauerndes Verbot, das Buch neu zu drucken, könnte – so Sproll abschließend –, in *diesen unruhigen Zeiten, wo Kommunisten, Sozialisten und Nationalsozialisten sich bemühen, die Seelen von allen Menschen offen mit Hass und Aversion gegen die katholische Kirche zu erfüllen*¹²⁶, von diesen Gegnern der Kirche zu ihrem Vorteil benutzt werden¹²⁷.

Was hielt man in Rom von Sprolls Eingaben? Im Februar und März 1933 standen die Sitzungen der Höchsten Kongregation wieder unter dem Vorzeichen der »Causa Adam«. Am 8. März wurde beschlossen, dass die Korrekturvorgaben von »Das Wesen des Katholizismus« und »Christus unser Bruder«, welche Rabeneck und Hudeček erstellt hatten, umgesetzt werden mussten. Dabei sollte aber die Leitung über die Einarbeitung der Korrekturen nicht etwa Bischof Sproll, sondern der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1932–1948) haben¹²⁸. Als die Kongregation am nächsten Tag zusammentraf, erhielten die

121 [...] *quasi antesignani protestantismi fuerint et sint, Facultati theologorum catholicorum Tübingensi prae aliis Facultatibus catholicis Germaniae defensio veritatis catholicae incubuit et incumbit.* (Ebd., 186r).

122 *Quo tempore tota Germania Rationalismo et falsae Illuminationi obnoxia esse [...].* (Ebd.).

123 Johann Sebastian Drey (1777–1853), 1797–99 Studium der Theologie in Augsburg, 1801 Priesterweihe, 1806 Professor am Philosophisch-theologischen Lyzeum in Rottweil, 1812 Professor für theologische Enzyklopädie, Apologetik, Dogmatik und Dogmengeschichte in Ellwangen, 1813 Promotion zum Dr. theol., 1817–46 Professor in Tübingen, 1819 Mitbegründer der Tübinger Theologischen Quartalschrift, 1823 als Bischofskandidat der württembergischen Krone von Rom abgelehnt, 1846 Komtur des württembergischen Kronordens. – Über ihn: Abraham P. KUSTERMANN, Drey, Johann Sebastian, in: LThK³ 3 (1995) 373f. – Friedrich W. BAUTZ, Drey, Johann Sebastian, in: BBKL 1 (1990) 1383f.

124 Johann Adam Möhler (1796–1838), 1815 Studium der Philosophie am Lyzeum in Ellwangen, dann der Theologie in Tübingen, 1819 Priesterweihe, 1821 Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, 1822 Privatdozent für Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Apologetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, 1826 dort a.o. Professor und 1928 o. Professor für Kirchengeschichte, 1835 Professor in München, kurz vor seinem Tod 1838 Ernennung zum Domdekan in Würzburg. – Über ihn: Harald WAGNER, Möhler, Johann Adam, in: LThK³ 7 (1998) 374f. – Hubert WOLF, Möhler, Johann Adam, in: BBKL 5 (1993) 1584–1593.

125 Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887), 1825–30 Studium der Theologie in Tübingen, 1831 Priesterweihe, 1832–36 Professor für Exegese in Gießen, 1837–82 Professor für Exegese (bis 1855) und Dogmatik in Tübingen, 1856 ständiges Mitglied des Staatsgerichtshofes, 1866 beim SO denunziert, 1868 Mitglied der ersten württembergischen Kammer. – Über ihn: Hubert WOLF, Kuhn, Johannes Evangelist, in: LThK³ 6 (1997) 501f. – DERS., Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes Ev. Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B 58), Mainz 1992.

126 *Turbulentis hisce temporibus, ubi Communistae, Socialistae, Nationalsocialistae omnibus viribus animos odio et aversione adversus Ecclesiam catholicam aperte implere student [...].* (Sroll an Pius XI. vom 28. November 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 187r).

127 Knapp eine Woche später schrieb er erneut einen Brief nach Rom, diesmal für Adams »Jesus Christus«, und engagierte sich für eine möglichst zeitnahe Publikationserlaubnis dieses Buches. Vgl. Sproll an Sbarretti vom 12. Dezember 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 196rv.

128 Vgl. Sitzungsnotiz vom 8. März 1933; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 215r.

vorigen Beschlüsse die päpstliche Approbation. Darüber hinaus wurde über eine Begründung für die Hinzuziehung des Freiburger Erzbischofs beraten, die Sproll präsentiert werden sollte. Das Ergebnis: *Er [sc. Sproll] darf sich wegen der dem Erzbischof von Freiburg seitens des Sanctum Officium erteilten Aufgabe nicht wundern, da dieses die Absicht verfolgt, den Bischof von Rottenburg – den Ordinarius Adams – nicht in unmittelbarem Kontakt mit seinem Untergebenen zu stellen*¹²⁹. Dieses Postulat, dass der Bischof von Rottenburg am weiteren Verlauf des Verfahrens nicht mehr partizipieren sollte, ist aufschlussreich: Sproll wurde *ausgebootet*. Lediglich aus dessen Engagement für Adam lässt sich die doch leicht durchschaubare Begründung, dass ein Bischof *nicht in unmittelbarem Kontakt* mit einem seiner Schäfchen stehen solle, verstehen. Man hielt ihn aus Sicht des Heiligen Offiziums offensichtlich für voreingenommen, durch die Beziehung zu Adam nicht mehr objektiv genug, um die notwendigen Verbesserungen mit dem gewünschten Einsatz zu unterstützen. Gröber, der als ehemaliger Germaniker in Rom die Neuscholastik studiert hatte, schien dazu besser geeignet. Also wurde dieser unter dem Datum des 31. Mai von der ihm zugedachten Aufgabe in Kenntnis gesetzt. Als jedoch der Freiburger Erzbischof auf Anweisung des Heiligen Offiziums knapp zwei Monate später Adam die neue Hiobsbotschaft überbringen sollte, nämlich dass nun auch »Jesus Christus« aus dem Buchhandel zurückzuziehen sei, traute er sich das nicht. Dafür sollte Bischof Sproll herhalten, den Gröber am 14. August über den römischen Beschluss informierte und dem er die vom Heiligen Offizium beanstandeten Stellen übersandte¹³⁰. Sicherlich hätte Sproll den Argwohn der römischen Behörde ihm gegenüber erahnen können; dennoch trat er für seine Überzeugung ein, Adam und seine Werke seien grundsätzlich rechtgläubig. Im »Fall Adam« übertrafen er und der Münchner Erzbischof die meisten deutschen Konbischöfe an Selbstbewusstsein. So konnten sich Erzbischof Karl Joseph Schulte von Köln (1920–1941), der 1926 gegenüber Adam noch kompromissbereit agierte, oder Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg, nicht zu einer parteiergreifenden Eingabe in Rom durchringen. Sie wollten jedwedem Konflikt mit dem Heiligen Offizium aus dem Wege gehen. Die Interventionen Faulhabers und Sprolls hingegen haben Rom nicht unberührt gelassen, sondern wirkten sich für Adam günstig aus.

Gleichsam antipodisch zu Sproll verhielt sich der streng neuscholastisch ausgerichtete Tübinger Moralthologe Otto Schilling¹³¹. Am 30. Juni 1932 verfasste er ein Denunziations schreiben an Kardinalstaatssekretär Pacelli, mit dem er versuchte, sich seines Kontrahenten innerhalb der Theologischen Fakultät zu entledigen¹³². Mit dieser Vorgehensweise blieb er sich treu, denn bereits im Frühjahr 1927 hatte er ebenfalls eine Diffamierungsschrift an Pacelli – damals noch Nuntius beim Deutschen Reich – gesandt, in der er nicht

129 [...] e cioè che egli (V° di Rottemburgo) non voglia meravigliarsi dell'incarico dato dal S.O. all'Arciv° di Friburgo, perché il S.O. lo ha fatto allo scopo di non mettere il Vescovo di Rottemburgo – superiore del Prof. Adam – in contatto immediato con il proprio suddito. (Sitzungsnotiz vom 9. März 1933; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 215r).

130 Vgl. Gröber an Sproll vom 14. August 1933. – EAF, NL Gröber »Schriftwechsel mit Geistlichen außerhalb der Erzdiözese u. Prof. Adam, Tübingen«, Nb8/32.

131 Otto Schilling (1874–1956), Studium der Theologie in Tübingen, 1898 Priesterweihe, Vikar in Neckarsulm, 1901 Stadtpfarrer in Calw, 1903 Repetent im Tübinger Wilhelmsstift, 1908 Promotion zum Dr. theol., 1910 Stadtpfarrer in Kirchheim, 1911 Studienaufenthalte in Rom, München und Berlin, 1916 Professor für Moralthologie und Sozialwissenschaften in Tübingen, 1940 Emeritierung. – Über ihn: <http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/moralthologie/lehrstuhlgeschichte/otto-schilling.html> (Zugriff: 29.02.2012). – Schilling, Otto, in: DBE 8 (1998), 639. – Verena WALZ, Schilling, Otto, in: LThK³ 9 (2000)144.

132 Vgl. Schilling an Pacelli vom 30. Juni 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 168/1–4.

nur Bischof Sproll bezichtigte, ein illegitimes Kind zu haben, sondern auch der ganzen Tübinger Fakultät, insbesondere Karl Adam, Verweltlichung vorwarf¹³³.

In dem neuen Brief erwähnte Schilling die laufenden Ermittlungen gegen Adam zwar mit keinem Wort, aber es wäre doch höchst unwahrscheinlich, bei der zeitlichen Konvergenz seiner Anzeige mit dem Verfahren gegen Adams Bücher einen Zufall anzunehmen. So versuchte der Moraltheologe keineswegs auf theologisch-inhaltlicher Ebene, Adams Thesen als unorthodox oder häretisch aufzuweisen. Vielmehr machte er Adam den Vorwurf der Vernachlässigung seiner Pflichten als katholischer Professor und bezichtigte ihn der mangelnden Bemühung um die Verbreitung eines den katholischen Sitten gemäßen Lebens. Genau genommen habe Adam einen seiner Schüler gedeckt, einen Benediktiner aus Maria Laach Namens Ludwig Wintersig¹³⁴, der in Tübingen ein Verhältnis mit einer Studentin unterhalten habe. Oft habe er bis spät in die Nacht bei ihr gewieilt und nur mittels eines ihm zufällig begegnenden Dienstmädchens, das ihm die schon längst verschlossene Pforte des Priesterseminars öffnete, sei er zurück in sein Zimmer gekommen. Was tat Adam? *Professor Adam ließ seinen Schüler und Günstling, der ... bei ihm oft als Gast verkehrte, ein Schriftstück unterzeichnen, des Inhalts, dass er sich in Zukunft in acht nehmen werde*¹³⁵. Mit anderen Worten: Er tat nichts. Dieser Wintersig hatte nun im Februar 1932 bei Adam promoviert, sodass Otto Schilling als der damalige Dekan der Fakultät dessen Promotionszeugnis beglaubigte. Was er – so Schilling weiter – aber nicht gewusst hatte, war, dass Wintersig bereits eine Woche zuvor ein Laisierungsgesuch nach Rom gesandt hatte, das übrigens auch direkt angenommen worden war. Wintersig habe sich also den akademischen Titel erschlichen und das sei *ein unerträglicher Skandal*¹³⁶. *Hätten gewisse Kollegen ihre Pflicht getan und der Fakultät seinerzeit die erforderliche Mitteilung gemacht, so wären wir vor alledem bewahrt worden*¹³⁷. Angesichts dieser Zustände der Fakultät seien seine Versuche wirkungslos, in den Alumnen *echt kirchlichen Geist*¹³⁸ zu wecken.

Die römischen Akten geben über die Einschätzung des Kardinalstaatssekretärs zu dieser Denunziation keinen Aufschluss. Es ist evident, dass Pacelli der Tübinger Theologie längst nicht denselben Stellenwert einräumte wie der neuscholastisch-römischen Ausformulierung des Faches. Von seiner eigenen theologischen Prägung her dürfte er die ultramontane Ausrichtung Schillings also mit einiger Gewissheit gutgeheißen haben. Wie auch immer Pacelli im Einzelnen zu Schilling und seiner Diffamierung gestanden haben mag, er gab pflichtgetreu die Beschwerdeschrift an die *Suprema Congregatio* weiter¹³⁹. An der Entscheidung des Heiligen Offiziums, Adams Bücher nicht zu indizieren, konnte Schillings Denunziation freilich nichts mehr ändern, zumal seine negative Qualifikation innerhalb der gesamtdeutschen Resonanz eine Ausnahme darstellte.

133 Das Schreiben ist abgedruckt bei WOLF, Affäre (wie Anm. 79), 219–227.

134 Ludwig Wintersig (1900–1942), Studium in Bonn, 1921 Eintritt als Fr. Athanasius in die Benediktinerabtei Maria Laach, 1925 Priesterweihe, 1932 Promotion zum Dr. theol. bei Karl Adam, Austritt aus Maria Laach und Laisierung, Anschluss an die Christkatholische Kirche in der Schweiz, 1940 Umsiedlung nach Freiburg i.Br., dort Kontakte zum Caritasverband und zum Verlag »Alsatia« in Colmar. – Über ihn: Ekkart SAUSER, Wintersig, Ludwig, in: BBKL 16 (1999) 1576–1578.

135 Schilling an Pacelli vom 30. Juni 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 168/1–2.

136 Ebd., 168/1–3.

137 Ebd.

138 Ebd., 168/1–4.

139 Vgl. Pacelli an Sbarretti vom 9. Juli 1932; ACDF SO CL 1237/1926, fol. 168r.

7. Fazit

Der scharfe und vernichtende Entschluss der römischen Gutachter vom 17. Juli 1933, Karl Adam die theologische Schriftstellerei zu verbieten und ihn seiner Professur zu entheben, hatte nicht das letzte Wort. Auch seine drei zentralen theologischen Werke gelangten zurück in den Buchhandel. Allerdings hing dieser Ausgang am seidenen Faden. Er war keineswegs durch die Maschinerie der Behörde determiniert, sondern hing essentiell von den beteiligten Personen ab. Aufgrund des Einflusses von Pacelli und Sproll entgingen die Bücher der Indizierung und konnten weiterhin gelesen werden. Dennoch hat das römische Zensurverfahren seine Spuren hinterlassen. Größere Projekte nahm der Tübinger anschließend nicht mehr in Angriff. Gerade nach dem Zweiten Weltkrieg wurde es um den Dogmatiker erheblich ruhiger. Das hängt sicherlich auch mit seiner affirmativen Haltung zum Nationalsozialismus zusammen, aber gerade hier lässt sich die Frage stellen: Inwieweit war der römische Prozess für Adams – offenbar antirömisches – Bestreben prägend, Brücken zum Nationalsozialismus zu bauen und eine deutsche Nationalkirche zu errichten?

Die beiden skizzierten Prozesse waren fundamental durch Spannungen geprägt: Besonders das römische Verfahren lavierte zwischen einer Vielzahl von Anklägern und Verteidigern, Denunzianten und Fürsprechern, primatialer und kollegialer Kirchenverfassung (Adams Werke trugen allesamt die bischöfliche Imprimatur, auf dessen Funktion als Rechtgläubigkeitsindikator sich Adam und seine Leser offensichtlich nicht verlassen konnten), ideell zwischen deutscher und römischer Mentalität, Modernismus und Orthodoxie, positiver Theologie in moderner Sprache und Neuscholastik, und vielem mehr. Adam, der versuchte, Traditionelles mit Innovativem zu verbinden, saß womöglich – bildlich gesprochen – zwischen den Stühlen. Vielleicht entsprach dieser Tatsache auch die Entscheidung des Heiligen Offiziums: kein Verbot, aber auch kein einfacher Freispruch. Angesichts der Vielschichtigkeit bietet das römische Verfahren einen umfassenden Querschnitt der Kirchen- und Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und gibt so noch genügend Anlass zur Forschung. Insbesondere eine theologische Untersuchung der römischen Gutachten steht noch aus.

II. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

HELMUT HOPFING (HRSG.): *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2007. 240 S. ISBN 978-3-451-29381-8. Geb. € 16,90.

Der Sammelband verheimlicht nicht seine Genese aus Gelegenheiten rund um das 550-jährige Jubiläum der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, hinterlässt aber zugleich in seiner Gesamtkomposition einen erstaunlich runden Eindruck.

Unter vier Themen sind die Beiträge gegliedert. Der erste Teil (»Wissenschaftliche Glaubensreflexion«) thematisiert in drei Texten historisch (Peter Walter) und systematisch (Karl Kardinal Lehmann, Peter Hünemann) die Rolle der Theologie in der Universität – ebenso gelehrt wie reflektiert. Lehmann etwa bedenkt in fünf Thesen unter der Formel »den Glauben denkend verantworten«, warum der Glaube die Theologie braucht und warum die Kirche: »Es gibt kein »Wort Gottes«, das nicht schon von Anfang an als im Glauben gehörtes, frei empfangenes und darin zugleich auch als gedachtes Wort auftritt.« (40) Hünemann stellt sich unbefangen aktuellen wissenschaftstheoretischen wie -pragmatischen Infragestellungen der Theologie als Wissenschaft innerhalb der Universität bis hin zum Bologna-Prozess.

Der zweite große Abschnitt (»Theologie, Anthropologie und Life Sciences«) vereinigt zwei Beiträge von Wolfgang Frühwald und Magnus Striet. Beide sind der Thematik des Menschseins des Menschen verpflichtet und fragen nach dem Beitrag der Theologie. Striet sieht in der Theologie »eine umfassende Sicht auf das Ganze der Welt und der Geschichte, auf biologische und kulturelle Evolution, die sich als möglich ausweist – und die deshalb, weil es in allen diesen Perspektiven auf das Ganze, letztendlich um den Menschen und die Frage des Menschen nach sich selbst, nach Sinn geht, eine zutiefst faszinierende Perspektive menschlicher Selbstverständigung bleibt.« (122f.)

»Universität, Kirche und Staat« ist der dritte Abschnitt überschrieben. Georg Bier informiert über die kanonische und staatskirchenrechtliche (Sonder-)Stellung Katholisch-Theologischer Fakultäten, und Heinrich Schmidinger entfaltet kritisch, was »von Staat, Universität, Kirche und Theologie je ausdrücklich gewollt werden muss, um der Theologie als Wissenschaft auch künftig einen Platz an den staatlichen Universitäten zu sichern« (173f.).

Im abschließenden vierten Teil (»Laïcité – Säkularität – Urbanität«) bringt André Bir-melé die besondere Situation der Theologie im laizistischen Frankreich zur Sprache; Georg Pfleiderer setzt die Urbanisierungsprozesse in eine produktive Beziehung zu Religion und Theologie und zeigt am Beispiel von Hamburg und Basel die gegenwärtige europaweite Urbanisierung als Schicksal und Chance religiös-theologischer Bildung auf.

Wer sich kundig machen will über die gegenwärtigen Diskussionen über die Theologie an den Universitäten, »im Haus der Wissenschaften«, der ist mit diesem auch ansprechend gestalteten Band sehr gut informiert. Die evangelische Perspektive kommt nicht zur Sprache.

Bemerkenswert ist die hohe Konvergenz der Positionen mit den Optionen des Wissenschaftsrates in seinen Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen vom 20. Januar 2010, besonders auch am entschiedenen Bekenntnis zur Verortung wissenschaftlicher Theologie innerhalb der staatlichen Universität.

Allein der Titel – Gott kommt schon vor dem Theologieprofessor.

Guido Bausenbart

ALBRECHT BEUTEL, REINHOLD RIEGER (HRSG.): Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. IX, 641 S. ISBN 978-3-16-150692-5. Geb. € 139,-.

Die vorliegende Veröffentlichung stellt eine Sammlung von Beiträgen dar, die Kollegen, Schüler und Freunde des Tübinger Theologie- und Kirchenhistorikers Ulrich Köpf anlässlich seines 70. Geburtstages verfasst haben. In vielfältigen historischen und theologischen Perspektiven wird das Verhältnis von religiöser Erfahrung und wissenschaftlicher Theologie erörtert und damit ein Themenfeld beleuchtet, dem das besondere Interesse des Jubilars gilt. Dem entspricht auch die große Zahl von Beiträgen, die sich der mittelalterlichen Kirchen- und Theologiegeschichte widmen: Neben einer umfangreichen Abhandlung zum Kanzelschmuck der Abruzzen (Volker Drehsen) befassen sich weitere Beiträge mit dem geistlichen Selbstbewusstsein der Jeanne d'Arc (Helmut Feld), mit Ramón Llulls Methode der Kontemplation (Alois M. Haas), der Tränengabe bei Franz von Assisi (Leonhard Lehmann), dem Zusammenhang von Gotteslehre und Gebet bei Johannes Duns Scotus (Volker Leppin), der Relevanz religiöser Symbole bei der Wahrnehmung religiöser Identität (Gert Melville), der religiösen Erfahrung in Thomas von Celanos Vita des Franz von Assisi (Oktavian Schmucki), den theologischen Grundgedanken der Matthäus-Auslegung des Nikolaus von Lyra (Reinhard Schwarz), der Stellung der Theologie in der wissenschaftstheoretischen Einteilung der Artes bei Heinrich von Mügeln (Karl Stackmann), der Verknüpfung von Erfahrung und Reflexion im Weisheitsbegriff des Nikolaus von Kues (Martin Thurner), der Stellungnahme des Nikolaus von Dinkelsbühl zur Debatte über die benediktinische Askese im 15. Jahrhundert (Ulrike Treusch) sowie der Origenesrezeption Bernhards von Clairvaux (Gerhard B. Winkler). Die Patristik kommt mit einem Beitrag über das Motiv der Wüste in der Vita Antonii und den Apophthegmata patrum in den Blick (Martin H. Jung), die Frühe Neuzeit mit einer Betrachtung zur Prägung der Reformation durch Luthers Werke (Martin Heckel), Luthers Bedeutung als Seelsorger (Gerhard Müller), der theologischen Programmatik seines Postillenwerkes (Hellmut Zschoch), der Aneignung des württembergischen Pietismus durch die Erweckungsbewegung (Hermann Ehmer), dem Stellenwert religiöser Erfahrung im protestantischen Drama zwischen 1540 und 1618 (Detlef Metz), August Hermann Franckes Verständnis von Oratio, Meditatio und Tentatio (Oswald Bayer) und der Umformung lutherischer Theologumena bei Kant (Hans Martin Müller). Mit der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts befassen sich drei Beiträge, die Barths Verhältnis zur Ritschlschule (Joachim Weinhardt), Johannes Zaulecks Wirken als Herausgeber des Sonntagsblatts »Für unsere Kinder« in der NS-Zeit (Jürgen Kampmann) und das Verhältnis Max Plancks zur Religion (Tilmann Matthias Schröder) thematisieren. Einen diachronen Ansatz verfolgt die Untersuchung zum Bedeutungs- und Funktionswandel des Kreuzessymbols von der Konstantinischen Wende bis ins 17. Jahrhundert (Klaus Schreiner). Einen systematisch-theologischen Charakter haben die Beiträge, die

der Frage nachgehen, ob die Theologie als Wissenschaft angesehen werden kann (Otakar A. Funda), die Probleme des Monotheismus erörtern (Reinhard Leuze), die Relevanz religiöser Erfahrung für die Kirchenleitung bedenken (Rolf Schäfer) und über den Begriff theistisch-religiöser Erfahrung reflektieren (Wilhelm Schwabe). Eine Bibliographie Ulrich Köpfs und ein Personenregister schließen das Werk ab.

Insgesamt liegt eine Publikation vor, die den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und wissenschaftlicher Theologie facettenreich beleuchtet. Der Verzicht auf eine systematische Gliederung zugunsten einer alphabetischen Anordnung der Beiträge nach den Namen der Autoren erweist sich bei der Lektüre als Gewinn, weil durch den historischen und theologischen Perspektivenwechsel immer wieder neue Aspekte in den Blick kommen, die sich gegenseitig ergänzen. So setzt sich aus vielen Mosaiksteinen schließlich ein Bild zusammen, das die Forschung dazu anregen könnte, den inhaltlichen Verknüpfungen der interessanten Themen wie auch den noch offenen Fragen weiter nachzugehen.

Michael Basse

MARIANO DELGADO, VOLKER LEPPIN, DAVID NEUHOLD (HRSG.): Ringen um die Wahrheit (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 15). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 415 S. ISBN 978-3-17-021826-0. Geb. € 79,90.

Der vorliegende Sammelband, der die Ergebnisse eines 2008 in Fribourg/Schweiz veranstalteten interdisziplinären Symposiums präsentiert, knüpft an aktuelle Forschungen zum Gewissensbegriff an und lenkt die Aufmerksamkeit auf bedeutende Konfliktsituationen der Christentumsgeschichte. Der Beobachtungszeitraum reicht dabei von der christlichen Antike bis in die 1970er Jahre; die Perspektive ist transnational, lässt aber im Bereich der Moderne einen Schwerpunkt auf dem deutschsprachigen Raum erkennen.

Eröffnet wird der Band durch einen Beitrag des Freiburger Moralthologen Eberhard Schockenhoff, der zunächst die gegenwärtige Inflation der Verwendung des Gewissensbegriffs konstatiert und auf dessen Störanfälligkeit und notwendige Rückbindung an ethische Prinzipien hinweist, bevor er schlaglichtartig die Wissensmodelle des Augustinus, Thomas von Aquin und John Henry Newman vorstellt und damit das epochenübergreifende Panorama des Bandes umreißt. Im ersten, der Antike gewidmeten Teil zeigen Jean-Claude Wolf und Karl Matthias Schmidt zwei wichtige Traditionsstränge auf, aus denen sich spätere Entwicklungen speisten – Sokrates' Verweis auf das Daimonion und dessen neuzeitliche Rezeption sowie die neutestamentliche Definition des Gewissens. Schmidts Beitrag demonstriert, wie sich der scheinbare Widerspruch zwischen Apg 5,29 und Röm 13,1 mittels der Hypothese eines hidden transcript zu Röm 13 und des Bezugs auf die Gewissensvorstellung des Paulus (Röm 2,14f.) auflösen lässt. Gregor Emmenegger-Sieber weist darauf hin, dass letztere Stelle auch von Origenes in der Auseinandersetzung mit Kelsos eingesetzt wurde, der den christlichen Bezug auf das Gewissen als Aufruhr deklarierte. Hartmut Leppin zufolge lassen sich neuzeitliche Gewissensvorstellungen nicht ohne weiteres auf spätantike Verhältnisse übertragen; er interpretiert den Mailänder Bischof Ambrosius als »externalisiertes Gewissen« (93) des Kaisers Theodosius. Theofried Baumeisters Beitrag über das frühchristliche Martyrium aus Gewissensgründen zeigt auf, dass durchaus verschiedene Handlungsoptionen zur Vermeidung eines Martyriums im frühen Christentum diskutiert und rechtfertigt wurden, eine Konfliktvermeidung also zunächst im Vordergrund stand. Im Fall einer Verhaftung wurde zwar Standhaftigkeit zur Gewissensentscheidung verlangt, ein Versagen ließ sich jedoch durch Kirchenbuße kompensieren.

Der zweite Teil überspannt Mittelalter und Frühe Neuzeit, allerdings konzentrieren sich die Beiträge auf die Zeit um 1300 (Roberto Lambertini, Patrizia Conforti, Volker Leppin) einerseits, wobei Angehörige der Bettelorden im Vordergrund stehen, sowie das 16. Jahrhundert andererseits. Volker Leppin demonstriert am Beispiel der Ekklesiologie Wilhelms von Ockham, dass eine Beschränkung auf den Gewissensbegriff Konflikte ausblendet, die strukturell durchaus dem modernen Konzept ähneln, indem etwa Ockham den einzelnen Laien als »unhintergehbare Instanz für die Feststellung von Wahrheit« (152) auch gegenüber dem Papst definiert. Den Bereich der Frühen Neuzeit eröffnet ein Beitrag des Mitherausgebers Mariano Delgado zur Kontroverse über die Legitimität der spanischen Unterwerfung der Indios in Amerika, wobei allerdings das Gewissen nur eher am Rande Berücksichtigung findet (166, 179f). Armin Kohnle und Henning P. Jürgens wenden sich zwei zentralen Gewissenskonflikten im Reich zu, Luthers Auftritt auf dem Reichstag in Worms 1521 sowie die Auseinandersetzung zwischen Melancthon und Flacius um das Interim 1548. Aufschlussreich ist dabei für die Thematik vor allem, dass hier auf beiden Seiten unter Rekurs auf das Gewissen argumentiert wurde. Eine Besonderheit stellte dabei das Gewissenskonzept des Flacius dar, das laut Jürgens »keinerlei Aspekte einer inneren moralischen Instanz« enthalte; ausschlaggebend seien vielmehr die gefährdeten »Gewissen der Schwachen« (213f.). Auch in Heinrich VIII. von England und Thomas Morus standen einander zwei Protagonisten gegenüber, die in ihren Argumentationen beide – wenn auch zeitlich verzögert – auf das Gewissen rekurrierten; dabei beobachtet Rudolf B. Hein, dass sich deren Begriff von conscientia bzw. conscience nicht vollständig mit dem modernen Gewissensbegriff deckt. Stefania Salvadori befasst sich schließlich, ausgehend von Sebastian Castellios Beteiligung an der durch die Hinrichtung des Häretikers Michel Servet 1553 ausgelösten Kontroverse und dem daraus resultierenden Ruf Castellios als Vorläufer moderner Gewissensvorstellungen, mit dessen Schriften zur hermeneutischen Methode, in denen die zentrale Bedeutung der ratio für dessen Gewissenskonzeption deutlich wird. Ferner spielt darin der Bezug auf die paulinische Definition (Röm 2,15) eine wichtige Rolle – wie bereits bei Origenes. Hier treten also wichtige, epochenübergreifende Rezeptionslinien zu Tage.

Bemerkenswert ist auch der von Gilberto da Silva festgestellte ausdrückliche Verweis auf Luthers Auftritt in Worms im Kontext des lutherischen Widerstands gegen die Unionsbestrebungen des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm III. zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Franz Xaver Bischofs Gegenüberstellung der divergierenden Reaktionen John Henry Newmans und Ignaz von Döllingers auf die Papstdogmen des I. Vatikanums erlaubt hinsichtlich Döllingers Position implizit einen Rückverweis auf Volker Leppins Ausführungen über Ockhams Ekklesiologie. Otto Weiß beleuchtet dann anhand französischer und deutscher Fälle die in der sog. Modernismuskrise bei Vertretern des kirchlichen Lehramts ausgelösten Gewissenskonflikte und deren dabei jeweils unterschiedliches Verhalten. Drei Beiträge (Christiane Tietz, Karl Heinz Neufeld, David Neuhold) sind bekannten Fällen von Gewissenskonflikten unter der NS-Herrschaft gewidmet, namentlich Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Franz Jägerstätter. Abschließend lenkt Christian Dietrich den Blick auf die Auswirkungen des Feuertods Oskar Brüsewitz' auf die Gewissensbildung in der DDR, wobei deutlich wird, dass die Kirchen zunehmend gleichsam als Gewissen der Gesellschaft angesehen wurden – ein Phänomen, das an das von Hartmut Leppin skizzierte »externalisierte Gewissen« erinnert.

Trotz der angedeuteten möglichen Bezüge präsentiert sich dieser Sammelband ohne eine umfassende Einleitung, die etwa den Forschungsstand resümiert oder die Ergebnisse der Tagung zusammengefasst hätte; das nicht einmal zweiseitige Vorwort der Herausgeber bleibt hier zu sehr an der Oberfläche. Auch hätten die in manchen Beiträgen – etwa

von Hartmut Leppin, Emmenegger-Sieber und Hein – gleichsam nachgeholten knappen Auseinandersetzungen mit der Problematik divergierender Semantiken des Begriffs Gewissen bzw. *syneidesis*, *conscientia* usw. auf diese Weise produktiver gebündelt werden können, lassen sich doch Wissenskonflikte nicht analysieren, ohne die jeweiligen Begriffsverwendungen und zur Disposition stehenden Lehren vom Gewissen in den Blick zu nehmen. Auch verweist da Silva in seinem Beitrag auf umfangreiche Verwendungen des Wissensbegriffs (297), die historisch-semantic fruchtbar zu untersuchen wären.

Andererseits präsentiert sich der Band, indem er auf eine solche klare Agenda verzichtet, interdisziplinär offen – neben Theologen unterschiedlicher Konfession und disziplinärer Ausrichtung sind mehrere Historiker und ein Philosoph beteiligt – und bietet erfrischende Anregungen. Gegenstand aller Beiträge sind jedoch historische Ereignisse, und aus der Sicht des Historikers bleiben bei einzelnen Beiträgen manche Fragen offen.

Philip Hahn

PETER GEMEINHARDT (HRSG.): Athanasius Handbuch. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XV, 578 S. ISBN 978-3-16-150078-7. Broschur. € 99,-.

Hier wird ein gewichtiges Handbuch über Leben, Werk und Wirkung des Bischofs Athanasius von Alexandrien vorgelegt. Es zeigt alle Vorteile eines Handbuchs in exemplarischer Form und nimmt Nachteile der Gattung in Kauf. Der grundsätzliche Vorteil ist das breite Spektrum, in mehrerer Hinsicht: vom historischen Hintergrund über die Überlieferungsgeschichte bis zur Würdigung der einzelnen Werke und von dort aus weiter zu Wirkungsgeschichte und Rezeption in seiner zeitlichen wie geographischen Dimension; so wird auch, was nicht immer geschieht, der außergriechische Bereich berücksichtigt.

Dargestellt werden die einzelnen Aspekte von einer Vielzahl von Autoren, mehrheitlich deutschen, aber auch manchen internationalen, deren Beiträge übersetzt worden sind. Die Verfasser bilden das Spektrum der aktuellen Athanasiusforschung ab (auch wenn aus dem Bochumer Editionsprojekt der dogmatischen Schriften nichts beigetragen wurde), erweitert um den Blick anderer Spezialisten auf das Umfeld. Dadurch, dass die Themen z. T. sehr kleinteilig auf Spezialisten verteilt werden, gelingt es auch, die spannenden und schwierigen Einzelprobleme in den Blick zu nehmen. Auch kurzen Kapiteln sind eigene Literaturlisten beigegeben, so dass die Darstellung überprüfbar bleibt.

Im Inhaltsverzeichnis findet man eine klare Gliederung in Orientierung (1–18), Person (20–164), Werk (166–343) und schließlich Wirkung und Rezeption (346–461), ergänzt durch ausführliche Verzeichnisse und Register (Beitragende, Athanasius-Schriften, Quellen, Sekundärliteratur, Stellen, Namen). Zur »Orientierung« werden Darstellungen der Textgeschichte und des aktuellen Standes der Athanasius-Forschung an den Anfang gestellt, unter der Überschrift »Person« bereitet das Handbuch durch eine breite Darstellung des historischen Umfelds (zur kirchenpolitischen Landschaft Ägyptens und speziell Alexandriens und zur historischen Entwicklung des arianischen Streits) den Hintergrund, um die Vita des Athanasius und seine Beziehungen zu den ihm gegenüber stehenden Personen zu beleuchten. Unter »Werk« werden sowohl die einzelnen (authentischen) Schriften wie auch die theologischen Themen betrachtet. »Wirkung und Rezeption« werden zunächst in der Spätantike, dann getrennt nach der Rezeption in den nichtchalkedonensischen orientalischen Kirchen, im griechischen und lateinischen Mittelalter sowie in Reformation und Neuzeit behandelt. Der Herausgeber gibt den Rahmen des Buches mit seinem Vorwort (V–VIII) und dem Schlusskapitel über die Frage, inwieweit Athanasius als ökumenischer Kirchenvater anzusehen ist.

Natürlich gibt es auch die Kehrseite des Konzepts »Handbuch«: Wenn man Wissenschaftler über das Thema schreiben lässt, über das sie schon Qualifikationsarbeiten oder Aufsätze geschrieben haben, wird ihr Blick auf die Perspektive dieser Arbeiten fixiert sein, nicht geprägt von einem neuen Gesamtkonzept – ein Handbuch enthält eben »Handbuchwissen«. Schon im Formalen zeigt sich: Eine so große Anzahl von Autoren kann man nicht auf ein gemeinsames Konzept einchwören. Charakteristisch ist, dass der Herausgeber keinen einheitlichen Gebrauch von Anführungsstrichen durchsetzen konnte oder wollte, wo es um die Gegner des Athanasius geht, die wir nur aus seinem Referat kennen, bei der die Namensgebung, etwa »Arianer«, bereits Teil der antihäretischen Polemik ist (VII). Wenn über ein solches hermeneutisches Problem und seine drucktechnische Umsetzung keine Einigkeit zu erreichen ist, wie kann es dann um die Sicht auf Athanasius als Person und historische Gestalt stehen? So kommt es, dass ein Werk, das derart auf Vielfalt gründet, doch letzten Endes auf die zu erhoffende Monographie wartet, so auf die »moderne Biographie über Athanasius, die noch geschrieben werden muss« (Peter Gemeinhardt im Vorwort, V).

Den Autoren ist diese Vorläufigkeit aber bewusst, und das ist ein weiteres Verdienst des beachtlichen Werkes. Mit ihrem so breit angelegten und von so vielen Spezialisten ausgeführten Ansatz bescheiden sie sich doch auf den Anspruch, das bisherige Wissen über Athanasius zusammenzufassen und weitere Forschung anzuregen. Sie haben damit das Fundament zu der Athanasius-Monographie gelegt, auf die man gespannt sein darf.

Karin Metzler

CORNELIUS MAYER (HRSG.) unter Mitarbeit von GUNTRAM FÖRSTER: Augustinus – Recht und Gewalt (Beiträge des V. Würzburger Augustinus-Studentages am 15./16.6.2007, CASSICIACUM. Forschungen über Augustinus und den Augustinerorden 39/7; RES ET SIGNA Augustinus Studien 7). Würzburg: Verlag Echter 2010. 291 S. ISBN 978-3-429-04176-2. Kart. € 30,-.

Der Herausgeber Cornelius Mayer betont die Notwendigkeit einer historischen Selbstbesinnung des Christentums zu Gewalt und Recht, wozu vorliegender Band mit Augustinus den wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Kirchenvater in interdisziplinärer Perspektive untersucht.

Der Jurist Johannes Hellebrand legt mit einer kommentierten Quellensammlung von monographischer Länge ein breites Fundament zur Tätigkeit Augustins im Rahmen der spätantiken *audientia episcopalis* (147–264). Selbst für den Augustinuskenner bietet Hellebrand eine Fundgrube. Dass seine orientierenden Kommentare bisweilen schnell auf die Gefühlslage eines Richters heute abheben, schadet eher seinem Anliegen, Augustins Aktualität zu erweisen.

Die Verknüpfung zu den übrigen Beiträgen geschieht durch den Völkerrechtler Heinrich Steiger (97–146), der zunächst die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg darstellt und die so gefundene Entwicklungslinie bis hinein in völkerrechtliche Bestimmungen der UN-Charta darlegt. Dabei erläutert er in aller wünschenswerten Klarheit, dass das Ziel (99–102) sowohl völkerrechtlicher Bestimmungen von heute wie auch der Überlegungen Augustins zum gerechten Krieg der Friede ist (cf. *ciu.* 19,11). Der Autor zeigt, wie mit der Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage (115) der Begriff des Rechtsbruchs säkularisiert wurde. Interessant ist auch, wie sich die rechtliche Beurteilung eines Krieges vom *bellum iustum* zum *bellum legale* verschiebt (134). Für die Gegenwart

diskutiert der Autor kritisch die völkerrechtliche Rechtstheorie von John Rawls, was freilich ein eigenes Thema gewesen wäre.

Die im Zusammenhang mit Augustinus eher zu erwartenden Fachvertreter finden sich im ersten Teil des Bandes. So weist Michael Erler (13–28) als Philologe zu Recht darauf hin, dass Augustins Einlassungen zu Gewalt und Recht im Zusammenhang seiner Pädagogik zu betrachten sind, deren pagane Vorläufer dargestellt werden. Wie sie möchte Augustinus die Gegner durch das bessere Argument zu einer vernünftigen Position zwingen, räumt aber in Absetzung von ihnen auch die Möglichkeit ein, Uneinsichtige – wie die Donatisten – auch mit Gewalt zur Wahrheit und zum Heil zu führen, was den Hintergrund des berüchtigten *compelle intrare* bildet. Zu ergänzen ist, dass Augustinus damit keinesfalls Religionskriege rechtfertigte, die es für ihn nach dem Kommen Christi nicht mehr geben kann, sondern allenfalls Polizeiaktionen legitimiert. Seine pädagogische Absicht lässt Augustinus konsequenterweise Folter und Todesstrafe als Bestrafung durch einen Bischofsrichter ablehnen.

Ein ganz anderes Schlaglicht setzt Ulrich Muhlack mit seinen Einlassungen zu Machiavelli, dessen Ziel gerade war, machtpolitische von moralischen Argumentationen zu trennen, so dass Gewalt als notwendiges Instrument des Herrschers erscheinen kann. Machiavelli beschreibt demnach die Realität des irdischen Staates, wobei er – wie Muhlack darlegt (42) – sich hierin in der Analyse kaum von Augustins Beschreibungen des irdischen Staates in *ciu.* 19 unterscheidet, freilich ohne das Bezugssystem des Gottesstaates als Reich göttlicher Gerechtigkeit und des Friedens zu kennen (43).

Christoph Horn dagegen geht es genau darum: Er stellt die politische Normativität des eschatologischen Konzepts Augustins dar und zeigt, dass die analysierte prinzipielle Dysfunktionalität des irdischen Staates nicht bedeutet, diese Dysfunktionalität einfach gottergeben als notwendig hinzunehmen, sondern dennoch Widerstandsrechte gegenüber staatlicher Willkür beinhaltet. Dabei möchte Horn eine wesentliche Abhängigkeit von Plotin zeigen.

Einen Einblick in die Werkstatt der Augustinusrezeption bietet Roberto Lambertini, der detailliert zeigt, wie eine augustininische Überlieferung durch den Einbau in das *Decretum Gratiani* in völlig neuem Zusammenhang erscheint.

Den sowohl bezüglich der Fachvertreter als auch ihrer thematischen Ausrichtung nach multiperspektivischen Aufsätzen gelingt es zweifellos, zum Thema Christentum und Gewalt Schneisen zu schlagen. Dass dabei fokussiert werden muss, muss kein Fehler sein, sondern kann wie hier eine Hilfe für den Leser sein, dessen Zeitkontingent knapp bemessen ist.

Thomas Pitour

WINFRIED SCHRÖDER: Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit (Quaestiones – Themen und Gestalten der Philosophie, Bd. 16). Stuttgart – Bad Cannstatt: fromann-holzboog 2011. 291 S. ISBN 978-3-7728-2567-5 Ln. € 68,-.

In fünf Kapiteln thematisiert die vorliegende Studie das durchaus prekäre Verhältnis von Athen und Jerusalem in Antike und Neuzeit. Hierzu rekonstruiert Sch. anhand der erhaltenen Fragmente die antike Christentumskritik der paganen Philosophen Kelsos, Porphyrios und Julian Apostata und dokumentiert ihr Nachleben in der Zeit der Aufklärung. Das Paradigma einer Versöhnung von weltlicher Philosophie und christlicher Religion erweist sich so in zentralen Aspekten als problematisch.

Im programmatischen Einleitungskapitel unterzieht Sch. den Gedanken einer für die abendländische Kultur noch immer konstitutiven Synthese von pagan-philosophischem und christlich-religiösem Geist mit Verweis auf einige ihrer wirkmächtigsten Vertreter in Geschichte und Gegenwart der Kritik. Die These, wonach das Christentum die Errungenschaften einer vermeintlich im Untergang begriffenen Kultur bewahrt und vollendet, missachtet die anspruchsvolle Kritik, die bereits das philosophische Heidentum der Antike und seine Nachfolger in der Neuzeit an zentralen christlichen Lehrinhalten üben. Das zweite Kapitel bietet einen umfassenden Überblick über die Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzende intensive editorische und philosophiehistorische Arbeit, durch welche die »Wiederkehr der Verfemten« in der Philosophie der Aufklärung erst möglich wird. Zwar lehnten deren Vertreter die persönliche Frömmigkeit eines Kelsos, Porphyrios und Julian ebenso als Aberglauben ab wie ihren Platonismus, der nicht erst Kant als irrationale Schwärmerei galt. Allerdings ließ eine unvoreingenommene Lektüre ihrer Schriften auch damals bereits keinen Zweifel daran, dass ihr Neuplatonismus dem Monotheismus der von der Aufklärung propagierten natürlichen Religion zumindest nahe kam. Der dritte Teil des Werkes zeigt die Bedeutung auf, die den antiken Philosophen in der aufgeklärten Schriftkritik zukommt. Eine Vorreiterrolle spielt insbesondere der gelehrte Neuplatoniker Porphyrios: Mit dem Nachweis, dass das Daniel-Buch nicht vom exilischen Propheten, sondern von einem späteren Autor aus der Zeit der Makkabäer stammt, erweist er nicht nur die darin niedergelegten berühmten Prophezeiungen als *vaticinia post eventum*, sondern erschüttert auch die Autorität einer alttestamentlichen Schrift, auf die Jesus selbst sich im Evangelium wiederholt beruft. Die inhaltliche Kritik, die Kelsos, Porphyrios und Julian am Christentum üben, legt Sch. im anschließenden Hauptteil der Studie anhand der Termini »Glaube«, »Wunder« und »Moral« dar. Ihr Vorbehalt gegen das christliche Konzept eines blinden Glaubens, eines Fideismus, der den Akt des Willens vor allen Gründen zum Kern der Religion erhebt, vermögen weder die (philosophisch häufig unbedarften) Apologeten noch Origenes oder Klemens von Alexandria mit schlüssigen Argumenten zu entkräften. Schlimmer noch fungiert die Heilsnotwendigkeit eines vornehmlich in voluntaristischen Termini gefassten Glaubens bei Augustin erstmalig als Argument für staatlich implementierte Gewaltmaßnahmen gegen Andersdenkende in und außerhalb des Christentums. Demgegenüber vertrat Kaiser Julian, wie die Aufklärer seinen Schriften und den einschlägigen historischen Quellen entnehmen konnten, nicht nur eine Religionsphilosophie, die aufgrund der prinzipiell beschränkten menschlichen Kenntnis des Göttlichen ausdrücklich für eine Vielfalt der Wege zu ihm votierte, sondern praktizierte auch eine Politik weitgehender religiöser Toleranz. Der pagane Einwand gegen das christliche Wunderverständnis beruht auf einer signifikanten theologischen Differenz: Steht der Welt im Christentum ein transzendenter Gott gegenüber, der den Naturgesetzen jederzeit und nach Belieben zuwider handeln kann, hält das aufgeklärte Heidentum an einem gesetzlichen Zusammenhang der natürlichen Welt fest, in dem gottgleiche Philosophen und Heroen wohl erstaunliche Dinge wirken können, der aber als solcher nicht außer Kraft gesetzt werden kann. Gegenstand ihrer Kritik sind vor diesem Hintergrund nicht nur die (unzureichend bezugten) Wundertaten Jesu, zu denen sich aus anderen Religionen und Kulturen zudem etliche Parallelen beibringen lassen, sondern insbesondere seine Auferstehung, die ihnen als paradigmatischer Verstoß des anthropomorphistisch gedachten Christengottes gegen die natürliche kosmische Ordnung gilt. Ein dritter Stein des Anstoßes ist den heidnischen Kritikern schließlich die Ethik des Christentums, darunter etwa das, wie Kelsos moniert, undifferenzierte jesuanische Lob der Armut und das übertriebene Sündenbewusstsein mitsamt der Konsequenz extensiver Askese und Selbstkasteiung. Unter moralphilosophischem Gesichtspunkt erweisen sich ferner die augustinerische Erb-

sündenlehre und die gnadentheologische Entwertung der eigenen moralischen Anstrengung als bedenklich.

In einem abschließenden Rückblick fasst Sch. unter Berufung vor allem auf die kantische Vernunftreligion den Ertrag seines Werkes zusammen: Bestimmte zentrale christliche Theologumena wie die arbiträre göttliche Gnadenwahl oder der heilsnotwendige Glaube an Jesu historische Auferstehung machen die vielfach unhinterfragte Annahme einer harmonischen Synthese von Philosophie und Glaube fraglich.

Auf der Grundlage einer umfassenden philosophischen Würdigung der nur fragmentarisch überlieferten antiken Christentumskritik und ihrer vielfältigen neuzeitlichen Rezeption, die Sch. en détail nachzeichnet, formuliert der Autor eine überaus anspruchsvolle Kritik der christlichen Philosophie, die, durchweg provokant und anregend, auch für gegenwärtige systematische Fragen wie die des Gewaltpotentials monotheistischer Religionen und das Verhältnis von Monotheismus und Monismus von großem Belang ist.

Christian Hengstermann

WOLFRAM BRANDES, FELICITAS SCHMIEDER (HRSG.): *Antichrist. Konstruktion von Feindbildern*. Berlin: Akademie Verlag 2010. 292 S. ISBN 978-3050047430. Geb. € 98,-.

Im vorliegenden Band, der auf eine Tagung zurückgeht (Frankfurt, 24.–27. September 2007) erheben die Herausgeber den Anspruch, sich mit ihrem Ansatz maßgeblich von früheren Forschungen über Eschatologie und Antichristvorstellungen zu unterscheiden und erstmals einen »fächer- und zeitübergreifenden Vergleich« der Problematik zu bieten. Ihr zentrales Anliegen besteht darin, einen »interreligiösen Vergleich« und einen »Vergleich zwischen den Kulturen« vorzunehmen. Dieser Prioritätsanspruch kann so nicht stehen bleiben. Am 14./15. Juni 2007 widmete sich bereits ein von den Theologen Mariano Delgado und Volker Leppin organisiertes internationales Symposium genau dieser Thematik.

Der bisherigen Forschung wird vorgeworfen, Brisanz und Bedeutung einer »Antichristsemantik« ignoriert zu haben; man habe sich entweder nur auf die Entstehung und die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Figur des Antichrist konzentriert oder seine Erscheinungsformen an bestimmten Stellen der Geschichte im Detail betrachtet. Dieser Vorwurf zeugt von Unkenntnis vieler Antichriststudien; schon oft wurde auf die zeit- und kulturübergreifende Bedeutung verwiesen und Tiefenstrukturen des Antichristkonzeptes herausgearbeitet. Tatsächlich beschäftigt sich kein Beitrag des vorliegenden Bandes explizit mit der Frage nach einer Antichristsemantik. Die Beiträge können dabei gleichwohl durchweg als interessant und instruktiv bezeichnet werden.

In Hinsicht auf den interreligiösen und kulturellen Vergleich weist der Band zwei Schwerpunkte auf. Ein Teil der Beiträge beschäftigt sich mit der Thematisierung des Antichristen bei und zwischen Juden und Christen, ein anderer mit dem Vergleich apokalyptischer Vorstellungen in Christentum und Islam und etwaiger gegen Moslems gerichteter Antichrist-Polemik.

Marco Rizzi geht den Anlässen nach, die zur Entstehung der Figur geführt haben. Er stellt fest, dass diese Idee der Christianisierung der jüdisch-christlichen apokalyptischen Vorstellungswelt des 2. Jahrhunderts diene. Lutz Greisiger untersucht die jüdisch-christliche Auseinandersetzung um die Identifikation des Antichristen im 7. Jahrhundert; obwohl Christen und Juden sich als Erzfeinde ansahen, haben sie ihre eschatologischen Erzählungen gegenseitig rezipiert. Michael Oberweis bestreitet, dass die Juden in den 1240er Jahren eine Endzeiterwartung gehegt haben. Er zeigt, dass dies christliche Projek-

tionen waren. Rebekka Voß untersucht den wechselseitigen Einfluss jüdischer und christlicher Eschatologie im 16. Jahrhundert. Auch sie stellt fest, dass christliche Apokalyptik und jüdischer Messianismus eng miteinander verflochten waren. Michael Hagemeyer beschäftigt sich mit der Feindtypisierung des Juden durch die Christen in Russland, mit Vorstellungen über den Antichrist und dem Weltende um 1900 und in den 1920er Jahren. Er vergleicht damalige Anschauungen über den jüdischen Antichrist mit denen im post-sowjetischen Russland. Anna Akasoy beschäftigt sich mit der Vorstellungswelt des Sufismus westislamischer Prägung, mit Sufis, die »Mahdi-Ansprüche« erhoben. Diese werden als spirituelle Apokalypse und bewusst politische Argumentation gedeutet. Hannes Möhring zeigt, dass sich auch im Islam die Vorstellung eines Endkampfes entwickelte und dabei zahlreiche Bezüge zwischen den im Mittelalter lebenden Muslimen und Christen auszumachen sind. Kristin Slotki untersucht die apokalyptischen Feindidentifizierungen zur Zeit des ersten Kreuzzuges. Entgegen der Vermutung bei den Chronisten der Kreuzzüge seien viele gegen die Muslime gerichtete Feindbilder zu erwarten, weisen die Quellen kaum apokalyptische Interpretationen auf; der Antichrist ist die am wenigsten genutzte Feindidentifizierung. Dirk Jäckel präsentiert entgegen einem allgemein Saladin verklärenden Bild das zeitgenössisch verbreitetere Negativbild Saladins. In den Quellen wird Saladin als Tyrann gezeichnet und auch mit dem Verdikt Antichrist bedacht. Er wird aber nicht als der letzte eigentliche Antichrist gesehen.

Einige Beiträge lassen sich nicht direkt der Rubrik »interreligiöser Vergleich« oder »Vergleich der Kulturen« zuordnen. So beschreibt Lars M. Hoffmann, wie ein griechischer Christ im staufischen Apulien die Streitigkeiten mit den lateinischen Christen als Zeichen der Gegenwart des Antichristen deutet. Pavlína Cermanová untersucht die Funktion der Antichristezählung im luxemburgischen Milieu des Königreiches Böhmen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Klaus Ridder und Ulrich Barton fragen nach der Funktion von Antichrist-Inszenierungen im mittelalterlichen Schauspiel des 12. bis 16. Jahrhunderts. Ralf-Peter Fuchs beschäftigt sich mit dem Endzeitdiskurs des Katholiken Theodor Graminaeus Ende des 16. Jahrhunderts und den Zusammenhängen zwischen Glaubenskampf und Hexenjagd. Hubertus Busche analysiert den Antichrist im Spätwerk Nietzsches, denn dieser sah nicht nur die Kirche und das Christentum als Antichrist, sondern auch sich selbst.

Resümierend halten die Herausgeber in ihrer Einleitung fest, dass die Motive sich sehr ähneln, die Einzelkulturen sich in ihren religiösen Vorstellungen deutlich beeinflusst haben und »ähnliche Ideen auch unabhängig voneinander in grundsätzlich ähnlichen Kontexten (nämlich einem göttlich vorbestimmten Ende der Welt)« entstehen können.

Ein Manko des Bandes besteht darin, dass die Zeit der Reformation und Glaubenskämpfe, in der die Antichristthematik eine Hochphase erlebt und viele Änderungen im Antichristkonzept erfolgen, fast gänzlich unberücksichtigt bleibt. Antichristvorstellung und -polemik spielten nicht nur bei Luther und anderen Reformatoren eine herausragende Rolle; spätestens seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gab es in und zwischen allen konfessionellen Lagern einen regelrechten »Antichristdiskurs«. Erhebt man den Anspruch eines »interreligiösen Vergleichs«, um einer sogenannten »Antichristsemantik« auf die Spur zu kommen, hätte dieser Zeitraum berücksichtigt werden müssen. Auch die in der Einleitung gemachten Aussagen über Luther und die katholische Kirche zeigen, dass die umfangreiche Antichristforschung zum 16. und 17. Jahrhundert leider nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Ingvild Richardsen

THOMAS HÄGG (HRSG.): Kirche und Ketz. Wege und Abwege des Christentums, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag 2010. 298 S. ISBN 978-3-412-20465-5. Geb. € 24,90.

Kirche und Ketz. – sind das gleichsam siamesische Zwillinge? Die Religionswissenschaftler der Universität Bergen haben gemeinsam an einer Darstellung wichtiger Brennpunkte und Brüche gearbeitet und so das Problem zwar nicht systematisiert, aber als Grundproblem des westlichen Christentums zum Thema gemacht. Sie verfolgen das Thema von der Antike bis zum New Age. Am Schluss ist das in einer Zeittafel anschaulich gemacht, jeder Aufsatz enthält Zitate (mit genauen Textbelegen) und eine kommentierte Literaturliste, so dass die Aufsätze auch für Studienanfänger und historisch Interessierte verständliche Einführungen bieten. Das Buch ist sehr gut von Frank Zuber übersetzt und auch bei den Namen durchwegs präzise (nur die Karte 105 ist unübersetzt geblieben, Staupitz bekommt ein »n« zu viel). Ein Register erleichtert den gezielten Zugang. Thomas Hägg macht in der Einleitung deutlich, dass schon sehr früh ein Diskurs entsteht, mit dem die Argumente in einem Waffenarsenal zum meist unfairen Kampf bereit gestellt werden. Ingvild Sælid Gilhus beschreibt solch ein Buch, den »Medizinschrank gegen Ketz.« des Bischofs Epiphanius von Salamis (Ende des 4. Jh.s, aber noch vor den staatlichen Gesetzen; 41–55). Sie hebt die Methode hervor, dass der Bischof die Ketz. mit Tieren nicht nur vergleicht, sondern sie als Tiere behandelt, v.a. die schleichenden, giftigen und doppe lzüngigen Schlangen müssen vernichtet werden. Im längeren Querschnitt behandelt Einar Thomassen, Spezialist für die antike Gnosis, die ersten Ketz., bis sie im Konzil von Nikaia/Nizäa geradezu zur – negativen – Definition des Christentums werden, während in der frühen Zeit des Christentums *haireisis* noch unterschiedliche, aber nicht verbotene Interpretationen meint (15–39). Jan-Eric Steppa beschreibt die Konflikte an dem nie lösbaren Paradox des menschlichen Gottes, die sog. Christologie zwischen Nikaia 325 und Ephesos 431 (57–91). Die Sieger waren keineswegs die »Mehrheitskirche«, sondern oft die Minderheit, die den Kaiser auf ihre Seite bringt.

Mit den Katharern beschreibt Einar Thomassen eine Ketzerei im Mittelalter (93–115) einschließlich der Aura, die diese Gruppe heute umgibt. Sexuelle »Abweichung« wird unter dem Begriff der Sodomie zum religiösen Verbrechen, wie das gegen die Tempelritter für die Begründung ihrer Hinrichtung 1314 genügt. Jøstein Børtnes (117–148) macht deutlich, wie das gleichzeitig nach innen für die Einführung des Zölibats nutzbar gemacht wird und in der Polemik der Reformation weiter blüht.

Tarald Rasmussen untersucht, welche Bedeutung der Ketz.-Vorwurf an Luther spielte. Die Argumente, im Prozess Luthers eine neue Art von Ketzerei zu sehen, sind passend gewählt. Die Bedeutung des Nominalismus als Befreiung wissenschaftlicher Dispute ist gut herausgearbeitet. Allerdings sollte eine fundamentale Veränderung noch hinzugefügt werden: 1530 erkennt kaiserliches Recht an, dass alle, die dem Augsburger Bekenntnis zustimmen, nicht mehr als Ketz. angeklagt werden dürfen. Das heißt im Umkehrschluss, dass der Ketzervorwurf sich nun neue Objekte sucht: die Täufer und die Hexen. Zu den Hexen stellt Nils Gilje die neuzeitliche Dämonologie heraus (169–190). Der Autor hat 2003 eine Dissertation über einen Hexenprozess in Bergen abgeschlossen. Ein inneres Missionsprogramm wird hier deutlich: Die Protestanten belegen die Katholiken pauschal mit dem Magie-Vorwurf, die Hexen sind nur eine besonders auffällige Praxis. Mit den Prozessen gegen Bücher im päpstlichen Index 1500–1800 beschäftigt sich Gina Dahl (191–209). Auf diesem Gebiet tut sich gerade so viel, dass ihre weitgespannte Fragestellung reizt, aber historisch präziser sein müsste, vom Mittelalter (Thomas Werner, Den Irrtum liquidieren, 2007) über die Lyoner Druckergesellen (Nathalie Z. Davis, 1987)

zu den geöffneten Archiven des Vatikans, an denen Hubert Wolf und seine Mitarbeiter gerade Fall um Fall abarbeiten.

Karstein Hopland stellt die Auseinandersetzung um den liberalen Bischof Schjelderup der norwegischen Staatskirche vor, sehr gut informiert er über den Zusammenhang mit der Debatte in Deutschland zwischen Nationalsozialismus und der Apologie der Kirchen nach 1945. Zur genaueren Auseinandersetzung mit dem klugen Artikel reicht nicht der Platz. Nur zwei Bemerkungen: Die Beziehung zwischen liberaler Theologie und Nationalsozialismus sind ambivalent wie übrigens auch die der Bekennenden Kirche (im Gegensatz zu Steigmann-Galls These). Und: Liberale Theologen würden es ablehnen, die Gegenseite als Ketzer zu verstehen, weil Ketzerei das Vorhandensein eines rechten Glaubens voraussetzt.

Dag Øistein Endsjø schreibt über neue Herausforderungen für die katholische Kirche unter dem Titel *Sex, Abendmahl und Menschenrechte* (243–259). Menschenrechte, so stellt er klar, sind keine moralischen Standards, sondern rechtliche Regelungen, die den Religionen das Recht einräumen, ihren Mitgliedern Gleichbehandlung zu verweigern. Hier wäre aber präziser zu unterscheiden das Geltungsgebiet (Vatikanstaat oder katholische Kirche in einem anderen Land) sowie das Problem des Mitglieds bei der Gewährung von Sakramenten und die Anstellung von Angestellten wie Priestern, die bestimmte Verhaltensweisen beim Amtsantritt versprechen.

Den letzten Beitrag schreibt Lisbeth Mikaelson zu den »Gefahren des Regenbogens. Die [von amerikanischen Evangelikalen angenommene] Bedrohung durch die New Age-Bewegung« (261–281): auch hier wieder neues Material und gute Beobachtungen. Sie versucht auch für die Zeit nach der Reformation die gleichen Mechanismen zu finden, die durchgehend zu finden seien: Kontinuität. Wichtig wäre aber auch, die Differenzen herauszuarbeiten, nachdem rechtliche Zwangsmittel aufgegeben wurden. Wie funktioniert etwa die »Sorge um die Einheit der Kirche« im Umgang mit der Pius-Bruderschaft? Der Glaube an die Realität von Dämonen, die die New Age-Bewegung zur Bedrohung der Christen bewegt. Insgesamt ein spannender Versuch der Religionswissenschaftler, das Thema als Ganzes in den Blick zu nehmen.

Christoph Auffarth

HANS-GEORG GRADL, GEORG STEINS, FLORIAN SCHULLER (HRSG.): *Am Ende der Tage*. Regensburg: Pustet 2011. 187 S. m. sw u. farb. Abb. ISBN 978-3-7917-2386-0. Geb. € 24,90.

Die Apokalypse beängstigt und fasziniert; Weltuntergangspropheten und Angstmacher nutzen sie für ihr Geschäft, und die Kirchen stehen oft ratlos daneben. Grund genug, dass sich kirchliche Bildungseinrichtungen bemühen, Zugänge zum letzten Buch der Bibel zu erschließen, so auch die Katholische Akademie in Bayern: Der Band präsentiert – wissenschaftlich aktuell und doch gut verständlich – Vorträge einer Tagung im Jahr 2010 in einer ansprechenden Ausführung. Die Beiträge verbinden bibelwissenschaftliche Fragen mit Perspektiven der Rezeption in Musik, bildender Kunst und Literatur.

Die bibelwissenschaftliche Einführung wird durch Martin Karrer geboten, der in ansprechender Form den römischen Kontext von Vorstellungen wie der Throngemeinschaft Gottes mit Christus illustriert, die Einleitungsfragen im Dialog mit künstlerischen Darstellungen entwickelt und innovative Deutungen vorschlägt, die auf seine Kommentierung im Evangelisch-katholischen Kommentar Appetit machen. In interessanter Weise arbeitet Karrer das jüdenchristliche Profil der Apokalypse heraus, wobei seine Deutung von Apk 2,9 und 3,9 auf Nichtjuden m.E. nicht überzeugt und zu sehr dem Wunsch

verdankt ist, die antijüdische Polemik zu entschärfen. Unter Verweis auf Neubewertungen des Textbefundes erwägt Karrer in 5,10 ein Präsens, wonach die Erlösten aus allen Völkern nicht erst in Zukunft als Könige und Priester über die Erde herrschen werden, sondern diese Herrschaft bereits präsentisch gefasst ist. Karrer meint, so sei die apokalyptische Enderwartung mystisch aufgebrochen, was dann einen ›mystischen‹ oder auch gottesdienstlichen Zugang zur ›Gegenwelt‹ der Apokalypse ermögliche.

Hans-Georg Gradl arbeitet »Die Botschaft der Johannesapokalypse im Kanon des Neuen Testaments« heraus. Die Apokalypse erscheint hier als eine Theologie, die aus der Perspektive der Opfer und ihrer Klage entwickelt wird und damit eine unverzichtbare Stimme im Kanon bietet. Sie erinnert an die hoheitlichen Elemente im Gottesbild und sperrt sich »gegen ein naives Verkitschen Gottes« (39), als Stimme einer Minderheit leistet sie Widerstand gegen eine allzu glatte Integration der Christen in die Gesellschaft. Beate Kowalski zeigt an Textbeispielen den Einfluss alttestamentlicher Texte auf die Apokalypse, so z.B. in der Gestalt von Drachen, erstem und zweitem ›Tier‹, die ganz durch Elemente aus dem Danielbuch charakterisiert sind, oder in der Gestaltung der Bilder des Endes in Apk 19–21 nach Modellen aus Ezechiel, an denen sich die Clustertechnik des apokalyptischen Autors zeigt, der als »genialer Schriftsteller« (63) alte Texte zum Sprachrohr für seine visionäre Botschaft macht.

In einem zweiten Beitrag bietet Martin Karrer einen Einblick in die immense Wirkungsgeschichte der Apokalypse. Interessant sind dabei Erwägungen, wie die Geschichte der Christenverfolgungen bis zum 4. Jh. noch den Text der Apokalypse an einzelnen Stellen beeinflusst und ihre Weltskepsis noch verstärkt hat (70). Karrer skizziert den Einfluss des Apokalypsetextes auf Liturgie und Kirchenbau, und bietet schließlich wenig bekannte künstlerische Rezeptionen der apokalyptischen Reiter, nicht nur bei Dürer, sondern auch in der modernen Kunst von Picasso bis Jörg Immendorf.

Die Aktualität der Apokalypse reflektiert der Beitrag von Franz Annen, der auf das Problem eingeht, dass »Apokalypse« im Gegenwartsbewusstsein nur mit Weltuntergang verbunden ist und ihre Lektüre eher in sektiererischen Sondergruppen erfolgt, während sie in den Großkirchen weithin ignoriert wird. Annen formuliert knappe, aber hilfreiche Regeln zur Auslegung: Das Buch ist zu lesen als Folge von Bildern, nicht als wirklichkeitsgetreue Beschreibung realer Ereignisse oder des Ablaufs künftiger Geschehnisse, und auch die Zahlen sind in ihrer Symbolik und nicht als präzise Zahlen- oder Terminangaben zu lesen. Seine eigene Formulierung der Botschaft des Werks bleibt etwas unpräzise in der Trias: enthüllen – Mut machen – ermahnen. Dies wäre im Sinne der neueren Forschung stärker im Sinne einer Mahnung zu präzisieren: Dem Trost-Aspekt kommt nur eine sekundäre Rolle zu, v.a. dort, wo das Buch im Rahmen von Bedrängnissen oder Verfolgungen rezipiert wurde.

Georg Steins reflektiert noch einmal auf den alttestamentlichen Hintergrund, arbeitet das ›Design‹ apokalyptischen Denkens anhand des Danielbuchs heraus und weist darauf hin, dass man heute nicht mehr mit einem ›Entstehen‹ apokalyptischen Denkens als Resultat spezifischer Krisensituationen (wie z.B. der Makkabäerkrise) rechnet. Die Geschichten vom ›Ende der Tage‹ »folgen der gleichen Logik wie die Anfangsgeschichten« (119); sie sind mythisch, aber deshalb nicht unwahr, sondern betreffen den Grund aller Wirklichkeit und Erfahrung (121). In diesem Sinne ist die Apokalyptik gerade kein Randphänomen biblischen Denkens, sondern eine »unverzichtbare Form, über den Gott der Bibel zu sprechen« (121) und auch in extremis an ihm festzuhalten.

Die drei letzten Beiträge des Bandes bieten Einblicke in die Rezeption der Apokalypse in Kunst, Musik und Literatur. Thomas Raff stellt apokalyptische Programme in spätantiken Apsiden sowie die wichtigsten Apokalypse-Zyklen von der Trierer Apoka-

lypse bis zu Dürer vor. Wolfgang Rathert präsentiert apokalyptische Vorstellungen in der neueren Musikgeschichte, wobei er interessanterweise mit Francis Coppolas Film ›Apocalypse Now‹ und seiner Wagner-Rezeption einsetzt und dann eine faszinierende Skizze musikalischer Rezeptionen der Apokalypse von Berlioz' Symphonie fantastique bis Olivier Messiaen mit einem Ausblick auf gegenwärtige Rezeptionen bietet. Der Beitrag von Christoph Bartscherer widmet sich schließlich der Literatur und beschreibt Weltuntergänge im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy.

Der Band ist schön gestaltet mit zahlreichen Abbildungen, die den antiken kulturgeschichtlichen Kontext ebenso wie die späteren Rezeptionsformen v.a. in der bildenden Kunst vor Augen führen und die Lektüre des Bändchens zur Freude machen. Dem Verlag, der Katholischen Akademie und den Herausgebern kann man zu dieser anregenden und sehr lesenswerten Sammlung nur gratulieren.

Jörg Frey

STIFTUNG HISTORISCHES LEXIKON DER SCHWEIZ (HRSG.): Historisches Lexikon der Schweiz Band 8 (Locarnini-Muoth). XXV, 876 S. 2009. ISBN 978-3-7965-1908-6. Band 9 (Mur-Privilegien). XXV, 850 S. 2010. ISBN 978-3-7965-1909-3. Band 10 (Pro-Schaf). XXV, 881 S. 2011. ISBN 978-3-7965-1910-9. Basel: Schwabe Verlag Geb. Je Band € 208,50.

Die neuen Bände des »Historischen Lexikons der Schweiz« fügen sich in der Qualität von Inhalt und Ausstattung nahtlos in das gesamte Publikationsprojekt ein, das in dieser Zeitschrift bereits ausführlich gewürdigt wurde (vgl. zuletzt: RJKG 28, 2009, 276). Aus der Sicht eines (südwest-)deutschen Lesers sind in besonderem Maß die engen Beziehungen zwischen der Eidgenossenschaft und ihrem nördlichen Nachbarn von großem Interesse. Man erfährt, warum der Heidelberger Codex Manesse schweizerischen Ursprungs ist (Bd. 8, S. 260). Die Bezüge zwischen elsässischen, eidgenössischen und südwestdeutschen Städten in der oberdeutschen Reformation werden in zahlreichen biografischen Artikeln deutlich (z.B. zu Gregor Mangolt, Bd. 8, S. 262, oder Johannes Oekolampad, Bd. 9, S. 381f.). Das Bündnis Rottweils mit den Eidgenossen ist Anlass für einen ausführlichen Artikel zur Geschichte der Reichsstadt aus der Feder Winfried Hechts (Bd. 10, S. 489–492). Differenziert beschäftigt sich ein Artikel mit dem Einfluss des Nationalsozialismus auf die Schweiz (Bd. 9, S. 93f.). Dem interdisziplinären Ansatz des Lexikons verdanken wir einen ausführlichen Artikel zum Rhein (Bd. 10, S. 274–278).

St. Gallen (Bistum, Fürstabtei, Stadtgemeinde, Kanton) sind ausführliche Artikel gewidmet, die auch für die Leser dieser Zeitschrift von besonderem Interesse sind. Wer die Bände zur Hand nimmt, sei gewarnt: Die sorgfältig redigierten Texte, die umsichtig ausgewählten Abbildungen und die übersichtlichen Tabellen und Kartogramme verführen zum Blättern und Lesen. Und es wird den Leserinnen und Lesern gehen wie dem Rezensenten: Man freut sich auf die nächsten Bände!

Wolfgang Zimmermann

2. Quellen und Hilfsmittel

LANDESARCHIV BADEN-WÜRTTEMBERG (HRSG.): Die Urkunden des Stifts Buchau. Regesten (819) 999–1500 (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 36). Stuttgart: W. Kohlhammer 2009. 728 S. ISBN 978-3-17-020783-7. Geb. € 56,-.

Einer der Arbeitsschwerpunkte im Staatsarchiv Sigmaringen besteht darin, die Überlieferung der oberschwäbischen Herrschaften der Fürsten Thurn und Taxis zu erschließen.

So erschienen 1992 die Regesten zu den Urkunden der Grafschaft Friedberg-Scheer und 2005 in gleicher Weise die Regesten zu den Urkunden des Reichsstifts Obermarchtal und nun liegen auch die Regesten zu den Urkunden des Stifts Buchau vor. Bereits in den 1950er Jahren begann Eugen Stemmler mit der Regestierung. Bernhard Theil setzte dessen Arbeit in den 1970er Jahren fort, und ab 1984 kümmerte sich Rudolf Seigel um den Rest. Die Liste auf den Seiten 657 und 658 (»Die Bearbeiter der Regesten«; vgl. auch S. 33, Anm. 128) lässt erkennen, dass die mit Abstand größte Teilmenge von Rudolf Seigel geleistet wurde, nämlich rund 65 Prozent. Es folgen Eugen Stemmler mit 29 und Bernhard Theil mit sechs Prozent. Man wird also mit Fug und Recht aus diesen Zahlen folgern dürfen, dass der vorliegende Band ohne den massiven Arbeitseinsatz von Rudolf Seigel in dieser Art nicht hätte entstehen können. So liegt es denn auf der Hand, dass die Einleitung aus der Feder von Rudolf Seigel stammt (9–34). Sie enthält neben einem kurzen Abriss der Geschichte des Stifts (einschließlich einer Liste der Äbtissinnen) einen Überblick über das Registratur- und Archivwesen des Stifts. Es schließen sich einige knappe Hinweise zur Erschließung des einschlägigen Bestands Dep. 30/13 Stift Buchau im Staatsarchiv Sigmaringen an.

Selten nur findet man bei Veröffentlichungen dieser Art eine so große Zahl von Abbildungen (36–77). Diese zeigen neben modernen Gebäudeansichten auch Siegel, alte Grundrisse, Deckengemälde und Ortsansichten und schließlich auch – für den interessierten Regionalhistoriker besonders aufschlussreich – eine Karte mit den Besitzungen des Stifts (56f.). Den Hauptteil der Veröffentlichung bilden natürlich die Regesten selbst (91–656), 1.040 an der Zahl. Sie umfassen in ihrem Umfang meist wenige Zeilen, können aber in einzelnen Fällen auch schon mal eine ganze Druckseite füllen (z.B. 620). Sehr anerkennenswert: Die Orts- und Personennamen sind jeweils hinter der modernen Schreibweise in ihrer Quellenschreibweise angegeben. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (79–86) sowie ein sehr umfassender Orts- und Personenindex runden dieses von beachtlichem Fleiß zeugende Werk ab.

Keine Frage: Hier liegt ein bedeutender Meilenstein zur Erforschung des Stifts Buchau vor. Künftige Regionalhistoriker werden dieses Werk dankbar benutzen.

Peter Thaddäus Lang

MARTIN ARMGART (BEARB.): Archiv der Freiherren von Mentzingen – Schossarchiv Mentzingen: Urkundenregesten 1351–1805 (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 34). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 504 S. ISBN 978-3-17-019722-0. Geb. € 40,-.

Im Jahr 1783 quittierte ein Mainzer Bildhauer einige »heilige Arbeiten«, unter anderem hatte er dem Apostel Paulus »einen Zahn eingeleimt«, dem heiligen Stephan »die Nase geputzt«, »das Vaterunser verbessert« und »die 10 Gebote renoviert« (Nr. 866). Wie seine Auftraggeber auf diese als »Scherzurkunde« titulierte Rechnung reagierten, ist nicht überliefert. Das Dokument wird im Schlossarchiv der Freiherren von Mentzingen in Mentzingen (Gemeinde Kraichtal) aufbewahrt, einem der großen Adelsarchive im Kraichgau. Die dortigen Urkunden wurden 2001 und 2002 im Rahmen der Erschließung von Adelsarchiven durch das Landesarchiv Baden-Württemberg verzeichnet. Die Regesten liegen nun im bewährten Format der Reihe »Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg« publiziert vor. Damit findet das bereits 1999 veröffentlichte Inventar der Urkunden aus dem Schlossarchiv Hugstetten, einem weiteren Archiv der freiherrlichen Familie, seine adäquate Ergänzung.

Das Geschlecht der Freiherren von Mentzingen stieg aus der Reichsministerialität auf und ist im 12. Jahrhundert erstmals belegt. Im Spätmittelalter agierte es wie andere Adelsfamilien des Kraichgaus im Umfeld und am Hof der Pfalzgrafen, Familienmitglieder wurden in den Domkapiteln von Speyer und Worms versorgt. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts konnten die Freiherren von Mentzingen ihre zuvor finanziell prekäre Lage konsolidieren; das heute nur noch als Ruine bestehende Wasserschloss in Mentzingen wurde 1529/39 errichtet, dazu 1569 das obere Schloss erbaut. Ab dem späten 16. Jahrhundert und noch im 17. und 18. Jahrhundert fungierten Angehörige der Familie als Direktoren des Ritterkantons und vertraten auf diese Weise die Interessen der Reichsritterschaft im Kraichgau gegenüber den Fürsten. Auch wenn das Geschlecht im 18. Jahrhundert zahlreiche Ämter an mehreren lutherischen Höfen erwerben konnte, verschlechterte sich die ökonomische Situation der Freiherren von Mentzingen zum Ende des Alten Reichs hin immer mehr.

Von diesem Gang der Familiengeschichte zeugen die insgesamt 911 Regesten der Urkunden des Schlossarchivs Mentzingen. Sie reichen von 1351 bis 1805, davon betreffen 42 Urkunden die Jahre bis 1550; der Höhepunkt der Überlieferung liegt in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als das Geschlecht am bedeutendsten war. Der größte Teil der Dokumente betrifft die Ortsherrschaft in Mentzingen. Die Urkundeninhalte wurden von Martin Armgart mustergültig erschlossen, man darf durchaus eher von Voll- als von Kurzregesten sprechen. Der Anhang bietet nicht nur verschiedene Konkordanzan und einen Orts- und Personenindex, sondern auch eine Übersicht über die Lehnurkunden-Überlieferung aus anderen Archiven. Dazu ist der Bestand des Schlossarchivs Mentzingen durch ein systematisch angelegtes Sachregister erschlossen, was bislang nur drei Vorgängerbände der Reihe bieten. Auf diese Weise ist eine thematische Suche möglich, wodurch die Regesten für vielfältige übergreifende Fragestellungen nutzbar gemacht werden können, sodass es angebracht erscheint, dass die Reihenherausgeber diese Form eines Indexes als Leitlinie aller zukünftiger Bände vorgeben sollten.

Mit den nun bequem zugänglichen Urkunden des Schlossarchivs Mentzingen ist die Überlieferung einer der wichtigsten freiherrlichen Familien im Kraichgau zuverlässig erschlossen, woraus die in den letzten Jahren intensiven Forschungen zum Ritteradel und zur Reichsritterschaft im Kraichgau neue Impulse erfahren werden. Die dem Band beigegebene kurze Einleitung mit einer nur knappen Skizzierung von Familien-, Besitz- und Archivgeschichte macht gleichwohl deutlich, dass die dringendsten Desiderate die moderne Aufarbeitung der Familiengeschichte der Freiherren von Mentzingen und der Ortsgeschichte Menzingens darstellen.

Ein »Manko« des Archivinventars muss jedoch abschließend offen angesprochen werden: Im Jahr 1602 erwarben die Freiherren von Mentzingen ein *Mobilium Perpetuum*, das noch im späten 17. Jahrhundert im Besitz der Familie belegt ist. Dessen Funktionsweise, so wurde damals festgehalten, sollte vor Anderen geheim gehalten werden (Nr. 150). Ein Geheimnis, das auch durch die Urkundenregesten des Schlossarchivs Mentzingen nicht gelüftet werden konnte ...

Andreas Bihrer

MAGDA FISCHER (BEARB.): Archiv der Freiherren von Schauenburg Oberkirch: Urkundenregesten 1188–1803 (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 33). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 1054 S. ISBN 978-3-17-019482-3. Geb. € 69,-.

Als im Jahr 1554 drei Richter einen Familienstreit der Freiherren von Schauenburg beizulegen versuchten, setzten sie an den Beginn ihres Urteils, dass zukünftig ein Freiherr

seinen Vetter nicht mehr ›Pfeffersack‹ nennen dürfe. Das Verbot des Gebrauchs dieses Schimpfworts, das entweder für aus dem städtischen Patriziat aufgestiegene neuadelige Emporkömmlinge oder als Gegenbegriff zum Wort ›Raubritter‹ und damit als Ausdruck adeligen Bürgerhasses verwendet wurde, ist ein eindrückliches Beispiel dafür, wie adelige Standeszugehörigkeit und Standesabgrenzung markiert, aber auch Konflikte innerhalb adeliger Familien geführt und persönliches Ehrkapital verhandelt wurden.

Die aktuelle Adelsforschung erweitert gegenwärtig die traditionell bevorzugten familien-, herrschafts-, besitz- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen um kulturwissenschaftliche Dimensionen. Auch dafür ist eine weitere Erschließung der Quellen notwendig, insbesondere Adelsarchive in Familienbesitz sind oft nur schwer zugänglich, bilden jedoch reiche Fundgruben für bewährte und für neuere geschichtswissenschaftliche Ansätze. Einindrucksvolles Beispiel für die systematische Erschließung eines adeligen Familienarchivs ist das Inventar der Urkunden von 1188 bis 1803 derjenigen Linie der Freiherren von Schauenburg, die auf der Burg Schauenburg oberhalb von Gaisbach (Stadt Oberkirch) in der Ortenau residierte. Die Familie agierte im Hochmittelalter im Zähringerumfeld, sie spielte eine wichtige Rolle bei der Gründung des Prämonstratenser-Klosters Allerheiligen am Ende des 12. Jahrhunderts. Die spätmittelalterliche Familiengeschichte war von den Chancen und Herausforderungen für eine Adelsfamilie in der Ortenau zwischen dem Bischof von Straßburg, den Markgrafen von Baden und den Pfalzgrafen bestimmt. Ab dem späten 15. Jahrhundert begann die Trennung der Linien, die in der Ortenau und dem Elsass, aber auch in Luxemburg und in Mähren lebten. Die linksrheinischen Besitzungen mussten mit der Französischen Revolution aufgegeben werden. Der berühmteste Amtsträger der Schauenburger war der Dichter Johann Jakob Christoph von Grimmelshausen, der als Schreiber und Schaffner für die Freiherren amtierte.

Magda Fischer hat im Rahmen der Erschließung von Adelsarchiven durch das Landesarchiv Baden-Württemberg, finanziell unterstützt durch die Stiftung Kulturgut Baden-Württemberg, das Oberkircher Archiv der Schauenburger geordnet und verzeichnet. Die Erschließung wurde 1989 begonnen, das Manuskript konnte im Jahr 2000 abgeschlossen und 2007 gedruckt werden; das Regestenwerk soll durch die inzwischen fast beendete Verzeichnung der Akten seine notwendige Ergänzung finden. Die insgesamt 1783 Regesten auf über 900 Druckseiten sind für die Urkunden vor 1650 und für die Pergamenturkunden nach 1650 als Vollregesten angelegt, durch ein Kurzverzeichnis werden die Papierurkunden nach 1650 erschlossen. Überzeugend ist die Entscheidung, wegen der zahlreichen Überschneidungen im Urkundeninhalt die Aufstellung der Regesten nicht nach Linien zu trennen, sinnvoll ist es weiterhin, die Papierurkunden in knapperer Form zu präsentieren. Dagegen wäre es nicht unbedingt notwendig gewesen, die Papierurkunden wegen der anderen Verzeichnungsform aus der Chronologie herauszunehmen, denn nun muss der an der Zeit nach 1650 interessierte Benutzer jeweils zweimal nachschlagen. Ein umfangreicher Orts- und Personenindex erschließt das Werk. Der Verfasserin ist eine imposante Leistung im Gesamten gelungen, verbunden mit außerordentlicher Akribie und Sorgfalt im Detail. Ihr Inventar ersetzt zukünftig die unvollständigen, zum Teil unzuverlässigen und nur bis 1450 reichenden Regesten Philipp Rupperts aus dem Jahr 1885.

Eine umfassende Literaturliste sowie eine knappe und präzise Einleitung zur Geschichte der Herrschaft Schauenburg und des Urkundenbestands in der Frühneuzeit ergänzt die Regestensammlung. Eine familiengeschichtliche Übersicht oder Stammtafeln hingegen fehlen; da die letzte derartige Darstellung von 1954 veraltet und zum großen Teil den Stand der Forschung vor dem Zweiten Weltkrieg wiedergibt, dazu seitdem nur vereinzelte biographische Studien entstanden sind, hätte man sich eine kurze Übersicht über die Geschichte der Familie und ihrer Zweige gewünscht. Doch dies kann ein Archiv-

inventar kaum leisten, vielmehr bietet das von Fischer gebotene Material Anstoß und eine zuverlässige Grundlage solcher zukünftiger Studien. *Andreas Bibrer*

BERNHARD LÜBBERS: Die ältesten Rechnungen des Klosters Aldersbach (1291–1373/1409) (Quellen und Erörterungen zur bayrischen Geschichte, Band XLVII/3). München: C.H. Beck 2009. 186*–682 S., 4 Tafeln. ISBN 978-3-406-10412-1. Geb. € 58,-.

Die vorliegende Untersuchung wurde 2005/2006 als Dissertation an der Universität Würzburg abgeschlossen. Sie befasst sich mit den Rechnungen der niederbayerischen Zisterze Aldersbach, deren Hauptrechnungen zwischen 1291 und 1362 nahezu lückenlos vorliegen. Erst in jüngerer Zeit finden sich in der Geschichtswissenschaft Bestrebungen, die mittelalterlichen Rechnungen in ihren Angaben und Aussagen kritischer auszuwerten. Nach einer Darstellung des Forschungsstandes und der Überlieferungssituation der Klosterrechnungen folgt eine Zusammenfassung der Geschichte des Klosters Aldersbach bis zum Einsetzen der Rechnungsüberlieferung 1291. In einer nach den Regierungen der Äbte Heinrich I. (1280–1295), Hugo (1295–1308), Konrad (1308–1330), Heinrich II. (1330–1336), Christian (1336–1338), Ulrich (1338–1340), Herold (1340–1343), Konrad (1343–1361) und Liebhart (ab 1361) geordneten Darstellung mit Statistik wird ein deutlicher Eindruck der Vielfalt und Vielseitigkeit der überlieferten Nachrichten in den Rechnungsbänden gegeben. Aus diesen ergibt sich aber auch breites Material zur Auswirkung der zisterziensischen Verfassung und den Visitationen sowie den Besuchen der Generalkapitel. Die Klosterrechnungen werden vom Verfasser mit Einnahmen und Ausgaben und mit dem Anteil der Wein- und Getreideverkäufe an den Einnahmen als eine hervorragende Quelle für die spätmittelalterliche Wirtschaft ausgewertet. Auch lässt sich feststellen, dass im Kloster Aldersbach die Agrarkrise bis zum Ende der 50er Jahre des 14. Jahrhunderts nicht sichtbar war. Aus den Rechnungen lassen sich auch Preise, Löhne und Währungen in ihren Verhältnissen untersuchen. Die Arbeit setzt sich mit einer Beschreibung der Handschrift und dem Aufbau und der Gliederung der Rechnungen fort. Umfassend wird die im Wesentlichen buchstabengetreue Wiedergabe der Edition in allen Einzelheiten beschrieben. Darauf folgt die Edition der Hauptrechnungen (3–515). Der Band schließt mit einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem umfassenden Orts- und Personenregister. Der Bearbeiter der Edition hat eine für die spätmittelalterliche Geschichte bedeutsame Arbeit vorgelegt, die in Zukunft ermöglichen wird, die Klostergeschichte Süddeutschlands in vertieftem Umfang zu untersuchen. Die weiteren Forschungen werden bei ähnlichen Ergebnissen und Befunden auf die vorliegende Untersuchung und Edition zurückgreifen. *Immo Eberl*

WARTBURG STIFTUNG (HRSG.): »Beyssig sein ist nutz und not« – Flugschriften zur Lutherzeit. Regensburg: Schnell und Steiner 2010. 132 S. mit 75 farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2417-6. Kart. € 12,90.

Der Band »Beyssig sein ist nutz und not. Flugschriften zur Lutherzeit« ist ein Begleiter durch den Blätterwald, eine Ausstellung über reformatorische Flugschriften, die 2010 auf der Wartburg stattfand. Die Flugschrift, die ihre große Reichweite und Schnelligkeit bereits metaphorisch im Namen trägt, erlebte in der Reformation einen rasanten Aufstieg und wurde zum Massenkommunikationsmittel, das auf aktuelle Ereignisse im Glaubensstreit flexibel reagieren konnte und von beiden Seiten als propagandistisches Mittel ge-

nutzt wurde. Im Fokus des knapp 200 Seiten starken Bandes steht die Dokumentation der Ausstellungsstücke, die zum Teil mit Übersetzungen versehen sind. Meist reicht die Druckqualität der Abbildungen sogar aus, um die Flugschriften im Original zu lesen. Neben 100 Illustrationen bieten insgesamt 15 Beiträge von Jutta Krauß, Petra Schall, Hilmar Schwarz und Günter Schuchardt eine mediengeschichtliche Einordnung der reformatorischen Flugschrift, Einblicke in die Lehren Luthers und seiner Gegner und formen mit detaillierten Einzelanalysen ein lebendiges Panorama der Reformationszeit.

Krauß sieht in ihrer mediengeschichtlichen Einführung (7ff.) den Reuchlin-Streit – eine mit Flugschriften geführte Auseinandersetzung zwischen dem Humanisten Johannes Reuchlin und seinem scholastischen Gegner Johannes Pfefferkorn – als Ausgangspunkt der Erfolgsgeschichte der Flugschriften, die hier treffend als »Zugpferde der Reformation« (16) bezeichnet werden. Schwarz skizziert am Beispiel von Luthers 95 Ablassthesen (25ff.), wie die Flugschrift je nach Druckort in verschiedenen Fassungen publiziert wurde und wie Drucker und Buchhändler das Reformationsthema schnell als geschäftsträchtiges Unternehmen entdeckten.

Eine Reihe von Beiträgen gilt theologischen und historischen Grundlagen: Schuchardt bietet eine konzise Übersicht über die drei Hauptschriften Luthers aus dem Jahr 1520 (56ff.): An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes Besserung, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche und Von der Freiheit eines Christenmenschen. Eine Darstellung der fünf Päpste, mit denen Luther konfrontiert war (Schwarz, 90ff.), nutzt die polemischen Beinamen, die Luther seinen Gegnern gab, als Ausgangspunkt der Analyse. Krauß behandelt in einem kurzen Abriss zu Luthers Rechtfertigungslehre den spätmittelalterlichen Ablasshandel (96ff.) und stellt historische Ereignisse tabellarisch in einen Bezug zu Luthers Schriften, was die Diskussion jedoch notgedrungen etwas verkürzt. Amüsant zu lesen ist ihre Auflistung polemischer Zitate und Spottnamen sowohl Luthers als auch seiner Gegner (102ff.). Eine Sammlung von Kurzbiographien der in Luthers Flugschriften erwähnten Personen (Schwarz, 115ff.) kann als hilfreiches Nachschlagewerk genutzt werden.

Drei Beiträge verfolgen eine kunsthistorische Linie: Schwarz analysiert die in den Flugschriften publizierten Lutherbildnisse (43ff.), die sich, ausgehend von Lucas Cranachs d.Ä. Mönchsportrait (1520), von der Heiligenstilisierung hin zum Typus des gelehrten Mönchs entwickeln. Eine Sonderform stellt das Passional Christi und Antichristi dar (Schall, 74ff.) – eine Holzschnittfolge Cranachs, die zwar keine Flugschrift im engeren Sinne, in der polemischen Gegenüberstellung aber einschlägig für propagandistische Strategien der Zeit ist. Krauß zeigt in ihrem Beitrag zur Bildsatire (141ff.), wie Flugschriften in einem direkten Bilder-Schlagabtausch aufeinander reagieren, so z.B. beim Siebenköpfigen Papsttier und dem Titelholzschnitt zu Luthers Siebenkopf von Johannes Cochläus.

Auf den grobianischen Stil zielt der Aufsatz »Beyssig sein ist nutz und not« (Krauß, 154ff.) – ein Zitat aus der Flugschrift vom »Abentfressen des allerheyligsten hern des Bapst«, das dem Band zugleich seinen Titel gibt. Zwar sprengen Luthers Schimpftiraden aus moderner Sicht mitunter die Grenze zum Maßlosen, doch ist, wie Krauß überzeugend darlegt, die drastische Sprache vor dem Stilideal des grobianischen Zeitalters zu beurteilen. Den Abschluss bildet eine Beispielstudie zu den Produktions- und Verbreitungsbedingungen der Flugschriften Luthers in Nürnberg (Schwarz, 166ff.). Ein Anhang mit Druckorten, Begriffsglossar und Bibliographie rundet die Darstellung ab.

Der Band überzeugt durch kleine Texteinheiten sowie graphisch aufbereitete Informationsblöcke, die den Leser auch bei einer lediglich kursorischen Lektüre, wie sie so manchem Ausstellungskatalog zuteil wird, zuverlässig und kompetent über die mediengeschichtliche Sonderstellung der reformatorischen Flugschrift informieren. Zugleich

können die sorgfältig arrangierten Illustrationen und die prägnant gewählten Beitragsthemen auch ein breiteres Publikum dazu anregen, sich dem Gebiet der Reformation einmal über die Publikationsform der Flugschrift zu nähern.

Sandra Linden

WOLFGANG VON HIPPEL (HRSG.): *Türkensteuer und Bürgerzählung. Statistische Materialien zu Bevölkerung und Wirtschaft des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2009. XVI, 356 S. und Karten. ISBN 978-3-17-020763-9. Geb. € 48,-.

Das DFG-Schwerpunktprogramm »Quellen und Forschungen zur Historischen Statistik von Deutschland« der 1980er und frühen 1990er Jahre ist zwar schon lange beendet, doch noch immer sind erfreulicherweise Publikationen anzuzeigen, die aus diesem Programm gefördert wurden und – aus welchen Gründen auch immer – erst in der jüngsten Vergangenheit in die Öffentlichkeit gelangten. Ein besonders schönes Beispiel hierfür ist der von Wolfgang von Hippel herausgegebene Band »Türkensteuer und Bürgerzählung«, der grundlegende Einblicke in die Bevölkerungsstruktur des Herzogtums Württemberg im 16. Jahrhundert gibt. In doppelter Hinsicht ist diese Publikation bemerkenswert: Zum einen nimmt sie den südwestdeutschen Raum, der bei der Erarbeitung der »Historischen Statistik von Deutschland« gegenüber anderen deutschen Ländern und Regionen eher vernachlässigt worden zu sein schien, in den Blick, und zum anderen ist sie auf das 16. Jahrhundert fokussiert – soweit geht kein anderer Band, der im Gefolge des genannten Programmes erschienen ist, zurück. So liegt demnach ein besonderes Buch vor, das man schon wegen seiner gelungenen äußeren Ausstattung gerne in die Hand nimmt, das aber auch und keinesfalls zuletzt durch seine methodische Schärfe und seinen Inhaltsreichtum besticht.

Dieser essentielle Beitrag zur Bevölkerungsgeschichte des Herzogtums Württemberg basiert auf zwei maßgeblichen Quellengrundlagen: Die erste sind die von Dr. Karl-Otto Bull († 1992) aufbereiteten Türkensteuerlisten von 1544/45, die zur Einziehung der auf dem Reichstag von Speyer 1544 beschlossenen Reichssteuer zur Finanzierung des von Karl V. geplanten Krieges gegen das Osmanische Reich dienten. Die zweite ist die von Herzog Friedrich I. von Württemberg (1593–1608) angeordnete Zählung der »Burger und Innwohner« (die sogenannte »Bürgerzählung«; bearbeitet von Wolfgang von Hippel) von 1598, die als Basis des frühabsolutistischen Landesausbaus dieses ambitionierten Herzogs dienen sollte. Beide Quellenkorpora zusammen vermitteln ein – gemessen an den verfügbaren Überlieferungen aus dieser Epoche – sehr weitreichendes Bild zur Struktur und Entwicklung der württembergischen Bevölkerung sowie – so zumindest die Listen von 1544/45 – zu ihren Vermögensverhältnissen. Sie zeigen, dass der württembergische Raum von zahlreichen, wenn auch noch sehr kleinen Städten geprägt war, deren größte, die Landeshauptstadt Stuttgart von gerade einmal 5.000 Einwohnern auf immerhin 7.200 wuchs. Andere Entwicklungen sind noch beeindruckender: Das geradezu sprunghafte Wachstum von Calw ist ein Beleg für die Auswirkungen der Wollzeugproduktion, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen massiven Aufschwung genommen hatte. Die bevölkerungsreichsten Orte wie auch diejenigen mit einem im Durchschnitt höheren Vermögen lagen tendenziell in den agrarisch besser nutzbaren, fruchtbaren Anbaugebieten von Wein und Getreide im Neckartal und seinem Umfeld – im sogenannten »Unterland« –, während die in jeglicher Hinsicht ärmeren Orte im Wesentlichen in den Höhenlagen des Schwarzwaldes und auf der Alb zu finden sind.

Die detailliert aufgearbeitete Statistik mit ihren umfangreichen Auswertungen textlicher, graphischer und kartographischer Art zeigt geradezu mustergültig, welche methodischen Herausforderungen zu bewältigen waren, um diese Quellen zum Sprechen zu bringen. Der Aufwand hat sich freilich gelohnt: Im Ergebnis ist eine beeindruckende Quellendokumentation mit einer nicht minder überzeugenden Analyse der Bevölkerungsgeschichte Württembergs – und somit ein gewichtiger Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Südwestdeutschlands insgesamt – entstanden, wie man sie sich für andere Territorien oder Regionen des Alten Reiches im 16. Jahrhundert wünschen würde, für welche allerdings vergleichbare bevölkerungshistorische Quellen vielfach fehlen. Dass diese Chance einer vorhandenen, aussagekräftigen Quellenüberlieferung für Württemberg wohldurchdacht genutzt wurde, ist das bleibende Verdienst der beiden Bearbeiter.

Markus A. Denzel

JOHN ROGER PAAS: *The German Political Broadsheet 1600–1700*. Bd. 10: 1671–1682. Geb. 483 S., zahlreiche Abb. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2010. ISBN 978-3-447-06157-5. € 988,-.

Der vorliegende Band des großen Publikationsprojekts zu den politischen Flugblättern des 17. Jahrhunderts deckt den Zeitraum 1671–1682 ab (zu den vorigen Bänden vgl. RJKG 28, 2009, 274). Drei Themenbereiche dominieren die Publizistik dieser Jahre: der Aufstand gegen das Haus Habsburg in Ungarn, der Konflikt mit dem Frankreich Ludwigs XIV. und die Frage nach dem dynastischen Fortbestand des Hauses Österreich.

Nachdem mit Margaretha Theresa, Infantin von Spanien (1673), und Claudia Felicitas, der Tochter von Erzherzog Ferdinand Karl (1676), die ersten beiden Gattinnen von Kaiser Joseph I. gestorben waren, ohne einen Thronfolger geboren zu haben, drohte das Ende des »habsburgischen« Zeitalters. Erst die Hochzeit mit Eleonora Magdalena von Pfalz-Neuburg befreite die kaiserliche Partei von diesen Sorgen: 1678 wurde der Thronfolger geboren. Die Flugschriften feierten das »grünende Österreich«. Nicht zuletzt im Hinblick auf die Spannungen mit Frankreich (P 3199–3202) galt es Stärke zu zeigen.

Der militärische Konflikt zwischen Frankreich und den Niederlanden wurde mit dem Beitritt Habsburgs zur antifranzösischen Allianz 1674 zu einem europäischen Krieg, der bald auch Unterfranken und das Oberrheingebiet erfasste. Zahlreiche Flugblätter berichten über die militärischen Ereignisse bei Würzburg und Wertheim 1673 (P 3050, 3064), Sinsheim 1674 (P 3076), bei Ensisheim im Elsass 1674 (P 3086–3088), über die Schlacht bei Sasbach 1675 (P 3100–3108) oder über die Kämpfe an den Rheinschanzen bei Philippsburg und Germersheim (P 3141f., 3153–3158). Der triumphale Einzug von Ludwig XIV. in Straßburg 1681 (P 3254–3259) demonstrierte der europäischen Öffentlichkeit, dass das Elsass endgültig vom Reich abgetrennt war und unter französischem Einfluss stand.

Die publizistische Öffentlichkeit beschränkte sich aber nicht auf Berichte von politischen und militärischen Ereignissen. Nachrichten über Kometen erreichten um 1680 einen neuen Höhepunkt und spiegeln die Unsicherheiten der Zeit wider; gerade bei diesem Sujet wird deutlich, dass die Definition des »politischen« Flugblatts offene Ränder haben muss, will sie nicht moderne Sichtweisen und Begriffsbestimmungen in das 17. Jahrhundert zurück projizieren.

Der Abschluss des großen Publikationsprojekts von Roger Paas ist mit den nächsten beiden Bänden zu erwarten. Zusammen mit dem angekündigten Registerband steht dann der Forschung ein hervorragendes Quellenmaterial zum Verständnis des öffentlichen

Diskurses über das Politische im 17. Jahrhundert zur Verfügung. Dem Herausgeber ist schon jetzt dafür sehr zu danken.
Wolfgang Zimmermann

ERWIN GATZ (HRSG.): Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648–1803. Regensburg: Schnell & Steiner 2007. 680 S. mit Abb. ISBN 978-3-7954-1637-9. Geb. € 128,-.

Erwin Gatz, dem 2011 überraschend verstorbenen langjährigen Rektor des römischen Priesterkollegs und Leiter des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, verdankt die Forschung eine ganze Reihe grundlegender Standardwerke zur Kirchengeschichte. In erster Linie sind dabei das fünfbandige Bischofslexikon und das sich daran anschließende zweibändige Bistumslexikon zu nennen. Der 2007 erschienene Wappenband rundet beide Lexika nun ab, enthält er doch nicht nur die persönlichen Wappen der Bischöfe, sondern auch die der Hochstifte bzw. Bistümer.

Zeitlich lehnt sich das vorliegende Wappenlexikon an den zweiten Band des Bischofslexikons an. Berücksichtigt wurden die Wappen sämtlicher Bischöfe und Hochstifte bzw. Bistümer des Heiligen Römischen Reiches. Über dessen Grenzen hinaus wurden zudem die Bistümer der Schweiz sowie Ermland und Kulm aufgenommen.

Die in der alphabetischen Reihenfolge der Bistümer geordneten Wappen wurden durch Heribert Staufer neu gezeichnet und dabei gegenüber älteren Darstellungen (wie etwa in J. Siebmachers großem Wappenbuch) stark vereinfacht. Auf eine Wiedergabe von Oberwappen, kirchlichen Würdezeichen und Schildhaltern wurde verzichtet, was die etwas nüchternen Darstellungen zwangsläufig in einen bewussten Gegensatz zu den zugrundeliegenden historischen Epochen des Barock, Rokoko und Klassizismus bringt. Die ausführliche Blasonierung besorgte Reinhard Heydenreuter. Varianten der Wappen oder zeitliche Einschränkungen bezüglich der Wappenführung werden in Anmerkungen aufgeführt. Schließlich sind Belegstellen und Nachweise für die einzelnen Wappen in der Literatur, in Wappenbüchern, aber auch in Siegelsammlungen, auf Münzen und in der Bauplastik angegeben. Wo keine Belege für ein eigenes Bischofswappen vorlagen, wurde auf das jeweilige Familienwappen zurückgegriffen.

In einer vorangestellten Einleitung geht Heydenreuter in knapper Form auf Entstehung und Gebrauch der Hochstifts- und Bistumswappen ein und erläutert zugleich die seinen Blasonierungen, Anmerkungen und Nachweisen zugrundeliegenden editorischen Grundsätze.

Historiker, Kunsthistoriker und Archivare waren bislang bei der Recherche nach bischöflichen Wappen auf regionale Einzelstudien und auf J. Siebmachers längst überholtes und zudem unvollständiges »Großes Wappenbuch« aus dem 19. Jahrhundert angewiesen. Mit dem neuen Band liegt nun erstmals ein umfassendes und vollständiges Wappenlexikon für Bistümer und Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches vor, dem wohl rasch der Status eines unverzichtbaren Nachschlagewerks zukommen wird. Durch die farbige Wiedergabe, die opulente Ausstattung und die erschließenden Indizes wird die Arbeit des Forschers wesentlich erleichtert. Bleibt zu hoffen, dass trotz des Todes des Herausgebers weitere Bände für die noch nicht abgedeckten Zeiträume folgen werden.

Herbert Aderbauer

ERWIN GATZ (HRSG.): *Wie Priester leben und arbeiten*. Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 396 S. ISBN 978-3-7954-2431-2. Geb. € 39,90.

Wie Priester leben und arbeiten – in dem Titel der vorliegenden Veröffentlichung wird zugrunde gelegt, was bereits nicht selten Gegenstand der Kritik war und daher schon lange nicht mehr selbstverständlich ist. Entweder leben Priester nicht, wenn darunter ein erfülltes Leben, bestehend aus Ehe und Familie, verstanden wird, oder es kann ihre geistig-geistliche Tätigkeit nicht als Arbeit bezeichnet werden, da ihr Beitrag in einer zunehmend säkular werdenden Gesellschaft als höchst fragwürdig erscheinen mag. Die vorliegende Quellensammlung zeigt anhand von Belegen aus über 160 Einzelbiographien auf, dass Priester entgegen der karikierten Kritik genau das verwirklichen – leben und arbeiten, und das in vielfältigen Aspekten und kreativen Lebensentwürfen, die von einer immensen Lebensleistung künden.

Im Mittelpunkt stehen Quellen, in denen Seelsorger selbst zu Wort kommen, begleitet von Kommentierungen, die sich auf das zum Verständnis Nötige konzentrieren. Darunter finden sich berühmte Namen wie Johann Joseph Ignaz von Döllinger, Johann Sebastian Drey, Sebastian Kneipp, Adolph Kolping, Josef Ratzinger und der Herausgeber des Werks, Erwin Gatz, welcher in den Kapiteln Haus, Hausgenossen und Lebensstil (155) sowie Priester in der ländlichen Lebenswelt (212) zu finden ist.

Ziel der Veröffentlichung ist die Ergänzung des im Jahr 1995 vom selben Autor veröffentlichten Bandes zur Geschichte des Diözesanklerus in deutschsprachigen Ländern. In dieser Quellensammlung kommt ein gesellschaftlicher Wandel zum Ausdruck, der auch die Rahmenbedingungen für das priesterliche Wirken prägte (vgl. Vorwort). Das Werk gliedert sich nach Lebensabschnitten und Arbeitsfeldern und versucht damit eine Annäherung an die Realität des Alltags eines katholischen Priesters. Es versteht sich als zuverlässige historische Basis und will damit – analog zum Band über die Geschichte des Diözesanklerus – einen Beitrag zur bestehenden Diskussion bzgl. der Innen- und Außenwahrnehmung des Priesterberufes leisten.

Der örtliche und zeitliche Rahmen der Quellen legt seinen Schwerpunkt auf das Rheinland, auf Westfalen, Schlesien und Südwestdeutschland und dokumentiert die Epoche von der späten Aufklärung bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Darin besteht auch der innovative Charakter der Forschungsleistung: Während Lebens- und Arbeitsumfeld evangelischer Pfarrhäuser vergleichsweise gut dokumentiert wurden und auf katholischer Seite lediglich in Frankreich ähnliche Gesamtdarstellungen zu finden sind, liegt hier nach Wissen des Herausgebers der bisher einzige monografische Versuch einer Gesamtdarstellung zu diesem Thema vor (vgl. Vorwort). Die Quellenauswahl spiegelt die Heterogenität des alltäglichen, unauffälligen priesterlichen Lebens wider: Nüchternsachliche oder volksnah mundartliche Notizen, Lebensberichte von hoher literarischer Versiertheit oder auch Berichte von Berufsautoren. Ausgeklammert werden Quellen von Autoren, deren Lebens- und Arbeitsumstände aus anderen Gründen näher erforscht sind, wie zum Beispiel von Bischöfen, Professoren, Militärseelsorgern oder Priesterschicksale aus Verfolgungszeiten.

Erwin Gatz verstarb überraschend zwei Monate nach Veröffentlichung dieses Werkes. Die schriftlichen und mündlichen Reaktionen auf seinen Tod vermitteln den Eindruck, dass sich die Autoren bereits dieser Quellensammlung bedienten, um die vornehmlich demütige, uneitle, von immenser Arbeitskraft geprägte priesterliche Lebens- und Arbeitsweise von Erwin Gatz zu beschreiben. Zu den vielfältigen Arbeitsbereichen gehörte vorrangig seine Seelsorger- und Professorentätigkeit, das Amt des geschäftsführenden Direktors des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft oder die Rektorentätigkeit

an der zugehörigen Nationalkirche Santa Maria della Pietà, in der Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes sowie am Campo Santo Teutonico. Leider konnte er dem Wunsch, seine bis 1975 abgeschlossenen Memoiren fortzusetzen, nicht mehr nachkommen.
Manfred Heim

ANDREA RAPP, MICHAEL EMBACH (HRSG.): Rekonstruktion und Erschließung mittelalterlicher Bibliotheken. Neue Formen der Handschriftenpräsentation (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften, Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag 2008. X, 186 S. ISBN 978-3-05-004320-3. Geb. € 49,80.

Der vom 2005 gegründeten Historisch-Kulturwissenschaftlichen Forschungszentrum (HKFZ) Mainz-Trier herausgegebene Band vereinigt im Kern Vorträge, die im April 2006 im Rahmen eines Workshops in Trier gehalten worden sind. Die Druckfassungen, die schwerpunktmäßig Klosterbibliotheken gewidmet sind, reichen von Projektskizzen bis zu umfänglicheren Beiträgen. Mit der Handschriftenererschließung allgemein beschäftigen sich zwei Aufsätze. Während Eva Effertz die von der DFG initiierten »Neuen Wege der Handschriftenererschließung« vorstellt, geht Albert Derolez ausführlich auf die Ziele der Handschriftenbeschreibung ein. Er plädiert gegen die Erarbeitung von Kurzkatalogen, da sich komplexere Handschriften so nicht adäquat abbilden lassen. Rationalisierungsmöglichkeiten sieht der Autor durch die Nutzung von Datenbanksystemen, hält aber auch bei der Beschreibung der Texte Einsparungen für möglich. Das wichtigste Element sei die Kodikologie, die Quellenmaterial für die Buch- und Bibliotheksgeschichte aufschließe. Thomas Falmagne berichtet über den 2009 im Druck erschienenen Katalog der Handschriften des Klosters Echternach, die in der Bibliothèque Nationale in Luxemburg aufbewahrt werden. Auf der Grundlage seiner Katalogisierung von Handschriften in Koblenz und als Beispiel für den wissenschaftlichen Nutzen dieser Erschließungsform stellt Eef Overgaauw Autographen des Bopparder Karmeliten Heinrich de Montabaur sowie des aus Ehrenbreitstein stammenden Dominikaners Heinrich Kalteisen vor, darunter Predighandschriften. Zwei Aufsätze sind dem Augustiner-Chorherren-Kloster Eberhardsklausen gewidmet. Reinhard Nolden gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Einrichtung, in der entsprechend den Regeln der Windesheimer Kongregation die handschriftliche Buchherstellung bis in die 30er Jahre des 16. Jahrhunderts betrieben wurde. Erhalten haben sich noch etwa 200 Codices dieser Bibliothek. Marco Brösch behandelt den im 15. Jahrhundert entstandenen und bis 2005 restaurierten Bibliotheksbau des Klosters und sein Ausstattungsprogramm. Die Seccomalereien des 16. Jahrhunderts stellen Propheten, Heilige, Kirchenväter und andere kirchliche Persönlichkeiten dar, die von der *Devotio moderna* besonders geschätzt worden sind. Einen Zusammenhang zu Eberhardsklausen gibt es auch bei dem Beitrag von Andreas Lehnardt, der über hebräische und aramäische Einbandfragmente in Mainz und Trier berichtet. Besonders viele dieser Bruchstücke, die vom 13. bis zum 17. Jahrhundert zum Einbinden von Büchern verwendet wurden, kommen aus dieser Einrichtung. Die Erschließung hebräischer Fragmente ist im Rahmen von Lehnardts Projekt *Genizat Germania* zu sehen, das auf die Rekonstruktion der auf diesem Weg fassbaren jüdischen Schriftkultur in Deutschland abzielt.

Frank Fürbeths Aufsatz handelt über ein Projekt der Erschließung von Sachordnungen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Bibliothekskataloge, die eine Annäherung an heute verlorene oder disloziert überlieferte Büchersammlungen ermöglicht. Über die Trierer Klosterbibliotheken und ihre zwischen einem weiten Bildungsbegriff und Bildungsakese

oszillierenden Bestand berichtet Silke Diederich in ihrer Feldstudie. Der Zuschnitt, aber auch die Organisation des Wissensraums Bibliothek gibt Auskunft über ihren Stellenwert und ihren jeweiligen Zweck. Bei zwei Aufsätzen steht die Digitalisierung im Mittelpunkt. Bärbel Kramer berichtet über die Digitalisierung der Trierer Papyri, die im Rahmen internationaler Aktivitäten dieser Art zu sehen ist und die Bearbeitung von auf verschiedene Sammlungen verstreuten Fragmenten ermöglicht. Die Herausgeber des Bandes, Andrea Rapp und Michael Embach, geben einen Abriss der Geschichte des bedeutenden Trierer Benediktinerklosters St. Matthias und berichten über die virtuelle Rekonstruktion der Bibliothek. Die zusammen 412 noch dem Kloster zuweisbaren Handschriften verteilen sich heute auf etwa 25 private und öffentliche Sammlungen. Allerdings werden 370 Codices immerhin noch in Trier selbst aufbewahrt. Angestrebt wird bei dem Projekt eine Verbindung der kodikologischen und der fachwissenschaftlich-philologischen Erschließung, weshalb auch exemplarische Transkriptionen und die Verknüpfung mit kritischen Editionen geplant sind. Der Nutzen des Bandes liegt in seinen Beiträgen zur rheinland-pfälzischen Buch- und Bibliotheksgeschichte und seiner Vorstellung laufender Erschließungs- und Digitalisierungsprojekte.

Armin Schlechter

3. Mittelalter

PETER DINZELBACHER (HRSG.): *Altertum und Frühmittelalter* (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Band 1). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2011. 421 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-506-72020-7. Geb. € 94,-.

Ein Handbuch in Form eines Sammelbandes herauszugeben, ist immer ein Wagnis, da hier besondere Maßstäbe einer Einheitlichkeit angelegt werden müssen. Dies ist dem Wiener Mediävisten Peter Dinzeltbacher, das sei gleich vorweg gesagt, auch leider nicht gelungen. Dies erschließt sich dem Leser schon bei Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses. Der vom Herausgeber selbst bearbeitete Teil »Das frühe Mittelalter. Karolingische bis frühsalische Epoche« ist mit 180 Seiten umfangreicher als die Beiträge der anderen fünf Autoren zusammen und erheblich feiner gegliedert. Der Herausgeber begründet dies im Vorwort damit, dass er den zentralen mittleren Teil selbst übernommen habe, um weitere Verzögerungen zu vermeiden. Ferner offenbart sich schon hier eine gewisse Distanz zu neueren religionswissenschaftlichen Theorien, wenn Walter Burkerts 1998 erschienenes Werk »Kulte des Altertums« zu den jüngeren Veröffentlichungen gerechnet wird.

Neben dem schon genannten Hauptteil des Herausgebers finden sich Artikel über die Religion der Kelten (Holger Sonnabend), der Germanen (Bernhard Maier), der Völkerwanderungs- und Merowingerzeit (Werner Heinz), über die »Religiosität (!) der heidnischen (!) Slaven und ihre ersten Kontakte mit dem Christentum in den Gebieten deutsch-slavischer Berührung« (Leszek Moszynski) und über die Juden (Johannes Heil). Der langen Phase der Eroberung von Teilen des deutschsprachigen Raumes durch die Römer wird leider überhaupt keine Beachtung geschenkt, als hätte es in dieser Zeit nur eine »reine« germanische oder keltische Religion gegeben.

So gibt der Beitrag über die Kelten (13–32) zwar einen Überblick über die vorrömische keltische Religion, lässt aber leider neuere Forschungsergebnisse vermissen und interpretiert z.B. die sogenannten Viereckschanzen immer noch als Heiligtümer, obwohl eine sakrale und profane Nutzung mittlerweile nachgewiesen ist.

Gut gelungen ist Bernhard Maiers Artikel über die Germanen, der sich mit der aktuellen Forschungsdiskussion auseinandersetzt, die dem Verfasser zahlreicher Beiträge zu diesem Thema natürlich sehr geläufig ist (33–57).

Der Beitrag von Werner Heinz zur Völkerwanderung und Merowingerzeit (59–79) zeigt sehr richtig das Fehlen einer flächendeckenden christlichen Mission bis zum 7. Jh., doch wird hier vieles leider sehr verkürzt und manchmal missverständlich dargestellt wie etwa die Genese der Vorrangstellung Roms in der Westkirche (63).

In dem oben erwähnten umfangreichen Mittelteil führt Dinzelsbacher äußerst kenntnisreich in die Geschichte dieses Zeitraums ein (81–121) und fügt dann einen »Phänomenologischen Teil« an (123–268), in dem er u.a. Medien der Glaubensvermittlung, Vorstellungswelt und Heiligung des irdischen Raumes erörtert. Hier demonstriert der Autor seine Verbundenheit mit der Mentalitätsgeschichte, die er interessant und reich illustriert vermittelt, bleibt aber beschreibend und wenig analytisch. Es wäre sehr wünschenswert gewesen, dass der Mittelteil das Scharnier der anderen Beiträge gebildet hätte. Leider wird auf deren Ergebnisse aber so gut wie gar nicht eingegangen. Würde man nur diesen Teil lesen, käme man z.B. zu der Überzeugung, dass es im deutschsprachigen Raum im Mittelalter kaum Juden gegeben hat.

Der leider sehr kurze Beitrag zu den Slaven von Leszek Moszynski (269–281) zeichnet sich dadurch aus, dass er sowohl die Forschungsgeschichte als auch die archäologischen Ergebnisse berücksichtigt. Auch die linguistische Analyse der Theonyme gibt interessante Einblicke in den slavischen Polytheismus (277ff.).

Johannes Heils Beitrag über das Judentum und jüdisch-christliche Beziehungen (285–304) vermittelt zwar einen guten Überblick über die wesentlichen Merkmale des Judentums im Mittelalter, geht aber mit keinem Wort auf die wenigen, aber immerhin vorhandenen antiken Zeugnisse ein, etwa für eine jüdische Gemeinde im römischen Köln.

Bei aller fachlichen Ausgewiesenheit seiner Bearbeiter und auch des Herausgebers macht der vorliegende Band bedauerlicherweise den Eindruck einer hastig zusammengetragenen, unzusammenhängenden Aneinanderreihung von Einzelbeiträgen, die den Anforderungen, die an ein Handbuch zu stellen sind, nicht genügen. Hierüber vermögen die durchgehend sehr gut ausgewählten Abbildungen und ein sorgfältiges Register nicht hinwegzutrogen.

Wolfgang Spickermann

JOCHEN MARTIN: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom (Alte Geschichte). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2010. 184 S., XX Tafeln. ISBN 978-3-515-09386-6. Geb. € 39,-.

Jochen Martin führt mit seinem überblickshaft angelegten Buch den Leser in die Frühgeschichte der Bischöfe von Rom ein und untersucht die Entstehung des Papsttums. Zwar besteht Einigkeit darüber, dass sich der Führungsanspruch der römischen Kirche sukzessive bis ins 5. Jahrhundert erst langsam ausbildete, jedoch ist der Weg der ersten Jahrhunderte bisher nicht einmütig interpretiert worden. Angesichts einer Publikation von Christoph Markschies von 2006 (Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen), der die These vertreten hat, »es bleibe »äußerst umstritten, ob und wie sich vor dem 4. Jahrhundert wirklich charakteristische Unterschiede zwischen den Christentümern der beiden Reichshälften ausweisen lassen«, will Martin versuchen, Unterschiede der Gemeinden und Kirchen aufzuzeigen (11). Deshalb geht seine Hauptthese davon aus, dass es in der westlichen Kirche gelungen sei, »den Kaisern die Interpretation des gött-

lichen Willens streitig zu machen, während im Osten das Kaisertum immer im Zentrum religiöser Repräsentation und religiöser Auseinandersetzungen blieb«. So habe das Papsttum zu einer amtlichen Institution des Reiches werden können, die auch die spezifischen »Herrschafts- und Repräsentationsformen des Kaisertums« übernommen habe (12).

Die Darstellung ist chronologisch in fünf Kapitel gegliedert, die in einem Kommentar zum Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore ergänzt werden. Im ersten Kapitel kommen vor allen Dingen die Quellen zur vorkonstantinischen Zeit zu Wort und werden erneut kommentiert mit dem Ergebnis, dass in dieser Epoche das Bistum von Rom ein Kommunikationszentrum der westlichen Kirche gewesen sei (42f.). Kapitel II widmet sich der weiteren Entwicklung unter Konstantin und seinen Söhnen. Der Verfasser hebt hier unter anderem hervor, dass Konstantin gegenüber dem Christentum ähnliche Rechtsbefugnisse beanspruchte, wie die vorkonstantinischen Kaiser gegenüber den paganen Religionen (45). Die Gründung der neuen Reichshauptstadt im Osten, Konstantinopel, lag an einem Ort, der keine apostolischen Ursprünge beanspruchen konnte, so erstaunt es nicht, dass im 4. Jahrhundert auch erstmals Primatsansprüche Roms deutlich wurden, die eher als »geistlicher Primat« zu verstehen sind. Die Regelung des Konzils von Serdica (342–343) mit der vorgesehenen Appellation an den römischen Stuhl interpretiert der Verfasser als eine Nachbildung des römischen Supplikationsverfahrens (55).

Die Ausgestaltung des römischen Primates von Damasus bis Sixtus III. behandelt unter anderem das Konzil von Konstantinopel (381). Seit Theodosius verzichteten die Kaiser auf den Titel »Pontifex Maximus« und machten so den Weg frei zur Ausbildung einer eher monarchisch verstandenen Kirchenstruktur des Westens. Im Kalender von 354 findet sich eine Liste der römischen Bischöfe mit einer Liste der Kaisergeburtstage und der Konsuln, was unterstreicht, dass man nun das römische Bistum auf die gleiche Ebene wie andere Institutionen des christianisierten Imperiums hob (70). Die Imitation des Reiches findet sich auch in der ersten Dekretale des Papstes Siricius, der sich der Form römischer Verlautbarungen bediente (70). Seit Damasus (366–384) ist die Bezeichnung *sedes apostolica* für den römischen Bischofssitz gebräuchlich, durch das Doppelmartyrium der Apostelfürsten Petrus und Paulus sah Damasus zudem eine natürliche Vorrangstellung Roms begründet. In der Zeit um 400 wird schließlich Petrus zum ersten Mal als Apostelfürst *princeps apostolorum* bezeichnet (79).

Die wichtige Rolle Leos I. wird im vierten Kapitel mit der Unterüberschrift »Lateinische Prägung, universaler Anspruch und herrscherliche Repräsentation« charakterisiert. Anhand seiner Predigten erschließt Martin das historische Verständnis des Papstes und ordnet seine Primatstheorie der Tradition des römischen Erbrechtes zu. In Petrus sah Leo eine Mittlerstellung zu den anderen Aposteln (100), deshalb folgert Martin, dass Leo »mit Recht als der erste Papst bezeichnet« werden könne (105).

Das Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom führt das Kapitel V vor; es dient dem Verfasser dazu, die kaiserähnliche Position bildlich zu erschließen. Die erste große bischöfliche Kirchengründung in Rom ist mit Groß St. Marien angesprochen. Der Triumphbogen bietet mit der Nennung Sixtus' III. (432–440) zumindest einen chronologischen Anhalt für die Mosaikausgestaltung. Diese Mosaiken sind schon seit längerer Zeit als Illustration für die leoninischen Predigten und Briefe gewertet worden. In den Bildern und im Bildprogramm sieht Martin eine Aneignung der kulturellen Sprache Roms. Ob die These, dass mit dem Mosaik die Heilsgeschichte von Jerusalem und Bethlehem nach Rom hin verlagert werde, Kunsthistoriker überzeugt, bleibt abzuwarten, denn es hat schon zu viele Interpretationen zu diesem Mosaik gegeben.

Alles in allem besticht der Interpretationsversuch Martins vor allen Dingen dadurch, dass die westlich-römische kaiserliche Tradition wesentlich stärker als in anderen Darstel-

lungen zur Geltung kommt. Ob damit die These von Markschieß schon völlig entkräftet ist, bleibt jedoch abzuwarten.

Klaus Herbers

KLAUS HERBERS: Geschichte des Papsttums im Mittelalter. Darmstadt: Primus Verlag 2012. 360 S. Geb. ISBN 978-3-89678-698-2. € 64,90.

Vor fast 30 Jahren (1984) erschien die erste Auflage von Bernhard Schimmelpfennigs bekannter Überblicksdarstellung zur Geschichte des mittelalterlichen Papsttums und hat seither in immer neuen (teils aktualisierten) Auflagen unzählige Leser gefunden. Zwar herrschte in den letzten Jahren kein Mangel an Studien über Papsttum und Päpste im Mittelalter, doch schien es gerade deswegen an der Zeit für ein neues Überblickswerk zum Thema, das auch die Ansätze und Fragestellungen der jüngeren Geschichtsschreibung aufgreift. Ein solches Buch hat mit dem emeritierten Erlanger Historiker Klaus Herbers ein ausgewiesener und exzellenter Kenner der Materie vorgelegt.

Der Darstellungsabsicht entsprechend ist das Werk nicht nach Pontifikaten, sondern nach Epochen in der Geschichte des Papsttums in eine Einleitung und zwölf weitere Kapitel gegliedert, deren Einteilung sich jedoch meist aufgrund von Pontifikatsdaten ergibt. Dabei beginnt Herbers seine Darstellung nicht erst im Frühmittelalter, sondern bietet einen Überblick über die Entwicklung des römischen Bischofsamtes und biblische bzw. antike Legitimationsinstanzen des späteren Papsttums bis zum Ende des weströmischen Reiches; ebenso greift das Buch auch am Ende der behandelten Epoche auf das Renaissancepapsttum bis zu Leo X. (1513–1521) hin aus. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf Ereignis- und Politikgeschichte, wodurch institutionelle Entwicklungslinien sichtbar werden. Hinzu kommen Perspektiven der der neuen Kulturgeschichte verpflichteten Forschung, die er gekonnt einfließt und so weitere Perspektiven etwa auf Verfahrensweisen, die Prägekräft des Rechts oder die Entwicklung der Schriftlichkeit eröffnet. Im Anhang des Bandes finden sich neben einigen Anmerkungen zum Haupttext eine ausführliche Auswahlbibliographie, eine Papstliste, eine Zeittafel, Karten und ein detailliertes Register, das den Band hervorragend erschließt.

Dem Charakter der Überblicksdarstellung für ein breiteres Publikum entsprechend verzichtet Herbers auf die Wiedergabe von Forschungskontroversen oder die Diskussion strittiger Punkte, wird dafür jedoch an interessanten Punkten relativ wortkarg. So könnte man sich beispielsweise eine etwas ausführlichere Einbettung des *Dictatus Papae Gregors VII.* (1075) in das Kirchenbild dieses Papstes wünschen, eine stärkere Betonung der innovativen Rolle Leos IX. oder auch eine exaktere Darstellung der Ursachen des abendländischen Schismas im Jahr 1378.

Aus Sicht der Theologie wird man das Fehlen fast jeglicher Bezugnahme auf Ekklesiologie und die theologische Entwicklung des päpstlichen Primatsgedankens konstatieren müssen; symptomatisch ist das Fehlen der päpstlichen Verurteilung des Konziliarismus (z.B. Pius II. in der Bulle *Execrabilis*, 1460). Dies ist umso bedauerlicher, als sich Bemühungen um eine theologische oder philosophische Fundierung des Primats spätestens seit der Reformepoche im 11. Jahrhundert bis in die Neuzeit hinein beobachten lassen und nicht selten in Krisenepochen des Papsttums stark ausgeprägt sind. Nicht nur die »harten« politischen Machtfaktoren machen die Geschichte des mittelalterlichen Papsttums aus, sondern auch seine theoretische Reflexion.

Ungeachtet dieser Kritik hat Klaus Herbers einen aufgrund seiner klaren Struktur und inhaltlichen Fülle hervorragenden Überblick vorgelegt, der für Studierende, aber auch für

Pädagogen und alle historisch Interessierten, die fundiert über das Papsttum im Mittelalter informiert sein wollen, eine unverzichtbare Lektüre darstellt. *Bernward Schmidt*

HEIKE JOHANNA MIERAU: Kaiser und Papst im Mittelalter. Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2010. 328 S. mit 20 S/W-Abb. auf 16 Tafeln. ISBN 978-3-412-20551-5. Geb. € 24,90.

Der Autorin geht es in ihrer Studie nicht um eine Darstellung der Geschichte des Kaisertums und des Papsttums im Mittelalter, die wenig miteinander verbunden chronologisch abgehandelt werden. Es geht ihr um eine Gesamtdarstellung des Mittelalters von Konstantin dem Großen bis zur Reformation in der Perspektive eines »bipolaren Systems« Kaisertum – Papsttum, der »Gewaltenteilung« zwischen Kaiser und Papst. Sie werden einleitend als »konkurrierende Lenkungsgewalten« bezeichnet, wobei »Kaiser und Papst« mit »Staat und Kirche« parallelisiert werden. Die einleitend formulierte These, dass letztlich eine mehr oder weniger direkte Linie von dieser Gewaltenteilung zur »Trennung in Legislative, Judikative und Exekutive« (7) reiche, ist völlig unverständlich. Sie mag aus dem Bemühen um Aktualitätsbezüge entstanden sein. Doch wo die Linie vom Miteinander von Papst und Kaiser hin zur Gewaltenteilung in Legislative, Judikative und Exekutive verläuft, wird auch nach der Lektüre des Bandes nicht klar. Zudem sind vorschnelle Gleichsetzungen von Papst mit Kirche und Kaiser mit Staat eher Vorstellungswelten des kulturkämpferischen 19. Jahrhunderts verhaftet, als dass diese Ausführungen etwas zum Verständnis des Verhältnisses von Kaiser und Papst im Mittelalter beitragen würden, auch wenn Kirche und Staat auf den folgenden Seiten in Anführungsstriche gesetzt werden.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile, deren erster einen chronologischen Abriss bietet und deren zweiter Konfliktfelder und Diskussionspunkte zwischen Kaiser und Papst systematisch betrachtet. Dabei werden die beiden Universalgewalten nicht losgelöst voneinander abgehandelt, sondern Mierau ist stets darum bemüht, die Verbindung zwischen beiden deutlich zu machen, ihr Mit- und Gegeneinander in ihren Aktionen hervorzuheben. Der chronologisch orientierte Teil beginnt mit Konstantin und endet mit der Reformation.

Zu Karl dem Großen erfährt man dort: Papst Leo III. »bestimmte in einem selbstbewussten Krönungsakt am 25. Dezember 800 Karl den Großen (768/800–814) zum neuen Kaiser« (41) – Neues von der Kaiserkrönung Karls des Großen? Die folgenden Seiten verraten, dass es sich nur um eine unglückliche Formulierung handelt. Sie steht jedoch nicht allein. Zum Zustand des Reiches unter Heinrich II. heißt es: »Das Imperium Romanum hatte seine Repräsentanz in den alten Kernbereichen erneuert, aber war noch kein Rechtsraum mit funktionierender Binnenstruktur im Sinne Justinians. Auch war es als wiedererstarktes Weltreich noch nicht satisfaktionsfähig« (65f.). Scheint diese Aussage leidlich verquast zu sein, so übersieht die Feststellung, dass Innozenz II. ein »Papst von Lothars Gnaden« (79) gewesen sei, die seit den Tagen Heinrichs III. deutlich geschwächte Position der Kaiser gegenüber dem Papst und berücksichtigt die europaweite Unterstützung für Innozenz II. nicht, der sich Lothar III. erst nach dem englischen und französischen König angeschlossen hatte. Worauf sich die Behauptung stützt, dass sich das Papsttum Innozenz' II. »erst durch den Tod Lothars III. ... stabilisierte« (79), ist völlig unklar. Plattitüden scheinen durch, wenn Konrad III. als »glück- und konzeptlos« (81) charakterisiert wird. Die Ausführungen zu Bonifaz VIII. »Das Jahr 1300 erklärte er zum ersten Heiligen Jahr und setzte sich damit in Szene« (110) sind sprachlich deplatziert und inhaltlich fraglich, da sich Bonifaz VIII. 1300 in Rom so selten wie sonst nie aufhielt.

Der systematische Teil (163–248) ist in sechs Unterkapitel gegliedert. Sehr anregend sind die Ausführungen der Verfasserin zur bipolaren Ordnung, einem permanenten Aufeinanderbezogensein der beiden Universalgewalten, beginnend mit Gelasius I. und der auf ihn zurückgehenden Zwei-Gewalten-Lehre. Auch hier sind die Einzelwertungen mit Vorsicht zu genießen, doch bietet Mierau einen interessanten Durchzieher, der von den Tagen Konstantins bis zum Ende des Mittelalters reicht. Dabei wird deutlich, dass das Kaisertum schwer allein aus sich zu definieren ist, sondern nach den Tagen Karls des Großen scheinbar vor allem als Gegenpart zur anderen Universalgewalt verstanden wurde, zum Papsttum. Diese gegenseitige Abhängigkeit von Kaisertum und Papsttum thematisiert Mierau schließlich auch in den Symbolen beider (208–220), von den beiden Schwertern über Sonne und Mond bis hin zu symbolischen und rituellen Umgangsformen. Besonders wichtig ist die Frage Mieraus nach den »Handlungsbereichen«, auf die Kaiser und Papst einwirken konnten (234–248). Dabei betont Mierau immer wieder den grundsätzlich auf die gesamte Christianitas ausgerichteten Anspruch des Kaisertums – selbst der französische König habe grundsätzlich die Leitung der Welt durch Papst und Kaiser nicht in Frage gestellt, auch wenn dieses Prinzip für Frankreich nicht gelten sollte (238), getreu der von französischen Juristen entwickelten griffigen Formel *rex est imperator in regno suo*.

Mierau will eine neue Sicht bieten. Daher ist es auch konsequent, wenn sie stets von Päpsten im Schisma spricht und nie von Gegenpäpsten, womit sie deutlich machen will, dass Gegenpäpste erst in der Retrospektive zu Gegenpäpsten wurden. Dasselbe gilt auch für Gegenkönige, die allein als Könige oder Kaiser im Thronstreit auftreten. In der beigefügten Liste der Könige/Kaiser sowie Päpste (290–294) gibt es jedoch erstaunlicher Weise zwar einen Heinrich (VII.), doch keinen Clemens (III.) – hier wäre es sicher konsequent gewesen, entweder in allen Fällen die Einklammerung der Ordnungszahl als Kennzeichnung der retrospektiven Illegitimität aufzugeben oder sie konsequent beizubehalten.

Der Band ist ohne Frage anregend und in seiner Anlage sehr zu begrüßen. Doch die Anachronismen wie das für das Mittelalter bemühte »Prinzip der internationalen Gemeinschaft« (11), mangelnde sprachliche Klarheit und Fehler bis ins Literaturverzeichnis (so fungiert etwa als Herausgeber des Bandes Karl der Große von Peter Classen neben Claudia Märkl nicht der kürzlich verstorbene ehemalige Präsident der MGH, Horst Fuhrmann, sondern der Altphilologe Manfred Fuhrmann) machen das Buch nicht unbedingt zu einer angenehmen Lektüre. Es fragt sich abschließend, wer die Rezipienten des Buches sein sollen. Der Studienanfänger wird durch viele Aussagen, über die sich der Kenner ärgert, wohl nur verwirrt sein.

Jochen Johrendt

ANDREAS FISCHER: Karl Martell. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 278 S. ISBN 978-3-17-020385-3. Kart. € 24,90.

Karl Martell ist nicht nur eine »zentrale Figur für die Geschichte der Karolingerdynastie«, sondern auch derjenige Karl, »der er ihren Namen gab« (10). Mit dem anzuzeigenden Band, der in der bekannten Reihe der Urban-Taschenbücher erschienen ist, wird der karolingische Hausmeier erstmals einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Der Anspruch des Verfassers bleibt jedoch nicht auf diesen Aspekt beschränkt, sondern er möchte »zugleich [zu einer] intensiveren wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Thematik anregen« (ebd.).

Auf der Grundlage eines Literaturverzeichnisses auf dem neuesten Stand sowie eines umfangreichen Quellenverzeichnisses beginnt F. seine Darstellung nach einem kurzen

Vorwort und einer Einleitung mit drei chronologisch ausgerichteten Kapiteln, in denen er »Familiäre Wurzeln« und »Herkunft« Karl Martells beschreibt, um anschließend dessen »Kampf um die Herrschaft« zu schildern, bei der er Josef Semmlers Wendung der »pippinidisch-karolingischen Sukzessionskrise« aufgreift. Es folgen zwei thematisch orientierte Abschnitte, die knapp die Hälfte der 205 Textseiten ausmachen; zunächst über Karls »militärische Aktivitäten« (69 Seiten), sodann über die Beziehung(en) des ersten Karolingers zur »Kirche« (39 Seiten). Mit einem Kapitel über »Die letzten Jahre Karl Martells« schwenkt F. wieder auf die eingangs verwendete Gliederung zurück, bevor die Studie mit einigen Gedanken zum »Nachleben« und einem »Resümee« endet. Drei Stammtafeln, eine Karte des Frankenreiches, bei der leider ein kleiner Streifen im Bundsteg des Buches verschwindet, und ein Personenregister beschließen den Band, der durch häufige Querverweise innerhalb des Buches eine dichte Beschreibung der Zusammenhänge liefert. Das mehrfache Aufgreifen von schlagwortartigen Formulierungen der Forschung bindet den Spezialisten in das Netz wissenschaftlicher Forschung zu Karl Martell ein, ohne den Text zu verkomplizieren. Ausführungen zu Quellenkritik (insbesondere 19f.) und andere grundlegende Erklärungen bedingen eine auch für historische Laien gewinnbringende Lektüre. Der eigene Anspruch, darüber hinaus Ausgangspunkt der kommenden Forschung zu sein, wird in den insgesamt 398 Anmerkungen auf 36 Seiten eingelöst. Neben dem Verweis auf die jeweils einschlägige Literatur – wobei gleichermaßen Spezialstudien und einführende Werke angeführt werden – bietet der Anmerkungsapparat durch die oftmalige Angabe der heranzuziehenden Quellen ein nützliches Hilfsmittel, in dem auch die kleineren karolingischen Annalen berücksichtigt werden (vgl. etwa S. 237, Anm. 37 zum Tod Pippins II.). Unvollständig bleibt S. 234, Anm. 7 bezüglich der Vereinigung der merowingischen Reichsteile durch Chlothar II. zu Beginn des 7. Jahrhunderts, bei der F. lediglich die Fredegar-Chronik anführt (irrtümlicherweise c. 40, 140 statt richtig c. 42, 141f.). Diese liefert zwar den Bericht über die paraphrasierten Ereignisse, weist dafür aber nicht die im Fließtext verwendete Formulierung *monarchia trium regnorum* (26) auf, die dagegen in der Vita Columbani und einer Rubrik der Vita Faronis episcopi Meldensis zu finden ist. Im Quellenverzeichnis werden beide Werke nicht aufgeführt.

Fs. Urteile sind abgewogen und sich der Unlösbarkeit einzelner Probleme bewusst. Gegenläufige Thesen werden teils im Haupttext, teils in den Anmerkungen vermerkt. Lediglich zur Frage nach der legitimen oder illegitimen Abstammung Karl Martells hätte man sich eine Auseinandersetzung mit den Ausführungen von Hans Hagn, für den Karl ein erbberechtigter Sohn Pippins des Mittleren war, gewünscht (Hans Hagn: Illegitimität und Thronfolge, Neuried 2006, 59–73; Hagn baut hier auf die Argumentation von Waltraud Joch auf und zieht weiteres Quellenmaterial als Stütze heran). Gleichermaßen unberücksichtigt bleibt die Monographie von Achim Thomas Hack (Achim Thomas Hack: Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter, Stuttgart 2009, etwa 310–314 oder 326f.).

Auf dem aktuell beliebten Feld der mediävistischen Herrscherbiographie beschreitet F. vertraute Pfade. Zwar vermerkt er kurz die Überschaubarkeit der Quellenbasis, die »keine ausreichende Grundlage für eine umfassende Biographie« böte (12, auch 198f.), verzichtet jedoch auf eine tiefergehende Problematisierung. Nichtsdestoweniger schließt F. eine Lücke – die letzte wissenschaftliche Biographie deutscher Sprache stammt aus dem Jahr 1869 – und nähert sich einem wichtigen Karolinger vor dem nahezu omnipräsenten Karl (dem Großen) an. Auch wenn teilweise eher eine Geschichte der Zeit Karl Martells als von Karl Martell selbst vorliegt, bleibt dieser als Objekt des Buches stets das Subjekt der Handlung und F. gesteht ihm abseits der modernen Indienstnahme von Strukturen

und Prozessen weiterhin Wirkmächtigkeit zu, die er als »Politik des Opportunen« (202) charakterisiert.

Simon Groth

JENS SCHNEIDER: Auf der Suche nach dem verlorenen Reich. Lotharingen im 9. und 10. Jahrhundert (Publications du Centre Luxembourgeois de Documentation et d'Études Médiévales (CLUDEM) tome 30). Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2010. 671 S. ISBN 978-3-412-20401-3. Geb. € 69,90.

Jens Schneider begibt sich in seiner umfangreichen Dissertation auf die »Suche nach dem verlorenen Reich«, die klären soll, was im 9. und 10. Jahrhundert unter »Lotharingen« verstanden wurde. Er nähert sich seinem Thema sowohl aus historischer wie auch aus germanistischer Perspektive und agiert somit im besten Sinne interdisziplinär. Zunächst wird eine ausführliche Definition von Untersuchungsraum und -zeit vorgelegt, die vor allem anhand der politisch festgelegten Grenzen von 843/855 und den Grenzkorrekturen der sich anschließenden rund 100 Jahre (bis 959) erfolgt. Bei der Untersuchung von »Lotharingen« will Schneider nicht, wie das in der bisherigen Forschung geschehen sei, den Raum als vorgegebene Größe betrachten, sondern geht davon aus, dass ein Raum erst »produziert« wird. Deshalb fragt er zunächst danach, ob es für die Zeitgenossen einen Raum »Lotharingen« in irgendeiner Form gegeben hat, indem er sechs Kategorien analysiert, nämlich vor allem »Politik und Verfassung« sowie »Gesellschaft«, daneben weniger ausführlich »Natur und Umwelt«, »Bevölkerung«, »Verhalten und Mentalität« sowie »Wirtschaft«. Er stützt sich dabei auf unterschiedliche Quellengattungen, wobei die Untersuchung von Urkunden den größten Raum einnimmt. Schneider kommt zu dem Ergebnis, »dass dieser politisch-geografisch definierte Raum [Lotharingen] mit den sechs untersuchten Kriterien der Raumkategorie nicht als Region zu beschreiben ist.« (252) Anschließend schaut er sich das gentile Selbstverständnis an, aber auch die Bezeichnungen der Menschen des Untersuchungsraums können »nicht als Zeuge für eine lotharingische Identität herangezogen werden.« (268)

Sein Zwischenergebnis, dass das Lotharingen der historiografischen Tradition »nicht als ein kohärenter historischer Raum erwiesen werden [konnte]« (274), versucht Schneider im zweiten Teil seiner Arbeit anhand der volkssprachigen Überlieferung zu verifizieren. Er nimmt aus dem Korpus von insgesamt 14 Texten vor allem zwei heraus: das Evangelienbuch Otfrids von Weissenburg und das sog. Ludwigslied, das im Anhang als Edition mit deutscher und französischer Übersetzung beigegeben wird. Schneider bezieht daneben auch die restliche Überlieferung der Klöster Weissenburg und St. Amand (nördlich von Cambrai gelegen, Überlieferungsort von Ludwigslied und Eulalialied) ein und reflektiert dabei, dass beide Klöster am Rand des Untersuchungsraums liegen. Er kann für Weissenburg deutlicher als bisher herausarbeiten, dass es vermutlich schon seit 843 dem Ostreich zuzurechnen ist. Das Ludwigslied kann »als Zeugnis einer fränkischen Identität gewertet werden« (427), aber eben gerade nicht einer ostfränkischen oder sonstigen partikularen, sondern einer gesamtfränkischen, auf karolingischer Tradition beruhenden Identität, die zudem diffus und unscharf bleibt.

In seinen »Folgerungen« stellt Schneider fest, dass »das regnum Lotharii im zeitlichen und räumlichen Wortsinn als Zwischenreich [erscheint], das eben nicht nur als historische Episode eine Zeitlang zwischen Ost und West existierte, sondern auch zwischen West und Ost vermittelte.« (440) In aller Klarheit macht Schneider deutlich, »dass die Arbeitshypothese der lotharingischen Gebiete aufgegeben werden muss.« (437)

Die terminologisch stets genaue und methodisch reflektierende Studie hätte an Klarheit und Überzeugungskraft gewinnen können, wäre sie – vor allem im ersten Teil – stringenter gegliedert worden. So leuchtet es dem Rezensenten nicht ein, warum die Diskussion um den *spatial turn* erst auf den Seiten 242–251 abgehandelt wird, würde sie doch viel besser in das erste Kapitel passen, in dem die historische Forschung zum »Raum« ausführlich vorgestellt wurde. Auch das Modell der Raumkategorie von Frank Göttmann, das die Grundlage für fast den gesamten ersten Teil der Untersuchung bildet, wird im ersten Kapitel nicht angesprochen. Es wird lediglich am Anfang des zweiten Kapitels kurz vorgestellt, wobei Schneider keine Gründe anführt, warum er dieses Modell anwendet, und auch keine möglichen Alternativen für seinen Untersuchungsgang bietet. Durch eine übersichtlichere Gliederung hätten auch Redundanzen vermieden werden können, die vor allem im ersten Teil auftreten. Diese Mängel werden aber durch die akribische Arbeitsweise, die sich unter anderem in den zahlreichen Anhängen mit einer Textedition, einem Katalog volkssprachiger Texte, Tabellen von Herrscher- und Privaturkunden sowie einer Übersicht über die lotharingischen Klöster und Stifte niederschlägt, sowie durch eine klare Sprache und differenzierte Präsentation der Ergebnisse mehr als aufgewogen.

Dominik Waßenhoven

SCOTT B. MONTGOMERY: *St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne*. Bern: Peter Lang 2009. 207 S. ISBN 978-3-03911-852-6. Kart. € 41,60.

Der Verfasser wirkt als Associate Professor of Art History an der Universität Denver/USA. Das mit zahlreichen Abbildungen veranschaulichte Werk will sich mit den Reliquien, Reliquiaren und der Darstellung der Gruppenheiligkeit im Spätmittelalter beschäftigen. Ausgehend von der Kirche St. Ursula in Köln und der dortigen Überlieferung über die Heilige und ihre 11.000 Jungfrauen geht der Verfasser einleitend auf die Überlieferung der Berichte über die 11.000 Jungfrauen in Köln ein, wobei er die Ergebnisse der Forschung kurz zusammenfasst. In einem weiteren Kapitel widmet er sich den Reliquien aus dem »Ager Ursulanus«, einem großen römischen Gräberfeld vor der damaligen Stadt Köln. Aus diesem römischen Gräberfeld stammen die zahlreichen Reliquien der heiligen Jungfrauen und durch sie ist diese Legende des Frühmittelalters angeregt worden. Der Verfasser behandelt die Kirche St. Ursula in ihrer künstlerischen Ausgestaltung und dessen Bedeutung für die Verehrung der Heiligen vor Ort in Köln. Als Nächstes behandelt er die Reliquiare der 11.000 Jungfrauen und die Reliquienbehälter aus Gold mit den Reliquien der Heiligen. Ein umfassendes Kapitel widmet er der Stellung der 11.000 Jungfrauen als Patrone der Stadt Köln und behandelt dann die Malerei über die Pilgerfahrt der heiligen Jungfrauen in Köln und darüber hinaus im weiteren Rheinland. Abschließend untersucht er noch die Goldene Kammer in St. Ursula und ihre Entwicklung in der frühen Neuzeit. Abschließend geht er auf das Streichen des Festes der 11.000 Jungfrauen und der hl. Ursula aus dem Heiligenkalender der Katholischen Kirche im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils 1961 ein. Die damalige Aufbruchzeit und die Reformer haben nach seiner Darstellung eine lange historische Entwicklung in der Kirche negiert und in einseitiger Weise entschieden. Der Verfasser schließt dazu mit dem wirkungsvollen lateinischen Zitat »Scientia non habet inimicum nisi ignorantem«. Damit ist eine scharfe, aber unausgesprochene Kritik am aufklärerischen Wirken der Theologen am Anfang der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbunden. Das Werk des Verfassers, das bedauerlicherweise nur auf Englisch vorliegt, zeigt den Kult der hl. Ursula und der sie begleitenden 11.000 Jungfrauen in seiner großen Spannweite im mittelalterlichen Europa. Die weitge-

hend von der Kunstgeschichte her bestimmte Untersuchung ist trotzdem eine gute Verbindung zwischen dieser und der allgemeinen Geschichte, aber auch der Hagiographie. Die Bedeutung der Arbeit liegt darin, dass sie ausgehend von den visuellen Merkmalen des Kultes über die Textzeugnisse zu den entscheidenden Aussagen der in Hagiographie, Texten und Bildern verbundenen Kultdarstellungen gelangt. *Immo Eberl*

STEFAN BURKHARDT: *Mit Stab und Schwert. Bilder, Träger und Funktionen erzbischöflicher Herrschaft zur Zeit Kaiser Friedrich Barbarossas.* Ostfildern: Jan Thorbecke-Verlag 2008. 784 S. mit Abb. ISBN 978-3-7995-4273-9. Kart. € 84,-.

Obwohl der Titel dies nicht vermuten lässt, beschränkt sich die Heidelberger Dissertation auf die Erzbischöfe von Köln und Mainz. Die anfängliche Enttäuschung über die Einschränkung währt aber nicht lange, denn der konzeptionelle Ansatz überzeugt. Es geht darum, erstmals die beiden bereits recht gut erforschten Erzbistümer hinsichtlich ihres bischöflichen Amtsverständnisses zu vergleichen, das nach den Umbrüchen des sogenannten Investiturstreites vielfältige Wandlungen erlebte. Dabei ist es durchaus vertretbar, sich auf die beiden größten und in der frühen Stauferzeit mächtigsten Erzdiözesen zu konzentrieren, zumal hier annähernd vergleichbare Quellenmaterialien vorliegen.

Nach einem knappen Forschungsüberblick und einem ebenfalls kurzen Abriss über die Entwicklung des Bischofsamtes folgt das erste der drei Großkapitel, das sich mit der Sozialisation der Erzbischöfe beschäftigt, also mit ihrer Herkunft, den Geburtsdaten, der Familie und ihrer Tätigkeit bis zu ihrer Wahl. Unter die Lupe genommen werden Arnold von Selenhofen, Friedrich von Berg, Rainald von Dassel, Konrad von Wittelsbach, Christian von Buch und Philipp von Heinsberg. Arnold von Wied erhält kein eigenes Kapitel, wohl aber Bruno III. von Berg. Bruno gelangte zwar erst nach Barbarossas Tod auf den Kölner erzbischöflichen Thron, doch spielte er als Bruder Friedrichs von Berg schon zuvor eine wichtige Rolle. Im ersten Abschnitt gelingt dem Verfasser der Nachweis, dass alle von ihm untersuchten Bischöfe über eine herausragende Bildung und Ausbildung verfügten und bei allen schon vor ihrer Wahl unschwer zu erkennen war, dass sie sich in geistlicher und politischer Hinsicht bestens für ihr Amt eignen würden. Alle hatten bereits vor ihrer Wahl zu ihren künftigen Erzbistümern intensive Kontakte und vermochten schon vor ihrer Erhebung wichtige Netzwerke zu knüpfen.

Das zweite umfangreiche Kapitel steht unter der Überschrift »Bischofsbilder – Herrschaftsträger«. Mit Blick auf den Hof der Erzbischöfe und dessen kommunikative Aufgaben werden die Bilder der Erzbischöfe ihre Entwicklung und ihre jeweilige Wirkung auf das nähere und weitere Umfeld aufgezeigt. Dabei spielen die Zeugen in den erzbischöflichen Urkunden naturgemäß eine wichtige Rolle. Ob es zulässig ist, hier quantifizierend vorzugehen und Zeugen, die fünf Mal (in Köln) oder vier Mal (in Mainz) genannt werden, als wichtigste Zeugen zu kennzeichnen, ist fraglich. Die Problematik ist dem Verfasser selbst bewusst, denn er bemüht sich, diese Zeugen durch Herkunft und räumliche Zuordnung genauer in den Blick zu nehmen, um überregionale von regionalen Zeugen zu scheiden und solche herauszufiltern, die man guten Gewissens als Berater bezeichnen kann. Gerade hinsichtlich der Qualifizierung als Berater wäre jedoch mehr Vorsicht angebracht gewesen, denn überregionale Herkunft und häufigere Anwesenheit sagt noch nicht zwangsläufig etwas über eine Beratertätigkeit aus. Hierfür müssten auch nichturkundliche Quellen in den Blick genommen werden. Dieser prinzipielle Einwand ist Burkhardt nicht fremd, weshalb er diesem Kapitel den Charakter des Vorläufigen gibt, wenn er seine Ausarbeitungen als »erste Hinweise« (109) bezeichnet. Aus den gewonnenen Daten wer-

den Empfängeritinerare erstellt und die wichtigsten Zeugen in ein Beziehungsgeflecht mit den Empfängern eingefügt. Anhand dieser Methode werden Verdichtungsvorgänge deutlich, die in den Erzbistümern unterschiedlich stark entwickelt waren, wobei Köln stärker verdichtet scheint als Mainz.

Nach den Zeugen und Beratern wendet sich die Studie den Erzbischöfen selbst zu. Hierbei spielen zunächst die Urkunden eine wichtige Rolle, sodann die Aussagekraft der Formulierungen sowie die Verwendung bischöflicher Tugendkataloge und ein Vergleich der bischöflichen Tugendsignaturen. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf den bischöflichen Rollenbildern, wie guter Hirte, Gubernator oder Stellvertreter Christi, und auf Bildern, welche die bischöfliche Amtsherrschaft umschreiben. Auch hier fasst ein Vergleich der einzelnen Bischöfe die Ergebnisse gleichsam zusammen. Sodann untersucht Burkhardt die verschiedenen Legitimationen geistlicher Herrschaft, die konkrete Herrschaftsausübung sowie die Weltklagen der einzelnen Erzbischöfe. Abschließend wendet sich das Kapitel dann nichturkundlichen Quellen zu und untersucht Chroniken, Gesten oder Viten und ganz zum Schluss konkrete Bilder in Siegeln und Münzen. Als wichtigste Erkenntnisse formuliert Burkhardt einen deutlichen Wesensunterschied zwischen den Kölner und den Mainzer Erzbischöfen. Während die Kölner sich um Integration und Wohlergehen der Kirche und des gesamten Erzbistums sorgen, lässt sich dies so konkret bei den Mainzern nicht ablesen. Dazu passt, dass in den hagiographischen Quellen in Mainz stärker den vergangenen Zeiten nachgetrauert wird, während in Köln ein optimistisch-positiver Grundton vorherrscht.

Das dritte Kapitel beinhaltet Bilder und Funktionen erzbischöflicher Herrschaft, wobei es nicht nur um die Strategien der Herrschaftswahrung der Erzbischöfe, auch in Abgrenzung und Unterscheidung zu den weltlichen Machtträgern, geht, sondern auch um die vielfältigen Erwartungen, die von unterschiedlichen Seiten an ihre Herrschaft herangetragen werden. Neben der Raumerfassung durch Ministerialität, Klerus und Laienadel geht es auch um das Knüpfen sozialer Netze, die Regulierung städtischer und klerikaler Vergemeinschaftungsprozesse, die Umorganisation der Ministerialität und die Frage der Stellvertreterschaft für den abwesenden Erzbischof bzw. dessen Vorkehrungen zur Herrschaft aus der Fremde. Zum immens großen Feld bischöflicher Herrschaft zählen aber auch Probleme der Güterverfassung und -verwaltung, das Verhältnis zur Krone sowie Kriegführung und Friedenswahrung. Neben der Vielzahl eher weltlicher Aufgaben beschäftigen die Erzbischöfe natürlich auch spezifisch geistliche Pflichten, die Burkhardt als Mehrung des sakralen Kapitals umschreibt, wobei Fragen der Gestaltung und der erzbischöflichen Eingriffe in die bereits vorhandene Sakrallandschaft sowie das Verhältnis zum Papsttum im Mittelpunkt stehen. Auch in diesem dritten Kapitel schneidet Köln im Fazit des Verfassers besser ab als Mainz. Den Kölner Erzbischöfen war es nach Ansicht Burkhardts besser gelungen, divergierende Kräfte zu integrieren und damit für einen längeren Zeitraum relativ stabile Herrschaftsverhältnisse zu schaffen als den Mainzern. Allerdings gilt dies nur für das 12. Jahrhundert. Ein kurzer Ausblick in die Entwicklungen des 13. Jahrhunderts deutet an, dass sich die Lage in beiden Erzbistümern kompliziert und sich die Herrschaftssituation beider Erzbischöfe merklich verschlechtert.

Insgesamt besticht die gewichtige Studie durch ihren neuen Ansatz und ihre akribische Aufarbeitung der gedruckten Urkunden sowie der historiographischen und bildlichen Quellen. Trotz des Ungleichgewichts der Überlieferung würde man sich wünschen, dass die Studie den Auftakt zu vergleichbaren Untersuchungen für die anderen Erzbistümer des Reiches markiert. Wer künftig über die Erzbistümer Mainz und Köln in der Stauferzeit arbeiten möchte, wird für lange Zeit nicht an diesem Werk vorbeikommen.

Elke Goez

CHRISTINA LUTTER: Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich. Stabwechsel (Antrittsvorlesungen aus der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Band 2) Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag 2010. 140 S. mit 13 s/w-Abb. ISBN 978-3-205-78574-3. Geb. € 19,90.

Der anzuzeigende Band entstand aus der Antrittsvorlesung der Verfasserin anlässlich ihrer Berufung auf den Lehrstuhl für Österreichische Geschichte an der Universität Wien. Er ist, so Karl Brunner in seinem Vorwort, »ein Brückenschlag zwischen den klassischen Prinzipien der Historischen Quellenkritik ... und modernen Fragestellungen, vor allem auf der Ebene der Genderforschung und einer zeitgemäßen Kulturgeschichte« (5).

Diesen Brückenschlag führt Lutter anhand der gesellschaftlichen Umbrüche im Europa des 11. und 12. Jahrhunderts vor, wobei sich ihre Überlegungen auf Hof und Kloster »als Platzhalter für weltliche und geistliche Lebensformen« konzentrieren (15; vgl. zu der Thematik jetzt auch den von der Autorin herausgegebenen Sammelband Funktionsräume – Wahrnehmungsräume – Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof [Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 59], München 2011). Das erste Kapitel »Funktionsräume – soziale Räume: Hof und Kloster« (11–20) führt ausgehend von Werken Hildegards von Bingen in die Thematik ein. Das geistliche Spiel *Ordo virtutum* und die Schilderung der Tugenden in der Schrift *Scivias* dienten der Affirmation des Standesbewusstseins und zugleich der »Vergegenwärtigung spirituellen Geschehens und seine(r) Verkörperung im sozialen Raum«. Hof und Kloster seien »nur scheinbar und aus moderner Perspektive getrennte,« vielmehr durch vielfältige »Beziehungsgeflechte« verbundene »soziale Räume« (16f.). Kennzeichnend für beide sei eine »Kultur der Sichtbarkeit«, die stetiger Vergegenwärtigung der Gemeinschaft und der sie einenden »Weltbilder, Identifikationsmuster und Handlungsmodelle« bedurfte (20).

Das Kapitel »Repräsentationen von Geschlecht zwischen monastischem und höfischem Raum« (21–48) lotet zunächst die Spannung zwischen dem in der kirchlichen Reformbewegung des Hochmittelalters neu belebten egalitären Ideal des Christentums und der wesentlich durch Ungleichheit geprägten Ständegesellschaft aus, um dann anhand des *Speculum virginum* und einiger Admonter Handschriften die Bedeutung der Rollenmodelle der Jungfrau und der Braut Christi für den geistlichen Stand und vor allem für Frauenkonvente zu beleuchten. Gerade »Repräsentationen der biblischen Brautmetaphorik« zeigten die »Wechselwirkungen von Formen monastischer und höfischer Kultur, ... von Reformgedanken und elitärem Standesbewusstsein« (36). In ähnlicher Weise bot das Ideal der *militia Christi* sowohl für Laien als auch für Geistliche die Möglichkeit der »Integration weltlicher und geistlicher Lebensformen«. Die Autorin hebt hervor, dass weder die Brautmetaphorik noch die *militia Christi* »notwendigerweise geschlechtsspezifisch konnotiert« waren (42) und gerade die Kirchenreformbewegung mit ihrem strengen Keuschheitsideal in den monastischen Gemeinschaften teilweise zu engen Kontakten zwischen den Geschlechtern führte. Das dritte Kapitel (»Soziales, kulturelles und affektives Lernen«, 49–75) weist auf die Parallelen in der »Praxis des Lehrens und Lernens« (58) in Klöstern und bei Hof hin, die jeweils von mündlicher Weitergabe des Wissens und praktischer Aneignung durch Nachahmung von Vorbildern geprägt war.

Mirakelerzählungen, v.a. aus Admonter Handschriften und dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, stehen im Zentrum des Kapitels »Kulturelle und emotionale Gemeinschaften« (77–102), das auf einem 2008 publizierten Tagungsbeitrag der Verfasserin fußt (»Wunderbare Geschichten«. Frömmigkeitsvorstellungen und praxis in miracula des 12. Jahrhunderts, in: Jörg Rogge (Hg.), Religiöse Ordnungsvorstellungen

gen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter [Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 2], Korb 2008, 41–61). Die Wundergeschichten geben vielfältige Einblicke in Frömmigkeitsvorstellungen und -praktiken der geistlichen Gemeinschaften, in denen sie gesammelt und rezipiert wurden. Auffällig seien auch hier die »Textstrategien des Sichtbarmachens und der Vergegenwärtigung« (94), mit denen eine starke Emotionalität und Körperlichkeit einhergehe.

Im letzten Kapitel »Menschen zwischen Hof und Kloster« (103–122) geht Lutter noch einmal auf »die Ambivalenz von Programmatik und Praxis der monastischen Lebensweise« (107) ein. Wieder schwerpunktmäßig anhand der Admonter Überlieferung werden einerseits die engen emotionalen und wirtschaftlichen Bindungen der Mitglieder geistlicher Gemeinschaften an ihre adeligen Familien, andererseits die Verquickung reformerischer Bestrebungen – hier v.a. der Observanzbewegung – mit politischen und materiellen Interessen aufgezeigt. Als abschließendes Beispiel für »die Wechselwirkungen geistlicher und weltlicher Vorstellungs- und Handlungsräume« wird ein erst kürzlich wiederentdeckter Freskenzyklus in der Stadtburg des Kremser Richters Gozzo vorgestellt und so auch der Bogen zur Stadt und ihren Bewohnern geschlagen. Die um 1270 entstandenen Wandmalereien zeigen die Geschichte von Barlaam und Josaphat, eine christianisierte Fassung der Buddhalegende, und sollten vermutlich u.a. der Herrschaftsrepräsentation des böhmischen Königs Ottokar II. dienen, dessen Parteigänger Gozzo war.

Dieses liebevoll ausgestattete Büchlein bietet nicht nur die »Summe des von der Autorin bisher abgeschrittenen Weges« (5), sondern darüber hinaus einen souveränen, quellengesättigten Überblick über die neuere Forschung zu den vielfältigen Verflechtungen und Spannungen zwischen geistlichen und adeligen Gemeinschaften, ihren Denk- und Lebensformen im Hoch- und Spätmittelalter.

Iris Holzwart-Schäfer

GERHARD FOUQUET, GABRIEL ZEILINGER: Katastrophen im Spätmittelalter, Darmstadt – Mainz: Philipp von Zabern 2011. 180 S. m. Abb. ISBN 978-3-8053-4362-6. Geb. € 29,90.

Vor einiger Zeit hat Gerhard Fouquet in einem wissenschaftlichen Beitrag programmatisch für eine »Kulturgeschichte der Naturkatastrophen« geworben, um der deutschsprachigen Mediävistik den Anschluss an die neueren Entwicklungen westeuropäischer und frühneuzeitlicher Katastrophenforschung zu sichern (in: Andreas Ranft / Stephan Selzer [Hrsg.], Städte aus Trümmern. Katastrophenbewältigung zwischen Antike und Moderne, Göttingen 2004, 101–131). Der vorliegende weit umfangreichere Band, den Fouquet zusammen mit seinem Mitarbeiter Gabriel Zeilinger nun vorgelegt hat, knüpft an diesen Beitrag offenkundig an. Er stellt sich dem Leser allerdings nicht als weiterführende wissenschaftliche Ausarbeitung des Konzepts vor, sondern als eine quellennahe Sammlung von »Erzählungen über einzelne Extremereignisse des Spätmittelalters« (7), die sich ausdrücklich an ein breiteres Publikum wendet.

Spätmittelalterliche Katastrophen sind das im Titel angekündigte Thema, wobei die Autoren in einem Brückenschlag zu aktuellen Katastrophen unserer Tage von einem zeitübergreifenden Moment der Erfahrung der plötzlichen Bedrohung von Leib, Leben und Ökonomie ausgehen. Katastrophen als radikale Einbrüche in den Alltag werden mit Arno Borst zu einer *conditio humana* (10), die Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Damit aber werden auch die Beispiele mittelalterlicher Katastrophenbewältigung zum Zeugnis der Überlebens- und Anpassungsfähigkeit der Menschheit schlechthin: Die immer wieder eintretenden und unvorhersehbaren Erschütterungen seiner Welt zwingen den Menschen zum ständigen »Aufstehen und Weitergehen« (144), damals wie heute.

Der theorieinteressierte Leser wird über den Umstand etwas enttäuscht sein, dass der Band zwar an den Fouquetschen Beitrag von 2004 stillschweigend anknüpft und viele wichtige grundsätzliche Beobachtungen zum Thema weitergibt. Aber im Streben nach einer Darstellung für ein breites Publikum und in der beträchtlichen Erweiterung des Umfangs um die große Menge an Fallbeispielen und Detailuntersuchungen treten theoretische Überlegungen zur Katastrophengeschichte insgesamt doch deutlich zurück. Die sehr kurze Zusammenfassung am Schluss ändert daran nichts. Die Erzählungen bleiben in ihren Bezugspunkten stark den einzelnen Kapiteln verpflichtet, der kapitelübergreifenden Einordnung in eine Gesamtkonzeption und der Stringenz der Argumentation geht dabei leider manches verloren. Dies gilt umso mehr, als die Autoren mehrfach dazu ansetzen, allgemeine Begriffsdefinitionen und Thesen kurz und prägnant zu präsentieren, diese Ansätze im Verlauf der Darstellung – oftmals mehr indirekt als direkt – aber wieder in Frage zu stellen oder aufzuweichen. Das stellt die Komplexität der Phänomene anschaulich vor Augen. Wo das Verfahren jedoch nicht unmittelbar in klar benannte Schlussfolgerungen mündet, kann der Leser mitunter den roten Faden verlieren. Das zentrale Beispiel ist der bezeichnenderweise nicht auf der ersten, sondern erst auf der vorletzten Seite von den Autoren als »unscharf« charakterisierte Katastrophenbegriff selbst. Und tatsächlich wirkt die partielle Abgrenzung der »jäh« und »unerwarteten« Katastrophe zur sich »langsam entwickelnden« und aus »Ursachenbündeln« hervorgehenden Krise bereits in der Definition die Frage auf, ob denn Katastrophen nicht ebenfalls auf Ursachenbündel zurückgeführt werden können (143). Aber auch in den vielen Fallbeispielen mittelalterlicher Katastrophen verwischen sich oft genug die postulierten Grenzen zwischen Katastrophen und Krisen, z.B. expressis verbis bei Hunger- und Geldkrisen (10) oder bei der Charakterisierung der Pestepidemien als »Krise des Sterbens« (121). Und mit noch weiter reichenden Konsequenzen verwischen sich die Grenzen zwischen der Katastrophe und dem Alltag. Obwohl zunächst gerade der Bruch mit dem Alltag im Sinne eines enormen Schadens das zentrale Charakteristikum der Katastrophe sein soll (10), kann auch diese Abgrenzung für den Leser uneindeutig werden, wenn gelegentlich der Eindruck entsteht, dass sich in den historischen Fallbeispielen (u.a. in Tabellen graphisch prägnant dargestellt) die Extremereignisse und Schadensfälle in relativ kurzen Zeiträumen derart häuften, dass sie für die Zeitgenossen fast zur alltäglichen oder doch relativ häufigen Erfahrung werden mussten. Die Einbeziehung nicht nur gesamtgesellschaftlicher, sondern auch individueller Extremereignisse in die Darstellung verstärkt diesen Eindruck, etwa wenn ein Kaufmann beim Untergang seines Schiffes begleitet wird oder sich der Lebensweg eines mittelalterlichen Bauern in vielen Momenten generell als ein »vorweggenommenes Fegefeuer« charakterisieren lässt (13). Damit weiten die Autoren ihr Thema auf eine Betrachtung der enormen Alltagsgefahren im Spätmittelalter und die Mühen des damaligen Lebens insgesamt aus. Dieser Ansatz ist außerordentlich spannend, der Leser vermisst gerade deshalb aber immer wieder konkretere und weiterführende Auseinandersetzungen mit den Spezifika des Katastrophalen, insbesondere mit den dafür geforderten »deutlichen Auswirkungen auf die Lebensformen zumindest einer sozialen Gruppe am Ort des Geschehens« (10).

Nun war es allerdings, wie gesagt, keineswegs die Absicht der Autoren, in diesem Band große Theorien zu entwerfen. Konzentrieren sie sich erklärtermaßen auf das Erzählen von Geschichten über Extremereignisse, dann ist es ihnen hier vortrefflich gelungen, dem Leser in einem ausgesprochen breiten Spektrum viele eindrucksvolle Quellen vorzustellen, deren Lektüre sich unbedingt lohnt. Das große Potential der historischen Katastrophenforschung macht der auch mit Bildern und Karten ausgestattete Band in vielen Facetten deutlich.

Jürgen M. Schmidt

JESSIKA NOWAK: Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 59). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 550 S. ISBN 978-3-16-150545-4. Geb. € 99,-.

Dieses erschreckend aktuelle Buch handelt davon, wie sehr gezielte Förderung und intensives Networking die eigene Karriere befördern, obwohl weder außerordentliche Fähigkeiten vorliegen noch besondere Leistungen erbracht werden. Gute Onkels, aber auch Freunde, die mehr als nur Ferien bezahlen oder günstige Kredite gewähren, kombiniert mit mittlerweile sinnlos gewordenen rechtlichen und administrativen Mechanismen, auf deren Klaviatur bravourös gespielt wird, aber auch Feinde, die Steine in den Weg legen, und am Schluss als Krönung eine gehörige Portion Übermut gepaart mit Verlust jeglichen Realitätssinns – dies ist der Stoff dieser flüssig geschriebenen Frankfurter Dissertation.

Der Protagonist, Giovanni di Castiglione, stammt aus der Mailänder Familie, die 1241 mit Cölestin IV. einen der am kürzesten amtierenden Päpste und im 15. Jahrhundert mit Branda einen der einflussreichsten und mächtigsten Kardinäle stellte. Es war dieser Onkel, der sich seines rhetorisch begabten Neffen annahm und ihn in die Normandie mitnahm, wo wegen des wieder aufgeflamten Krieges viele Bistümer vakant und englische Bischöfe aus politischen Gründen wenig opportun waren. Während Branda nur als nicht residierender Administrator von Lisieux fungierte, wo er 1424 seinen Neffen Zanone als Bischof installierte, und erfolgreich Bande zum römischen und ungarischen König Sigismund knüpfte, an dessen Hof er weitere Verwandte unterbrachte, wurde Giovanni zielstrebig auf eine Karriere im englisch-burgundisch beherrschten Nordfrankreich vorbereitet: 1434–1437 Student der Theologie in Paris, 1439 Bischof von Coutances. Doch die Eroberung von Paris 1436 führte dazu, dass sich die Familie Castiglione nun wieder verstärkt Mailand und der päpstlichen Kurie zuwandte. Neben Branda traten Domenico Capranica und Guillaume d'Estouteville als weitere Förderer aufs Tapet. Bremsend wirkte Brandas Tod 1443, mit dem Umsturz in Mailand erwuchs unserem Karrieristen, der das Schmeicheln und Blenden bestens beherrschte und seit 1444 Bischof von Pavia war, mit Francesco Sforza ein ebenbürtiger Gegner, der an einem Kardinal Castiglione kein Interesse hatte. Giovanni suchte daher Nebenwege, um seinen Ruhm zu häufen. Diese führten ihn als Nuntius und Legat ins Reich, nach Böhmen und Ungarn. Mit wie viel Fleiß und ob auch mit Erfolg er diesen Aufgaben nachkam, spielt hier eine untergeordnete Rolle. Das Hauptgewicht dieser Arbeit liegt darauf, inwieweit Giovanni seine Ämter für die Förderung seiner Karriere nutzte. Die Konzentration auf diesen Aspekt ist durchaus vorteilhaft, denn die in Mailand und Pavia reichlich überlieferte und hier erstmals ausgewertete Korrespondenz – Giovanni pflegte sehr lange beste Kontakte zu den engsten Mitarbeitern des Mailänder Herzogs – und die vatikanischen Register erhellen in der Zusammenschau die Mechanismen und Machenschaften bei der Besetzung von im Konsistorium zu besetzenden Ämtern und Pfründen. Ob letztlich Missverständnisse, gute oder böse Absichten Dritter Calixt III. am 17. Dezember 1456 dazu brachten, gemeinsam mit dem Piccolomini auch den Bischof von Pavia und nicht den von Mailand vorgezogenen Bartolomeo Visconti mit dem roten Hut auszuzeichnen, wird wohl nie zu klären sein. Klar ist hingegen, dass Giovanni nun dem Größenwahn verfiel und die alten Freundschaften nicht mehr genügend pflegte. Im Konklave von 1458, als die Befürchtung aufkam, ein französischer Papst würde wieder nach Avignon ziehen, spielte unser Held ein erbärmliches Doppelspiel, indem er sich zunächst der Fraktion von Guillaume d'Estouteville anschloss, um deren Absichten in Erfahrung zu bringen, vor allem aber um sich deren Unterstützung zu sichern, nachdem sie zur Einsicht gelangte, dass nach dem katalanischen ein italienischer Papst vonnöten sei. Pius II. verfuhr mit Giovanni dann

auch so, wie es sich gehört. Er schickte ihn als Legat in die Mark Ancona, wo er unbeachtet im Frühjahr 1460 verstarb.

Dieses sehr anschauliche Buch zu einem sehr zentralen Thema zeichnet sich durch die originellsten Kapitelüberschriften aus, die mir je begegnet sind. Es handelt sich um aussagekräftige Zitate aus Briefen von, an und über unseren Helden.

Andreas Meyer

SYLVIE TRITZ: »... uns Schätze im Himmel zu sammeln.« Die Stiftungen des Nikolaus von Kues (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 125). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 2008. 435 S., Abb. ISBN 978-3-929135-60-2. Geb. € 40,-.

Die Faszination der Geisteswelt des wohl berühmtesten spätmittelalterlichen Philosophen Nikolaus von Kues hat aus historischer Sicht zu einem seit Jahrzehnten unverminderten Interesse für die Lebenswelt des großen Denkers geführt. Zahlreiche Studien und singuläre Quellensammlungen, vor allem die mit geradezu beispielloser Akribie jede Erwähnung des Cusanus verzeichnenden ›Acta Cusana‹ (hg. v. Erich Meuthen und Hermann Hallauer, jetzt fortgeführt unter der Leitung von Johannes Helmrath) leisten weit mehr als eine biographische Erschließung – sie enthüllen, mosaikartig und impressionistisch zwar, aber doch in singulärer Ausdruckskraft und Detailfülle die »Umwelt« des Philosophen – und mithin die Lebenswelt eines gelehrten bürgerlichen Klerikers, eines Kirchenpolitikers und Reformpraktikers, eines Wanderers zwischen nord- und südalpinen Kulturräumen am Übergang vom Mittelalter zur Moderne. Die nun im Druck erschienene Bamberger Dissertation der Mediävistin Sylvie Tritz leistet hierzu einen willkommenen Beitrag, indem sie die Gesamtheit der von Nikolaus von Kues veranlassten Stiftungen nicht nur mit sicherem kunst- und architekturhistorischem Verständnis rekonstruiert und beschreibt, sondern einem von Michael Borgolte und Schülern entwickelten Ansatz folgend auch für sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen nutzbar zu machen versucht. Nicht nur »Denken und Handeln« (23), sondern auch die »Mentalität« (25) und »Frömmigkeitsvorstellungen« des Stifters (30) sollen so greifbar werden. Im Ergebnis seien erstaunlich weitreichende Rückschlüsse auf die Persönlichkeit des Nikolaus von Kues aus den Stiftungen ablesbar, die von aktiv betriebenem »Kulturtransfer« (334) über die Ablehnung »mechanistischer Frömmigkeit« (98) bis hin zu »einem geradezu ›protestantischen‹ Stiftungsverhalten avant la lettre« (31) reichen.

Die Quellengrundlage scheint indes nicht immer ausreichend belastbar. Während eine eigene Beschäftigung mit den Werken des Philosophen bewusst vermieden wird, basiert die Rekonstruktion der Stiftermotive neben einzelnen Briefen und Vermerken in Anniversarien vor allem auf den beiden von Nikolaus von Kues 1461 und 1464 hinterlassenen Testamenten. Da hierin allerdings viele Einzelheiten der intendierten Stiftungen ausgespart blieben, wohl um den ausführenden Familiaren den für eine pragmatische Umsetzung erforderlichen Freiraum zu lassen (193f.), sind Sachüberreste die wichtigste aber stets problematische Grundlage der Analyse, da die Übereinstimmung von Stifterwillen und Ausführung, die mitunter Jahrzehnte nach dem Tod des Stifters realisiert wurde, oft eine optimistische Vermutung bleiben muss. Gleichwohl darf die sorgfältige und ausführliche kunstgeschichtliche Beschreibung und Analyse der von Cusanus gestifteten Kunstwerke und Bauten als das wertvollste Verdienst der Arbeit gelten.

Das Stiftungsensemble wird geographisch in zwei »Wirkungsräume« (31) gegliedert: Deutschland (inklusive Deventer und Brixen) und Italien. Gleich zu Beginn der Analyse

steht die bedeutendste Stiftung des Cusanus: Das St. Nikolaus-Hospital am Heimatort Kues, welches seit dem Ende der 1440er Jahre in den Quellen greifbar als gemeinsames Unternehmen der Familie Krebs, aus der Cusanus stammte, betrieben wurde und bis zu dessen Lebensende das mit Abstand dominierende Stiftungsunternehmen blieb. Das Engagement kann durchaus als Ausweis für die lebenslang bewahrte Verbundenheit mit Heimat und Familie gelten (174); die akribische Beschreibung der Kunstwerke und Baulichkeiten des Hospitals (119-164) ist indes für die zentrale Fragestellung der Arbeit von geringer Aussagekraft. Am Kanonikerstift St. Florin in Koblenz, dem Nikolaus von Kues lange Zeit als Dekan vorstand, ist wohl ein Jahrgedächtnis, nicht aber eine Stiftung nachweisbar. Den Koblenzer Kartäusern vermachte Cusanus hingegen 100 fl. und ein Pferd. Die aus anderen Quellen nachweisbare besondere Nähe zum Kartäuserorden zeigt sich darin jedoch nur bedingt, waren doch zeitgenössische Stiftungen für die Kartäuser in vielen Fällen höher dotiert. Die konkreten Einzelheiten der aus dem Nachlass des Kardinals eingerichteten Studienstiftung in Deventer scheinen erst nach dem Tode des Stifters festgelegt worden zu sein; eine Verbindung zur ›Devotio moderna‹ bleibt ebenso unsicher wie die Verknüpfung der möglicherweise auf Veranlassung des Cusanus errichteten Kanzel von St. Wendel mit der ihm am Herzen liegenden Förderung der Predigt (216). Geringen Ertrag brachte die Suche nach Stiftungen in Brixen, wo der Kardinal immerhin von 1452–1458/60 als Bischof residierte. Hier hat Cusanus zwar unmittelbar nach Amtsantritt Bauarbeiten am Dom vorangetrieben und hierfür auch eigene Mittel verwandt, jedoch sind keine sonstigen gestifteten Kunstwerke oder Anniversarien bekannt. Hieraus jedoch einen bewussten »Affront« (243) gegen die Brixener Kirche abzuleiten, scheint ebenso gewagt wie die Interpretation des neugebauten Hallenchores als Ausdruck einer angeblich im cusanischen Reformprogramm verankerten Zentralisierung des sakralen Raumes der Diözese auf den Bischofssitz als liturgisches Zentrum (242). Immerhin nutzte Nikolaus von Kues seine Legatenvollmachten massiv zur Stärkung der »sakralen Peripherie« seiner Diözese, indem er Pfarrkirchen und Kapellen im ganzen Bistum reihenweise mit Ablassprivilegien ausstattete und somit liturgisch und wirtschaftlich aufwertete. Dass er sich damit selbst eine gerade im Bistum Brixen bis heute andauernde Memoria sicherte, spricht eher gegen die Interpretation des Brixener Lebensabschnitts als »Kontrastbeispiel einer Situation, die Stiftungen ermöglicht« (220).

Die nach der Flucht von Brixen an die römische Kurie eher bescheidenen Einkünfte des Kardinals und die nach wie vor dominierende Konzentration auf die Kueser Hospitalstiftung verhinderten größere Unternehmungen in Rom. Während die Gründung des St. Andreas-Hospizes erst Jahrzehnte nach dem Tod des Stifters aus einem Schuldvermögen realisiert wurde, scheinen die Stiftungen für S. Pietro in Vincoli, die Titelkirche des Kardinals, direkt aus den Amtspflichten erwachsen zu sein. Neben einer Restauration des Dachstuhls gab Nikolaus von Kues hier vor allem einen aufwändig gestalteten Altar in Auftrag, der sowohl die namensgebenden Kettenreliquien aufbewahren als auch als Grabstätte des Stifters dienen sollte. Eine Analyse des berühmten Grabreliefs mit dem introspektiv ins Gebet versunkenen Stifterbild enthüllt ebenso wie die auf der Grabplatte gewählte Darstellung einer auf der Stifterfigur ruhenden Inschriftentafel für diese Region sehr frühe und sicher vom Stifter angeregte nordalpine Einflüsse. Insofern ermöglicht die Analyse der Stiftungsüberreste in diesem Fall einen überzeugenden Rückschluss auf eine wohl auf Nikolaus von Kues zurückgehende Überschreitung von Kulturräumen.

Die Stiftungen des Cusanus sind sicher kein ideales Untersuchungsobjekt einer mentalitäts- und sozialgeschichtlich ausgerichteten Stiftungsanalyse. Zum einen verfügte er nicht über den märchenhaften Reichtum eines Branda da Castiglione oder Guillaume d'Estouteville; zum anderen konzentrierten sich seine Bemühungen massiv auf die hei-

matliche Familienstiftung, deren konkrete Ausgestaltung allerdings zum großen Teil anderen überlassen war. Insgesamt leistet die Studie einen wertvollen Beitrag zur historischen Cusanusforschung und mithin zur Rekonstruktion spätmittelalterlicher Lebenswelten.

Thomas Woelki

ULRIKE TREUSCH: Bernhard von Waging (1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 158). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 356 S. ISBN 978-3-16-150842-4. Geb. € 94,-.

Auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) war beschlossen worden, der um sich greifenden Verweltlichung in den Klöstern entgegenzuwirken. Erste Maßnahmen in dieser Richtung wurden im italienischen Kloster San Benedetto bei Subiaco umgesetzt. Zu den Kennzeichen dieser Klosterreform gehörte, wieder zu den ursprünglichen monastischen Zielen zurückzukehren, die Benediktregel strenger zu befolgen und die wissenschaftliche Auseinandersetzung der Mönche mit theologischen Schriften zu fördern.

Nach dem Modell von Subiaco sollten sämtliche Benediktinerklöster erneuert werden. Im Zuge dieser Erneuerungsbewegung, die vor allem die deutschsprachigen Abteien erfasste, wurde das Kloster Melk an der Donau nach 1418 zu einem Musterbeispiel monastischer Disziplin und zu einem Zentrum der Reform, das auf andere Klöster des Ordens ausstrahlte, so auch auf die Benediktinerniederlassung in Tegernsee. Bernhard von Waging, der dort seit 1452 Prior war und der als einer der wichtigsten Vertreter der Melker Reformbewegung gilt, hatte sich in zahlreichen Schriften mit den verschiedenen Aspekten der idealen monastischen Lebensweise auseinandergesetzt. Die von Ulrike Treusch an der Universität Tübingen erarbeitete, von Ulrich Köpf betreute Dissertation widmet sich Bernhards Theologie, die die Melker Reform in den Jahren zwischen 1450 und 1470 prägte.

Die Melker Reformbewegung ist zwar in ihren Grundzügen erforscht, doch weist Ulrike Treusch nachdrücklich darauf hin, dass insbesondere der theologische Hintergrund dieser wichtigen monastischen Strömung bisher nicht hinreichend untersucht worden ist und dass man diesem Ziel nur mithilfe differenzierter Untersuchungen der einzelnen Reformklöster nachkommen könne. Die praktische Einführung und Durchführung der Erneuerung in den zugehörigen Klöstern müssen nachgezeichnet, die Schriften von Autoren der Melker Reformbewegung erschlossen und ediert werden. Dieses weitgesteckte Ziel kann nicht in einer einzelnen wie der vorliegenden Studie verwirklicht werden. Treusch bietet jedoch einen ersten Baustein, indem sie anhand der Person des Tegernseer Priors Bernhard von Waging und seiner zahlreichen Schriften, die exemplarisch für die Facetten der monastischen Erneuerung nach dem Melker Vorbild stehen, eine Mikroanalyse der Reformanliegen vornimmt.

Treusch stellt Bernhard von Waging und seine 24 überlieferten Schriften, die er zwischen 1451/52 und 1465 verfasste, zunächst in einem Überblick vor. Den Kern der Studie bildet die detaillierte Auseinandersetzung mit Bernhards theologischen Hauptwerken, in denen er sich mit Fragen zur Seelsorge, Kontemplation, Mystik und Askese – also zentralen Punkten der Melker Reform – auseinandersetzte. Treusch analysiert Bernhards wichtigste Schriften und bettet sie in den historischen Zusammenhang sowie den theologischen Diskurs des 15. Jahrhunderts ein.

In ihrem Fazit formuliert sie schließlich, welchen Charakter die Theologie Bernhards von Waging aufweist und für welche theologische Richtung er stand. Sie kommt zu einem differenzierten Ergebnis: Im Zentrum seiner Vorstellung von Reform stand das strikt an

der Benediktsregel orientierte asketische Klosterleben. Bernhards Theologie lässt sich in Reinform jedoch weder der in der Forschung bisher vertretenen Zuschreibung zur Frömmigkeitstheologie (Berndt Hamm) noch zur monastischen Theologie (Jean Leclercq) zählen, sondern enthält beträchtliche Elemente beider Richtungen.

Die von Ulrike Treusch vorgelegte Studie ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Erforschung der Theologie der Melker Klosterreform. Es wäre zu wünschen, dass ihrer gut lesbaren und detailreichen Untersuchung weitere Studien zu anderen Vertretern der Melker Erneuerungsbewegung an die Seite gestellt würden, um schließlich eine Gesamtschau sämtlicher Facetten dieser Reformtheologie zu erhalten. *Sabine Arend*

BERNDT HAMM, VOLKER LEPPIN, GURY SCHNEIDER-LUDORFF (HRSG.): *Media Salutis* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Band 58). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 247 S. m. Abb. ISBN 978-3-16-150672-7. Leinen. € 84,-.

Der Band dokumentiert ein Oberseminar der kirchengeschichtlichen Lehrstühle Erlangen, Jena und Neuendettelsau im Sommersemester 2008, das die »soteriologische Frage der Vermittlung des Heils an die Gläubigen« sowie die »Medien der Popularisierung von Heilsvorstellungen« zum Thema hatte.

Am Anfang steht die Medientheorie. Johanna Haberer behandelt das Evangelium als »Medium und Botschaft in kirchengeschichtlicher Perspektive«. Daniel Meier stellt Überlegungen zum möglichen Wert der Nachrichtenwerttheorie für die heutige Kirchengeschichte an. Im Mittelpunkt steht Berndt Hamms Beitrag »Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität«, die erweiterte Neufassung einer Studie aus dem Jahr 2004. Hamm geht darin anhand der »christologischen Medialität« und der Nahpräsenz des Christuskörpers der Frage nach, »ob eine verallgemeinerbare Medientypologie möglich ist, auf die man alle spätmittelalterlichen Erscheinungsformen einer gesteigerten Gnaden- und Heilsnähe anwenden kann«. Das Christusbild wandelte sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vom göttlichen Weltherrscher zum Mensch gewordenen Erlöser. Dies ermöglichte im 15. und frühen 16. Jahrhundert die Vorstellung der »nahen Gnade«. Der Gläubige musste dementsprechend nicht viel, aber das Nötige tun, um sie für sich zu erschließen. Diese »Immediatisierung des Heiligen« diente der Schaffung einer »intensivierten Kontaktsphäre zwischen Gott und Mensch« und stand mit der neuartigen Verwendung religiöser Medien in enger Wechselbeziehung. Hamm definiert die *Passion Christi* als »Basismedialität« und zentrales Heilsmedium. Als zweiten Typ der »Gnadenmedialität« bezeichnet er die »Partizipationsmedialität«, durch die sich der Mensch die nahe Gnade zueignen kann (Meditation, Bibel, Bußsakrament, Reliquien, Ablass, *vera icon* etc.). Da die Partizipationsmedialität oft nicht ohne erheblichen Aufwand (Entfernungen, Verfügbarkeit) zu praktizieren war, entstand eine »Erleichterungs- und Hilfsmedialität«, die Gnade und Heil in erreichbare Nähe des Christen rückte (Einblattdrucke mit Bild und/oder Text, frömmigkeitstheologische Gebrauchsliteratur, Bibelübersetzungen etc). Hamms Definitionen können durchaus helfen, Ordnung in das wuchernde Geflecht spätmittelalterlicher Frömmigkeit der Nonnen und Beginen, des gehobenen Bürgertums und des Adels zu bringen. Nötig wären in Bezug auf die Erleichterungs- und Hilfsmedialität freilich auch Versuche zur Quantifizierung etwa der Auflagenhöhen und eine präzisere Definition der angesprochenen Zielgruppen. Wichtig wäre zudem ein näheres Eingehen auf die Funktion der Predigt und die katechetische Literatur. Stiftungsurkunden wie Testamente betonen, dass mit dem Tod des Menschen die Zeit der Gnade endet und Christus dann als strenger Richter das Leben und die Verdienste des Verstorbenen beurteilt.

Weitere Aufsätze stellen einzelne Medien vor, die zum Gnaden- und Heilserwerb eingesetzt werden konnten. Mathilde Schenk geht auf den Briefwechsel zwischen Königin Mathilde von England (1080–1118) und Bischof Anselm von Canterbury (1033–1109) über Fragen des Heils ein. Christoph Burger betont hinsichtlich der Predigt, dem »bei weitem wichtigsten Medium für die Vermittlung von Glaubenswahrheiten und Lebensgestaltung«, dass nur Texte von hoher Qualität überliefert wurden. Am Beispiel lateinischer und deutscher Predigten von Johannes Gerson und Johannes von Paltz arbeitet Burger heraus, wie genau die Prediger Erwartungen und Aufnahmefähigkeit ihres jeweiligen Publikums berücksichtigten. Zwei Beiträge widmen sich dem Ablass. Christine Magin rückt die Ablassinschriften mittelalterlicher Kirchen ins Blickfeld und erläutert sie am Beispiel der Rostocker Marienkirche, in der vier Tafeln für den Ablass warben und die Marienfrömmigkeit förderten. Falk Eisermann geht im Anschluss an frühere Arbeiten auf die großen Ablasskampagnen der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein, die nicht zuletzt mit Hilfe von Einblattdrucken und größeren Druckwerken zum Erfolg geführt wurden. Neue Aspekte trägt Peter Schmidt in seinem Beitrag über die Anfänge der gedruckten Gnadenbildreproduktion vor. Die mechanische Vervielfältigung begann in Europa nicht mit Texten, sondern mit Bildern. Das Medium des vervielfältigten Bildes war seit 1420 voll ausgeprägt, wurde aber noch nicht für die Reproduktion von Bildern, die Nachrichtenübermittlung und die Politik genutzt, sondern für rein religiöse Zwecke unter Verwendung traditioneller Schemata. Demgegenüber trägt die Forschung bis heute ihre moderne Erwartungshaltung an die Bilder heran und wertet jede Vervielfältigung schon als Massenmedium. Auch bei den Text-Einblattdrucken ging es jedoch nicht um Masse, weder was die Produktion noch was das Publikum anging. Nach identischen Abbildern bestand zunächst kein Bedarf. Sie waren erst seit etwa 1480 gefragt. Schmidt fordert dazu auf, die Gründe für diesen Wandel, den er an Beispielen der Jahre 1456 bis 1492 nachzeichnet, näher zu erforschen.

Für die nachreformatorische Zeit zeigt Gury Schneider-Ludorff die Verbindung von neuer Lehre und landesherrlicher Selbstrepräsentation an drei Beispielen auf. Volker Lepin vergleicht vier Epitaphien der Jenaer Stadtkirche mit zum Gedenken an diese Toten gehaltenen Leichenpredigten. Im Epitaph lebte die mittelalterliche Memoria fort. Mit den Leichenpredigten entstand eine spezifisch lutherische Memorialkultur. Biographie und eigentliche Predigt sind deutlich zu unterscheiden, es handelte sich um Theologie aus Anlass des Todes. In gebildeten Kreisen fanden die gedruckten Leichenpredigten als Erbauungsliteratur großen Zuspruch. Tim Lorentzen stellt das Münchner Datenbankprojekt »Konfessionelle Bildpublizistik der Frühen Neuzeit« vor. *Bernhard Neidiger*

KLAUS BERGDOLT, JOACHIM KNAPE, ANTON SCHINDLING, GERRIT WALTHER (HRSG.): Sebastian Brant und die Kommunikationskultur um 1500 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung, Bd. 26). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2010. 427 S. Abb. ISBN 978-3-447-06300-5. Geb. € 98,-.

Die Bandbreite des Schaffens von Sebastian Brant steht exemplarisch für die Vielfalt der Gebiete, auf denen humanistische Gelehrte um 1500 tätig waren. Er nahm an einer Vielzahl von öffentlichen Diskursen teil und prägte sie mit, wobei er das neue Medium des Drucks äußerst geschickt zu nutzen verstand. Sein dementsprechend vielfältiges Œuvre ist in seiner ganzen Breite erst in letzter Zeit vor dem Hintergrund der intellectual history zunehmend in den Blickpunkt der Forschung gerückt, etwa mit dem 2008 erschienenen und u.a. von Hans-Gert Roloff herausgegebenen Band »Sebastian Brant (1457–1521)«.

Die Tagung des Renaissance-Komitees der Wolfenbütteler Herzog-August-Bibliothek, deren Ergebnisse im hier zu besprechenden Buch vorliegen, knüpfte hier an und fragte nach dem Schaffen Brants und dessen Einbettung in die zeitgenössische Kommunikationskultur, also konkret danach, in welcher Beziehung die einzelnen Felder seiner Publikationstätigkeit zueinander stehen, in welchem Diskurszusammenhang sie zu sehen sind, und nicht zuletzt, mit welchen Methoden und Techniken sie ihre Inhalte zu vermitteln suchen.

Eine Gruppe der Beiträge ist Brants Anteil am Diskurs verschiedener Fachdisziplinen gewidmet. So verortet der Beitrag von Klaus Bergdolt gleich zu Beginn die medizinischen Äußerungen Brants zwischen humanistischer Moralphilosophie, Kritik am traditionellen scholastischen Wissenschaftsdiskurs und dem für Brant gleichwohl berechtigten Interesse an körperlicher Gesundheit. Andreas Deutsch präpariert den tatsächlichen Anteil Brants an den Ausgaben von Laienspiegel und Klagspiegel heraus, während Thomas Willhelmi interessante Einblicke in die Alltagsarbeit des Stadtschreibers gibt mit einer Edition und Untersuchung verschiedener Fassungen eines Straßburger Mandats über die Trink- und Spielgewohnheiten in Wirtshäusern.

Den Formen und Strategien der Kommunikation durch Texte sind andere Beiträge gewidmet, etwa die Untersuchungen von Nikolaus Henkel zu den Priapea der Vergil-Ausgabe und dem sie illustrierenden Holzschnitt oder das Unternehmen von Volkhard Wels, das Narrenschiff als *loci communes*-Sammlung im Sinne Rudolf Agricolas zu lesen. Frédéric Hartweg zeigt mit einer linguistischen Untersuchung der Nürnberger Narrenschiff-Ausgabe auf, wie Drucker Texte aus anderen Sprachregionen zunehmend entregionalisierten und so zur Entstehung einer Hochsprache beitrugen. Zu diesem Bereich gehören auch die Konjektur zu einem Narrenschiff-Vers von Dieter Wuttke und die Arbeit von Joachim Knape, der das erste Kapitel davon als Reflektion Brants über die Möglichkeiten und Grenzen der Wissenskommunikation mit Hilfe des Buchdrucks darstellt.

Den Kommunikationsgemeinschaften mit einzelnen Zeitgenossen sind weitere Arbeiten gewidmet, so die Engführung der Biographien Brants und Geilers von Kaysersberg durch Uwe Israel oder die Untersuchung seiner Dienste für Kaiser Maximilian I. bei der politischen Kommunikation um die Türkenfeldzüge. Interessant wird gerade vor solchem Hintergrund die Frage nach Brants publizistischem Schweigen zur Expansion der Eidgenossenschaft, der Caspar Hirschi nachgeht. Der Beitrag von Lothar Schmitt liefert neue Grundlagen zur Erforschung von Dürers Anteil an den Illustrationen des »Narrenschiffs«. Besondere Hervorhebung verdient die Untersuchung der *Ars Poetica*-Handschrift aus Brants Besitz durch Jürgen Leonhardt, der die Textzusammenstellung wie auch die Randeintragungen als Spuren des Basler Lehrbetriebs um Johannes de Lapide geltend macht. Der umfangreiche und aufwendig hergestellte Tagungsband wird also die breite Erforschung von Brants Wirken als Phänomen nicht nur der Geschichte der Kommunikation, sondern auch jener der Kultur kräftig vorantreiben. *Michael Rupp*

4. Reformation und Frühe Neuzeit

OLAF MÖRKE: Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 74). München: Oldenbourg 2011. 174 S. ISBN 978-3-486-59987-9. Paperback. € 19,80.

Die Reformationsforschung boomt, Mörkes Buch liefert einen gewichtigen Beitrag dazu. Sein Werk gliedert sich in einen darstellenden Teil, einen Forschungsüberblick und eine

Bibliographie der wichtigsten Quellen und Literatur zum Thema. Mörke begrenzt den Untersuchungszeitraum auf die Jahre von 1517 bis 1555, weist aber zugleich darauf hin, dass sich die Reformation nicht an diesen Eckdaten, dem Thesenanschlag und dem Augsburger Religionsfrieden festmachen lässt, sondern von einem »Nebeneinander unterschiedlicher Deutungsmuster von Zeitstrukturen« (2) ausgegangen werden muss.

Der enzyklopädische Überblick (1–66) mit dem Titel »Der Ereigniskomplex Reformation – die Begegnung von Theologie, Politik und Gesellschaft (1517–1555)« ist chronologisch aufgebaut und in vier Phasen unterteilt. In einer ersten Phase von 1517 bis 1525 (7–34) stehen Luther und Zwingli mit ihren theologischen Grundkonzeptionen im Mittelpunkt, vor allem wie sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen rezipiert wurden und inwieweit die »causa Lutheri« reichspolitische Dimension gewann. Die zweite Phase von 1525 bis 1530 (34–48) widmet sich zunächst dem Bauernkrieg, danach dem Reformationskonflikt bis zum Augsburger Reichstag von 1530, um schließlich der Herausbildung und Institutionalisierung des neuen Glaubens näher nachzugehen. Die Formierung politisch-konfessioneller Blöcke (Schmalkaldischer und Nürnberger Bund), die Münsteraner Täuferherrschaft, die erfolglosen theologischen wie politischen Einigungsversuche und die Konfrontationsverschärfung (Schmalkaldischer Krieg) werden in der dritten Phase zwischen 1531 und 1548 (48–60) beleuchtet. In der vierten Phase zwischen 1552 und 1555 (61–66) wird der Weg vom Fürstenkrieg über den Passauer Vertrag bis zum Augsburger Religionsfrieden in aller Kürze nachgezeichnet. Zum Abschluss des ersten Teils werden unter dem Titel »Die Reformation als Prozess« (64f.) die Gemeinsamkeiten wie die Gewichtverschiebungen der Handlungsfelder Theologie, Politik und Gesellschaft aufgezeigt.

Der anschließende Forschungsüberblick (67–140) ist in drei größere Abschnitte untergliedert. Zunächst wird der Frage der Periodisierung und dem Epochencharakter der Reformation nachgegangen (70–87), verschiedene ältere und aktuelle Erklärungsansätze der Reformation werden analysiert. In einem zweiten Abschnitt (88–113) werden die gesellschaftlich-politischen Strukturen in den Blick genommen; neben der ländlichen Reformation, dem Adel und den Fürsten wird der städtischen Reformation der meiste Platz eingeräumt. In einem dritten Abschnitt (113–135) werden die kultur- und kommunikationsgeschichtlichen Aspekte der Reformation beleuchtet, von der Laienfrömmigkeit über den Antiklerikalismus bis hin zu Medien und Öffentlichkeit in Verbindung mit wirkungs- und mentalitätsgeschichtlichen Überlegungen. Das Forschungskapitel erweist sich als guter Überblick über die weit verzweigte Reformationsforschung.

Als sehr verdienstvoll darf die in einem dritten Teil zusammengestellte Auswahlbibliographie mit 319 Titeln (141–162) bezeichnet werden. Die wichtigsten Werke werden aufgeführt, die thematische Untergliederung, die sich am Forschungsüberblick orientiert, erweist sich als sinnvoll.

Das Buch bietet eine gut lesbare Einführung zum großen Gesamtkomplex »Reformation«. Mörke ist es gelungen, den ereignis- und strukturgeschichtlichen Verlauf der Reformation in Kombination mit einem Überblick über die Geschichte ihrer Erforschung samt aktueller Tendenzen präzise zu erfassen und darzustellen. Der Vf. konnte zeigen, dass nicht ein spezieller Erklärungsansatz zur Reformation das absolute Wahrheitsmonopol beanspruchen darf, sondern in gegenseitiger Durchdringung verschiedener Konzepte die Zukunft der Reformationsforschung liegt.

Reinhold Friedrich

BERNDT HAMM: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neugesinnung. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 318 S. ISBN 978-3-16-150604-8. Kart. € 29,-.

Der Sammelband des Erlanger Kirchengeschichtlers vereint sieben bereits veröffentlichte und zwei neu verfasste Aufsätze aus den Jahren 1983 bis 2010 zum Themenkreis der Mittelalterbindung und -überbietung Martin Luthers und steht in der theologiegeschichtlichen Tradition der Lutherforschung. Der Band ist dem Andenken der ein Jahr zuvor verstorbenen Frau des Autors gewidmet. Ein auf das Wesentliche beschränktes Personen- und ein ausführlicheres Sachregister sind ebenso hilfreich wie ein Gesamt-Literaturverzeichnis, das Tendenzen der forschungsgeschichtlichen Bezüge offenlegt. Letzteres erspart dem Fußnotenapparat einigen Umfang, weil die ausführlichen Literaturangaben zu allen Kapiteln hier zusammengefasst sind. Die Aufsätze sind, ebenfalls hilfreich, mit zahlreichen Querverweisen untereinander versehen. Gleichzeitig wird daran die Schwierigkeit einer Würdigung deutlich: Die meisten Aufsätze waren bereits Teil des intensiven konfessionsübergreifenden Diskurses und haben bereits unterschiedliche Wirkung entfaltet.

Die Aufsätze sind nicht nach ihrem Ersterscheinungsdatum chronologisch geordnet, sondern grob als »Kapitel« an Themenkreisen und der sich vertiefenden Entwicklung Martin Luthers hin zu seinem ausgereiften Rechtfertigungsverständnis orientiert. Das 1. Kapitel »Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers – ein Beitrag zur Bußgeschichte« [1998] führt nach der Gegenüberstellung der theologischen Neuschöpfungen Bernhards und Abaelards im 12. Jahrhundert zum Buß- und Liebesverständnis über die wesentlichen Veränderungen dieses Verständnisses im Spätmittelalter zur Position Staupitz' im Zusammenwirken von kleinem menschlichem Liebes- und Reuevermögen und riesiger Gnade und schließlich zu Luthers Verabschiedung jeglichen Quantitätsdenkens: Bei ihm ersetzt der scholastisch schwach gewertete Begriff des Glaubens, der selbst von außen zukommendes Geschenk ist, die im 12. Jahrhundert entdeckte, im 15. Jahrhundert vertieft verstandene Liebe.

Im 2. Kapitel »Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung« [2007] bricht Hamm nach einem knappen Forschungsüberblick eine Lanze für ein prozessuales Verständnis der reformatorischen Entdeckung Luthers, das unbedingt die Seelenqualen der Klosterjahre einbeziehen sollte, da Heilungsgewissheit bzw. Selbsterkenntnis als Sünder und Gnadenerfahrung bei Luther stets zusammengehörten, »das reformatorisch Neue und Zukunftsweisende schon in den Jahren 1505 bis 1511 aufbricht« (S. 30) und die Psalmenvorlesung bereits auf gewonnene Einsichten zurückgreifen könne. Nachdrücklich verwirft er jede Vorstellung einer reformatorischen Wende oder eines Durchbruchs. Mittelalterliche Spiritualität (»Strukturkrise«, 33 u.ö.) einschließlich einer als Näheerfahrung verstandenen Mystik ist wieder ebenso wie die Begleitung durch Staupitz notwendiger Referenzrahmen.

Neun Jahre zurück führt das 3. Kapitel »Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?« [1998]: Nach ähnlichen Gedanken zum mittelalterlichen Glaubensverständnis und Luthers Klosterhintergrund wie im ersten Kapitel wird präzise herausgearbeitet, wie bei Luther Glaube von einer allgemeinen zu einer Aneignungsebene übergehen, zur Relationsbeschreibung werden, Hoffnung, Demut und schließlich sogar Liebe einschließen kann und damit zum »normativen Zentrierungs«-Begriff (89) werde. Referenz ist vor allem die Erste Psalmenvorlesung. Zu einer Zeit, als die Alternative überwunden war, Martin Luther entweder durch eine Frühdatierung eines reformatorischen Durchbruchs ebenfalls früh zu häretisieren oder durch eine Spätdatierung die Reformation lange katholisch sein zu lassen, konnte Hamm die »Doppelgesich-

tigkeit« (ebd.) der Übergangszeit von Spätmittelalter und Früher Neuzeit festhalten: Die Reformation führe Traditionelles weiter, gerade auch begonnene Umbrüche, und vollziehe gleichzeitig selbst umstürzende Neuwertungen.

Das erste der beiden neu verfassten Kapitel, »Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers« sieht in zwölf prägnant geschriebenen Abschnitten die 95 Thesen als Hauptdokument einer kurzen, aber wichtigen »Phase« (114) innerhalb des von vor 1513 bis 1520 reichenden »Bogens« (106) der Entwicklung von Luthers neuem Glaubensverständnis. Bereits erreicht war bei Luther nach Hamm eine Neuwertung des Glaubens, gerade verlassen die Einbeschreibung von Demut und Hoffnung in den Glaubensbegriff, noch nicht gewonnen die »Externalisierung« des Gerechtigkeits- und Wortverständnisses. Das auffällige Fehlen der Rechtfertigungsthematik erkläre sich durch Luthers Gegenkonzeption zum straferleichternden Ablass, die Buße, Kreuzesannahme und Nächstenliebe fordere und aus modifizierten mystischen Anregungen gewonnen sei.

Einen aufschlussreichen »Anwendungsfall« der neuen theologischen Einsichten und der Verknüpfung mit dem Spätmittelalter behandelt Hamm im 5. Kapitel, dem Aufsatz »Luthers Anleitung zum seligen Sterben vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen *Ars moriendi*« [2004]: Nach einer ausführlichen Darstellung der *Ars moriendi* und ihrer grundlegenden theologisch-eschatologischen und poimenischen Ansätze in den ersten Unterkapiteln (1–8) werden Luthers Anknüpfungen und Neuerungen grundsätzlich (Unterkapitel 9–12) und besonders auf die zu verwendenden inneren Bilder (13–17), den angewandten Glaubensbegriff (18f.) und die Funktion und Deutung der Sakramente (20–26) hin untersucht und dargestellt. Insgesamt stehe dem »Vorbereitungs- und Perfektionsprogramm der *Ars moriendi* seit Gerson« (143) für die Sterbestunde ein Programm der Glaubensgewissheit entgegen, in dem die Christusbilder von Leben, Gnade und Seligkeit (Himmel) die Angstbilder von Tod, Sünde und Hölle verdrängten und aus dem Christusbezug die Sterbesakramente den Gläubigen seines Heils vergewisserten und in die von Christus gestiftete *communio sanctorum* einbezögen.

Das zeitlich älteste Kapitel ist der 6. Aufsatz, »Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit« [1983]. Hamm stellt die mittelalterlichen Denkalternativen zwischen den Polen des Ockhamismus und Thomismus vor und beschreibt die früh angesetzten Weiterentwicklungen Luthers. »Für Luther [...] ist Freiheit die bedingungslose Annahme zum Heil« (175; vgl. 181f.). Dieser Kernsatz und seine Aspekte in Relationalität statt ontologischer Perspektive, Liebestätigkeit, Kirchenverständnis, der begleitenden Namensveränderung Luthers und seinem Wortverständnis samt dem Freiheitsverständnis als gemeinsames Merkmal der Reformatoren führt Hamm aus. Viele Aspekte dieses Kapitels (auch die Fußnote 180f. zur Definition reformatorischer Theologie) werden in den anderen Kapiteln des Buches entfaltet. Angefragt werden kann, ob Luther wirklich vor allem im Bereich seiner dogmatischen Entwicklung vom »Lehrer reformatorischer Theologie« zum »Reformator« (181) wurde.

Im 7. Kapitel »Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ und das Widmungsschreiben an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit« (2006/2007) stellt Hamm eine Lesart des Traktats aus »der kirchlichen Konfrontationssituation von 1520« (199) vor. (Leider wird erst im allerletzten Absatz deutlich, dass es um eine Lesart neben vielen anderen geht, so dass sich der Leser bis dahin über den scheinbar immer enger werdenden Auslegungshorizont wundert.) Ausgehend vom Gegensatz im Ton zwischen Widmungsbrief und Freiheitsschrift – jene konziliant und demütig gegenüber Leo X., diese mit schärfsten Angriffen gegen das Papstamt – stellt Hamm die Entstehungsbedingungen und die These vor, dass Brief und Freiheitsschrift

die paradoxe Doppelstruktur christlicher Freiheit komplex verwirklichen: Der demütige Brief stelle die liebende Bindung des Christenmenschen Luther an seinen Nächsten, Leo, dar, den Luther aus der Verpflichtung des Glaubens zum Liebesdienst kritisiere. Die Freiheitsschrift selbst halte für alle Christenmenschen die Freiheit im Glauben von jeder Autorität, auch der des von Luther als Antichrist erkannten Papstes, fest.

Im umfangreichsten 8. Aufsatz (= Kapitel) des Buches, »Wie mystisch war der Glaube Luthers?« [2007], interpretiert Hamm Luthers gesamte Theologie, besonders in der Rechtfertigungs- und Christuslehre, als Fortentwicklung mittelalterlicher mystischer Traditionen, vor allem Taulers, aber auch der von Staupitz repräsentierten Tradition. Den Einwänden, Luther träfe weder das Innerlichkeits- noch das unio-Prinzip »der« Mystik, versucht er mit einer weit gefassten Definition von Mystik zu begegnen. Luther habe einen »neuen Typ von Mystik, einer reformatorischen Glaubensmystik« (205) begründet. Eine Tendenz seit dem 13. Jahrhundert »zu einer Entgrenzung, »Demokratisierung« oder Popularisierung der Mystik« (208) finde hier ihre Steigerungsstufe. Schwerpunkte der manchmal iterativ angelegten Darstellung sind die Idiomenkommunikation, der anderen mittelalterlichen Modellen entgegengesetzte Deszendenzgedanke, der Bezug zu Luthers Freiheitsvorstellung und die Wahrnehmung eines neu gedeuteten raptus. »Aus der mittelalterlichen Liebesmystik wird bei [Luther] die reformatorische Glaubensmystik« (229), die bei Freiheit von aller Eigenleistung des Menschen »getröstete Geborgenheit und Gewissheit des Gewissens« sowie »die innigste und unmittelbarste Gemeinschaft mit Christus« (248) zum Ziel habe. Hamm knüpft z. B. an Traditionen finnischer Luther-Interpretation an, benennt aber mehrfach auch die Einwände, die gegen eine Deutung Luthers als mystischer Theologe erhoben werden. Auffällig in diesem Kapitel ist, dass Hamm in seine Beobachtungen zum »frühen Luther« auch Texte deutlich jenseits der frühen Reformation einbezieht.

Das letzte, für diesen Sammelband neu erstellte neunte Kapitel fasst unter dem Titel »Gerechtfertigt allein aus Glauben« »das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre« (Untertitel, 251) zusammen. Wieder werden zunächst Anknüpfung und Unterscheidung zum Mittelalter generell zusammengestellt, bevor Hamm in acht Aspekten – Heilsgewissheit, Freiheit, communicatio, imputatio, Passivität, »Glaube, Liebe, Buße« (6. Aspekt, 266), Exteriorität und Gesamtstruktur – Luthers Rechtfertigungslehre in ihrer Ausprägung vor April 1521 beleuchtet, die These verfißt, dass »alle entscheidenden Komponenten« reformatorischen »Rechtfertigungs- und Heilsverständnisses« »der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts« über das Luthertum hinaus »bereits in den frühen Druckschriften Luthers vor dem Wormser Reichstag 1521« (alle Zitate 275) anzutreffen gewesen seien. Abschließend fasst er diese wesentlichen Komponenten und ihre zentralen Abgrenzungen gegenüber dem Mittelalter zusammen.

Der Titel des Bandes »Der frühe Luther« verhindert das Missverständnis, etwas über den früher häufig psychologisierend betrachteten »jungen Luther« erfahren zu wollen. Hamms Aufsätze stellen Luthers Denkentwicklung, die gespeist ist aus existentieller, eben religiöser Betroffenheit in Anknüpfung und Abgrenzung zum Mittelalter, in vielfältigen Aspekten dar. Dem Charakter eines Aufsatzbandes ist es geschuldet, dass sich sehr viele Wiederholungen von Kerngedanken ergeben. Hamm benennt deutlich die Positionen, von denen er sich absetzt, ebenso die, die er rezipiert. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf der dogmengeschichtlichen Entwicklung, nur vereinzelt werden Bezüge zum politischen oder sozialen kirchengeschichtlichen Umfeld hergestellt, dann aber plausibel. Vermissen könnte man Überlegungen zur Entwicklung von Luthers Abendmahlsverständnis. Nicht immer klar ist die Abgrenzung, wann und ob aus dem »frühen Luther« ein »reiferer« oder »später« Luther wird – vielleicht ist die Frage nach einer

solchen Abgrenzung auch nicht im Sinne des zugrundeliegenden vielphasigen Entwicklungsgedankens; Umbruch und Wandel werden von Hamm auch in anderen Veröffentlichungen betont. Gerade für nichtlutherische Leser könnte es interessant sein, den sehr langen, an mittelalterliche Voraussetzungen anknüpfenden Denkweg des Mönchs und Erfurter/Wittenberger Theologieprofessors aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet zu sehen, der Luther zu neuen, tragfähigeren Deutungen des Rechtfertigungsgeschehens führte. Neben dem dogmengeschichtlichen Erkenntnisgewinn ist vielen Fehldeutungen Luthers – als triebgesteuerter Haudrauf, politischer Opportunist, spontan Erwecker oder skrupulös-labiler Charakter – so gewehrt.

Andreas Ohlemacher

DIETER KORSCH, VOLKER LEPPIN (HRSG.): Martin Luther – Biographie und Theologie (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Band 53). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 335 S. ISBN 978-3-16-150454-9. Geb. € 89,-.

Streit kann die Wissenschaft beleben. Dies gelingt umso mehr, wenn die streitenden Parteien miteinander ins Gespräch kommen, ihre Meinungen sachbezogen austauschen und voneinander zu lernen gewillt sind. Von einer derartigen wissenschaftlichen Kontroverse zeugt der vorliegende Tagungsband, der ein historisch und theologisch bedeutendes Thema aufgreift: das Verhältnis von Biographie und Theologie bei Martin Luther.

Ausgelöst wurde die Debatte um die Verhältnisbestimmung durch Volker Leppin 2007 publizierte Luther-Biographie. In ihr kämpfte der Kirchenhistoriker Leppin für die Dekonstruktion eines einseitig-heroischen Lutherbildes und suchte eine historische Rekonstruktion von Luthers Leben vorzunehmen. Kritik an der methodischen und inhaltlichen Durchführung dieser flott geschriebenen Darstellung kam u.a. vom Marburger Systematiker Dietrich Korsch (siehe Zeitschrift Luther 79 [2008], 45–55). Unter Einbeziehung verschiedener renommierter Reformationsgeschichtsforscher wurde der Disput im März 2009 auf einer Tagung in Marburg fortgeführt. Konzeptionell sollte an markanten Lebensstationen Luthers zum einen eine eher biographische, zum anderen eine eher theologische Perspektive herangetragen werden.

Auch wenn der Diskussionsverlauf der Tagung in diesem Band leider nicht mitgeteilt wird, entstanden dennoch lesenswerte Aufsätze zur Person und Theologie Luthers. So nehmen Georg Schmidt und Reinhard Schwarz die Entwicklung von Luthers Freiheitsverständnis in den Blick. Während Schmidt aus historischer Sicht »Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen Kontext (1517–1521)« einordnet, untersucht Schwarz aus theologischer Perspektive »Luthers Freiheitsbewusstsein und die Freiheit eines Christenmenschen«. Dem Ende von Luthers Mönchtum gehen Andreas Odenthal und Wolf-Friedrich Schäufele nach. Odenthal legt eine erhellende und die Kirchen- und Liturgiegeschichtsforschung weiterführende Studie zum Thema »Martin Luther und das Stundengebet« vor. Schäufele interpretiert den monastischen Bruch als »Martin Luthers doppelte[n] Abschied vom Mönchtum« – einmal 1521 auf der Wartburg, das zweite Mal 1525 durch die Heirat mit Katharina von Bora. Diesem lebensgeschichtlich zentralen Ereignis wenden sich Armin Kohnle und Wolfgang Breul zu. Aus biographischer Perspektive stellt Kohnle die Frage: »Luthers Eheschließung: ein theologisches Zeichen?«, während Breul eher theologisch »Luthers Eheschließung im Kontext des Aufstands von 1525« profiliert. Mit dem Coburg-Aufenthalt 1530 befassen sich Volker Leppin und Dietrich Korsch. Bietet Leppin eine aufschlussreiche »Lektüre von Luthers Coburgbriefen« unter dem programmatischen Titel »Text, Kontext und Subtext«, so beschreibt Korsch den »Theologe[n] Martin Luther auf der Veste Coburg 1530« unter dem

Motto »Sic sum«. Die Auseinandersetzung um das Gesetzesverständnis zwischen 1537 und 1540 thematisieren Martin Brecht und Walter Sparn. Brecht untersucht vom biographischen Ansatz her »Luthers Antinomerdisputationen: Lebenswirklichkeit des Gesetzes«. Sparn analysiert mittels des systematisch-theologischen Ansatzes »Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdisputationen«. Anselm Schubert und Hans-Martin Kirn greifen Luthers späte Judenschriften auf. Betitelt Schubert seinen eher biographischen Beitrag »Fremde Sünde. Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften«, so Kirn seine theologische Annäherung »Apokalyptik als Lebenshaltung?«.

Mit seinem einfühlsamen Vortrag »Evangelische Existenz. Leben und Glauben in Luthers Briefen« überwindet Johannes Schilling schließlich die methodische Engführung, die auf eine Alternative von Biographie oder Theologie zuläuft, aber, wie die gelehrten Beiträge des Tagungsbandes zeigen, keineswegs durchzuhalten ist. In ähnlich kritischer Weise thematisiert Bernd Moeller sodann den »biographische[n] Sonderfall Martin Luther«.

Eröffnet werden die Beiträge durch die theoretischen Überlegungen Dietrich Korsch's zu »Biographie, Individualität und Religion«, der nicht nur auf die Grenzen der Biographie und auf die religiöse Selbstdeutung Luthers hinweist, sondern auch nach dem Ineinander der im Tagungsband gebotenen Betrachtungsweisen fragt. Denn in der Tat bilden – wie Kohnle zu Recht hervorhebt – »biographische und systematisch-theologische Fragestellungen [...] keine gegensätzlichen, sondern komplementäre Zugangsweisen, die für das Verständnis Martin Luthers aufeinander angewiesen bleiben« (151).

In seinem Nachwort »Biographie und Theologie Martin Luthers – eine Debatte und (k)ein Ende?« benennt Volker Leppin abschließend zwei weiter zu diskutierende Themenkomplexe: Zum einen das Verhältnis von historischer Kontextualisierung und theologischer Kontextualisierung, und zum anderen das Verhältnis von Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung Luthers. So selbstvergewissernd diese für einen historisch-kritisch arbeitenden Kirchenhistoriker selbstverständlichen Überlegungen bezüglich einer Einordnung der Theologie Luthers in den biographischen Kontext sind, so irritierend ist Leppins Aussage, dass »bis heute« Luthers Texte nicht auf »ihren biographischen Quellenwert hin« untersucht worden seien (318). Mag dieses für manche theologisch-systematisch orientierte Lutherstudie gelten, so doch nicht für die zahlreichen kirchenhistorischen Arbeiten der vergangenen Jahre, in denen gerade die biographische und historische Perspektive eine Leitperspektive darstellt. Gleichwohl muss jede Forschergeneration ihre methodischen Fragen und Vorstellungen von Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion an Luther herantragen und über sie streiten. Denn, so Moeller (311), die »Aufgabe, [Martin Luther] gerecht zu werden, gehört zu den schwersten und den reizvollsten der Kirchenhistorie.« Hierzu leistet der Tagungsband einen wertvollen Beitrag.

Christopher Spehr

CHRISTOPHER SPEHR: Luther und das Konzil (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 153). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 644 S. ISBN 978-3-16-150474-7. Geb. € 114,-.

Die Münsteraner Habilitationsschrift des Kirchenhistorikers Christopher Spehr behandelt in der Tat, wie es der Untertitel angibt, ein zentrales Thema der Reformationszeit: die Frage nach der Möglichkeit, die divergierenden Auffassungen auf der Ebene eines Konzils noch in Ausgleich miteinander zu bringen. Die Debatte wird dabei nicht als Ganze in den Blick genommen, sondern aus der Warte eines, wenn nicht des wichtigsten Protagonisten, eben des Wittenberger Reformators Martin Luther. Dass dessen Beiträgen aus den

frühen Jahren besonderes Gewicht zukommt, wenn man das Ineinander von Theologie und Geschichte in der Reformation verstehen will, ist offenkundig und prägt daher sinnvoller Weise auch den Aufbau von Sp.s Buch, das erst nach rund 400 Seiten das Jahr 1525 mit seinen unmittelbaren Nachwirkungen erreicht und die 30er und 40er Jahre auf gut 150 Seiten behandelt. Das quantitative Ungleichgewicht entspricht der Rolle Luthers im Geschehen der Reformation.

Den allerersten Überlegungen Luthers zur Frage bis hin zu den Nachwehen der Leipziger Disputation von 1519, deren Bedeutung Sp. zu Recht hervorhebt, sind die beiden ersten Großabschnitte gewidmet. Dabei kann es nicht überraschen, dass die Konzilsthematik erst im Zuge der öffentlichen Auseinandersetzungen um die *causa Lutheri* und die damit ins Blickfeld rückende juristische Bewältigung seines Auftretens stärkere Bedeutung gewinnt. Der Ablasstreit führt mithin auch in Sp.s Darstellung zur ersten ausführlichen Erörterung der Konzilsfrage. Differenziert zeigt Sp., dass die zum Teil bis in die moderne Forschung nachwirkende Einordnung Luthers als Konziliarist durch seine Gegner den Sachverhalt nicht präzise trifft, wengleich Luther in dieser Zeit zunehmend dezidiert die Verordnung des Konzils vor den Papst vertrat; gelegentliche Aussagen zur Irrtumsfähigkeit von Konzilien ordnet Sp. wohl zutreffend einem Verstehenshorizont zu, innerhalb dessen es hierbei nicht um Lehraussagen ging.

Umso klarer wird dann die Entwicklung, die Luthers Konzilsverständnis mit der Leipziger Disputation nahm. Überzeugend stellt er den packenden Ablauf der Disputation dar, den er mit dem Fazit resümiert: »In Leipzig war Luther durch Eck zu öffentlichen Äußerungen über das Konzil gedrängt worden, die er vorher weder in seinen Schriften noch in seinen Briefen akzentuiert hatte, so dass die Leipziger Disputation zu Recht als das entscheidende Datum in der Ausbildung seines spezifischen Konzilsverständnisses gelten kann« (160). Dieses Fazit dürfte schwerlich zu bestreiten sein. Dass die Aussagen Luthers gleichwohl »keineswegs aus dem Nichts« kamen (ebd.), ist angesichts der generellen Plausibilität einer eher kontinuierlichen als bruchartigen Entwicklung Luthers aus dem Mittelalter ebenso einleuchtend.

Der folgende Großabschnitt widmet sich der zu dieser Relativierung des Konzils »anscheinend gegenläufige(n) Bewegung« (181) einer zunehmenden Forderung nach dem Konzil als Instrument der Reformation im Laufe des Jahres 1520 – eine Entwicklung, deren Gegenläufigkeit Sp. bald als scheinbar erweist, da, so Sp.s gleich einleitend vorgetragene wichtige Einsicht, gerade die Irrtumsfähigkeit von Konzilien ihre prinzipielle Korrigierbarkeit und damit die Möglichkeit von Reform eröffnet (183). Für das Konzilskonzept der in diesem Jahr erschienenen Adelschrift Luthers weist Sp. sehr dezidiert die Auffassung ab, dass an ein Nationalkonzil gedacht sei (S. 222, Anm. 193). Das ist verbaliter zutreffend – freilich muss man sich im Blick auf die Einbindung einer theologischen Schrift in historische Prozesse die Frage stellen, ob nicht Luther im gegebenen Rezeptionskontext seiner Schrift in auffälliger Weise Spuren legte, die im Sinne eines Nationalkonzils rezipierbar waren.

Eine schärfere Deutung der Adelschrift hätte möglicherweise auch nicht erst für den folgenden Abschnitt die Benennung von »Politisierung« erfordert. Sie beobachtet Sp. vorwiegend im Zusammenhang des Wormser Reichstags von 1521 – eine Deutungsperspektive aber, die das »*frey concilium*« der Adelschrift nicht so dezidiert wie Sp. von dem theologischen Verständnis christlicher Freiheit her deutete (s. die Engführung beider Vorstellungen, S. 225), könnte den durchaus auch politischen Charakter dieser Forderung hervorheben und damit Luther selbst schon 1520 in den Kontext der Politisierung einordnen. Dies würde das Lutherverständnis um weitere Facetten erweitern. An anderer Stelle tut Sp. hierfür einiges: Der in der jüngeren Forschung (von Jens-Martin Kruse

und mir selbst) hervorgehobene Gedanke, dass das sola scriptura-Prinzip eigentlich auch eine Folge der Leipziger Disputation ist, begegnet, freilich mit geringerem Gewicht auf der Beteiligung Melancthons, auch bei Sp. (S. 258f.), dessen Beobachtungen bestätigen, dass Luthers theologische Entwicklung so am plausibelsten zu erklären ist. Gerade die klare Formierung des Schriftprinzips macht dann auch theologisch deutlich, warum die Versuche, Luther auf dem Wormser Reichstag für die Anliegen der Reichsstände zu nutzen, scheitern mussten: Eindrücklich und pointiert beschreibt Sp., wie auf dem Wormser Reichstag als Kompromisslösung die Abhaltung eines Konzils zur Entscheidung über Luthers Lehre am Horizont erschien, aber an der bei Luther klar herauspräparierten Vorrangstellung der Schrift gegenüber dem Konzil scheiterte, die für seine Gegner als Reserve gegenüber dem Funktionieren der konziliaren Schlichtungsinstanz wirken musste. Für die nächsten Jahre stellt Sp. dann die Doppelperspektivität von Luthers Äußerungen in den Vordergrund: Einerseits war die Frage zu debattieren, ob synodale Elemente beim Aufbau der Reformation tunlich sein konnten, andererseits musste Luther sich mit der Frage der Möglichkeit eines päpstlichen Konzils auseinandersetzen – beides zusammen führte zu einer von Sp. schön ausgeführten Wahrnehmung der Grenzen und Möglichkeiten eines Konzils in Luthers Augen.

Der letzte Großabschnitt behandelt die letzten 15 Jahre von Luthers Wirken und darin theologisch so gewichtige Texte wie die Schmalkaldischen Artikel, die später als lutherische Bekenntnisschrift Anerkennung finden sollten, und »Von den Konziliis und Kirchen«, aber auch Luthers wüste Spätschrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«. Neben den vielen bemerkenswerten Einsichten, die Sp. hier präsentiert, geben diese Ausführungen auch Anlass zu methodischer Nachfrage. Ausdrücklich will Sp. sich hier mit der von mir vorgetragenen Deutung eines Zurückgangs der Wirkung Luthers auf den Verlauf der Reformation seit den Visitationen Mitte der 20er Jahre kritisch auseinandersetzen (S. 20). Doch lässt auch seine Darstellung erkennen, dass die Quellen an dieser Stelle für eine Widerlegung nicht günstig sind: Die breite Darstellung der theologischen Inhalte von Luthers Schriften kann nicht verbergen, dass gerade dort, wo die Frage nach realer Konzilspolitik zu beantworten war, Luther und die Theologen sich gegenüber der »intransigenten Haltung des Kurfürsten« nicht durchsetzen konnten und der »Dissens zwischen den Politikern und den Theologen« zugunsten der Ersteren geklärt wurde (S. 484). Lediglich die äußerst knappe Darstellung der Religionsgespräche (S. 541–543) führt dazu, dass Luthers Hilflosigkeit während ihres Verlaufs, den er von Wittenberg aus nur aus der Ferne betrachten konnte, nicht deutlich wird. Auch die mangelnde politische Akzeptanz von Luthers Schmalkaldischen Artikeln wird durch Sp.s Hinweis auf ihre »bleibende theologiegeschichtliche Bedeutung« (490) eher überspielt. Solche Argumentationsstrategien erinnern daran, dass die seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts in Deutschland dominierende Lutherforschung, auf deren Höhe sich Sp. in beeindruckender Qualität bewegt, unter einem Defizit hinsichtlich der reformationshistorischen Kontextualisierung von Theologie leidet. Kontexte werden dabei als intellektuelle Herausforderung für Luther durchaus wahrgenommen, seine Interaktion im historischen Prozess aber wird unter- oder vielmehr überschätzt.

Dass Sp. solche kontextuellen Einbettungen vergleichsweise wenig vornimmt, ist gerade deswegen bedauerlich, weil seine hochdifferenzierte Analyse hierfür beste Voraussetzungen bietet und hoffentlich in diesem Sinne künftig von der Reformationsforschung genutzt wird. Er hat das Thema »Konzil« für Luther theologisch umfassend erschlossen und innerhalb des Œuvres Luthers die genetischen Stränge deutlich gemacht, die zu Änderungen, Umakzentuierungen und Präzisierungen führten. Für die weitere Beschäftigung mit dem Thema ist ein unverzichtbares Referenzwerk entstanden. *Volker Leppin*

THOMAS KAUFMANN: Luthers »Judenschriften«. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 230 S. ISBN 978-3-16-150772-4. Kart. € 29,-.

Martin Luthers »Judenschriften« haben Brisanz, weil sie im nationalsozialistischen Deutschland zur Rechtfertigung von Verfolgung und Mord herangezogen wurden und weil sie so schwer mit der bis heute währenden Präsenz Luthers in Deutschland zu vereinbaren sind. Thomas Kaufmann nimmt sich vor, die Texte abseits von anklagenden und apologetischen Tönen historisch zu analysieren, Luthers Positionen im Kontext mittelalterlicher und zeitgenössischer Diskussionen zu verorten, Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufzuzeigen, nach Leitmotiven von Luthers Antijudaismus zu fragen und die Wirkung der genannten Schriften zu erörtern (4). Dabei kommt Kaufmann zu drei wichtigen Ergebnissen: Erstens gebe es zwischen allen »Judenschriften« Kontinuitäten, die es unangemessen erscheinen ließen, zwischen einem »frühen« und einem »späten Luther« zu unterscheiden (128). Zweitens spreche Luther auch in den »Judenschriften« immer nur über die Juden und nicht mit ihnen (9), weshalb es sich vor allem um Zeugnisse christlicher Selbstvergewisserung und binnenchristlicher Polemik handle (146). Drittens bestehe ein Zusammenhang zwischen Luthers sukzessivem Ausbau seiner hermeneutischen Methode und der gesteigerten Erhöhung seiner Konversionserwartungen an die Juden, der erkläre, warum Luther seine Position zunehmend radikalisiere und schließlich Zwangsmaßnahmen gegen die Juden fordere (153).

Insgesamt ist Kaufmanns Studie in sechs Kapitel unterteilt. Nach der Einleitung im ersten Kapitel erläutert Kaufmann im zweiten die grundsätzliche Position Luthers zum Judentum als Negativfolie für die Wahrheit des Evangeliums, aber auch als Thema, an dem interkonfessionelle Differenzen in der Frühphase der Reformation ausgetragen wurden. Im dritten Kapitel knüpft Kaufmann an den letzten Punkt an und analysiert »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« (1523) als »Dokument einer binnenreformatorischen Selbstverständigung über die Judenbekehrung im Horizont antirömischer Kritik bisheriger Missions- und Konversionspraxis« (29), das seinerseits als Anregung für Druckerzeugnisse gedient habe, die darauf zielten, neue, dem Protestantismus adäquate Argumente für den Umgang mit den Juden abzuleiten (70). Danach zeigt Kaufmann im vierten Kapitel Kontinuitätsmomente zwischen der früheren Schrift Luthers und »Wider die Sabbather« (1538) bzw. »Von den Juden und ihren Lügen« (1543) auf und verortet die späteren Schriften – wie auch »Vom Schem Hamphoras« (1543) und »Von den letzten Worten Davids« (1543) – ebenfalls in binnenchristlichen Debatten, in diesem Falle zwischen Luther und einigen Hebraisten seiner Zeit. Im fünften Kapitel folgt ein Überblick über unterschiedliche Rezeptionen der »Judenschriften« bis in die Gegenwart. Im sechsten schließt Kaufmann mit einer Zusammenfassung.

Insgesamt besticht Kaufmanns Studie durch ihre Gelehrtheit und ihren detektivischen Spürsinn. Gleichzeitig bricht sie mit gängigen Forschungsperspektiven und stellt Zusammenhänge her, die neues Licht auf Luthers »Judenschriften« werfen. Letzteres gilt z.B. für das Thema »Reformation und Hebraistik«, das nur selten mit dem häufigeren, aber nicht immer deckungsgleichen Thema »Reformation und Judentum« in Verbindung gebracht wird. Kaufmann dringt in genau dieses Feld vor. Bedauerlicherweise beschränkt er sich aber auf Einzelfälle und ist insgesamt zu vorsichtig, um allgemeinere Kommentare oder weiter reichende Vergleiche zu wagen. Solche Vergleiche hätten nicht nur die Stellung Luthers im Kontext seiner Zeit zusätzlich verdeutlicht, sie wären auch aufschlussreich gewesen, um Kaufmanns Rede von der »reformatorische[n] Trendwende im Verhältnis zu bzw. im Verhalten gegenüber der Judenheit« (68) besser zu verstehen. Immerhin hatten bereits im Mittelalter spanische Dominikaner die Widerlegung der Juden aus deren eige-

nen Schriften angeregt, und vor dem Hintergrund der bekannten jüdisch-christlichen Kooperationen in den italienischen Staaten der Renaissance bedarf die »Trendwende« ebenfalls weiterer Begründungen. Hier leidet Kaufmanns Studie an ihrer Liebe zum Detail, wie sie auch stilistisch bisweilen für ihre Gelehrtheit einen Preis an die Lesbarkeit bezahlt. Insgesamt aber kann Kaufmanns Anliegen, Luther in seiner Zeit und in seinem Kontext zu lesen, nur mit Zustimmung aufgenommen werden, und Kaufmanns Aufforderung, sich trotz aller Historisierung aus der Beschäftigung mit bzw. »an der Differenz zu ihm [Luther] ... das unbedingte Gebot religiöser Toleranz« bewusst zu machen wie auch »die unendliche Scham und Trauer darüber, was dem jüdischen Volk auch im Namen unseres Glaubens angetan wurde ...« (155), scheint so selbstverständlich, dass man sich beinahe schon fragt, ob sie überhaupt an dieser Stelle ausgesprochen werden muss. Leider scheint es hier jedoch nach wie vor Zweifel zu geben, und solange es diese Zweifel gibt, können eben auch die apologetischen Töne, wie Kaufmann selbst wohl erkannt hat, nie völlig ausgelöscht werden, wenn man sich mit Luther und den Juden beschäftigt.

Sina Rauschenbach

JAN SCHNEUNEMANN (HRSG.): Reformation und Bauernkrieg (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Bd. II) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 322 S. ISBN 978-3374-02760-6. Geb. € 38,-.

Die Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt ist trotz ihres noch jungen Alters (Gründung 1997) in den vergangenen Jahren zu einem wichtigen Ort reformationsgeschichtlicher Forschung geworden. Zielpublikum ist nicht allein das spezialisierte Fachpublikum, sondern eine breite Öffentlichkeit. Neben der Unterhaltung von vier Museen (Luthers Geburts- und Sterbehäuser in Eisleben sowie Luther- und Melanchthonhaus in Wittenberg) gehören wissenschaftliche Tagungen sowie zahlreiche Publikationen zum Programm der Stiftung.

Der zu besprechende Band basiert auf einer Konferenz, die 2009 in Wittenberg stattfand und in den größeren Rahmen eines von der Fritz Thyssen Stiftung finanzierten Forschungsprojekts eingebettet ist. Als Ziel wird im Vorwort formuliert, »Reformation und Bauernkrieg als wesentliche Bestände deutscher Erinnerungskultur und zugleich als Themen deutsch-deutscher Geschichtspolitik [zu] identifizieren« (5). Es ist keine neue Erkenntnis, dass die beiden genannten historischen Ereignisse, in Ost- und Westdeutschland über Jahrzehnte unterschiedlich gedeutet wurden. Während in der ehemaligen DDR die Bauern und ihr theologischer Führer Thomas Müntzer als Helden einer frühbürgerlichen Revolution zunehmend positiv rezipiert wurden, übernahm die westliche Forschung meist die scharfe Verurteilung Luthers, der Aufstand sei das Ergebnis von Schwärmerei und Rebellion gegenüber der rechtmäßigen staatlichen Ordnung gewesen. Die Entfaltung der gegensätzlichen Interpretationen, der Versuch, sie miteinander ins Gespräch zu bringen sowie ihre Auswirkungen auf die Etablierung einer öffentlichen Erinnerungskultur sind Thema des zu besprechenden Bandes.

In einem ersten Abschnitt schreibt der Heidelberger Historiker Edgar Wolfrum über »Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder«. Er betont, dass die »Erinnerung an die Vergangenheit [...] niemals ein Monopol der Geschichtswissenschaft« (21) ist. Vielmehr ringen eine Vielzahl von Personen, Gruppen und Institutionen miteinander um Deutungshoheit. In kluger Weise werden unterschiedliche Modelle von Geschichtsinterpretation problematisiert und methodische Fragen gestellt, wie die im Titel des Aufsatzes genannten Bereiche wissenschaftlich sinnvoll begleitet werden können.

Volker Leppin (bis 2010 Kirchenhistoriker in Jena, jetzt in Tübingen) ergänzt die Entfaltung des Themas durch eine Skizze der »Reformationsgeschichtsschreibung in der DDR und der Bundesrepublik«. Darin legt er die Ursprünge des Begriffs der »frühbürgerlichen Revolution« dar, der auf Alfred Meusel zurückgeht und von Friedrich Engels Bauernkriegsinterpretation inspiriert ist. Von den 1950er Jahren ausgehend bis zum Lutherjubiläum 1983 werden die unterschiedlichen Forschungsansätze und konkurrierenden Geschichtsbilder kompetent miteinander in Beziehung gesetzt, sodass verständlich wird, warum die marxistische Reformationsdeutung zeitweise großen Einfluss ausüben konnte, schließlich jedoch in ihrer radikalen Form von der Forschung destruiert wurde. Sascha Möbius (Magdeburg) fragt nach der konstitutiven Bedeutung der Theorie der »frühbürgerlichen Revolution« für die DDR-Historiographie und kommt zu dem Schluss, dass sich die marxistische Geschichtstheorie als erstaunlich wandlungsfähig erwies, um der Herrschaftslegitimation von Partei- und Staatsbürokratie weiter dienlich sein zu können.

Nach diesen drei einleitenden Aufsätzen wird nach der geschichtspolitischen Praxis gefragt: Jan Scheunemann (Wittenberg) beleuchtet die Musealisierung der marxistischen Bauernkriegsdeutung in den 1950er Jahren, Johanna Säger (Berlin) wertet Statistiken aus, in denen es um Straßen- und Ehrennamen der DDR geht. Auffälligste Beobachtung: 349 von insgesamt 356 Thomas-Müntzer-Straßen stehen im Osten Deutschlands (89).

Sehr spannend lesen sich die persönlichen Erfahrungsberichte von Bernd Moeller (Göttingen) und Siegfried Bräuer (Berlin), die an der Konzeption einer großen Lutherausstellung in Nürnberg 1983 bzw. an informellen Kontakten zwischen marxistischen und nichtmarxistischen Reformationshistorikern 1969–79 beteiligt waren.

In den weiteren Beiträgen werden die verschiedenen Jubiläen, Museumsgründungen und Debatten nachgezeichnet, die es in Ost und West zu den Themen Luther, Müntzer, Reformation und Bauernkrieg gegeben hat. Der vorliegende Band bietet eine hervorragende Übersicht zum aktuellen Forschungsstand. Theoretische Reflexionen, übergreifende Analysen sowie die Interpretation regionaler Ereignisse und Besonderheiten bringen eine sinnvolle Differenzierung und nehmen die Leserschaft hinein in ein spannendes Kapitel deutsch-deutscher Geschichte, das auch nach der Wiedervereinigung Relevanz besitzt. An verschiedenen Stellen hätten die Aufsätze besser aufeinander abgestimmt werden können, um Redundanzen zu vermeiden. So werden die Ursprünge der marxistischen Revolutionsdeutung in zu vielen Beiträgen entfaltet. An wenigen Stellen wird zudem das wissenschaftliche Genre verlassen, wenn beispielsweise Informationen ausgebreitet werden, die eher in eine Touristeninformation gehören (so z.B. 250f.; ebenfalls problematisch die religiöse Rede von Verhängnis und Schuld sowie meditative Elemente auf 194f.). Dennoch ist der Band sehr empfehlenswert, da er einen hilfreichen Überblick über eine lange Forschungstradition gibt und sehr kompetent in ein zentrales Thema deutscher Erinnerungskultur einführt.

Tobias Sarx

PETER NIEDERHÄUSER (HRSG.): Ein feiner Fürst in einer rauen Zeit. Der Konstanzer Bischof Hugo von Hohenlandenberg. Zürich: Chronos Verlag 2011. 216 S. m. 115 Abb. ISBN 978-3-0340-1081-8. Kart. € 28,-.

Er war ein Mann der Umbruchszeit: Bischof Hugo von Hohenlandenberg stand an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert mehr als drei Jahrzehnte an der Spitze der Diözese Konstanz (1496–1530, 1531–1532). Das Bistum erlebte in dieser Zeit im Schwabenkrieg (1499) kriegerische Turbulenzen und herrschaftliche Zäsuren, die Jahre der Reformation ließen die mittelalterliche Diözese zerbrechen. Als Hugo von Hohenlandenberg 1532 in

der bischöflichen Stadt Meersburg starb, waren Klerus, Domkapitel und Diözesanleitung aus der reformierten Reichsstadt Konstanz verbannt. Große Teile der Eidgenossenschaft hatten sich – wie auch zahlreiche schwäbische Reichsstädte – der Reformation zugewandt. Scheitern und Niedergang sind die Attribute, die die Geschichtsschreibung gern dem Bischof und der Diözese zuwies – eine Charakterisierung, die sich fast zwangsläufig ergibt, wenn der Episkopat Hugos von Hohenlandenberg aus der Perspektive des Jahres 1532 her betrachtet wird.

Der vorliegende Sammelband, von Peter Niederhäuser auf der Grundlage von Vorträgen des Jahres 2010, dem 550. Geburtstag des Eidgenossen, herausgegeben, wagt einen anderen Blick. Die Aufsätze nähern sich dem Bischof nicht mit der »Brille des Scheiterns«, sondern binden seine Laufbahn und sein Wirken konsequent in ihre zeitgenössischen Kontexte ein: So entsteht das Bild eines adligen Kirchenfürsten, der fest in der Welt des Spätmittelalters verwurzelt und dem ein ausgeprägtes Repräsentationsbedürfnis eigen war, das sich in zahlreichen Aufträgen für Kunstwerke (z.B. Hohenlandenberg-Altar, um 1500 [heute Staatliche Kunsthalle Karlsruhe], Prachtmissale, 1500 [heute Erzbischöfliches Archiv Freiburg]), aber auch in der Ausgestaltung seiner Herrschaftssitze (z.B. Schloss Arbon) niederschlug und das auch die Memoria des eigenen Geschlechts mit einbezog (z.B. Schloss Hegi, Grablege der Familie in Turbental). Und er war ein Mann, der durchaus offen war für die Strömungen des Humanismus und für eine Kirchenreform, die den Rechtsrahmen und die Handlungsmöglichkeiten der mittelalterlichen Reichskirche nicht in Frage stellte, sondern selbst Teil von ihr war.

Aus dieser Verortung Hugos heraus wird sein Scheitern als ein fast »auswegloser Vorgang« deutlich: Der Schwabenkrieg entfremdete die Schweiz vom Reich, als Eidgenosse auf dem Konstanzer Bischofsthron, gestützt auf ein kleines Hochstift, das zudem mit wichtigen Besitzungen auf eidgenössischem Territorium lag, war er zu schwach, um diesen Vorgang zu beeinflussen. Als Bischof, der sich der mittelalterlichen Kirche verbunden wusste, besaß er keine Spielräume, um die reformatorischen Bewegungen in die Diözese zu integrieren. Es sollte Jahrzehnte dauern, bis an der Wende zum 17. Jahrhundert eine neue Generation in der Diözesanleitung im Geist der »Gegenreformation«, der bedingungslosen katholischen Konfessionalisierung dem Bistum eine neue Gestalt geben sollte.

Wolfgang Zimmermann

MARIANO DELGADO, MARKUS RIES (HRSG.): Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz. Freiburg Schweiz 24.–25.4.2009 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Bd. 13). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 2010. 431 S. ISBN 978-3-17-021316-6. Geb. € 54,-.

Die Forschung über den Mailänder Erzbischof und bedeutenden Protagonisten der tridentinischen Reform Carlo Borromeo hat seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in besonderem Maße von den verschiedenen Jubiläen profitiert. Dabei waren die Beiträge stets auch ein Spiegel des theologischen und kirchenpolitischen Klimas ihrer Zeit. Der hier anzuzeigende Band enthält 19 Aufsätze, die aus einem Kolloquium zur 400-Jahr-Feier der Heiligsprechung Borromeos an der Universität Fribourg hervorgegangen sind; zehn davon sind 2009 bereits in der SZRKG erschienen.

Die Besonderheit des Sammelbandes liegt in seiner konsequenten Perspektivierung von Borromeos Wirken aus Schweizer Sicht. Diese fruchtbare Zugangsweise hat Anhalt im Wirken Borromeos selbst: Schon 1560, also noch vor seiner »Bekehrung« zum prak-

tischen bischöflichen Wirken in seiner Mailänder Diözese, war er auf Wunsch der katholischen Orte der Eidgenossenschaft zu ihrem Kardinalprotektor ernannt worden. Von Mailand aus schenkte er der Schweiz dann auch wirklich sein besonderes Augenmerk. Es war daher nur folgerichtig, dass Borromeo nach seiner 1610 erfolgten Heiligsprechung 1655 zum Schutzpatron der katholischen Orte der Eidgenossenschaft erhoben wurde.

Die ersten elf Beiträge des Bandes durchmustern auf der Höhe der neueren Forschung – das Konfessionalisierungsparadigma wird vorausgesetzt – systematisch das Wirken des Mailänder Erzbischofs aus Schweizer Perspektive und korrigieren dabei auch manches frühere Fehlurteil. Besonders intensiv war das reformerische Wirken Borromeos in den sog. ambrosianischen Tälern des Tessins, die zu seiner Diözese gehörten und die er fünfmal persönlich visitierte. Doch auch für die übrigen katholischen Orte der Eidgenossenschaft, die zum Teil wenig reformfreudigen Bischöfen wie z.B. seinem Vetter Sittich von Hohenems in Konstanz unterstanden, fühlte er sich verantwortlich. 1570 unternahm er eine förmliche Informationsreise durch die Schweiz. Seine Interventionen bereiteten den Nuntiaturen von Giovanni Antonio Volpes und Giovanni Francesco Bonomi (Bonhomi) und der späteren Einrichtung einer dauernden Nuntiatur in Luzern den Boden. Nicht zuletzt ist ihm die Ansiedlung der Jesuiten und der Kapuziner in der Schweiz zu verdanken; für die Ausbildung des Schweizer Klerus schuf er 1579 in Mailand das »Collegium Helveticum«. Bemerkenswert erscheint die Feststellung, dass Borromeos Verhältnis zu den Jesuiten durchaus ambivalent und durch eine grundsätzliche Differenz im Kirchenbild bestimmt war (P. Oberholzer) und dass der ehemalige Kardinalnepot Borromeo den Nepotismus auch später keineswegs grundsätzlich verwarf (U. Fink). Trotz Borromeos Einsatz für die Durchführung der tridentinischen Liturgiereform kam diese vielerorts nur langsam voran und gelangte etwa in der Diözese Lausanne erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Abschluss (M. Klöckener).

Nach dem Wirken des »historischen Borromeo« nehmen fünf weitere Beiträge seine Rolle im historischen Gedächtnis in den Blick. Tatsächlich hat die Memoria des Heiligen zu manchen Verzeichnungen des Bildes beigetragen. Mit der Kanonisierung wurde der »Krieg um die Erinnerungs-Hoheit« (V. Reinhardt) zugunsten Roms und des Barockpapsttums entschieden, wurden Borromeos Konflikte mit kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten ausgeblendet. Die spätere katholische Historiographie hat seine Gestalt weiter sakralisiert, konfessionalisiert und nationalisiert (F. Metzger, M. Ries). Das Jubiläum von 1910 gab schließlich zu der antimodernistischen und schroff antiprotestantischen sog. »Borromäus-Enzyklika« Pius' X. Anlass (M. Delgado).

Etwas gezwungen wirkt die Anfügung eines dritten Teils zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Schweiz, dessen drei Aufsätze – darunter die scharf pointierte Interpretation des Konzils durch den Präsidenten des Päpstlichen Einheitsrates Kurt Koch – gleichwohl lesenswert sind.

Wolf-Friedrich Schäufler

ALEXANDER KOLLER (HRSG.): Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese. Tübingen: Niemeyer-Verlag 2007. XVI, 527 S. ISBN 978-3-484-82115-6. Geb. € 76,-.

Vorliegender Sammelband gibt die Beiträge eines Symposions anlässlich des Erscheinens der von Silvano Giordano besorgten Edition der Hauptinstruktionen für die Nuntien unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) wieder und bemüht sich um eine Analyse und Kontextualisierung der in diesen angeschnittenen Aufgaben und Problemfeldern. So bietet sich zum einen die Chance einer übernationalen Zusammenschau der Politik der

römischen Kurie und kann zudem das Verhältnis von eher politischen und eher innerkirchlich-geistlichen Themen präzisiert werden. Da der Pontifikat Papst Pauls V. in sozial- und mikrogeschichtlicher Hinsicht besonders durch Wolfgang Reinhard und seine Schüler wie keine andere Amtsperiode eines Papstes durchleuchtet wurde, lässt sich auch das Verhältnis von gemeinwohlorientierten makropolitischen Interessen der kirchlichen Organisation und mikropolitischen Privatinteressen der Akteure und deren Familien näher für die Analyse in Anschlag bringen.

Innerkirchlich ist vor allem die Applikation der Trienter Dekrete ein die Instruktionen durchziehendes Thema, was Maria Teresa Fattorini analysiert. Die päpstliche Reaktion auf das berühmte Memoriale Bellarmins von 1612 zeige, dass Rom nur nach außen die Verwirklichung von Trient wünschte; die Dekrete sollten aber auf die Kurie selbst nicht angewandt werden, die mittels Konzilien- und Bischofs-/Regularenkongregation die absolute Auslegungshoheit über die Konzilsbeschlüsse beanspruchte. Die Ausstattung der Nuntien mit innerkirchlich-jurisdiktionellen Rechten habe zu einer Aushebelung der episkopalen Autorität geführt. Eher innerkirchliche Aktivitäten verfolgt Peter Schmidt bei den Kölner Nuntien genauer, nämlich die versuchte Überwachung des Buchmarktes mittels Inquisitionsfakultäten und das Bemühen um Einzelkonversionen. Umfänglicher behandelt Urban Fink die Luzerner Nuntiatur, auch das fragile Gleichgewicht zwischen päpstlichem Gesandten und Bischof, wobei Nuntius Ladislao d'Aquino immerhin den Rat gab, Nuntien sollten sich nicht in Dinge einmischen, die die Bischöfe selbst verrichten könnten. Verfolgt man die Instruktionen für die Nuntien über einen längeren Zeitraum, so ist deren stabile und stereotype, kaum durch Erfahrung veränderte Sicht auf ihr Wirkungsland bemerkenswert. Eher dem Typus innerkirchliche Reformnuntiatur (»spiritual office«, so jedenfalls Nuntius Frangipani selbst) ist auch die von Bruno Boute untersuchte, seit 1596 existierende Brüsseler Nuntiatur zuzurechnen, wo die spanischen Niederlande aber durchaus zum Gegenstand spanischen und römischen Klientelismus wurden; die Konfessionalisierung und das Ringen um ekklesiologische Konzepte sei gerade Gegenstand einer ständigen Praxis des Aushandelns gewesen; das Etikett »Jansenismus« bezeichne so primär eine römische Delegitimationsstrategie für abweichende Formen des lokalen Katholizismus.

Das Verhältnis von Makropolitik und Mikropolitik wird besonders in den Beiträgen von Wolfgang Reinhard und seinen Schülern beleuchtet. Guido Metzler zeigt, weshalb die Nuntiatur in Neapel nicht wegen ihrer politischen Bedeutung, sondern aus ökonomischen und familienpolitischen Rücksichten in Bezug auf den neapolitanischen Pfründenmarkt für die Borghese von herausragender Bedeutung war. Ähnlich wichtig war Mailand, wo in der Person des Ökonomen und Scala-Propstes Giulio della Torre königliche und päpstliche Protektion in einer Person konzentriert waren, was den mikropolitischen Interessen beider Seiten, weniger aber den episkopalen Reformansprüchen Federico Borromeos dienlich war, so Julia Zunckel ihre Forschungen zusammenfassend. Enge Interessensverflechtung, so ist dem Beitrag von Christian Wieland zu entnehmen, kennzeichnete auch die Beziehungen zum Großherzogtum Toskana; die dortigen Medici standen in Konkurrenz zu der älteren Dynastie der Savoyer in Turin auf der römischen Bühne, deren Interessensverflechtung mit Rom weit weniger eng war, die aber für das päpstliche Interesse an Stabilität und Frieden in Oberitalien von großer Wichtigkeit waren, so Toby Osborne. Spanien selbst war nach Bernardo J. García García durch enge makro- und mikropolitische Interessensverflechtung mit Rom verbunden, vor allem als unter Philipp III. nach beinahe ruinösen Kriegen eine Phase der Konsolidierung und Friedenswahrung angesagt war. Zwischen den spanienfreundlichen Borghese und dem valido Lerma entwickelte sich eine wechselseitige enge Interessenkoalition. Den Verlust

des weitgehenden spanischen Monopols in den Missionen spiegeln die missionsgeschichtlichen Beiträge von Mario Sanfilippo und besonders von Giovanni Pizzorusso wieder. Die Entwicklung ging so, nachdem der spanische Patronat nicht mehr die einzig relevante Organisationsform war, hin zu der im Nachfolgepontifikat errichteten Propagandakongregation. Ein in römischen Augen sehr wichtiger Pfründenmarkt waren die Johanniter in Malta. Moritz Trebeljahr beschreibt Struktur und Ämterlaufbahnen im Orden ebenso wie römische Einflussmöglichkeiten mittels Patronage und Dispens. Auf den Grundlagen der neueren prosopographischen Arbeiten kann Giampiero Brunelli auch neues Licht auf die kostspielige, auch durch geistliche Einnahmen finanzierte Militärpolitik unter Paul V. werfen, zu der neue Normen und uniformierte Leitbilder, eine Neuorganisation des *stato maggiore* und besonders der Bau der kostspieligen Befestigungsanlage für das neu erworbene Ferrara gehörten. Bei Tivoli wurde eine päpstliche Waffenmanufaktur gegründet, um weniger von Brescia (Venedig) abhängig zu sein.

So erhellend dieser mikropolitische Ansatz für jene italienischen Staaten ist, in denen die Borghese für ihre Familie viel zu holen hatten, so tritt er doch auf anderen wichtigen Gebieten der Außenbeziehungen ein gutes Stück weit zurück. Die betrifft die Beziehungen zum Kaiserhof, die von Jan Paul Niederkorn (letzte Phase Rudolfs II.) und Alexander Koller (1612–1621) analysiert werden, wo die Kurie anlässlich des »Bruderzwists« Zustände an den protestantischen Adel vor allem in Böhmen (die böhmische Situation mit der konfessionellen Spaltung des Adels, wobei beide Parteien in ihren Deutungen auf die hussitischen Auseinandersetzungen rekurrierten, die Sicht der Nuntien auf Böhmen aber von antihussitischen Stereotypen geprägt war, wird von Václav Bužek dargestellt) vermeiden wollte; 1612 unterstützte man schließlich die Bewerbung von Matthias um die Kaiserkrone. Übervorsichtig habe man in Bezug auf die Gründung der Liga und den Jülich-Clevischen Erbfolgekrieg agiert. Später setzte man sich für das Kaisertum der Steyrer Linie ein und ließ, wenn auch zögerlich, schließlich den mehr auf Vermittlung setzenden Klesl fallen, der seit seiner Kardinalserhebung erbitterte Auseinandersetzungen um die zeremonielle Präzedenz mit den Erzherzögen und Kurfürsten führte. Den Bedeutungsverlust und die Aufhebung der Grazer Nuntiatur mit der Übersiedlung der dortigen Linie nach Wien beschreibt Elisabeth Zingerle. Insgesamt scheint die gegenreformatorische Außenpolitik im Vergleich zu italienischen Interessen im Borghesepontifikat bald nicht mehr die höchste Priorität genossen zu haben; die Nuntien hatten oft wenig Einfluss, hatten mikropolitisch aber auch wenig zu bieten. Aber auch die Politik gegenüber Frankreich, so Olivier Poncet, ist vor allem von italienischen Interessen, besonders der Wahrung des Friedens in Norditalien, geprägt gewesen, während der Gallikanismus die kirchlichen Einflussmöglichkeiten begrenzte. Dass auch dem polnischen König Sigismund III. kein allzu großes Gewicht am Papstthron zukam, ist aus den vergeblichen königlichen Bemühungen um die Kardinalswürde für Nuntius Rangoni abzulesen, so Leszek Jarminski.

In den meisten Staaten haben die Ansprüche des in seinem kanonistischen Bewusstsein gestärkten Papsttum zu Jurisdiktionskonflikten geführt. Die berühmten venezianischen Auseinandersetzungen analysiert Stefano Andretta; Anthony D. Wright geht auf eine Konsequenz dieser Auseinandersetzung ein, die Ausweisung der Jesuiten aus Venedig und die vergeblichen Versuche des Ordens, mittels Frankreich dort wieder Fuß zu fassen. Schwere Jurisdiktionskonflikte spielten sich freilich auch in Neapel und in Mailand ab; der Kollektorie in Portugal, das in diesem Zeitraum bekanntlich in Personalunion vom spanischen König regiert wurde, wuchs neben der Applikation der Trienter Dekrete immer mehr das bedingungslose Pochen auf die kirchliche Jurisdiktion zu, so Silvano Giordano. Hier wie in anderen spanischen Herrschaftsgebieten entschieden die spanischen Zentralbehörden gegen die lokalen Instanzen dafür, um des Friedens mit dem

Papsttum willen weitgehende Kompromisse einzugehen. – Die behandelten Fragen nach der Gewichtung von Makro- und Mikropolitik, von Theologie und Reform zu Politik und Interesse, von kanonistischer Grundsatztreue und realistischem Kompromiss spiegeln die Bedeutung der Nuntiaturkorrespondenz für eine noch zu schreibende moderne Geschichte des Papsttums, aber auch die Chance, die sich durch die multinationale Perspektive für vergleichende Studien ergibt.

Klaus Unterburger

ANDREAS NEUBURGER: Konfessionskonflikt und Kriegsbeendigung im Schwäbischen Reichskreis. Württemberg und die katholischen Reichsstände im Südwesten vom Prager Frieden bis zum Westfälischen Frieden (1635–1651) (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in BW, Reihe B Forschungen, Bd. 181). Stuttgart: Kohlhammer 2011. LII, 586 S. ISBN 978-3-17-021528-3. Geb. € 49,-.

Mit dem Restitutionsedikt von 1629 wurden in Württemberg die in der Reformation enteigneten Klöster wiederhergestellt und Herzog Eberhard III. verlor fast ein Drittel seines Herzogtums. Der Kampf des 1638 aus dem Straßburger Exil zurückgekehrten Herzogs um diese Gebiete und die Bemühungen der neu eingesetzten Äbte um das Überleben ihrer Klöster und deren Reichsunmittelbarkeit stehen im Zentrum der Tübinger Dissertation von Andreas Neuburger. Auf über 600 Seiten stellt er nicht nur die Ereignisse selbst, deren Vorgeschichte und Hintergründe dar, sondern liefert auch eine umfassende Geschichte aller beteiligten Parteien zwischen 1635 und 1651. Die sehr durchdachte und detaillierte Arbeit basiert fast ausschließlich auf archivischen Forschungen. Neuburger benutzte dazu Quellen aus den Archiven in Augsburg, Innsbruck, Karlsruhe, München, Münster, Stuttgart und Wien.

Zu Beginn bietet die Arbeit eine erschöpfende Einleitung zur Geschichte des Südwestens im Dreißigjährigen Krieg, zu Forschungsstand und Quellenlage, zur Restitution der württembergischen Klöster 1630 und zu Situation und Organisation der württembergischen Prälaten.

In mehreren Kapiteln untersucht Neuburger die Behandlung der württembergischen Klosterfrage vor den verschiedenen Gremien des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. So beklagten die restituierten Prälaten Württemberg vor dem Wiener Reichshofrat, der stets zugunsten der Klöster entschied. Eine kaiserliche Vermittlungskommission scheiterte an den Kriegsumständen. Bei der Einberufung des Reichstags 1640 nach Regensburg wurde die umstrittene Reichsstandschaft der Klöster zum konkreten Streitpunkt, ohne dass eine Lösung gefunden werden konnte. Bei den württembergischen Versuchen zur Wiederbelebung des Schwäbischen Kreises ab 1638 wurde dann die Kreisstandschaft der Klöster zum Diskussionsthema. Der Reichsdeputationstag, der zwischen 1643 und 1645 in Frankfurt tagte, um offene Fragen des Regensburger Reichstags zu klären, verschob die Lösung der württembergischen Klosterfrage auf den zu erwartenden Friedenskongress.

Somit war bis zum Zusammentritt des Westfälischen Friedenskongresses 1644 in Münster und Osnabrück sowohl eine politische als auch eine juristische Lösung des Konflikts zwischen Herzog Eberhard III. von Württemberg und den restituierten Äbten gescheitert. Auch die Friedensverhandlungen, die Neuburger detailliert auf etwa 150 Seiten darstellt, brachten vorerst keine Lösung. Erst im Frühjahr 1648 konnte über die württembergische Klosterfrage abschließend entschieden werden. Durch die Festlegung auf das Normaljahr 1624 wurden alle württembergischen Klöster an das Herzogtum restituiert.

Auch auf die Umsetzung der westfälischen Beschlüsse geht Neuburger umfassend ein. Trotz erheblicher Widerstände aus Bebenhausen, Königsbrunn, Alpirsbach und St. Georgen gingen die Klöster zwischen Dezember 1648 und Februar 1649 wieder in württembergische Landsässigkeit über und wurden mit evangelischen Prälaten besetzt. Auch das weitere Schicksal der vertriebenen katholischen Prälaten und die Integrationspolitik Eberhards III. werden dargestellt.

Neuburger beschränkt sich bei alledem nicht auf die Erforschung und Darstellung der württembergischen Klosterfrage. So wird das äußerst empfehlenswerte Buch auch zu einer Darstellung des Dreißigjährigen Kriegs und der Friedensfindung nach 1648 im deutschen Südwesten – vom Beitritt der südwestdeutschen Territorien zu Union und Liga bis zur Wiederbelebung des Schwäbischen Kreises und zu den Beschlüssen des Nürnberger Exekutionstags.

Joachim Brüser

HEINZ DUCHHARDT: Frieden im Europa der Vormoderne. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh 2012. 210 S. ISBN 978-3-506-77374-6. Geb. € 34,90.

Als Autor gewichtiger Bücher, als Herausgeber bedeutender Werke wie das »Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen«, als Organisator von Tagungen und von internationalen Gemeinschaftswerken wie »Europäische Erinnerungsorte« hat sich Heinz Duchhardt einen Namen als Friedens- und Europaforscher gemacht. Friede und Europa – beides ist in seinem Werk miteinander verflochten. Davon zeugt auch die Auswahl seiner Aufsätze.

Sie sind vier Themenblöcken zugeordnet: Friedenswahrung, Friedensverträge, Friedensordnung und Erinnerungskultur. Der zeitliche Schwerpunkt liegt auf dem 17. und 18. Jahrhundert – die Vormoderne, wie er für einen Frühneuzeithistoriker eher unüblich sagt –, vor allem auf dem Westfälischen Frieden und seinen Nachwirkungen in der Politik, dem Völkerrecht und der Erinnerungskultur. Doch weil es Duchhardt um die Bedeutung von Friedensschlüssen und Friedensordnungen für das Selbstbild Europas und seines Wandels geht, greift er immer wieder zeitlich weiter zurück und führt die Wirkungslinien bis in die Gegenwart oder fragt nach den Brüchen zwischen der »Vormoderne« und dem, was ihr folgte. Im Zentrum stehen die Akteure der internationalen Politik und diejenigen, die ihre Handlungen deuten und aus ihnen Rechtsregeln ableiten, gefragt wird aber auch nach Friedensplänen, die das, was ist, zu überwinden suchen.

Der Krieg als die Normalität unter den Staaten im Europa der Frühen Neuzeit – zwischen 1450 und 1789 wurden über 2.000 Friedensverträge in Europa abgeschlossen, doch selten gab es ein Jahr ohne Krieg (IX) – ist als Gegenpol zu den Versuchen der Friedensstiftung stets mitzudenken. Deshalb mahnt Duchhardt immer wieder, den begrenzten Erfolg aller Bemühungen, die Beziehungen zwischen Staaten zu verrechtlichen, um den Frieden kalkulierbar zu machen, nicht aus den Augen zu verlieren. Am deutlichsten wird das dort, wo er gegen die Formel vom »Westfälischen System« schreibt und betont, »daß es niemals und nirgendwo gelang, eine stabile Friedensordnung mit Mechanismen und Instrumentarien auf die Beine zu stellen, die über den aktuellen Ländertausch, die neue Grenzziehung, die Wiederankurbelung der Wirtschaftsbeziehungen und den Austausch von Kriegsgefangenen hinausging.« Man lebte friedenspolitisch »von der Hand in den Mund, erstickte das eine Feuer«, wissend, dass »die Späne für das nächste schon bereit lagen«. Und auch die »neuen großen politischen Schlagworte, das der »Balance of Power« und das »Europas«, waren gewissermaßen aus der Defensive heraus geboren, aus der Abwehr der französischen Supermachtbildung« (136f.).

Das große Ziel, Regeln für die zwischenstaatlichen Beziehungen, um den Krieg zu vermeiden, wurde gänzlich verfehlt, dennoch wurde viel erreicht. Diese Einsicht vermitteln Duchhardts Aufsätze, indem sie sich auf Details der Verhandlungen einlassen, lange Linien ziehen, Missverständnisse in der Forschung und in der öffentlichen Wahrnehmung korrigieren, den Wandel der Urteilsbildungen betrachten und offenlegen, welche Bereiche die Forschung bislang nicht erschlossen hat.

Wer mit Duchhardts Werk nicht vertraut ist, sollte mit dem 2009 erstmals publizierten Aufsatz »Beschleunigter Wandel. Vom fragilen System des Westfälischen Friedens zum labilen System der Pentarchie. Vierzehn Thesen« (143–150) beginnen. Was »System« bedeutet, erfährt man zwar nicht; auch nicht in den anderen Studien, die dieses Wort (zum Begriff wird es nicht erhoben) verwenden oder dessen Gebrauch kritisieren. Doch ansonsten erläutert Duchhardt in seinen 14 Thesen knapp und präzise, wie er die »Frage der Ordnung, des Ordnen-Könnens eines Kontinents« beurteilt. »Beschleunigung«, zentral für Kosellecks begriffsgeschichtliche Analyse der sog. »Sattelzeit«, bezieht Duchhardt auf die internationale Politik und die Prozesse der Staatsbildung vor 1789. Dem Westfälischen Frieden komme darin eine nur geringe »systemstabilisierende Wirkung« zu, doch er habe die »Spielregeln« für »staatliches Neben- und Miteinander« formuliert. Der Rekurs darauf wurde zum »Fundament eines Verträgenetzwerks, das für Europa schlechthin stand«. »Europa« wurde zur »Begründungs- und Legitimationsformel zwischenstaatlicher Verträge«, doch die »Signatur Europas« bestimmte weiterhin der Krieg. In ihm entstanden »transnationale Erfahrungsgemeinschaften«. Hier greift er der Forschung voraus bzw. verweist er auf ein lohnendes Forschungsgebiet. Auch diesen Aufsatz schließt er mit einem Befund, der sich durch den gesamten Band zieht: Das Europa der Vormoderne war »noch nicht in der Lage, sich so zu organisieren, dass der Krieg zum Ausnahmefall und der Friede zum Regelzustand wurde.« Aber es habe sich »ein europäisches Denken« ausgebildet, das auf die Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert vorausweise, positiv und auch negativ.

Dieter Langewiesche

RUTH VON BERNUTH: Wunder, Spott und Prophetie. Natürliche Narrheiten in den »Historien von Claus Narren« (Frühe Neuzeit, Bd. 133. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext). Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2009. 304 S. ISBN 978-3-484-36633-6. Geb. € 79,95.

Foucault beschrieb in »Wahnsinn und Gesellschaft« (Folie et déraison, 1961) den Prozess der Ausgrenzung und Kasernierung von Anomalen aus der Gesellschaft als Gegenprozess der Etablierung des vernünftigen »Normalen« als alleingültiger gesellschaftlicher Norm. Während er diesen Prozess jedoch mit Sebastian Brants Narrenschiff im Spätmittelalter beginnen ließ, verortet ihn die vorliegende Studie ganz in die Aufklärung, indem sie ihn mit einer gesellschaftlichen Neubewertung der Narrenrolle am Ende des 18. Jahrhunderts verbindet. Der Narr wurde zum vernunftlosen Wesen, das aus dem Verkehr gezogen werden musste, während er zuvor besonders an den Höfen eine positiv verstandene innergesellschaftliche Funktion erfüllt hatte. Ruth von Bernuth geht dieser voraufklärerischen gesellschaftlichen Rolle von Narren nach, wobei es nicht um sog. künstliche Narren geht, die die Narrheit zur Unterhaltung des Publikums als Kunst erlernt hatten, sondern um die sog. natürlichen, die den Narrencharakter angeborenermaßen besaßen und entsprechend auch nie ablegten.

Im Mittelpunkt der Monografie steht eine Analyse der »Historien von Claus Narren«, eines Schwankromans des lutherischen Pfarrers Wolfgang Büttner, der 1572 erstmals er-

schien und mehr als 200 Jahre lang zu den Bestsellern der Narrenliteratur zählte (Kapitel 3). Von Bernuth ordnet seine Entstehung in den historischen Kontext der innerlutherischen Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein, beschreibt die Erzählstruktur der moraldidaktischen Exempelsammlung, zeigt Verbindungen zwischen seiner Narrenkonzeption und der Tradition der Kyniker und der paulinischen »Narren in Christo« auf und entfaltet schließlich seine Wirkungsgeschichte. Dieser Hauptteil wird von zwei rahmenden Kapiteln flankiert: Im einleitenden Kapitel (2) werden spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Konzeptionen von natürlicher Narrheit entfaltet. Anhand von Sebastian Brants »Narrenschiff« werden Normativitäts- und Normalitätsvorstellungen untersucht, die den zeitgenössischen Narrenkonzeptionen zugrunde liegen. Die Predigten Geilers von Kaysersberg über das Narrenschiff dienen von Bernuth dabei als Grundlage für eine Schärfung der zeitgenössischen Unterscheidung zwischen künstlichen und natürlichen Narren. Die Sonderstellung des natürlichen Narren als Wunder der Natur wird einerseits an seiner Charakterisierung bei Paracelsus und andererseits an der Zugehörigkeit von Narrenbildnissen zu frühneuzeitlichen Kunst- und Wunderkammern entfaltet. Der Status des Narren innerhalb der höfischen Gesellschaft wird in Anlehnung an die Verwendung dieses Terminus in der Ritualforschung als liminal gedeutet: Mit dem Ausschluss der natürlichen Narren aus den Ordnungen, Regeln und kulturellen Praktiken des Hofes sei ein heiligenartiger Status verbunden worden. Natürliche Narren seien im Unterschied zu den künstlichen nicht nur Lachobjekte, sondern auch Wunderzeichen, Exempel und Heilige gewesen. Diese These wird am historisch nachweisbaren sächsischen Hofnarr Claus exemplifiziert, der 1515 starb und auf den sich Büttners Historien beziehen. Das abschließende Kapitel (4) ist dem Abbruch der Erzähltradition gewidmet, der auf den Bedeutungsverlust und den Prozess der gesellschaftlichen Ausgrenzung der zuvor als natürliche Narren hoch geachteten in der Aufklärung zurückgeführt wird.

Die Leistung dieser kenntnisreichen Untersuchung reicht über die literaturgeschichtliche Einordnung und Analyse der wirkungsreichen, gleichwohl wenig bearbeiteten »Historien von Claus Narren« weit hinaus, indem sie die dem Text zugrunde liegende Rolle des natürlichen Narren in der höfischen Gesellschaft mit in den Blick nimmt. Gerade im Hinblick auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Bewertung des natürlichen Narren als positiv verstandene moraltheologische Exempelfigur und auf die spezifische Ausprägung und Bedeutung dieser Figur in der protestantischen Tradition vom ausgehenden 16. bis zum beginnenden 18. Jahrhundert kann von Bernuths Studie als innovativ und grundlegend gelten.

Ruth Slenczka

ALBRECHT BEUTEL, VOLKER LEPPIN, UDO STRÄTER, MARKUS WRIEDT (HRSG.): Aufgeklärtes Christentum (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 31) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH 2010. 394 S. ISBN 978-3374-02790-3. Geb. € 58,-.

Der vorliegende Sammelband präsentiert den Leserinnen und Lesern die jüngsten Ergebnisse des interdisziplinären Arbeitskreises »Religion und Aufklärung«. Wie bereits der Klappentext verkündet, werden in den 23, zum Teil konzise konzipierten Beiträgen neben Untersuchungen zu wichtigen Repräsentanten der theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts auch motiv- und strukturgeschichtliche Themen, z. B. die aufklärerische Forderung nach Glaubensfreiheit und Toleranz, auf stets hohem Niveau erörtert.

Der von den Herausgebern sorgsam redigierte Band wird vom spannenden und innovativen Beitrag Wolf-Friedrich Schäufele (Von »Aberglaube« bis »Zweifel«. Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers »Universal-Lexikon« [1732–1754],

11–22) eröffnet. Der Autor zeigt, wie sich im berühmten Zedler, der ca. 288.000 Artikel in insgesamt 68 Bänden beinhaltet, die Grundsätze der theologischen Frühaufklärung widerspiegeln. Die Unterschiede der Konfessionen wurden zwar als fundamental eingestuft, aber es finden sich wiederholt »Plädoyers für eine großzügige Gewährung religiöser Toleranz« (17). Ferner verortet Schäufele die Hochschätzung der menschlichen Vernunft und Überzeugung von ihrer widerspruchsfreien Harmonie mit der göttlichen Offenbarung. In diesem Zusammenhang ist ferner der prägnante Aufsatz Hans-Martin Kirns zum Thema »Toleranz« im Diskurs aufklärerischer Enzyklopädien erwähnenswert, der Pierre Bayles (1647–1706) »Dictionaire historique et critique« untersucht (163–181). Bayle sprach sich interessanterweise für eine Subjektivierung des Glaubens und für eine Ablösung des Ketzerbegriffs durch den des »irrenden Gewissens« aus.

Einige wenige weitere Beiträge seien – bedauerlicherweise – in aller Kürze vorgestellt. Volker Leppin informiert sehr versiert über »Adams und Abels Tod. Unspielbare Dramen von Friedrich Gottlieb und Meta Klopstock« (65–74). Der Verfasser vermag nicht nur Informationen zu vermitteln, sondern zugleich den Interessierten zu fesseln – eine leider zu seltene Kunst in der Geschichtswissenschaft! Das Ehepaar Klopstock, das laut Leppin in einer Art fruchtbaren »Schaffensgemeinschaft« arbeitete, schuf nahezu parallel die Stücke »Adams Tod« und »Abels Tod«. Friedrich Gottliebs Werk gilt als handlungsarm und lebt hauptsächlich von der Spannung der Gefühle, Metas Stück, das häufig Bezug nimmt auf die Vorlage ihres Mannes, dürfte hingegen nie gespielt worden sein. Beide sprechen jedoch ein Grundproblem aufgeklärter biblischer Hermeneutik an. »Die unspielbaren Dramen werden [...] zum ernsthaften Spiel mit dem biblischen Text« (74) und die Bühne macht eben diesen für alle Zuschauer verstehbar (73).

Dirk Fleischer, der insgesamt drei Aufsätze zum Gelingen des Bandes beistellte, äußert sich zum Nutzen der Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert (117–130). Der Protagonist seiner Ausführungen, der Theologe Johann Salomo Semler (1725–1791), erkannte früh die Bedeutung der (Kirchen-)Geschichte für die theologische Theoriebildung, er beeinflusste und prägte damit die Theologie seiner Zeit. Im Jahr 1761 verfasste Semler seine berühmte »Quellenkritik«, einen »Meilenstein im Prozess der Verwissenschaftlichung des historischen Denkens in Deutschland« (128).

Mit Gewinn lassen sich ferner die beiden Beiträge Michael Maurers zu »Strukturen der Toleranz und ihre Grenzen. England, Schottland und Irland (1689–1829)« (143–162) sowie »Religiöse Eide zur Sicherung politischer Loyalität in England, Irland und Schottland im Konfessionellen Zeitalter« (299–311) lesen, die jeweils interessante »Seitenblicke« auf die irische und schottische Geschichte erlauben.

Ohne die Ergebnisse der weiteren Aufsätze schmälern zu wollen – so haben beispielsweise die Ausführungen Christian Weidemanns zu Kant über Glaubensfreiheit, Toleranz und Religionskritik das besondere Interesse des Rezensenten gefunden –, seien hier nurmehr die Forschungen Angelika Dörfler-Dierkens hervorgehoben (»Ein Amerikaner in Wien: Intoleranz und Bigotterie«, 269–288). Der Lutheraner Samuel Simon Schmucker (1799–1873) unternahm eine Reise nach Europa und hinterließ ein Reisetagebuch sowie Briefe an seine Frau. Den Anlass der Reise bot die erste Konferenz der Evangelischen Allianz in London im August 1846. Im Sinn des sogenannten Konfessionstourismus (274) interessierte Schmucker vor allem die Verortung der politisch-gesellschaftlichen Zustände im Verhältnis zur religiösen Prägung der Bevölkerung; politische Unfreiheit, die er in der österreichischen Monarchie mit ihren fünf Säulen (276f.) vorzufinden glaubte, bedeutete für ihn religiöse Unfreiheit.

Es bleibt zu hoffen, dass der anfangs erwähnte Arbeitskreis in den kommenden Jahren ähnlich gelungene Bände vorlegen kann. Allerdings wäre es ein zusätzlicher Gewinn

für die Reihe, wenn am Ende des jeweiligen Buches – gewissermaßen als Klammer – ein zusammenfassender Beitrag stehen könnte.

Alfred Stefan Weiß

5. Neuzeit und Zeitgeschichte

STAF HELLEMANS: Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften (Religion in der Gesellschaft, Bd. 27). Würzburg: Ergon-Verlag 2010. 212. ISBN 978-3-89913-724-8. Geb. € 32,-.

Der am Department of Practical Theology and Religious Studies an der Universität Tilburg (Niederlande) lehrende Religionssoziologe Staf Hellemans legt eine Monographie vor, die den Themenkomplex Religion und Moderne konsequent aus einer soziologisch-deskriptiven beziehungsweise religionsgeschichtlich-deskriptiven Perspektive analysiert. Religion wird in diesem Ansatz nicht etwa überzeitlich oder prinzipientheoretisch, sondern realistisch besprochen (15). Sie ist nach Hellemans Teil der Sozialwelt, die in vielfältigen gesellschaftlichen Verhaltensweisen und Interaktionen Gestalt annimmt (37). Unterstützung findet dieser methodische Ansatz in einer wichtigen Binnendifferenzierung des Komplexes Religion, wonach ein »religiöses Feld, Religionen und individuelle Religiosität« (40) unterschieden werden. Vor allem für die Kirchengeschichtsforschung dürfte diese Unterscheidung von großer Bedeutung sein, führte deren lange Nichtbeachtung doch dazu, die durchaus heterogene religiöse Landschaft der europäischen Religionsgeschichte mit dem Christentum und dieses mit der individuellen Frömmigkeit der Menschen gleich zu setzen. Und genau diese Vermischung der Ebenen verhindert(e) einen realistischen Blick auf die religiöse Situation.

Auf dieser methodischen Basis wird verständlich, wie Hellemans zu seiner These einer »Religiöse[n] Modernisierung« (15, 128–129) kommt, wonach Religion in der Moderne nicht in den Erosionsprozess einer allgemeinen Säkularisierung geraten ist, sondern als integraler Bestandteil der Moderne diese selbst mitgestaltet: »Der Kerngedanke lautet, dass Religion ein integraler Bestandteil der Moderne ist und so auch orthodoxe Religion durch und durch modern ist« (15). Der religionssoziologische Ansatz legt offen, dass auch jene Zeitgenossen, die sich einen starken Traditionsbezug in ihrem Religiositätsprofil konstruieren und diesen womöglich sogar gegen die Moderne in Position bringen, am religiösen Diskurs der Moderne teilnehmen und somit selbst religiöse Akteure in der Moderne sind. Religion ist »Koproduzent der Moderne« (133), weil soziologisch betrachtet die großen Weltreligionen zentrale Elemente hervorgebracht haben, etwa die Betonung des eigenverantwortlichen Individuums und die Globalisierung, welche die Moderne aufgegriffen und gefördert hat (131–133).

Mit diesem Ansatz verortet sich Hellemans in der wissenschaftlichen Tradition jener Forscher – wie etwa Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, Charles Taylor u. a. –, die dem Säkularisierungsparadigma, wie es heute etwa von Detlef Pollack, Ulrich Oevermann u. a. vertreten wird, eine alternative Deutung entgegensetzt. Der soziologisch-realistische Ansatz dieses Buches führt notwendigerweise zur Auflösung von Gegensätzen, welche in der Wissenschaftsgeschichte Europas lange Zeit bedeutsam waren. Beispielsweise wird der übliche Gegensatz zwischen Vormoderne und Moderne aufgelöst, auch wenn Hellemans diese Begriffe manchmal verwendet. Beide Begriffe stehen aber nicht für gegenläufige Epochen, die Vormoderne also als Zeit religiös-homogener Geschlossenheit und die Moderne als jene ihres durch Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse beschleunigten Niedergangs. Vielmehr zeigt Hellemans' soziologischer Ansatz, dass in

agrарischen Gesellschaften »territoriale und soziale Fragmentierung und Zersplitterung sowohl des religiösen Feldes als auch der Religionen vielmehr der Normalzustand« (52) waren. Für eine Moderne, deren Selbstverständnis maßgeblich auf jene Absetzbewegung zur »Vormoderne« abhob, ist diese Einsicht gravierend. Ferner wird überzeugend nachgezeichnet, wie die Verbindung von Religion und sozialer Herrschaft der politischen Eliten in der Zeit fortgeschrittener agrарischer Zivilisationen die Voraussetzung bildeten, dass bestimmte Religionen, wie etwa das Christentum, zu einer großen »Weltreligion« heranwachsen konnten (75–93).

Der empirisch-hermeneutische Ansatz dieses Buches ist für die Theologie sehr gewinnbringend, weil er dazu auffordert, die Kirchen- und Christentumsgeschichte auf der einen Seite sowie die kirchlich-religiöse Gegenwartssituation auf der anderen wirklich realistisch wahrzunehmen und diese Wahrnehmung nicht von vornherein mit normativen Vorgaben zu überlagern. Für eine Kirche, die sich in ihrer jeweiligen Zeit zu bewähren hat, ist dieser verstehende Zugang zur eigenen Geschichte wie überhaupt zur Wirklichkeit essentiell. Das Buch Hellemans' liefert hierfür einen sehr geeigneten Beitrag. Vor diesem Hintergrund scheint es jedoch recht unverständlich, weshalb der Autor mit einem derart pessimistischen Ausblick für die Weltreligionen und die (Groß-)Kirche endet (187–192). Die wesentlichen Bedrohungen sieht Hellemans in der europäischen Säkularisierung und in dem religiösen Pluralisierungsprozess (»Fragmentierung«, 190), wie er etwa in den Vereinigten Staaten zu beobachten ist. Beide Entwicklungen zusammen versteht er als womöglich »tödlichen Cocktail« (192). Der Leser mag sich fragen, ob mit diesem Ausblick nicht wieder jene klassischen Gegenhorizonte aufgemacht werden, mit welchen das Buch nachvollziehbar aufräumte, und wonach Individualisierung und Pluralisierung, kurz: die Modernisierung, zwangsläufig den Niedergang von Religion und Kirche bringen würden.

Johannes Först

FRIEDRICH WILHELM GRAF, KLAUS GROßE KRACHT (HRSG.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert. Industrielle Welt (Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 73). Köln: Böhlau Verlag 2007. IX, 416 S. ISBN 978-3-412-20030-5. Geb. € 42,90.

Hat die Moderne – und die lange Zeit mit ihr eng verknüpfte Säkularisierung – die Religion verdrängt? Muss man sich das 20. Jahrhundert als Jahrhundert ohne Religion vorstellen? In nur wenigen Bereichen der Geschichtswissenschaft hat sich in den letzten Jahren so viel getan wie auf dem Feld der Religionsgeschichte der Moderne. Die unterschiedlichen kulturwissenschaftlichen »turns« haben dazu sicherlich genauso beigetragen wie der generell fächerübergreifende Ansatz der Disziplin. Insofern geht es schon lange nicht mehr um eine deskriptive oder normative Säkularisierungsgeschichte oder um politische Eliten und staatliche Entscheidungsprozesse, sondern vielmehr um soziale Strukturen, Konstruktionen und Semantiken der Religion in der Gesellschaft. Die Religion ist damit zurück in der Geschichte. Religion und kirchliche Bindungen haben insofern an Relevanz nicht eingebüßt, wenn man die Geschichte der Säkularisierung nicht als Niedergang, sondern als Anpassung und Transformation begreift.

Der hier zu besprechende Band ist das breit dokumentierte Ergebnis einer Tagung des »Arbeitskreis[es] für moderne Sozialgeschichte«, die im Jahr 2006 im Bochumer Institut für soziale Bewegungen des inzwischen verstorbenen Klaus Tenfelde stattgefunden hat. Forscherinnen und Forscher unterschiedlicher Disziplinen und Nationalitäten haben dabei diskutiert, wo Religion in einer modernen Sozialgeschichte zu verorten sein könne.

Neben methodischen Ansätzen und einzelnen Fallstudien wurden dabei vor allem auch offene Fragen diskutiert – und davon gibt es weiterhin genug.

In einem ersten Teil widmet sich der Band einer vergleichenden europäischen Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht dabei vor allem das Diktum der Pluralität statt der strukturellen Einheit der nationalen Religionsgeschichten in Europa. Komparative Ansätze (etwa zu den USA und zu Russland) greifen dabei über das engere Europa hinaus. Auch die Frage nach dem Islam in der europäischen Religionsgeschichte erweitert den Ansatz.

Der zweite Teil des Bandes verortet Religion im Kontext von Politik, Kultur und Gesellschaft. Er wird damit der Vorgabe gerecht, dass Religion kaum von ihrer nichtreligiösen Umgebung abzugrenzen ist – ob in Philosophie, Literatur, in den Sozialwissenschaften oder in der Politik. Hier wird ein weiter Bogen gespannt, der – chronologisch betrachtet – von der Weimarer Zeit (Anselm Doering-Manteuffel und Gangolf Hübinger) über das »Dritte Reich« (Manfred Gailus) bis in die 1960er Jahre (Klaus Große Kracht) reicht. Unter nationalen Gesichtspunkten spannt sich der Bogen von Polen (Izabella Main) über die Niederlande (Benjamin Ziemann) bis hin nach Ungarn und Italien (Árpád von Klimó).

Wer sich konzise und auf der Höhe der aktuellen Diskussion zur Religionsgeschichte der Moderne im Kontext der Sozialgeschichte informieren will oder wer sich der großen religiösen Vielfalt Europas unter historischer Fragestellung nähern möchte, der wird in diesem Band fündig werden.

Reinhold Weber

ARND BAUERKÄMPER, JÜRGEN NAUTZ (HRSG.): Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2009. 370 S., ISBN 978-3-593-390116. Kart. € 39,90.

Gehören Kirchen zur Zivilgesellschaft? Die Frage ist einfach zu stellen, aber nicht leicht zu beantworten. Zum einen changiert der Begriff Zivilgesellschaft zwischen der nüchternen Beschreibung eines Raumes zwischen den Sphären von Familie, Staat und Wirtschaft und der emphatischen Hoffnung auf die Produktion zukunftsicherer Normen in der Praxis von Nachbarschaftshilfe, Ehrenamt, Bürgerinitiativen und sozialen Netzen. Zum anderen unterscheidet sich der Kirchenbegriff zwischen den und auch innerhalb der Konfessionen, was erhebliche Auswirkungen auf die Bereitschaft zum und auf die Beurteilung des christlichen Engagements jenseits des Seelsorglichen und Ritualen hat.

Der Berliner Sozialhistoriker Arnd Bauerkämper und der Wiener Wirtschaftshistoriker Jürgen Nautz haben 2007 in Berlin eine bunte Schar von 15 Soziologen, Politologen, Theologen, Religionswissenschaftlern, Philosophen und Historikern um sich geschart, die an Universitäten in Deutschland, Italien, den Niederlanden, Österreich und Schottland lehren. Aus der Berliner Tagung »Christliche Kirchen und Zivilgesellschaft. Unabhängig oder miteinander verbunden?« ist der zu besprechende Band hervorgegangen. Der Tagungstitel beschreibt den Buchinhalt besser als der Buchtitel. Denn die kirchliche Sozialfürsorge ist nur in dem Teil des Bandes vertreten, der sich mit dem 19. Jahrhundert befasst. Bernhard Schneider verbindet hier empirische mit theoretischen Zugängen zur Verbindung von katholischen Armutsdiskursen mit Zivilgesellschaft. Bettina Hitzer bearbeitet das »vieldeutige Verhältnis« zwischen Innerer Mission und Zivilgesellschaft. Hermann-Josef Große Kracht stellt Überlegungen zur Wohlfahrtsstaatsproduktivität des sozialen Katholizismus an. Vor diesen Aufsätzen stehen Grundsatzartikel aus der Sicht der Soziologie (Frank Adloff), der protestantischen (David Fergusson) und der katho-

lischen Theologie (Wolfgang Palaver). Den drei Sozialfürsorgeaufsätzen folgen Artikel zur Katholischen Aktion in Frankreich (Klaus Große Kracht) sowie zur »Abendland«-Debatte in Deutschland, Österreich und Italien (Bauerkämper). Vasilios Makrides und Kristina Stöckl bearbeiten das Verhältnis von Orthodoxie und Zivilgesellschaft, James C. Kennedy und Joep de Hart / Paul Dekker untersuchen den niederländischen Fall. Ralf K. Wüstenberg verfolgt in einem sehr binnenkirchlich gedachten Beitrag die These, dass das breite Institutionenverständnis des deutschen Protestantismus seine zivilgesellschaftliche Bedeutung in der DDR 1989/90 befördert habe. Am Ende stehen erneut grundsätzlichere Überlegungen zu dem Problem, das die Staatsbildung für die Zuordnung der Kirchen zur Zivilgesellschaft aufwirft (Rupert Graf Strachwitz) sowie zur Wiederkehr des »regulativen Staates« (S. 363) in der religiösen Konkurrenzsituation des postsäkularen Zeitalters (Fritz Erich Anhelm).

Bauerkämper und Nautz erheben einleitend den Anspruch, zu zeigen, »dass die christlichen Kirchen in europäische Zivilgesellschaften integriert waren« (S. 12). Doch bei der Präzisierung dieser allgemeinen Feststellung beginnen die Probleme. Für den deutschen Katholizismus des 19. wie für den französischen des frühen 20. Jahrhunderts arbeiten Bernhard Schneider, Hermann-Josef Große Kracht und Klaus Große Kracht in sorgfältigen und inhaltsreichen Aufsätzen mit dem Argument des Ungewollten, des faktisch Geschehenden jenseits des Intendierten. Denn die Verlautbarungen der katholischen Hierarchie geben bis weit ins 20. Jahrhundert keine Hinweise darauf, dass eine eigenständige Sphäre des Menschen oder Werte im Sinne des normativen Zivilgesellschaftsbegriffs angestrebt worden wären. Bettina Hitzer bezeichnet die protestantische Philanthropie des 19. Jahrhunderts dagegen mit einigem Überschwang als »Schule der Zivilgesellschaft« (127), eine Funktion, die sich mit der Verberuflichung sozialer Arbeit und der Spitzenverbandsbildung der Inneren Mission im 20. Jahrhundert verloren habe. Dabei verweist sie unter anderem darauf, dass die Innere Mission sich auch und im Gegensatz zur katholischen Sozialfürsorge an alle Menschen gerichtet habe (118–119) – 20 Seiten nachdem Bernhard Schneider dargelegt hatte, dass sich die katholische Armenfürsorge »an alle Bedürftigen, auch an Nichtkatholiken« (102) gerichtet, und der katholische Armutsdiskurs »nicht exklusive Privilegien für die eigene Klientel, sondern eine gesamtgesellschaftliche Erneuerung« (101) angestrebt habe.

Widersprüche dieser Art treten in dem Band häufiger auf. Fritz Erich Anhelm beginnt seinen Aufsatz mit dem Satz: »Für die christlichen Kirchen Europas brach mit dem Westfälischen Frieden das nach-konstantinische Zeitalter an.« (353). Bei Wolfgang Palaver heißt es hingegen, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat sei bis in die 1960er Jahre durch den Konstantinismus gekennzeichnet (64f.). Vasilios M. Makrides präsentiert Merkmale der orthodoxen Kirchen, »die nicht nur von den Postulaten einer Zivilgesellschaft abweichen, sondern auch die Idee einer Zivilgesellschaft überhaupt zu einem Problem hochstilisieren.« (234). Auch wenn er für die Zukunft eine Annäherung »zwischen orthodoxen Kulturen in Ost- und Südosteuropa und zivilgesellschaftlichen Postulaten« (232) nicht ausschließen mag, steht seine Auffassung doch der luziden historischen Analyse von Kristina Stöckl diametral entgegen, die in orthodoxer Volkskirche und Hochkirche seit der Frühen Neuzeit »Erscheinungsformen von zivilgesellschaftlichem Selbstverständnis« (240) ausmacht.

Hinter diesen Widersprüchen stecken unterschiedliche disziplinäre Zugänge, unterschiedliche Entscheidungen in den Definitionsfragen – mehrere Autoren umreißen den Begriff Zivilgesellschaft für ihre Zwecke je neu – und unterschiedliche Thesenbildungswege. Darin liegt die Stärke des Bandes. Er dokumentiert Diskussionsangebote und präsentiert die Folgen, die explizite und implizite Anfangsannahmen auf Forschungsergeb-

nisse haben. Eine einvernehmliche Antwort auf die Frage, ob Kirchen zur Zivilgesellschaft gehören, bietet er nicht.

Ewald Frie

MICHAEL SCHÄFER: Geschichte des Bürgertums (UTB 3115). Köln – Weimar – Wien: Böhlau-Verlag 2009. 274 S. ISBN 978-3-8252-3115-6. Paperback. € 17,90.

Das Bürgertum war – wie der Adel – schon immer ein zentrales Thema der europäischen Verfassungsgeschichte. Hinzu kamen dann in den 1960er Jahren die Unterschichten und – bezogen auf die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts – nicht zuletzt die Arbeiterbewegung, die auch die Beschäftigung mit Adel und Bürgertum unter sozialgeschichtlicher Fragestellung beeinflusste. Diese fokussierte sich – nicht zuletzt aufgrund der Quellenlage – verstärkt auf die neuere Geschichte. Schließlich kamen mit dem »cultural turn« ganz neue Fragestellungen auf, die auch der Bürgertumsforschung wichtige Impulse gaben. Wie die Geschichte des Adels im Mittelalter und der frühen Neuzeit meist Teil der allgemeinen Verfassungsgeschichte war, da Adel der Herrschaftsträger par excellence war, so war auch das Bürgertum zunächst Gegenstand der städtischen Verfassungsgeschichte – in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadt hatte das Bürgertum seinen fest umrissenen Platz. Zum Gegenstand der neueren Sozialgeschichte wurde es bisher vor allem in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Während jedoch Adel und Industriearbeiter verhältnismäßig klar zu definieren sind, ist dies beim Bürgertum schwieriger. Eine besondere Rolle spielten dabei die Frankfurter Schule um Lothar Gall sowie Bielefelder Forscher um Jürgen Kocka, der 1988 ein fundamentales Werk zum Thema vorlegte. Von hier aus führte dann auch der Weg zur Erforschung von »Bürgerlichkeit als kultureller Praxis« und den damit zusammenhängenden Fragen.

Es ist daher selbstverständlich, dass in der Reihe der Universitäts-Taschenbücher auch ein Band über die Geschichte des Bürgertums vorgelegt werden musste. Man fragt sich eher, warum dies erst so spät geschah. Mit dem vorliegenden Band wird nun diese Lücke gefüllt. Der Autor, der sich in Bielefeld habilitierte, ist dafür bestens ausgewiesen und legt eine Darstellung vor (leider nicht ohne Druckfehler!), die sowohl für Studenten als auch für interessierte Laien gut lesbar ist. Gemäß der Konzeption der UTB-Studienbücher finden sich auch in ihr von Zeit zu Zeit besonders markierte kürzere Abschnitte, in denen bestimmte Begrifflichkeiten zusammenfassend dargestellt werden, die dem Verständnis der Gesamtentwicklung als Grundinformation dienen. Dies ist im Falle der Bürgertumsforschung besonders wichtig, da wie schon angedeutet, vieles mehrdeutig ist. So werden etwa Begriffsvarianten der »Bürgerlichen Gesellschaft« (32f.), die unterschiedlichen Definitionen von Bürgertum und »Bürgerlicher Gesellschaft« in der Forschung (42f.), »Bildungsbürgertum« (104f.), Begriffsvarianten von Bürgerlichkeit und Bürgertum (129–130), die ebenfalls kontrovers diskutierte Frage, inwieweit das Bürgertum den sogenannten »deutschen Sonderweg« in der Geschichte der zweiten Hälfte des 19. und ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt hat (176–178) sowie schließlich die Ambivalenzen des Bürgertums im 20. Jahrhundert (179–181) in knapper Form erläutert.

Der Schwerpunkt des Buches liegt naturgemäß auf dem 19. und 20. Jahrhundert, da erst hier die verschiedenen Fragen zur Geschichte des Bürgertums in ihrer ganzen Breite entfaltet werden können. Die Darstellung ist jedoch auch hier recht ausgewogen, da sie einerseits die »kulturelle Praxis« von Bürgerlichkeit, wie sie sich im 19. Jahrhundert entwickelt, andererseits aber auch Bürgertum als politischen Faktor in überzeugender Weise herausarbeitet. Ein Gegensatz zieht sich durch die ganze Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts – nämlich der zwischen Wirtschaftsbürgertum und Bildungsbürgertum,

der immer wieder die ganze Spannbreite dessen zeigt, was man unter »Bürger« verstehen kann.

Insgesamt liegt ein Studienbuch vor, das gut geeignet ist, in die komplexen Probleme der Bürgertumsforschung einzuführen. Dazu dient auch die übersichtliche Auswahlbibliographie und das Orts-, Personen- und Sachregister, das die Weiterarbeit und den gezielten Einstieg erlaubt. *Bernhard Theil*

CHRISTOPHER DOWE: Matthias Erzberger. Ein Leben für die Demokratie. Stuttgart: Kohlhammer 2011. 159 S. m. Abb. ISBN 978-3-17-021491-0. Kart. € 15,90.

»Wer war Matthias Erzberger?« (7) Dieser zum Eingang gestellten Frage geht Christopher Dowe in seiner knappen Biographie zu einem der »umstrittensten Politiker seiner Zeit« (8) nach. Dabei schreibt er gemäß seiner Tätigkeit als Kurator der Ausstellung in Erzbergers Geburtshaus in Buttenhausen »aus der Perspektive historisch-politischer Bildungsarbeit« (151), die erklären möchte, »warum Erzberger auch heute noch erinnerungswürdig ist« (155). Es sollen ganz im Sinne der neuen Reihe »Mensch – Zeit – Geschichte« auf wissenschaftlicher Basis Werte der Demokratie vermittelt werden. Die letzten Absätze des Buchs über die möglichen Erkenntnisse, die man aus Erzbergers Leben für das heutige Demokratieverständnis gewinnen könne, verlassen dann auch den Bereich der Geschichtswissenschaft und bewegen sich auf dem Feld der Geschichtspolitik. Doves Fazit, man könne Erzberger »auch heute noch als ein Vorbild bezeichnen« (156), überrascht daher nicht.

Erzberger stammte aus einfachen Verhältnissen von der Schwäbischen Alb und wuchs im protestantisch und jüdisch dominierten Buttenhausen in einer katholischen Familie und damit in einer deutlichen Minderheitensituation auf – eine Erfahrung, die nicht nur seinen Glauben, sondern auch seine politische Laufbahn prägte. Aus dieser katholischen, »klein- und unterbürgerlichen« (49) Perspektive erzählt Dowe Erzbergers Biographie. Trotz aller Versuche, sich dem politischen Leben in Berlin anzupassen, blieb der Schwabe auf mentaler Distanz zu den bildungsbürgerlichen Schichten, auch innerhalb der Zentrumspartei. Als Vertreter eines neuen Typs des »Berufspolitikers« blieb er ein Aufsteiger, ein »homo novus«. Immer wieder schlugen ihm entsprechende Ressentiments entgegen, die er – allerdings unter umgekehrten Vorzeichen – teilte.

Eine hohe Arbeitsleistung und eine schnelle Auffassungsgabe, die Verpflichtung seinen schwäbischen Wählern gegenüber, politische Kreativität und politisches Anpassungsvermögen sowie die Bereitschaft, auch und gerade in schwierigen Zeiten Verantwortung zu übernehmen wie bei der Unterzeichnung des Waffenstillstands im Wald von Compiègne oder beim Durchsetzen seiner in den Grundzügen bis heute gültigen Steuerreform – das sind die Qualitäten, die Erzberger nach Doves Meinung auszeichneten.

Ganz fehlt – bis auf den kurzen Hinweis (78) – das Thema Erzberger und der Vatikan, was erstaunt, da Dowe großen Wert auf dessen katholische Prägung legt. Erzberger war der wichtigste Informant der Münchener Nuntien, über die er einen bedeutenden Einfluss auf die vatikanische Deutschlandpolitik ausübte. So ließ sich Eugenio Pacelli in seiner Beurteilung der Chancen der Friedensinitiative Benedikts XV. vom 1. August 1917 in Deutschland von Erzbergers allzu optimistischer Einschätzung blenden, was unter anderem zu deren Scheitern beitrug.

Dowe hat eine gut lesbare und lesenswerte Kurzbiographie Erzbergers vorgelegt. Bezüge zur Gegenwart erleichtern das Verständnis für komplexe Themen. In seinem »Ausblick« (151) ordnet Dowe Erzberger in den geschichtlichen Kontext seiner Zeit ein. Der

»homo politicus« sei mit Blick auf seine Tätigkeit als Berufspolitiker und Enthüllungsjournalist »sehr modern, vielleicht sogar ›zu‹ modern« gewesen, um im Kaiserreich und der Weimarer Republik »nicht massiv Anstoß zu erregen« (154). Leider hat der Band die große Schwäche, dass keine einzige Fußnote gesetzt wird und nicht einmal die wörtlichen Zitate nachgewiesen werden. Auch das Literaturverzeichnis ist knapp gehalten, eröffnet jedoch den Zugriff auf die Spezialstudien. Das mag den Vorgaben der Reihenherausgeber und des Verlags geschuldet sein, doch macht es den Band für die wissenschaftliche Forschung und weitergehende Recherchen wenn auch nicht gänzlich unbrauchbar, so aber doch nur eingeschränkt nutzbar, weshalb dieses Konzept grundlegend überdacht werden sollte.

Sascha Hinkel

FRANZISKA METZGER: Religion, Geschichte, Nation: Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven (Religionsforum, Bd. 6). Stuttgart: W. Kohlhammer 2010. 419 S. ISBN 978-3-17-021102-5. Kart. € 34,-.

Das Forschungsinteresse innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte verlagert sich zunehmend auf die Konzilszeit. Vielleicht lassen sich aber die Transformationsprozesse des Katholizismus nach dem Milieu besser beantworten, wenn man einen grundlegenden Perspektivenwechsel vornimmt. Eine solche neue Sichtweise auf das katholische Milieu findet sich in Franziska Metzgers 2007 eingereichter historischer Dissertation. Dabei geht es der Verfasserin, die bereits eine Reihe von Aufsätzen zum Thema veröffentlicht hat, um mehr als nur eine Geschichte der katholischen Geschichtsschreibung in der Schweiz: Sie versteht ihre Arbeit auch als einen Beitrag zur Wissenschaftstheorie. Beides zusammengenommen – der Blick auf die Historiographie aus einer fundierten kommunikationstheoretischen Perspektive – ergibt dann einen veränderten Zugang zum Thema Milieu, das Metzger als Kommunikationsgemeinschaft versteht. Die Studie ist dicht geschrieben und verarbeitet vor dem Hintergrund des »cultural turn« eine beeindruckende Fülle an theoretischen Konzepten, wobei der Begriff der Kommunikation als verbindende Klammer wirkt. Sie hier in ihrer ganzen Breite vorzustellen ist nicht möglich. Stattdessen sollen im Folgenden die Ausführungen zur Kommunikationsgemeinschaft im Bezug zur katholischen Kirchengeschichte skizziert werden.

Metzger geht davon aus, dass sich das katholische Geschichtsverständnis in Abgrenzung zu einem national-liberalen und protestantischen Zugang nur vor dem Hintergrund divergierender Nationskonzeptionen erklären lässt. Allerdings sieht sie es als nicht ausreichend an, das Verhältnis zwischen den beiden Größen ausschließlich als Abgrenzung zu deuten. Vielmehr deutet sie es als ein »Modell konkurrierender und sich überschneidender Kommunikationsgemeinschaften« (29). Damit distanziert sich Metzger von einer dichotomischen »Verhältnisbestimmung zwischen katholischer Geschichtsschreibung und national-liberaler Geschichtsschreibung« (11) – gemeint sind damit beispielsweise »Konzeptionen eines katholischen Antimodernismus, die häufig selbst Teil des Master-narratives sind« (279).

Gleichzeitig arbeitet Metzger die Funktion von Geschichtsschreibung für die katholische Kommunikationsgemeinschaft heraus. Ein entscheidendes Charakteristikum von Kommunikationsgemeinschaften besteht in ihrer historischen Reflexivität. Kommunikationsgemeinschaften als Erinnerungs- und Wissensgemeinschaften bedürfen einer Geschichtsschreibung, um beide Aspekte mit Blick auf ihre überzeitliche Dauer sicherzustellen. Speziell für die katholische Kommunikationsgemeinschaft hebt Metzger eine

im Zuge der Ultramontanisierung erfolgende Homogenisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervor. Die katholische Geschichtskonzeption wurde ultramontanisiert, und das ultramontane Kirchenverständnis historisiert. Gleichzeitig deutet sich damit auch an, dass die Kommunikationsgemeinschaft als »überindividuell« verstanden wird (23) – Metzger spricht sogar an einer Stelle von einer »virtuellen, abstrakten Vergemeinschaftung« (156). Damit distanziert sie sich von sozioökonomisch oder regional argumentierenden Milieuanätzen, wie etwa dem Modell des Arbeitskreises für kirchliche Zeitgeschichte, die »substantialisierend wirken und denen es an der Reflexion der Konstruktionslogiken der eigenen Konzepte mangelt« (147). Die Kritik deutet noch einmal die Zielsetzung der Arbeit an. Es geht um die Analyse von Konstruktionsmechanismen, also beispielsweise »diskursiven Strategien« (v.a. 191–200) und »diskursiven Mechanismen« (v.a. 200–210), und zwar verstanden als reflexive Beobachtung zweiter Ordnung.

Die kurze Skizze von Metzgers Konzept der Kommunikationsgemeinschaft und ihrer Argumentationslogik deutet bereits an, dass die Studie, der einige Straffungen gut getan hätten, aufgrund ihrer theoretischen Fundierung zu den wichtigen Neuerscheinungen im Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte der letzten Jahre gehört. Es ist zu hoffen, dass die Ausführungen zur Kommunikationsgemeinschaft die Diskussion zum katholischen Milieu beleben werden. Dann wird wohl auch darüber zu streiten sein, warum die Arbeit, die antritt, bestimmte historische Meistererzählungen zu dekonstruieren, ohne besondere Vorsicht einer anderen großen Erzählung, nämlich der Geschichte einer aufgrund einer Ultramontanisierung einsetzenden Homogenisierung des Katholizismus, traut, und ob nicht Eigensinn und Eigenlogik der Rezipienten der intensiv analysierten Diskurse zu kurz kommen. Es lohnt sich, Fragen wie diese vor dem Hintergrund von Metzgers Überlegungen neu zu thematisieren.

Andreas Henkelmann

CHRISTOPH KÖSTERS, MARK EDWARD RUFF (HRSG.): Die katholische Kirche im Dritten Reich. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2011. 220 S. ISBN 978-3-451-30700-3. Geb. € 19,95.

Die Einführung in das kontrovers diskutierte Thema »Die katholische Kirche im Dritten Reich« von Christoph Kösters (Mitarbeiter der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn) und Mark Edward Ruff (außerordentlicher Professor für neuzeitliche europäische Geschichte an der Saint Louis University, Missouri/USA) »soll die wesentlichen Sachverhalte zu den zentralen Fragekomplexen knapp und kompakt präsentieren, außerdem sprachlich gut verständlich vermitteln« (20). Die Herausgeber möchten »einen zuverlässigen Leitfaden durch die Geschichte der katholischen Kirche im Dritten Reich« vorlegen, »der auch an die jüngeren Forschungsergebnisse anknüpft und die lange von Polarität bestimmten Debatten über dieses Thema weiter versachlicht« (23). Die ausgewählten Autoren versuchen, dies »durch problemorientierte Zugänge und eine pointierte Auswahl von Beispielen zu erreichen. Die langfristigen mentalen Entwicklungen werden mit der gegenläufigen Dynamik der nationalsozialistischen Diktatur zusammen gesehen. Deutungsachsen sind [...] der ›Krieg‹ und der ›Antisemitismus‹.« (20) Dabei möchte die Einführung Erklärungen zu und Antworten auf drei von den Herausgebern ausgemachte, unterschiedliche Forschungstendenzen repräsentierende Urteile der Geschichtsforschung geben: 1. Die katholische Kirche habe der »weltanschaulichen Herausforderung [...] in beachtlicher Weise widerstanden«; 2. Die katholische Kirche habe nicht nur Vieles unterlassen und nur dann widerstanden, wenn sie selbst angegriffen wurde, sondern dem

NS-Regime sogar Sympathien entgegengebracht; 3. Die katholische Kirche habe »wesentlich zur Existenz und zum Erhalt des Nationalsozialismus beigetragen« (14).

Diesen Fragen wird in zehn Beiträgen nachgegangen. Heinz Hürten zeichnet die eindeutige Ablehnung des Nationalsozialismus durch die katholische Kirche bis März 1933 nach. Rudolf Morsey stellt fest, dass zwischen der Zustimmung der Zentrumspartei zum Ermächtigungsgesetz vom 23. März 1933 und dem Untergang der Zentrumspartei am 5. Juli 1933 sowie der Unterzeichnung des Reichskonkordats am 20. Juli 1933 kein Junktim bestand. Die sich im polykratischen Gefüge der NS-Diktatur im Spektrum zwischen Integration und Ausgrenzung bewegende Religionspolitik steht im Fokus des Beitrags von Dietmar Süß. Michael Kießner stellt heraus, dass es keinen genuin christlich-katholischen Widerstand der Kirche gab und katholische Widerständler die Ausnahme blieben. Christoph Kösters verweist auf die langfristig wirksamen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster des deutschen Episkopats, die dazu führten, dass die Bischöfe im Dritten Reich »weniger »politisch« gewesen seien, »als man es sich angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen heute wünschen würde« (90). Welche Bedeutung der katholische Glaube für das alltägliche Handeln der Katholiken im Dritten Reich hatte, zeigt Christoph Kösters in seinem Beitrag über das katholische Kirchenvolk im Spannungsverhältnis zwischen »katholischem Milieu« und Volksgemeinschaft. Wilhelm Damberg skizziert die zwei Jahrtausende umfassende kirchlich-biblische Tradition des Verständnisses des Kriegs und die Entwicklungen während des Zweiten Weltkriegs, die die Theologie dazu führten, den Krieg als Mittel der Konfliktlösung generell in Frage zu stellen. Thomas Brechenmacher zeigt die Ursachen und Gründe für die kaum lösbaren Dilemmata auf, vor die sich Papst Pius XII. angesichts der Judenverfolgung gestellt sah. Mark Edward Ruff nimmt die Frage der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der eigenen Vergangenheit am Beispiel der Haltung zur Entnazifizierung in den Blick. Abschließend weist Karl Joseph Hummel auf die unterschiedlichen Ebenen der Schuldfrage hin und zeichnet die verschiedenen Phasen der mittlerweile über 65 Jahre andauernden intensiven Debatten um die Schuld der katholischen Kirche nach.

Besonders erwähnenswert ist der gelungene Bildteil, der das Bild als historische Quelle in den Fokus rückt. In dieser »Bild-Geschichte« werden »Linien und Perspektiven exemplarisch« verdeutlicht, indem in »der Form von Gegenüberstellungen [...] gleichermaßen Gegensätze und Kooperationen« abgebildet werden (21). Der Band wird durch zwei Karten, eine Zeittafel mit zentralen Ereignissen der allgemeinen und der kirchenpolitischen Geschichte sowie ein hilfreiches Personenregister mit biographischen Grunddaten abgerundet. Der Charakter einer Einführung bringt es mit sich, dass die eher knappen Anmerkungen zur besseren Lesbarkeit in einem Endnotenapparat aufgeführt werden. Jeder Autor gibt außerdem zu seinem Beitrag einige weiterführende Literaturhinweise an. Diese Vorgaben führen dazu, dass der Kenner fast zwangsläufig den einen oder anderen Literaturhinweis gerade von kritischeren Autoren vermissen wird.

Kösters und Ruff haben ihr Ziel einer kompakten und gut lesbaren Einführung, auf die Studierende lange haben warten müssen, erreicht. Wer sich mit wenig Aufwand einen Einstieg ins Thema wünscht, der sollte zu dem Buch greifen. Doch sollte er sich dessen bewusst sein, dass der Band genau das Geschichtsbild transportiert, das man anhand seiner Herausgeber und der ausgewählten Autoren, die durchweg für die ersten beiden oben genannten Forschungstendenzen stehen, erwarten konnte. Wesentlich kritischere Stimmen kommen nicht zu Wort bzw. werden in der Darstellung – wenn überhaupt – nur am Rande erwähnt oder diskutiert. Voraussetzungslosigkeit gibt es in der Geschichtswissenschaft nicht, weder in die eine noch in die andere Richtung. So kann man davon ausgehen,

dass etwa Antonia Leugers oder Olaf Blaschke als potenzielle Herausgeber eines weiteren Einführungsbandes ein deutlich anderes Geschichtsbild vermitteln würden.

Sascha Hinkel

MAXIMILIAN LIEBMANN: »Heil Hitler« – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. Wien – Köln – Weimar: Böhlau-Verlag 2009. 180 S. ISBN 978-3-205-78412-8. Geb. € 24,90.

Die Fragen, die der Autor, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Karl-Franzens-Universität Graz, in seiner Einleitung und seinem Vorwort aufwirft und die zu beantworten seien, überfordert sein schmales Buch, muss es überfordern: warum, als Hitler in Wien einzieht, ihm der Kardinal sogleich seine Aufwartung macht und die Katholiken auf die Treue zum Führer und Reichskanzler verpflichtet; warum die Bischöfe sich dafür bedanken, dass das NS-Regime die katholischen Verbände liquidiert; warum sie sich nicht für die in die Konzentrationslager verschleppten christlichen Politiker verwenden, ganz zu schweigen vom Schweigen zu den Deportationen der Juden; warum sie Katholiken, die sich dem Regime verweigerten und dies mit ihrem Leben bezahlten (voran P. Franz Reinisch und Franz Jägerstätter) nicht zu würdigen wussten.

Der Autor legt eine Spur frei, indem er bereits einleitend darauf aufmerksam macht, dass die österreichische Bischofskonferenz nach dem Krieg und dem NS-Terror 1945 wieder an den April 1938 anknüpft und das Wiedererstehen der katholischen Vereine und Verbände untersagt. Diese Spur signalisiert zugleich eine signifikante Differenz zu den Entwicklungen in der deutschen Kirche. – Warum ist das eine Spur?

Unter der Überschrift »Politischer Katholizismus« beschreibt Liebmann den »österreichischen Kulturkampf« (Erika Weinzierl) ab 1867, dem deutschen durchaus ähnlich. Mit der Etablierung des kirchenfreundlichen autoritären Ständestaats in Österreich 1933 (»Austrofascismus«) gehen die Wege der deutschen und österreichischen Kirche auseinander: »Der Politische Katholizismus in der Ersten Republik hatte damit sein Kulturkampfziel »Halten der Bastionen« voll erreicht und völkerrechtlich abgesichert. So konnten die Bischöfe mit Beschluss vom 30. November 1933 sich vom Politischen Katholizismus abwenden und alle politisch, d.h. parteipolitisch tätigen Priester aus der Politik zurückbeordern.« (27)

Wussten bzw. glaubten die Bischöfe die kirchlichen Interessen bei den Politikern in guten Händen, konnten sie die Entpolitisierung des Klerus einleiten auf der Linie einer grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat. Damit einher ging eine Neuformierung der Katholischen Aktion als Dachorganisation überkommener eigenständiger, demokratisch legitimer, gesellschaftlich engagierter katholischer Vereine und Verbände nach italienischem hierarchischem, klerikal dominiertem Vorbild. Das Wiener Seelsorgeinstitut wurde zum vorantreibenden Agenten dieser Entwicklung, Michael Pflieger zum einflussreichsten Theoretiker. Die hierarchische Verfassung der Kirche wurde dem Führerprinzip nachgedacht. Die entpolitisierten, in der Katholischen Aktion aufgegangenen Verbände wussten sich unter dem Nationalsozialismus zu behaupten, während die selbstständig gebliebenen Vereine zuerst ins kirchliche Abseits und dann – ungeschützt – ins Visier des NS-Regimes gerieten.

Die folgenden Ausführungen (67–116) gelten – quellengestützt – der Zeit des Nationalsozialismus in Österreich. Ihrem Konzept einer unpolitischen Pastoral entsprechend und unter Berufung auf Röm 13 stehen die Bischöfe loyal zum neuen Staat. Die »Weisungen« Kardinal Innitzers lesen sich geradezu unheimlich: »Seelsorger und Gläubige stellen

sich restlos hinter den großen deutschen Staat und seinen Führer, dessen weltgeschichtlicher Kampf [...] offenkundig vom Segen der Vorsehung begleitet ist. – Alleinige Aufgabe des Priesters ist die Seelsorge [...]. Der Seelsorger muss sich deshalb von jeder Politik fern halten und soll der Entwicklung der Dinge mit Vertrauen entgegensehen [...] – »Die Kirche wird ihre Treue gegenüber dem Staat nicht zu bereuen haben«. Dieses Wort des Führers bürgt dafür, dass die eigentlichen Aufgaben der Kirche erfüllt werden können.« (72) Liebmann resümiert: »Die Bischöfe waren somit weder Opportunisten, noch waren sie umgefallen, sie waren bloß ihrer Pastoraldoktrin treu geblieben.« (79)

Im demokratischen Österreich blieben die Bischöfe ihrer pastoralen Doktrin treu: »Die vielen Separatunternehmungen« – die katholischen Vereine – seien »wirklich überflüssig« (Fürstbischof Pawlikowski [121]); in der integralistischen Katholizismusstruktur sollten autonome katholische Gruppierungen keinen Platz haben (124); schließlich seien die Vereine »oft nicht Mittel, sondern Hindernis der Seelsorge« (Michael Pflieger) gewesen (139). Karl Rahner wird dann das österreichisch-italienisch-römische Konzept der Katholischen Aktion beim Namen nennen: Es sei nichts anderes als »eine Vertretung der Hierarchie bei den Laien« (152).

Das Zweite Vatikanische Konzil beerdigt diese Doktrin im Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (vgl. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4 [2005], 1–123) und gibt gleichzeitig der deutschen Entwicklung der Laien-Pastoral Recht. Des Autors Liebmann abschließende Prognose, mit der (Laien)Theologie des II. Vatikanums werde sich »die Kluft zwischen ›bloß‹ katholisch und kirchlich-klerikal weiter schließen« (173) – noch immer ein Wunsch, aber in wessen Ohr?
Guido Bausenbart

ROLAND DEINES, VOLKER LEPPIN, KARL-WILHELM NIEBUHR (HRSG.): Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte Bd. 21). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007. 386 S. ISBN 978-337402476-6. Geb. € 48,-.

Die von Walter Grundmann betriebene Theologie und Exegese stützte die nationalsozialistische Rassenideologie und stabilisierte dadurch indirekt die hierauf aufbauende Vernichtungspolitik. Der vorliegende Band, der aus einer Vorlesungsreihe (2005) an der Theologischen Fakultät der Universität Jena hervorgegangen ist, veranschaulicht hierbei zweierlei: Grundmann selbst war Glied einer unsäglichen theologischen Tradition, in der völkische Theoreme theologisch Erkenntnis leitend geworden waren. Darüber hinaus ist sein theologisches und kirchenpolitisches Werk derart eng mit der nationalsozialistischen Ideologie verwoben – seine führende Rolle im »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« (seit 1939; zeitgenössisch: »Entjudungsinstitut«) ist lediglich sichtbarer Ausdruck hierfür –, dass man ihn getrost als »theologischen Täter« bezeichnen könnte. Die meisten Autoren des Sammelbandes schrecken vor einer solch klaren Qualifizierung zurück. Und die Diskussionen um Susannah Heschels Forschungen (*Aryan Jesus*, Princeton 2008) bezeugen, wie schwierig und problematisch es ist, Grundmann zu charakterisieren oder – so das Programm des Bandes – ihn »in seinen geistesgeschichtlichen Dispositionen wie in seiner Generationenspezifik« verstehbar zu machen. Der bereits Ende 1930 aus Überzeugung in die NSDAP eingetretene Grundmann vertrat eine »unumwunden rassische Kirchenpolitik« (Leppin, 205). Seit 1933 als Oberkirchenrat in der sächsischen Landeskirche tätig, erhielt Grundmann 1936 einen Lehrauftrag für »Völkische Theologie und NT«. Das Projekt

einer »Völkischen Theologie« wurde maßgeblich vom Reichserziehungsministerium betrieben, die Erweiterung um das NT geschah auf Intervention von Dekan Karl Heussi im Hinblick auf die zu erwartende endgültige Entfernung des Jenaer Neutestamentlers Erich Fascher. Als dieser 1938 nach Halle versetzt wurde, übernahm Grundmann dessen neutestamentliche Professur. Die Vorgänge um den Wechsel nach Jena – Grundmann wollte die sächsischen Deutschen Christen stärker an die Thüringer Richtung anschließen, was zu einer Spaltung der sächsischen DC führte – und die damit verbundenen theologischen Radikalisierungen werden ausführlich von Volker Leppin (Gott und Nation) und Tobias Schüfer (Walter Grundmanns Programm einer erneuerten Wissenschaft) dargestellt. Leppin kann mit seiner Analyse der Schriften und Vorlesungen Grundmanns (Gott und Nation 1931/33; Die 28 Thesen der sächsischen Volkskirche, 1934; Deutsches Christentum und Konfessionalismus 1936/37, Völkische Theologie, 1937) zeigen, dass der Völkischen Theologie in Grundmanns Gesamtwerk eine »quasi fundamentaltheologische Bedeutung« (213) zukommt. Dessen systematischer Ansatz besitzt eine schöpfungstheologische Schlagseite, die sich, v.a. im Bereich der theologischen Anthropologie, dem Zeitgeist dienstbar macht. Schüfer erkennt die Reduzierung der Theologie auf die Anthropologie (in: Völkische Theologie, 1937) als maßgeblich von Ernst Krieck beeinflusst. Radikaler noch als in der »Völkische[n] Theologie« (1937) stellt die von Grundmann und Heinrich Eisenhuth verfasste »Denkschrift zu den Fragen der Studienreform und Fakultätsreform der theologischen Fakultäten« (1938) die gesamte Theologie unter den Primat des Nationalsozialismus und einer völkischen Rassenideologie (232; ediert: 39–42). Theologie wird zur Religionswissenschaft degradiert. Für Grundmann galt, so Schüfer, die (evangelische) »bisherige Theologie« als eine erstarrte, nicht mehr zeitgemäße Größe, die es zu überwinden galt. Ähnlich sahen dies die Thüringer Deutschen Christen, die nach ihrem Selbstverständnis (!) nicht mehr Evangelische Kirche sein wollten (236).

Karl-Wilhelm Niebuhr untersucht in seinem Beitrag Kontinuitäten und Brüche von Grundmanns Christologie in der NT-Theologie-Vorlesung 1937/38 und jener in der »Geschichte Jesu Christi« (1957). Zugleich gibt er einen Forschungsüberblick über die Jesusbücher in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Gegenüber der Vorlesung 1937/38 bietet die Monographie aus den 1950er Jahren eine exegetisch wesentlich gründlichere Analyse des Verhältnisses Jesu zum Judentum. Dennoch ist sie aus heutiger Sicht nicht überzeugender, wengleich sie in ihrer Zeit »auf der Höhe der neutestamentlichen Forschung« war (268). Beide Werke sind antijüdisch. Grundmann bewegt sich hier, so Niebuhr, in einem Feld theologischer und religionsgeschichtlicher Fehlurteile, die die evangelische Exegese seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichnen. Allerdings: »In der bewussten Anpassung und Einordnung seiner exegetischen Arbeiten vor 1945 in die antijüdische Politik und Propaganda des Nationalsozialismus unterscheidet sich Grundmann wesentlich von allen übrigen hier zum Vergleich herangezogenen Autoren« (272f.). Mit Grundmanns exkulperndem Versuch, seine Aktivitäten in der NS-Zeit als »Einsatz für das Christentum« darzustellen, beschäftigt sich Thomas A. Seidel (Die Entnazifizierungs-Akte Grundmann). Anders als der ebenfalls untersuchte Siegfried Leffler hat sich Grundmann nie öffentlich und eindeutig zu seiner Schuld bekannt. Seidel verweist auf das Forschungsdesiderat, Grundmanns Antijudaismus und Antisemitismus nach 1945 zu untersuchen. Die von ihm angemahnten Forschungen zu dessen Stasi-Vergangenheit liegen mittlerweile in Grundzügen vor (Lukas Bormann).

Einige nicht weniger bedeutende Beiträge widmen sich der theologiegeschichtlichen Einordnung: Roland Deines untersucht umfassend die Vorstellung von »Jesus dem Galiläer«, die erstmals durch Armand Kaminka (1866–1950) formuliert wurde und soweit ge-

trieben werden konnte, Jesu Herkunft als »nichtjüdisch« zu kennzeichnen. Grundmann verwendete diese Vorstellung auf spezifische Weise: Für ihn war Jesus »weder Jude noch Arier, sondern der Sohn Gottes«. Man müsse Grundmann, so Deines, von dieser doketischen Christologie her verstehen (122). Sein Versagen bestünde nicht darin, dass er rassistische Kategorien verwendete, sondern darin, »dass er es in rassistischer Weise und Absicht tat« (66). Anders Gerdmars Beitrag untersucht den Einfluss nationalsozialistisch geprägter Forschung auf die schwedische Theologie (Hugo Odeberg, Erik Douglas Edenhalm). Durch die Jenaer Theologen Wolf Meyer-Erlach und Grundmann drangen – vermittelt über das Eisenacher »Entjudungsinstitut« und die Arbeitsgemeinschaft »Germanentum und Christentum« – die Ideologie des »Germanentums«, die rassistischen »Einsichten« und der »germanische Jesus« weit in schwedische akademische und kirchliche Kreise vor. Herbert Preisker, dem Nachfolger Grundmanns auf dem Jenaer Lehrstuhl, und dessen Dekanatszeit an der Breslauer Fakultät, wendet sich Ulrich Hutter-Wolandt zu. Er erschließt damit ein bislang wenig erforschtes Thema der Breslauer Fakultätsgeschichte. Ernst Koch kann in seinem Beitrag (Nationalsozialismus in Thüringen in Staat und Kirche) die unterschiedlichen Strömungen unter den Thüringer Deutschen Christen aufdecken. Grundmann selbst hatte im Rahmen seiner Rechtfertigungsversuche nach dem II. Weltkrieg auf entsprechende Spannungen aufmerksam gemacht (dies im Beitrag von Seidel). Hier sind weiterführende Forschungen vonnöten. Uwe Hoßfeld (Religion und Rasse – Rasse und Religion?) beleuchtet den universitären Kontext, innerhalb dessen Grundmann wirkte. Er war gekennzeichnet durch den Umbau der Universität »von einer philosophischen hin zu einer lebensgesetzlich-rassistischen/naturwissenschaftlich »ausgerichteteten« Universität« (168). Unter dem Rektorat von Karl Astel (seit 1939) wurden, so Hoßfeld, die einschlägigen Jenaer Theologen Grundmann, Meyer-Erlach und Eisenhuth mit ihrem Konzept einer Völkischen Theologie nicht als besonders relevant angesehen, um die etablierten und ehrgeizigen Rasseforschungen in Jena voranzubringen. Schließlich sei auf die traditionsgeschichtlichen Beiträge zu Paul Anton de Lagarde (Otto Merk) und zu Paul Althaus d.J. (Rolf Liebenberg) verwiesen. Der Einfluss von Althaus' Erfahrungstheologie scheint hierbei weitaus größer gewesen zu sein als jener von Lagarde. Einen Einblick, wie Grundmann als Leiter des Theologischen Proseminars im Katechetenseminar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen um die Mitte der 1960er Jahre wahrgenommen wurde, bietet das »Zeitzeugnis« von Hans Mikosch. Ein Personen- und ein Bibelstellenregister beschließen den Band.

Der Grundmann-Band bedeutet einen wichtigen Beitrag im Kontext der neueren Forschungen zur Theologie- und Fakultätengeschichte der NS-Zeit. Er zeigt auf, wie problematisch eine Theologie ist, die ihre theoretische Fundierung und Blickrichtung vornehmlich aus zeitgenössisch opportunen Vorstellungen bezieht. Die Abgrenzung von den Gegebenheiten einer jeweiligen Zeit bei gleichzeitiger Verortung in dieselbe benötigt eine widerständige Hermeneutik jenseits von Traditionalismus und Anbiederung an den Zeitgeist.

Jörg Seiler

CONSTANTIN GOSCHLER, RÜDIGER GRAF: Europäische Zeitgeschichte seit 1945, Akademie Studienbücher Geschichte. Berlin: Akademie Verlag 2010. 256 S., 18 Abb. ISBN 978-3-05-004555-9. Broschur. € 19,95.

Zeitgeschichte ist die »Epoche der Mitlebenden und ihre wissenschaftliche Erforschung«. An diese Definition, die der Historiker Hans Rothfels 1953 im ersten Heft der »Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte« veröffentlichte, knüpfen auch die Bochumer Historiker

Constantin Goschler und Rüdiger Graf in ihrem Studienbuch zur »Europäischen Zeitgeschichte seit 1945« an (16, 256). Die Grenzen der jüngsten Vergangenheit sind demnach fließend, was sowohl inhaltliche wie methodische Fragen aufwirft: nach dem Verhältnis von Zeitgenossen und Zeithistorikern, von Erinnerung und Fakten, von Zeiträumen und Zäsuren, von Geschichtspolitik und Zeitgeschichtsforschung, von »Oral History« und Akten. Der Zusammenbruch der sowjetischen Vorherrschaft in Ost- und Mitteleuropa 1989/1991 beendete ein »kurzes« 20. Jahrhundert, dessen Beginn nicht nur Rothfels im Schwellenjahr 1917 – der Russischen Revolution und dem Kriegseintritt der USA – sah. Der Blick auf eine abgeschlossene Epoche ließ indes erkennen, wie sehr die Deutungen der jüngsten Vergangenheit in den zurückliegenden vier Jahrzehnten auch geschichtspolitisch bedingt waren. Seither ist neue Bewegung in die Debatten über Zäsuren in der Zeitgeschichte und ihre methodische Erforschung gekommen.

Goschler und Graf nehmen diese Debatten auf und ziehen aus ihnen drei Schlussfolgerungen für die Konzeption und methodische Anlage ihres Studienbuches: 1. Zeitlich sehen sie im Kriegsende 1945 keine scharfe Zäsur, sondern eher einen Übergang vom Zweiten Weltkrieg zum »Kalten Krieg«. Die vielzitierte »Stunde Null« existiert in der europäischen Zeitgeschichte nicht; diese erstreckt sich vielmehr über verschiedene Scharnierphasen: zunächst des ausgehenden Zweiten Weltkriegs und später die Krisen der 1970er Jahre bis zum definitiven Ende des »Kalten Krieges« 1989/1991 (17). 2. Räumlich darf die Erforschung von Zeitgeschichte nicht mehr auf die eigene Nation begrenzt bleiben; sie muss vielmehr »europäisch« sein, indem sie nationale »Master-Narrative« dekonstruiert, ohne an ihre Stelle einfach neue »europäische« zu setzen. 3. Methodisch sollte sich deshalb eine »europäisch« angelegte Zeitgeschichtsschreibung nicht nur auf die politischen Entwicklungen Europas – die einzelnen Nationen und den politischen Einigungsprozess – konzentrieren. Anders als bisher bedarf sie der sozial- und kulturgeschichtlichen Erweiterung zu einer »Gesellschaftsgeschichte Europas als europäische Zeitgeschichte« (Archiv für Sozialgeschichte, Bd. 49, 2009).

An solche einführend angeschnittenen konzeptionellen und methodischen Überlegungen zu »Problemen und Grenzen« einer europäischen Zeitgeschichte (9–24) schließen sich in zwölf diachronen Längsschnitten Ausführungen über die wesentlichen Aspekte einer politischen, wirtschaftlichen und sozialen Geschichte Europas seit 1945 an. Dabei sind die Autoren stets bemüht, außer den übergreifenden Prozessen vergleichend nationale Eigenentwicklungen in den Blick zu nehmen. Auch wenn sie den Ost-West-Gegensatz nur bedingt als »Leitdifferenz« (214) zulassen wollen, zieht sich diese Vergleichsperspektive aus gutem Grund doch wie ein roter Faden durch die einzelnen Kapitel. Die systembedingte und machtpolitische Realität des »Kalten Krieges« bestimmte seit dem Weltkriegsende wie keine andere Strukturdimension die europäische Geschichte (25–56). Das zeigt auch das konzise Kapitel über »Wirtschaftliche und politische Integration« (57–72). In ihm wird prägnant skizziert, wie – im Unterschied zum Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) des Ostblocks – in Westeuropa ein Binnenmarkt gestaltet wurde, mit dessen dynamischer Entwicklung der politische Einigungsprozess indes nicht in gleicher Weise Schritt hielt. Eine Zäsur sehen die Autoren im Übergang von den Boom- zu den Krisenzeiten am Beginn der 1970er Jahre. Die von Anselm Doering-Manteuffel und Lutz Raphael für Deutschland skizzierten Beobachtungen treffen tendenziell für den gesamten europäischen Wirtschaftsraum zu (73–88). Während in Westeuropa die Krise zu einer Transformation von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft und vom Fordismus zur globalisierten Arbeitsteilung führte, verharrte die osteuropäische Planwirtschaft unter sowjetischer Führung im Zustand einer nicht mehr wettbewerbsfähigen Schwer- und

Konsumgüterindustrie (78: »Tonnenideologie«), die letztlich in eine kreditfinanzierte Schuldenfalle führte.

Die folgenden acht Kapitel knüpfen an Hartmut Kaelbles 2007 erschienene, wegweisende »Sozialgeschichte Europas 1945 bis zur Gegenwart« an. Im Einzelnen behandeln die Autoren den Wandel Europas zur Einwanderungsregion (Arbeitsmigration, Flüchtlingsbewegungen) (89–104). Sie skizzieren sodann die Expansion der Konsumgesellschaften vor allem in Westeuropa (»Amerikanisierung«, »Westernisierung«, »consumerism«) (105–118) und den kulturellen »Wertewandel« (119–135). Komprimiert werden die Ausweitungen, Krisen und Umbauten der Wohlfahrtsstaaten in Nord-Westeuropa dargestellt und vergleichend die am Ende ruinöse wohlfahrtsstaatliche Systemkonkurrenz der osteuropäischen Staaten herangezogen (135–148). Die Ausführungen über die Durchsetzung der Menschenrechte gegen staatlichen Terror von Diktaturen (Spanien, Griechenland, Osteuropa), über terroristische Gruppierungen (IRA, ETA, Rote Brigaden, RAF) und die ethnischen (Balkan-)Kriege (149–165) korrespondieren mit jenen über die zivilgesellschaftlichen Verbände, Gruppen, Bewegungen und Netzwerke, die in Osteuropa (Ungarn, CSSR, Polen, DDR) schließlich erfolgreich die revolutionären Umbrüche zur Demokratie mitprägten (165–180). Die Informationen über den gesellschaftlichen und politischen Umgang mit den Energiereserven (181–194), über die »logistische Revolution« des Warenverkehrs und die Medialisierung der Gesellschaft (Internet) (195–210) erweitern abschließend die europäische Perspektive für transnationale und globale Zusammenhänge. Insgesamt entsteht ein vielgestaltiges Bild von den sozialen Konstellationen des Individuums und seinem Wechselverhältnis zum Staat, zur Gesellschaft sowie zu wirtschaftlichen und öffentlichen Lebensräumen.

Goschler und Graf hinterfragen nachdrücklich eindimensionale Deutungen Europas und seiner jüngsten Geschichte. Dementsprechend sind die Kapitel jeweils diskursiv angelegt: So wird der Leser zunächst auf zwei Seiten durch ein zeitgenössisches Bildzeugnis (Foto, Grafik, Statistik) exemplarisch und problemorientiert in die Thematik eingeführt. Dies gelingt besonders, wenn Primärquelle und anschließende Erläuterung die gewohnten Sichtweisen aufbrechen, wie dies beispielsweise bei jener geografischen Karte der Fall ist, die anstelle des Eisenbahnnetzes die Eisenbahnreisezeiten in Europa abbildet (195). Auf den 12/13 folgenden Druckseiten werden essentielle Fakten weniger chronologisch als vielmehr in ihren Problemzusammenhängen behandelt. Kontroverse Definitionen und Erklärungsmodelle, die in der Zeitgeschichtsforschung über die politischen, wirtschaftlichen oder sozialpolitischen Entwicklungen Europas diskutiert werden, fließen gegebenenfalls in die Darstellung ein; so werden separate Ausführungen über Forschungsdiskurse, wie sie aus vergleichbaren Studienbüchern bekannt sind, auf konkrete Kontroversen reduziert.

Gemessen an der Breite des mittlerweile erreichten Forschungsstandes ist es den Autoren gelungen, der Zielgruppe des Studienbuchs gemäß die Informationen zu verdichten und die Zusammenhänge zu problematisieren. Die Darstellung ist überdies verständlich geschrieben. Zusätzlich zu den ausführlichen Marginalien entlang des Fließtextes erschließen ein knappes Personenregister und ein Glossar den Band, wobei manche begriffliche Erläuterung ungenau bleibt oder umstritten ist (z. B. Diktatur, Kollaboration, Menschenrechte, Soziale Bewegung). Ob es grundsätzlich ratsam gewesen wäre, auf einen formal fast gleichen Seitenumfang sämtlicher Kapitel zugunsten einer stärkeren inhaltlichen Gewichtung zu verzichten, sei dahingestellt.

Nicht dem aktuellen Forschungsstand entspricht die Reduktion des Themas »Kirche und Religion« auf einen äußeren Entkirchlichungsprozess. Dessen sind sich die Autoren durchaus bewusst (132), ohne allerdings daraus Konsequenzen zu ziehen. Die Verschmel-

zung von nationaler und konfessioneller Identität, wie sie besonders für Polen signifikant ist, kommt nicht zur Sprache (133). Auf das erklärende Potential, das die Verschränkung von Religion und Ethnizität für den »flammenden Hass« (Norman Naimark) nicht nur der Balkankriege (160) bietet, wird verzichtet. Dass die Kirchen nach der Epochenäsur 1989/1991 »kurzfristig von einer Rechristianisierungswelle« profitierten, lässt sich in dieser Allgemeinheit etwa für die DDR nicht belegen. Der Islam schließlich wird in wenigen knappen Sätzen rein funktional unter dem Gesichtspunkt der Integration von Arbeitsmigranten abgehandelt (95f.). Dass die Autoren darüber hinaus an keiner Stelle des Buches dem sozial- und kulturgeschichtlich unverzichtbaren Thema der »Bildung« nachgehen, ist angesichts der deutschland- und europaweiten Standardisierung von Bildungsgängen (»Pisa-Studien«, »Bologna-Prozess«) ein gravierender Mangel. Zwar fehlt es noch an einer breiten wissenschaftlichen Referenzliteratur, jedoch ist der Verzicht zumindest begründungsbedürftig.

Sieht man von diesen, in einer überarbeiteten Neuauflage zu beseitigenden Defiziten ab, bietet der Band statt einer abgeschlossenen »Zeitgeschichte Europas« eine von übergreifenden Modernisierungen und Pluralisierungen, Inklusionen und Exklusionen bestimmte, offene »europäische Zeitgeschichte«, die sich jedem geschichtspolitischen Narrativ versagt. Allerdings wäre anzumerken, ob nicht die zeitgeschichtliche Deutung der Jahre »nach dem Boom« (Doering-Manteuffel / Raphael) als Scharnier zwischen der »Moderne« der 1950/60er Jahre und der rapiden Erosion des Ostblocks in den 1980er Jahren bereits wieder ein geschichtspolitischer Reflex auf die gegenwärtige globale Finanzkrise und ihre Auswirkungen auf Europa ist. In jedem Fall hat die sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektive auf die Geschichte Europas nach 1945 die Ebene der wissenschaftlichen Studienliteratur in einem alles in allem empfehlenswerten Buch erreicht.

Christoph Kösters

RAINER BENDEL (HRSG.): Die Fremde wird zur Heimat. Integration der Vertriebenen in der Diözese Rottenburg (Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Bd. 14). Münster: LIT-Verlag 2008. 514 Seiten, ISBN 978-3-8258-1118-1. Kart. € 39,90.

In vielerlei Hinsicht lässt sich die Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen aus der ex post-Perspektive als Erfolgsgeschichte lesen. Sie waren deutscher Nationalität, hatten keine realistische Rückkehrperspektive – und sie waren ehrgeizig und leistungsbereit, weil sie an den sozialen Status anknüpfen wollten, den sie in der alten Heimat gehabt hatten. All das stärkte ihren Integrationswillen und minderte gleichzeitig die Abwehrreaktion der Alteingesessenen. Darüber hinaus hatten die Vertriebenen – anders als die Menschen der zweiten großen Migrationswelle der Nachkriegszeit, die »Gastarbeiter«, – das Wahlrecht. Das machte sie vor allem für politische Parteien interessant, weil es sich »lohnte«, sich um ihre Anliegen zu kümmern.

Inzwischen ist sich die Forschung aber auch weitestgehend einig darin, dass sich in manch anderer Hinsicht das Diktum von der raschen Integration als Mythos erwiesen hat. In die »Meistererzählung« der jungen Wirtschaftswunderrepublik und generell in die Erfolgsgeschichte der alten Bundesrepublik passte der Mythos gut. In den Hintergrund geriet dabei, dass durch die zum Teil erheblichen Konfessionsunterschiede zwischen einheimischer und neu zugewandter Bevölkerung kulturell bedingte Vorbehalte und Konflikte entstanden, die sich nur langsam abgeschliffen haben. Gerade im überwiegend protestantischen Nordwürttemberg führte die Zuwanderung der mehrheitlich katholischen

Vertriebenen zur größten Verschiebung der Konfessionsverhältnisse seit dem Dreißigjährigen Krieg. Auch andere Indikatoren wie etwa das Heiratsverhalten zwischen Alt- und Neubürgern belegen, dass der Integrationsprozess auch in dieser Hinsicht länger dauerte, als es die öffentliche Lesart glauben machen wollte, nämlich meist mindestens bis in die zweite Generation.

Kulturell gesehen waren die Flüchtlinge »Ausländer«, auch wenn es so nicht gesagt werden durfte. Ihre schiere Anwesenheit und ihre Not hielten der jungen bundesrepublikanischen Bevölkerung den Spiegel vor und verdeutlichten in aller Dramatik, wohin der großenwahnsinnige Amoklauf Hitlerdeutschlands geführt hatte. In der Not der Zeit und vor dem Hintergrund der massiven Vorbehalte, die die Einheimischen den Zwangsmigranten entgegenbrachten, wurde der Begriff »Flüchtling« rasch zum Schimpfwort. Von Staats wegen wurden sie deshalb »Neubürger« genannt, um den Integrationsprozess voranzubringen. Sie selbst bezeichneten sich mit dem politisch und emotional aufgeladenen Begriff »Heimatvertriebene«, der gleich mehrere Vorteile hatte. Man war damit zum einen in der Lage, die verschiedenen Landsmannschaften zu integrieren und diese gleichzeitig gegen andere Flüchtlingsgruppen und Heimatlose abzugrenzen. Zum andern ging es natürlich um den Transport politischer Inhalte. Der Begriff »Heimatvertriebene« machte das äußerst emotional aufgeladene und gemeinsam erlebte Schicksal deutlich: die Vertreibung aus der Heimat. Er wies aber auch auf ein politisches Ziel hin: Recht auf Heimat und Rückkehr, zumindest aber auf Entschädigung irgendeiner Art. In der sowjetischen Besatzungszone wurden die Vertriebenen hingegen euphemistisch »Umsiedler« genannt, bevor dann ab 1950 Sprachlosigkeit und Tabuisierung den Begriff ersetzten.

Die Volkszählung von 1950 hatte für den deutschen Südwesten ergeben, dass die Vertriebenen – statistisch gesehen – überwiegend jung und katholisch waren. Von 1.000 Vertriebenen im heutigen Baden-Württemberg waren 718 unter 45 Jahre alt. Frauen und ledige Personen stellten die Mehrheit. Zwei Drittel der Vertriebenen waren Katholiken, die die neue Heimat meist als Diaspora empfanden. Allein zwischen 1949 und 1974 wurden in der Diözese Rottenburg 450 neue katholische Kirchen gebaut, viele davon – mit hohem Einsatz und großer Hingabe – in Eigenleistung der »Neubürger«, für die die Fertigstellung eines Kirchengebäudes immer auch ein symbolisches Ankommen war.

Die katholische Kirche hat bei der Integration der Vertriebenen sicherlich eine ganz zentrale Rolle gespielt. Sie hat den Zwangszuwanderern ein Stück Heimat gegeben und sie in ihrer kulturellen Identität gestärkt. Der Tübinger Kirchenhistoriker Rainer Bendel beschreibt und analysiert in seiner umfassenden Monographie diese Rolle der katholischen Kirche in der Diözese Rottenburg. Auf breiter Quellenbasis behandelt er Aspekte der konkreten Integrationsarbeit wie beispielsweise die Einsetzung eines »Bischöflichen Beauftragten für die Heimatlosenseelsorge« oder die Bedeutung der Caritas für die Flüchtlingsarbeit. Untermuert werden seine Ergebnisse durch zahlreiche lokale Beispiele aus der Diözese, aber auch erweitert durch die umgekehrte Perspektive und Fragestellung, wie die Heimatvertriebenen selbst wiederum etwa die Sozialpolitik der jungen Bundesrepublik oder die Frömmigkeitsformen in der Diözese beeinflusst und geprägt haben. Kein Wunder also, dass der Autor zu dem Ergebnis kommt, dass die Flüchtlinge und Vertriebenen eine wichtige Rolle beim Aufbau des jungen Landes Baden-Württemberg gespielt haben und ein wichtiger Teil seiner Identität sind.

Reinhold Weber

BERNHARD FRINGS, UWE KAMINSKY: *Gehorsam – Ordnung – Religion. Konfessionelle Heimerziehung 1945–1975*. Münster: Aschendorff 2012. 596 S. ISBN 978-3-402-12912-8. Geb. € 39,80.

Das knapp 600 Seiten umfassende Buch gibt einen Überblick über die wesentlichen Erkenntnisse aus Heim-, Verwaltungs- und Verbandsarchiven sowie aus Interviews von Zeitzeugen zur konfessionellen Heimerziehung. Finanziell unterstützt wurde die Forschung von den beiden christlichen Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden wie von den Ordensgemeinschaften. Es hat den Anspruch, die systematischen Bedingungen aufzuzeigen, die zu den am »Runden Tisch Heimerziehung« angeprangerten Demütigungen und traumatisierenden Erfahrungen in der Heimerziehung geführt haben, speziell auch die Verantwortung im christlich-theologisch begründeten Gehorsamsideal zu suchen.

Die beiden Autoren sind ausgewiesen in der Thematik und können auf einen breiten Forschungsstand zum Thema zurückgreifen, den sie weit fassen und wertend vorstellen. Da aufgrund der quantitativen Dimension der konfessionellen Heimerziehung (rund 1.000 Heime) eine Totalerhebung aller Quellen ausgeschlossen werden musste, konzentriert sich die Studie auf drei exemplarische Bundesländer (Bayern, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen), in denen besonders viele Kinder und Jugendliche in kirchlichen Heimen aufwuchsen, und stellt neun „Mikrostudien« einzelner exemplarischer Heime aus diesen Regionen vor (Kinderheim Hennickenrode, Erziehungsheim Johannesburg im Emsland, Birkenhof in Hannover, Düsselthaler Anstalten, Kaiserswerther Mädchenheime, Martinistift, Heime der Schwestern vom Guten Hirten, Herzogsägmühle und Fasselshof).

Neben den bereits aus vielen anderen Studien bekannten Befunden zu Personalmangel, Heimdifferenzierung und körperlicher Züchtigung wird hier auch gesondert die religiöse Prägung der Heime thematisiert, die sich bis in die 1960er Jahre in der Orientierung an christlicher Hausgemeinschaft, Akzeptanz von Autorität und Hierarchie, Weltabgeschiedenheit, Leibfeindlichkeit und Defizitorientierung in der Erziehung niederschlugen, aber oft auch zu großem Engagement führten. Das Konfliktfeld der Heimaufsicht wird in dieser Studie noch deutlicher als in früheren Studien als eines erkennbar, das aus dem Misstrauen der Kirchen gegenüber staatlicher Kontrolle genährt wurde (vgl. Otto Ohl 1963 [69] und Olga Gläue 1965 [69]). Im vierten Kapitel werden drei der elf durchgeführten Interviews mit ehemaligen Kindern und vier von sechs mit ehemaligen MitarbeiterInnen näher ausgeführt. Hier finden sich auch positiv gefärbte Erinnerungen, ebenfalls aber die Bestätigung der Alltäglichkeit von Prügel in einigen (nicht allen) Heimen sowie der demütigende Umgang mit Bettnässern.

Die Darstellung der einzelnen Heime konzentriert sich auf die Entwicklung von Aufgabenbereichen, die biographischen Hintergründe der Leitungskräfte und auf »besondere Vorkommnisse«, die jeweils andere Aspekte herausgreifen. Dabei wird deutlich, dass es in vielen Anstalten schon lange vor 1968 zu Auseinandersetzungen mit Ämtern, Parteien und der Presse in Bezug auf unmäßige körperliche Strafen kam – auch drei Fälle von sexuellem Missbrauch werden berichtet. Schließlich werden die sich wandelnden Diskurse in den konfessionellen Fachzeitschriften um 1970 vorgestellt wie auch Dokumente der zunehmenden Konflikte zwischen autoritären und demokratischen bis antiautoritären Einstellungen sowie Berichte über »Heimbefreiungen«. Deutlich wird, dass nach 1969 viele konzeptionelle Neuerungen geschaffen wurden, ihre Durchsetzung jedoch ein »mühsamer und langfristiger Prozess« war und vieles erst in den 1980er Jahren wirksam wurde (533).

Im Fazit kommen die Autoren zu dem Schluss, dass sich viele der 500.000 bis 600.000 Minderjährigen, (d.h. 70–80% der Gesamtzahl aller Heimkinder), die von 1945–1975 in der konfessionellen Heimerziehung lebten, nicht ohne Grund an die Heime als »totale Institutionen« erinnern. Vieles wird aus dem Mangel an Personal begründet, aber auch hier sehen die Autoren eine Mitschuld der konfessionellen Träger, da sie offenbar in vielen Fällen auf Grund von Konkurrenz mit anderen Heimen teilweise geringere Mittel in Kauf genommen haben, um zu einer guten Belegung ihrer Häuser zu kommen (546).

Insgesamt ist die Studie, welche beeindruckend breit und differenziert, trotzdem lesbar gestaltet ist, für die beiden christlichen Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände eine nicht überraschende, aber doch nachdrückliche Bestätigung dessen, wofür sie sich bereits auf mehreren Ebenen entschuldigt haben: nach der NS-Zeit ein weiteres »dunkles Kapitel«, dessen Integration in die Festschriften der einzelnen Heimträger schwer fallen dürfte.

Carola Kuhlmann

NICOLAI HANNIG: Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980 (Geschichte der Religion in der Neuzeit, Bd. 3). Göttingen: Wallstein Verlag 2010. 454 S., 10 s/w-Abb. ISBN 978-3-8353-0799-5. Geb. € 39,90.

Religion und die christlichen Kirchen spielen in der bundesdeutschen Zeitgeschichtsforschung kaum eine Rolle. Noch immer prägt die Vorstellung vom stetigen Bedeutungsverlust, der fast ausschließlich mit dem Rückgang der Kirchenmitgliedschaft begründet wird, die Literatur. Um ein differenzierteres Bild bemüht sich Nicolai Hannig in seiner Dissertation »Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980«, die in ihrer Quellenarbeit weit über das allgemein bekannte statistische Datenmaterial hinausgeht. Ihr geht es um die Bedeutung der Religion für die mediale Öffentlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1980. Der Autor weist, basierend auf umfangreichen Analysen von säkularen Medien, von kirchengebundenen Veröffentlichungen und Dokumenten, Verlags- und Kirchenarchiven nach, dass Religion für die Öffentlichkeit tatsächlich eine prägende Rolle gespielt hat. Er arbeitet dabei wesentliche Abschnitte heraus, welche zugleich konstitutiv für seine Untersuchung sind.

Während die unmittelbare Nachkriegszeit bis 1958 eine Phase der Institutionalisierung des »Religionsjournalismus« darstellt, welche sehr von Seiten der amtskirchlichen Stellen beeinflusst war, gilt dem Autor die Phase der späten 1950er bis hin zu den frühen 1970er Jahren als Zeitspanne der zunehmenden Liberalisierung im Religionsjournalismus. Zwar prägte in diesem Zeitraum das Thema Religion die mediale Berichterstattung wie selten zuvor, jedoch forderten die beteiligten Journalisten zunehmend Freiheiten in der Berichterstattung ein, was Hannig nachdrücklich am Beispiel der politischen Magazine und Illustrierten ebenso wie am Wandel des Kirchenfunks darlegt. Für den Zeitraum zwischen 1972/73 und den 1980er Jahren zeigt sich eine Pluralisierung der Darstellung von Religion in der Öffentlichkeit, mit welcher ein quantitativer Bedeutungsverlust des Themas einhergeht.

Speziell für die unmittelbare Nachkriegszeit stellt Hannig die allgemeine These, wonach jene Zeit eine Phase der Rechristianisierung gewesen sei, in Frage und stellt dem entgegen, dass vor allem die Rolle der christlichen Religion in den Medien nach dem Ende der NS-Diktatur eine neue Blüte erlangte. Am Beispiel der »Archäologisierung« des Religiösen, also der Beglaubigung von biblischen Inhalten, zeigt er auf, welche Funktion das Christentum in den Nachkriegsmedien spielte. Jedoch dokumentiert er an drei

exemplarischen Feldern, dem Religionsjournalismus in Magazinen, im Rundfunk und im TV, dass spätestens zum Ende der 1950er Jahre vielfältige Kritik an der gesellschaftlichen Großinstitution Kirche die Medien prägte. Während der 1960er Jahre verschärfte sich diese Entwicklung, was sich etwa in der kritischen Darstellung der Rolle der beiden Kirchen in der Zeit der NS-Diktatur niederschlug.

In seiner Darstellung räumt Hannig den 1960er Jahren breiten Raum ein. Damit schließt er an andere Untersuchungen an. Besonders aufschlussreich ist seine Darstellung zur »umkämpften Lust«. Er konstatiert, die Kirchen hätten in den Diskussionen um Moral und Sexualität »zu den sicherlich engagiertesten und auch zu den umstrittensten Akteuren« (284) gehört. An zahlreichen Beispielen legt der Autor dar, dass vor allem die Moralvorstellungen der katholischen Kirche in der bundesdeutschen Medienöffentlichkeit als Gegenentwurf zur zunehmenden gesellschaftlichen Liberalisierung angesehen wurden. Ihren Gipfel erreichte diese Entwicklung in der Debatte um die päpstliche Enzyklika »*Humanae Vitae*«. Nach 1968 spielt Religion in der öffentlichen Auseinandersetzung um Sexualmoral, so die Studie, keine zentrale Rolle mehr. In der Spätphase der Bonner Republik, der Hannig ein knappes Schlusskapitel widmet, verstärkte sich die Pluralisierung von Religion nochmals. In den Blick treten weniger die konfessionellen Großkirchen, sondern eher randständige Erscheinungen wie beispielsweise Sekten.

»Die Religion der Öffentlichkeit« rückt einen wichtigen Punkt der bundesdeutschen Geschichte ins Bewusstsein, indem vor allem für die späten Jahre eine Studie vorgelegt wird, die sich auf zahlreiche journalistische Quellenbestände stützt. Dass zahlreiche Medienbereiche wie etwa die Religion und ihre Darstellung im Film fast gänzlich ausgeblendet bleiben, ist der Konzeption der Studie geschuldet, bietet aber Platz für weitere Forschung. Dies gilt besonders auch für alle Religionsgemeinschaften außerhalb der christlichen Konfessionen. Ihre mediale Wahrnehmung zu untersuchen, könnte Hannigs gut lesbare, sehr ertragreiche und wegweisende Studie zur »Religion der Öffentlichkeit« ergänzen und das Wissen um die Geschichte der Bundesrepublik vertiefen.

Christian Kuchler

6. Orden, Klöster und Stifte

FLORIAN LAMKE: *Cluniacenser am Oberrhein* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Band LIV). Freiburg – München: Verlag Karl Alber 2009. 560 S. ISBN 978-3-495-49954-2. Geb. € 54,-.

Die 2008 an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg abgeschlossene Dissertation erhielt sofort den Waldseemüller-Preis dieser Fakultät. Der Verfasser geht in seinem Werk einleitend auf die Konflikte am Oberrhein und die Entwicklung der Abtei Cluny in der Zeit des Investiturstreites ein. Er zeigt dabei, dass sich Cluny im Pontifikat Gregors VII. bei den Reformmaßnahmen zurückhaltender verhielt als zuvor. Nach der Darstellung der Forschungslage skizziert der Verfasser die Vorüberlegungen für seine Untersuchung. Er will dabei auf den konfliktgeschichtlichen Ansatz und die gruppen- geschichtlichen Bewegungen mit definitorischen Abgrenzungen und dem Phänomen der Zeugenschaft in den hochmittelalterlichen Urkunden eingehen. Ein weiteres Kapitel ist der Gründung und Frühgeschichte des Priorats Zell gewidmet, das sich später St. Ulrich nannte. Neben der Gründung des Priorates im 11. Jahrhundert und der näheren Untersuchung des Verwandtschaftskreises der Hessonen im Breisgau und den Grafen von Nimburg wird die Verlegung des Priorats in das obere Möhlintal untersucht und die

Stellung Ulrichs von Zell innerhalb der Cluniacenser. Neben der Besitzgeschichte des Priorats im Hochmittelalter wird die adelige Gruppenbildung im Umfeld der Wolfenweiler-Schenkung 1139 behandelt und abschließend die Stellung des Priorates in der Klosterlandschaft des 12. Jahrhunderts im Oberrheinraum dargestellt. Im folgenden Kapitel wird die Gründung des Priorats Bollschweil und dessen Verlegung nach Sölden behandelt. Ferner werden die Geschichte der Herren von Scherzingen und ihr Umfeld sowie die Besitzgeschichte des Priorats im Hochmittelalter untersucht. Im Folgenden wird die Gründung des Priorats St. Alban in Basel ausführlich abgehandelt. Nach der umfassenden Behandlung der Gründung wird die Ausstattung des Priorats St. Alban und die mit ihm in Verbindung stehenden Persönlichkeiten wie Bischof Burkhard von Basel, Konrad von Bechburg, Kumo von Horburg, Werner von Kaltenbach, Graf Adalbert von Froburg und Graf Ulrich von Saugern abgehandelt. Dabei stehen insbesondere die Überlieferungsgeschichte und die Ausstattung von St. Alban im Mittelpunkt. Ein weiteres Kapitel befasst sich mit der Gründung der Priorate Kaltenbrunn, Altkirch und Feldbach im Sundgau und der Geschichte der Grafen von Mömpelgard-Pfirt. Das Kloster Selz war mit der Abtei Cluny eng verbunden. Der Verfasser geht der Gründung dieses Klosters und den Ansprüchen von Cluny nach. Obwohl sich Verbindungen zwischen Cluny und Selz nachweisen lassen, bleiben deren Konturen und ihre Auswirkung schemenhaft. Zahlreiche Einzelheiten aus der Geschichte von Selz lassen sich quellenmäßig in ihrer Verbindung zu Cluny nicht belegen. Ein weiteres Kapitel widmet der Verfasser Konfliktlösungen im Investiturstreit am Oberrhein, wobei er das Wirken der Cluniacenser mit heranzieht. Im letzten Kapitel widmet er sich der adeligen Gruppenbildung im Umfeld der oberrheinischen Zisterzienserpriorate. Die Arbeit schließt mit einem umfassenden Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem Anhang mit der Urkunde von Markgraf Hermann von Verona für das Priorat Zell von 1139 und der Bulle Papst Lucius' III. für das Priorat Sölden von 1185. Der Verfasser hat eine wertvolle Untersuchung zur Kirchen- und Klostergeschichte am Oberrhein abgefasst, die auch einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte des Oberrheins im Zeitalter des Investiturstreites darstellt.

Immo Eberl

FRANZ J. FELTEN, WERNER RÖSENER (HRSG.): Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter (Vita Regularis, Abhandlungen Bd. 42). Berlin: LIT-Verlag 2011, 624 S. ISBN 978-3-643-10408-3. Kart. € 69,90.

Es handelt sich um die unveränderte zweite Auflage des 2009 erschienenen Sammelbands, der aus einer Tagung im März 2007 hervorgegangen ist. Die Autoren sind in vielen Fällen ausgewiesene Experten, die um eine umfassende Darstellung der bisherigen Forschungsliteratur bemüht sind. Das Buch gewährt daher gleichzeitig den Einblick in die jüngere Zisterzienserforschung und auch den Rückblick in die Publikationen seit 1950.

Die Beiträge sind in fünf Teile gegliedert: 1. Neue Forschungsansätze zur Entwicklung der Ordensverfassung, 2. Aspekte der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 3. das Verhältnis der Nonnenklöster zu den Zisterzienserabteien, 4. die Ausbreitung des Ordens im Hochmittelalter, 5. zisterziensische Architektur und Sakralkultur. Werner Röseners Beitrag über Stand und Perspektiven der Zisterzienserforschung (1–19) geht dem ersten Teil voraus, dem letzten Teil folgen ein schlicht gehaltener Abbildungsteil (591–604) und ein auf Orte und Personen des Mittelalters beschränktes Register (607–620). Von den insgesamt 20 Beiträgen sind zwei englisch und einer französisch verfasst, die übrigen deutsch. Von den fünf Teilen sind der erste (Verfassungsentwicklung) und der fünfte (Bauten und

Kultur) die kleinsten, der gewichtigste Teil (263 Seiten) ist der mittelalterlichen Ausbreitung des Ordens gewidmet.

Gert Melville nimmt Bezug auf die hohe Relevanz der Norm-Frage bei den frühesten Zisterziensern, weil die ersten Männer in dieser Bewegung bei manchen Klerikern im schlechten Ruf der *fugitivi* standen; sie seien nicht besser als neue Eremiten, die sich zurückziehen, um nach Gutdünken zu leben. Aber sie wollten eben nicht, so Melville, *proprio jure* leben, sondern in die Fülle der Tradition eindringen, und zwar durch verinnerlichte Authentizität (39).

Elke Goetz beschäftigt sich mit der Berman-These, die Urtexte von Cîteaux seien erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden. Auf S. 51–64 gibt sie einen gründlichen Überblick zu den frühen Quellen des Ordens und zur Forschung seit Janauscheks *Originum Cisterciensium* (Wien 1877).

Peter Rückert geht der Frage von wirtschaftlicher Professionalisierung im 14. Jahrhundert nach. Zu dieser Zeit gelangten die südwestdeutschen Klöster zu Wohlstand und gaben die Eigenwirtschaft durch Mönche und Laienbrüder auf (116).

Franz Feltens Beitrag über die Zisterzienserinnen (179–223) dient als Literaturrevue der Zeit von 1998 bis 2009. In seiner sehr wertvollen Auswahlbibliographie (214–223) hat er Grundlegendes für zukünftige Arbeiten geleistet. Er ist auch der einzige Autor dieses Bandes, der auf die seit 1998 erscheinende Reihe »Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur« (Bernardus-Verlag bzw. Brepols) hinweist.

In ihrem Beitrag fragt Christine Kleinjung, wie die Ordensfrauen mit Personal, Verwandten und Stiftern umgingen (225–263). Ein weit gefasster Beitrag von Eva Schlottheuber geht auf Fragen der Verfassung, Verwaltung, nichtinkorporierte Klöster und Klosterreform ein (265–284). Es mag überraschen, dass die inkorporierten Frauenklöster im 15. Jahrhundert schwieriger zu reformieren waren als die nicht inkorporierten (280).

Carola Feys Beitrag (551–574) über Reliquien ragt durch Klarheit und Gründlichkeit hervor. Sie analysiert die Reliquie als vom Generalkapitel genormtes Objekt, als ästhetisches Objekt, als visuell ausgestelltes bzw. schriftlich inventarisiertes Objekt und schließlich als Stiftung und somit Bindeglied zwischen Kloster und gesellschaftlichen Gruppen wie Adel und Bürgertum.

Eine gewisse Distanz zum theologisch-spirituellen Erbe des Ordens lässt sich im Band feststellen: Monastische Theologie, *Consuetudo*, Benediktsregel, die »vier Evangelisten« des Ordens (Bernhard, Aelred, Wilhelm und Guerricus), ebenso Fragen der Liturgie- bzw. Musikwissenschaft werden wenig thematisiert. Dass eine Neuauflage dieses Buches bereits nach zwei Jahren notwendig ist, macht jedem Zisterziensersforscher Mut. Der Redlichkeit halber müsste jedoch die Titelseite darauf hinweisen, dass die Auflage »unverändert« ist. Die zweijährige Verschiebung und das dadurch entstandene geringfügige Manko an bibliographischer Aktualität ändert nichts an der hervorragenden Auswahl der richtungsweisenden Forscher und der Primär- und Sekundärliteratur, die in diesem Band zu finden sind. Das Buch ist daher für Zisterziensersforscher als Pflichtlektüre einzustufen.

Alkuin Schachenmayr

JÜRGEN EBERLE: Mittelalterliche Zisterzienserklöster in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Grundriss-Planatlas. Petersberg: Imhof 2011. 239 S., 200 Abb. ISBN 978-3-86568-516-2. Geb. € 39,95.

Obwohl die Baukunst der Zisterzienser seit Jahrzehnten in der Kunst- und Architekturgeschichte, aber auch in der allgemeinen geschichts- und landeskundlichen Forschung

große Aufmerksamkeit gefunden hat, liegen bis heute außer einigen Monographien, Kunstinventaren und wenigen Aufsätzen sowie den Untersuchungen von P. Anselme Dimier keine umfassenden Untersuchungen zu den Lageplänen und Grundrissen der Zisterzienserklöster vor. P. Anselme Dimier hat aber nur die Kirchen in seine Plansammlung aufgenommen. Die jetzt von Jürgen Eberle vorgelegte Untersuchung schafft in vielen Fällen Klarheit. Er hat die Klöster persönlich aufgesucht, die Bauten in der Literatur untersucht und die Maßverhältnisse im Einzelnen überprüft. Da die bislang veröffentlichten Grundrisse vielfach fehlerhaft waren, hat er neue Pläne erstellt, deren Bearbeitung durch die nachmittelalterlichen Bauten öfter problematisch war. Der Verfasser hat auch die barocke Bausubstanz berücksichtigt und damit dem Besucher die Möglichkeit gegeben, sich vor Ort gut zu orientieren. Alle Grundrisse des Werkes sind im gleichen Maßstab gezeichnet, was einen objektiven Vergleich der Klosteranlagen ermöglicht. P. Hermann Josef Roth stellt dem Werk eine einleitende Darstellung der Bedeutung der Zisterzienser für die Baukunst, Technik und Wirtschaft in der ersten Zeit des Ordens voran. Da dem Aufsatz ein Anmerkungsapparat fehlt, ist er in der weiteren Forschung nicht vernetzbar. Der Verfasser hat einleitend den Idealplan eines Zisterzienserklusters mit Erd- und Obergeschoss in der Raumfolge vorgestellt. Auf jeweils zwei Seiten folgt dann die heutige Bausubstanz und die Grundrisse des Mutterklosters Cîteaux und der Primarabteien La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond. Dabei wird deutlich, wie die Französische Revolution mit den Bauten der vorangehenden Epochen umgegangen ist. Nur geringe Reste der Bausubstanz aus der Zeit vor 1790 haben sich bei den zentralen Klöstern des Ordens erhalten. Im Weiteren behandelt der Verfasser auf jeweils zwei Seiten alphabetisch geordnet 66 Zisterzienserabteien in Deutschland, zehn in Österreich und acht in der Schweiz. Nach der geographischen Lagebeschreibung des jeweiligen Klosters zeigt er dieses in der Filiationsreihung des Klosters im Orden, dazu auch die jeweiligen Tochterabteien. Darunter gibt er jeweils eine Abbildung des Klosters aus der Zeit vor 1800 und eine Baubeschreibung des heutigen Zustandes. Auf der rechten Seite finden sich die Grundrisse, unterschieden nach ehemaligem Baubestand und noch erhaltenem. Trotz dieser bis in die Gegenwart reichenden Darstellung liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf der hochmittelalterlichen Gründungszeit des Zisterzienserordens. Aus diesem Grund fragt man sich, weshalb der Verfasser die 84 behandelten Abteien auf drei heutige Länder verteilte oder diese nicht nach ihren Filiations- bzw. Unterfiliationszugehörigkeiten erfasst hat. Diese Kritik soll aber das Verdienst des Bearbeiters in keiner Weise schmälern. Das Werk schließt mit einem umfangreichen Glossar über die einzelnen Begriffe der Baugeschichte, die durch Abbildungen unterlegt sind und für Leser mit weniger Kenntnissen in diesem Bereich eine gute Hilfe sind. Die wertvolle Untersuchung des Verfassers wird in der Folgezeit der Zisterzienserforschung weitere Anstöße geben. *Immo Eberl*

HISTORISCHE SEKTION DER BAYERISCHEN BENEDIKTINERAKADEMIE MÜNCHEN (HRSG.): Die Mönchs- und Nonnenklöster der Zisterzienser in Hessen und Thüringen (*Germania Benedictina*, Band IV 1+2). St. Ottilien: EOS 2011. 1768 S. ISBN 978-3-8306-7450-4. Geb. € 128,-.

Die Reihe der »*Germania Benedictina*« wurde jetzt durch das zweibändige Werk über die Mönchs- und Nonnenklöster der Zisterzienser in den Bundesländern Hessen und Thüringen ergänzt. Das Redaktionsteam Friedhelm Jürgensmeier und Regina Elisabeth Schwerdtfeger, das aus wissenschaftlichen Arbeiten der vergangenen Jahre weit bekannt ist, hat erneut wertvolle Grundlagenarbeit geleistet. Von den 57 bearbeiteten Klöstern des

Bearbeitungsgebiets haben nur neun außerhalb des Erzbistums Mainz gelegen. Die zehn Männer- und 47 Frauenklöster wurden im 16. bzw. im frühen 19. Jahrhundert aufgehoben und säkularisiert. Die formale Gestaltung der von insgesamt 36 Verfassern vorgelegten Artikel wurde nach den Richtlinien der »Germania Benedictina« vorgenommen. Die Artikel sind in dem zweibändigen Werk in alphabetischer Reihenfolge von Allendorf bis Worbis angeordnet. Friedhelm Jürgensmeier hat in der Einleitung eine Darstellung zur Geschichte des zisterziensischen Mönchtums in den Ländern Hessen und Thüringen verfasst (15–52), die einen sehr guten Überblick über die Ordensgeschichte in diesen Raum bietet. In den 57 sich anschließenden Artikeln folgt jeweils auf die mit den Erwähnungsdaten versehenen Angaben zu den historischen Namensformen der einzelnen Klöster ein Überblick über die politische und kirchliche Topographie. Es werden dann die Patrone des jeweiligen Klosters erwähnt, auf die ein umfangreicherer geschichtlicher Überblick, eine Darstellung der wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Verhältnisse und eine Zusammenstellung der Priorate und Zweitkonvente sowie der Patronate und Inkorporationen der Klöster folgen. Daran schließen sich eine Darstellung der Bibliotheksgeschichte, der Bau- und Kunstgeschichte, die Listen der Äbte oder Äbtissinnen, Priorinnen und Pröpste sowie die Zusammenstellungen der gedruckten Quellen und der Literatur sowie die Archivalien, Ansichten und Pläne an. Zuletzt wird noch die bekannte Sphragistik und Heraldik von den in einer Reihe von Fällen vorhandenen Klosterwappen gegeben. Das Werk schließt mit einem umfassenden Register, in dem sämtliche Orts- und Personennamen enthalten sind. Eine Karte der Klöster ist in einer Tasche am Ende des zweiten Bandes dem Werk beigegeben. Die Verfasser der Beiträge und das Redaktionsteam haben in vielen Fällen erstmals eine umfassendere Darstellung der jeweiligen Klostergeschichte in ihren verschiedenen Einzelheiten vorgelegt. Die Forschung der kommenden Jahre und Jahrzehnte wird von der vorgelegten Untersuchung in erheblichem Maße profitieren. Es wäre sehr zu wünschen, wenn alle Bundesländer in ähnlicher Form für ihre Klöster erschlossen wären. Ein Handbuch hat immer für die gesamte Forschung Anstöße zur Folge. Den Autoren der einzelnen Beiträge und dem Redaktionsteam ist für die geleistete, entsagungsvolle Arbeit der nachhaltige Dank der Wissenschaft sicher.

Immo Eberl

CARL PFAFF: Nonnen streben nach Autonomie: Zürich: Chronos 2011. 320 S., 30 Abb. ISBN 978-3-0340-1054-2. Geb. € 43,-.

Das Frauenkloster St. Andreas in Engelberg stand in der historischen Forschung bis in die jüngste Zeit hinein im Schatten des gleichnamigen Männerklosters. Erst Elsanne Gilomen-Schenkel hat bei ihren Forschungen für die »Helvetia Sacra« über 500 Namen mittelalterlicher Schwestern des Klosters Engelberg aus den Nekrologen zusammengetragen. Sie sah dabei das Verhältnis des großen Frauenkonvents zu dem zahlmäßig kleineren Männerkloster wie bei den Doppelklöstern geordnet, in denen der Abt die alleinige Verantwortung für den weiblichen Konvent besaß. Die vorliegende Untersuchung setzte sich zum Ziel, in einem Teil A die Geschichte des Engelberger Frauenkonvents anhand des Quellenmaterials in neuer Perspektive darzustellen. Dabei zeigte sich der Frauenkonvent als eine sehr eigenständige Institution. Deshalb hat der Verfasser in einem Teil B das weitgespannte Beziehungsnetz des Frauenklosters auf der Basis der Nekrologe und Urkunden rekonstruiert. Das Ergebnis seiner Arbeit im Teil A besagt, dass das Frauenkloster zwischen 1200 und 1349 dauernd überbesetzt war, was zu den stetigen Klagen über die Notlage des Klosters führte. Nach 1300 ergriff eine namentlich nicht einmal

bekannte Meisterin des Klosters die Initiative, um dem Notstand ihres Konvents abzuhelfen. Sie wandte sich dazu an den Papst, die Königin Elisabeth und deren Tochter, die Königinwitwe Agnes von Ungarn. Insbesondere hat die letztere durch ihren Besuch 1325 des Frauenkonvent in seinen Absichten unterstützt. Die doppelklösterliche Struktur des Klosters wurde dabei eingeschränkt und der Frauenkonvent erhielt eine größere Selbstständigkeit. Als Ergebnis war eine große kulturelle Blüte des Klosters und Konvents festzustellen. Der Verfasser zeigt auch, dass bis weit ins 15. Jahrhundert hinein die von den Habsburgern geschaffenen Strukturen der Gebiete erhalten blieben, die im Aargau 1415 an die Eigenossen gefallen waren. Im Teil B werden die Nekrologe und Anniversarien beschrieben und dabei das von diesen abgeleitete Beziehungsnetz der einzelnen Landschaften vorgestellt sowie auch die bürgerlichen, oberbäuerlichen und adeligen Geschlechter des Raumes in ihrem Verhältnis zum Kloster St. Andreas untersucht. Das Werk ist eine überaus wertvolle Arbeit zur Kloster- und Kirchengeschichte der Schweiz, aber auch des gesamten süddeutschen Raumes. Durch seine Auswertung hat der Verfasser neue Wege gewiesen, die auch in der weiteren Forschung bald Eingang finden werden.

Immo Eberl

CHRISTIAN PLATH: Zwischen Gegenreformation und Barockfrömmigkeit: Die Franziskanerprovinz Thuringia von 1633 bis zur Säkularisation (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, Bd. 128). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte 2010. 427 S. ISBN 978-3929135-64-1. Geb. € 29,-.

Mit dem Rückgang der Zahl der Ordensleute in Deutschland wächst die Zahl der neueren Darstellungen zur Ordensgeschichte, die vielfach nicht mehr von Ordensmitgliedern geschrieben werden, sondern von »externen Auftragsbearbeitern/innen«. So thematisiert im Vorwort der Autor gut seine Auftragsarbeit als außenstehender Historiker in 2 ½ Jahren nach dem 375jährigen Gedenken der Wiederbegründung der Thuringia und vor dem Zusammenschluss der vier deutschen Franziskanerprovinzen im Jahr 2010. Gewidmet hat der Autor seine Arbeit dem 2006 verstorbenen Provinzmitglied und bekannten Freiburger Ordenshistoriker Prof. P. Dr. Karl Suso Frank OFM und verweist auf die 2008 erschienene Parallel-Studie des profilierten Provinztheologen Prof. P. Dr. Johannes Schlageter OFM über die franziskanische Barocktheologie in der Thuringia. Für jeden interessierten Leser ist bei der Breite und Vielfältigkeit der franziskanischen Forschungen die Lektüre des guten und prägnanten Forschungsüberblicks (1–7) als Einstieg zu empfehlen, auch wenn hier die »Silesia« (1911–1945/86) nicht erwähnt wird.

Die Arbeit ist klar, überzeugend und sehr differenziert gegliedert. Neben der Einführung mit Quellen- und Forschungsstand sowie den Grundlagen des franziskanischen Lebens (1–31) umfasst der erste Abschnitt über »die historische Entwicklung« in sechs zeitlichen Kapiteln von der Wiederherstellung bis zur Säkularisation die äußere Geschichte (33–185). Noch differenzierter und umfangreicher ist der zweite Abschnitt des »Lebens und Wirkens« mit elf Unterkapiteln vom spirituellen Profil bis zur Baugeschichte der 21 Klöster (innere Provinzgeschichte, 187–343). Eine gut untergliederte vierseitige Zusammenfassung über die Bedeutung und Wirkung der Thüringischen Provinz im 17. und 18. Jahrhundert rundet den Darstellungsteil ab.

Zwar war aus der vorreformatorischen Blüte und den Reform-Bewegungen im Franziskaner-Orden noch am 19. Dezember 1523 erstmals aus der vormaligen gleichnamigen Kustodie eine erste Thuringia-Provinz gegründet worden; doch konnte sie in den Stammländern der ausbrechenden deutschen Reformation nicht mehr zum Leben erweckt

werden. Im Gefolge des Restitutionsediktes von 1629 wurde 1633 noch, ohne konkrete Konvente zu benennen, die Thuringia wieder ins Leben gerufen, die im Jahre 1637 in Limburg ein erstes Zwischenkapitel abhalten konnte. Neben den kirchenpolitischen Belangen des Westfälischen Friedens (1648) musste die junge Provinz in Abgrenzung zu den anderen Provinzen um ihre Behauptung ringen und hatte dabei mit P. Ägidus Houtmans (bis 1646) einen fähigen ersten Provinzial. Auch die Entwicklung der ersten Häuser (Limburg, Fulda) verlief anfangs schwierig, durch die Förderung verschiedener Landesherren, besonders der Fuldaer Fürstäbte, der Kurfürsten von Mainz und Trier, gelang es ab 1686 noch, vier neue Häuser zu erlangen. Diese Expansion der Thuringia führte jedoch auch dazu, dass auf dem Provinzkapitel in Hammelburg 1761 selbst ein auswärtiger Generalkommissar die regional bedingten Spannungen der Brüder und Konvente nicht mehr überbrücken konnte, so dass nach 1762 die Aufteilung in eine Thuringia inferior und eine Thuringia superior bis zur Säkularisation bestand. Die in der sog. »Gegenreformation« und vor allem der Barockfrömmigkeit aufblühenden Provinzen gingen in der Säkularisationsphase um 1800 auf äußere politische Erlasse hin über den verordneten »Aussterbe-Etat« binnen 20 Jahren ihrem Ende entgegen.

Aus dem differenzierten zweiten Kapitel können die Schwerpunkte nur stichwortartig benannt werden, da Plath das religiöse Ordensleben und die Pastoral sehr gründlich dargestellt hat. Es wurden sowohl aufgearbeitet die wirtschaftliche Existenz (III.), Lateinschule und Gymnasien (IV.), Ordensausbildung (VI.) und Bibliotheken (VII.) als auch »Rekrutierungen« (Herkunft V. und Laufbahnprofile VIII.). Sehr empfehlenswert ist das Schlusskapitel (XI.) mit einem Vergleich mit anderen Orden (vornehmlich Jesuiten und Benediktiner), in dem es Plath gut gelungen ist, das »Proprium« der alten Thuringia mit ihren vorwiegend in ländlichen Bereichen wirkenden Patres und Brüdern gut darzustellen.

Dass bei der Mittellage der Thuringia und der Breite franziskanischer Spezialforschungen einzelne Veröffentlichungen trotzdem vermisst werden, sei beispielhaft angemerkt und stellt keine grundsätzliche Kritik dar. Zu dem nur kurzfristig zur Thuringia gehörenden Kloster in Wipperfurth im Bergischen Land wurden eine Bibliotheksgeschichte analog (in der Festschrift D. Berg 2004) und der Katalog digital (Dahl/Haas 2007) veröffentlicht. Von Ralf Nickel liegt seit 2007 die umfangliche Studie über die Franziskaner der Saxonica bis ins 17. Jahrhundert zumindest schon auf dem Server der Universitätsbibliothek Bochum vor. Da das Manuskript von Plath aber bereits 2006 abgeschlossen wurde, konnten weder für die Säkularisations-Epoche die vergleichende Studie von Irmtraud Eder über die Zentralklöster der Bettelorden (FVK 56, 2007) herangezogen werden, noch große einschlägige Artikel über die Franziskaner in der Realenzyklopädie für Kunstgeschichte (2010). Gerade wegen der besonderen Ausdehnung der Provinz in der Mitte des Deutschen Reiches von Attendorn bis Worbis ist das Fehlen einer Kartenskizze zu bedauern.

Die wissenschaftliche Fundierung ist neben 986 Anmerkungen durch das umfangliche Quellen- und Literaturverzeichnis (353–403) belegt, das u. a. die benutzten Archive und Chroniken sowie das Dutzend guter Vorstudien des Verfassers in Aufsatzform aufführt. Die drei Anhänge bieten Listen der Provinziale, Häuser sowie Provinz- und Zwischenkapitel von 1633 bis 1814. Das integrierte Orts- und Personen-Register wird neben der differenzierten Gliederung wohl zu dem Hauptzugriff für dieses ordens- und landesgeschichtlich solide Handbuch werden. Insgesamt haben damit nicht nur die alten Thuringia-Provinzen, die neue Thuringia (1855/94–2009) und die neue »Germania« (ab 2010), sondern auch die Landes- und Bistumsgeschichte eine ansprechend geschrie-

bene und modellhaft fundierte Provinzgeschichte als Denkmal der Seelsorgearbeit ungezählter Minderbrüder.

Reimund Haas

PETRONILLA CEMUS (HRSG.): *Bohemia Jesuitica 1556–2006*. Deutsch/englisch-tschechische Ausgabe, 2 Bände. Würzburg: Echter Verlag 2010. 1512 S., 1 CD-ROM. ISBN 978-3-429-03268-5. Kart. € 30,-.

Die zweibändige Publikation »Bohemia Jesuitica« zur Geschichte des Jesuitenordens in den böhmischen Ländern ist das Ergebnis einer Tagung, die im Jahr 2006 von der katholisch-theologischen Fakultät der Karls-Universität und der böhmischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu in Prag ausgerichtet wurde. Die multidisziplinäre Konferenz bot einem internationalen Forscherkreis die Möglichkeit, die Tätigkeit des Jesuitenordens von dem Zeitpunkt seiner Niederlassung in Prag im Jahr 1556 an aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten. Neben der Ankunft der Jesuiten in Prag vor 450 Jahren konnten sich die Veranstalter auf drei weitere Jubiläen berufen: den 450. Todestag des Ordensgründers Ignatius von Loyola sowie den 500. Jahrestag des hl. Franz Xaver und des seligen Peter Faber.

Die beiden Bände dokumentieren die 103 im Verlauf der Tagung gehaltenen Vorträge. Die Kapitelstruktur spiegelt die unterschiedlichen Sektionen und thematischen Schwerpunkte der Konferenz wider. Mehrseitige, sehr griffige Einleitungstexte führen jeweils in die Thematik der einzelnen Großkapitel ein. Sie ermöglichen nicht nur eine bessere Einordnung der in den Studien behandelten, oftmals sehr speziellen Forschungsgegenstände, sondern nehmen auch die Funktion einer nachträglichen Auswertung und Zusammenfassung der Ergebnisse in den entsprechenden Sektionen ein. Die Präsentation der Resultate erschöpft sich nicht, wie so oft, in der unverbundenen Aneinanderreihung der Tagungsbeiträge, sondern umfasst eine sorgfältige Nachbereitung und Verknüpfung der Inhalte. Hervorzuheben ist die Mehrsprachigkeit der Publikation. Gemäß den zugelassenen Konferenzsprachen stehen deutsche, englische und tschechische Aufsätze nebeneinander, im Interesse einer breiten Rezeption jeweils ergänzt durch eine kurze Zusammenfassung in einer anderen als der im Vortrag verwandten Sprache. Alle einführenden Texte werden sowohl in tschechischer als auch in deutscher Sprache wiedergegeben.

Das erste Kapitel widmet sich der Person des Ordensgründers und seiner Spiritualität. Im Unterschied zu den übrigen Sektionen reicht der behandelte Zeitraum hier bis in die Gegenwart. Das 19. und frühe 20. Jahrhundert berührt Pavel Ambros SJ in seinem Beitrag über die Jesuiten und die Exerzitienbewegung vor dem Hintergrund der katholischen Erneuerung in den böhmischen Ländern zwischen 1850 und 1919 (145–161). Indem Pascual Cebollada SJ über die Praxis spiritueller Exerzitien in Westeuropa zwischen 1968 und 1989 schreibt (95–103), gibt er gleichzeitig Einblicke in eine Epoche politischer Repression, die für den Jesuitenorden in der Tschechoslowakei mit großen Belastungen verbunden war. Die Verbannung aus dem öffentlichen Raum zwang den Orden in den Untergrund. Viele Ordensmitglieder mussten das Land verlassen, was zu einer Zerstreuung des Ordens führte. Auf das Wirkungsfeld des Jesuitenordens und die Bedeutung ignatianischer Spiritualität in der Gegenwart verweisen die Aufsätze von Stefan Kiechle SJ (139–144) und Tomáš Špidlík (105–120) über die Pädagogik und die Modernität bzw. Aktualität der Exerzitien. Die ignatianischen Exerzitien können, so Špidlík, geeignete Antworten auf Probleme unserer Zeit bieten (119).

Das zweite Kapitel führt übergreifend in die Geschichte der Jesuiten in Böhmen ein, angefangen von ihrer Niederlassung in Prag 1556, über die Gründung der böhmischen

Ordensprovinz im Jahr 1623 bis ins 18. Jahrhundert. Die Einleitung, die stark an den einzelnen Studien orientiert ist, gibt einige Eckdaten an und skizziert die Entstehungsgeschichte der Ordenskollegien in Böhmen, Mähren und Schlesien. Die Aufsätze decken den Zeitraum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ab. Behandelt werden unter anderem die Geschichte des Collegium Clementinum in Prag und seines Gründers Petrus Canisius (193–205), die Auseinandersetzung mit dem Hussitismus und dem Luthertum (207–213) sowie das Verhältnis des Ordens zur Aufklärung im Spiegel protestantischer Jesuitenkritik (259–275).

Recht kurz fällt das Kapitel zum Bildungswesen der Jesuiten aus. Nur vier Beiträge, abgesehen von der Einleitung, befassen sich mit der Lehrtätigkeit der Jesuiten an Schulen, vornehmlich höheren Schulen, und Universitäten. Die knappe Darstellung rechtfertigt sich dadurch, dass einerseits der Jesuitenorden ursprünglich nicht als Bildungs- und Schulorden gegründet wurde und andererseits die Bedeutung der Jesuiten für das frühneuzeitliche Bildungswesen bereits in zahlreichen Publikationen herausgearbeitet worden ist. Zudem käme es aufgrund der unklaren Abgrenzung des Bereichs »Bildung« zu Überschneidungen mit den Sektionen »Philosophie der Jesuiten« (Kapitel V), »Jesuiten in Naturwissenschaft und Mathematik« (Kapitel VI), »Literatur und Rhetorik der Jesuiten« (Kapitel VII) sowie »Jesuitentheater in Böhmen« (Kapitel VIII).

An den unterschiedlichen Kapiteln wird die Bandbreite der jesuitischen Wirkstätten deutlich, die neben dem Bereich »Schule« den der Seelsorge und Mission umfasst (Kapitel IV). An dieser Stelle weitet sich auch der geographische Fokus: Der missionarische Auftrag führte Jesuiten in entlegene Regionen und Länder außerhalb Europas bis nach Übersee, wo sie im Dienste der Mission tätig wurden und ihren Einfluss geltend machten. Einen Eindruck von den – oft abenteuerlichen – Missionsreisen vermittelt der Beitrag von Christoph Nebgen über den böhmischen Jesuiten Michael Alexius Schnabel (1662-?), der für sich die Karibik als Tätigkeitsfeld entdeckt hatte und die Stimme gegen die Sklaverei auf der Insel Curaçao erhob (375–383).

Durch die Leitung akademischer Forschungsstätten und ihre Präsenz an Universitäten wirkten Jesuiten nicht nur an der Elitenbildung mit, sondern waren Teil eines länderübergreifenden akademischen Netzwerkes. Ein interessanter Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Rolle Böhmens, insbesondere der Prager Jesuiten. Dieser Frage widmen sich die Kapitel V und VI, die sich mit der Philosophie der Jesuiten sowie ihren Errungenschaften auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Mathematik befassen. Sehr aufschlussreich sind diese Untersuchungen im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte und die Entwicklung der Scholastik; sie können wichtige Impulse für die Ideengeschichte und Aufklärungsforschung liefern. Vor dem Hintergrund der Frage, welche Lehren für die böhmischen Jesuiten maßgebend waren, setzt sich die Mehrzahl der Studien in dieser Sektion mit dem Einfluss von Francisco Suárez und Rodrigo de Arriaga auseinander.

Einen besonderen Stellenwert nehmen die mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen ein (Kapitel VI), lässt sich doch hier das spannungsreiche Verhältnis von theologischem Weltbild einerseits und wissenschaftlichem Erkenntnisdrang andererseits beobachten. Der Beitrag von Pavel Gábor SJ zur »Jesuitischen Identität und ihrer Beziehung zu den Naturwissenschaften« (647–660) eröffnet diese Sektion. Die Leistungen der böhmischen Jesuiten auf diesem Gebiet im 17. Jahrhundert würdigt beispielsweise Georg Schuppener in seinem Aufsatz über den Prager Jesuiten-Mathematiker Theodor Moretus (661–675).

Im Vergleich zu den naturwissenschaftlichen Forschungen konnten die Jesuiten ihren Einfluss auf das kulturelle und geistige Leben Böhmens in ungleich höherem Maße auf dem Gebiet der Literatur und der Rhetorik geltend machen (Kapitel VII). Ihre Rolle als

Kulturträger verfestigte sich nach dem Erlass der »Verneuertem Landesordnung« 1627. Das öffentliche Wirken war von diesem Zeitpunkt an den katholischen Intellektuellen und damit vornehmlich den Welt- und Ordensgeistlichen vorbehalten, so Martin Svatoš in der thematischen Einführung (784). Ein besonders großes Publikum erreichten die Jesuiten mit den Theateraufführungen im Rahmen der Schule oder im Kontext von Kanonisationsfeiern und Prozessionen (Kapitel VIII). Während das Jesuitentheater im Allgemeinen schon häufiger Gegenstand der Forschung war, so ist hier der enge geographische Bezug zu Böhmen (und Polen) bzw. die böhmische Perspektive von Interesse.

Eng verknüpft mit dem Theater ist das Thema »Musik bei den Jesuiten« (Kapitel IX). Auf der Bühne verbanden sich Rede- und Schauspielkunst nicht selten mit musikalischen Elementen wie z. B. gesungenen Chören oder ausgelassenen Tänzen. Über Musik und Tanz in Jesuitendramen in Mitteleuropa und speziell in Prag schreiben Ladislav Kacic (1053–1060) und Milada Jonášová (1041–1051). Einen hohen Stellenwert hatte die Musik ebenfalls in der kirchlichen Liturgie. Dementsprechend erstreckte sich die Beschäftigung der Jesuiten mit Musik auch auf den Bereich der Musikausbildung und der Instrumentenlehre zur Komposition, beispielsweise von Oratorien oder zur Bearbeitung von Kirchenliedern.

Eine große Wirkung entfalteten die Jesuiten auch durch ihre repräsentativen Kirchenbauten. Lange Zeit gehörte der Orden zu den Hauptauftraggebern im Bereich von Kunst und Architektur (1146). Das Kapitel X spannt einen weiten Bogen, der die Stilkunde, die Eigenheiten jesuitischer Architektur und die Qualität der künstlerischen Ausgestaltung der Kunstdenkmäler ebenso berührt wie das künstlerische Schaffen einzelner Ordensmitglieder auf dem Gebiet der Malerei oder des Handwerkes.

Vor allem die letzten beiden, sehr umfangreichen Themenkomplexe zeigen die interdisziplinäre Ausrichtung der Tagung. Der vorliegende Sammelband vereint damit in seltener Weise Ergebnisse unterschiedlicher Fachdisziplinen mit ihren eigenen Ansätzen und Methoden. Schade ist, dass Studien zum 19. und 20. Jahrhundert gegenüber den frühneuzeitlichen Beiträgen stark unterrepräsentiert sind, während der Titel »Bohemia Jesuitica 1556–2006« die Behandlung auch der jüngeren Geschichte des Ordens erwarten lässt. Sehr bereichert wird die Publikation durch zahlreiche, qualitativ hochwertige Illustrationen. Beigefügt ist den beiden beachtlichen Bänden zusätzlich eine CD mit farbigen Abbildungen zu verschiedenen Aufsätzen aus allen Sektionen. Nicht zuletzt Kunsthistorikern wird damit der Zugriff auf selten oder bislang nicht veröffentlichtes Bildmaterial zu jesuitischen Kunst- und Architekturdenkmälern erleichtert. Sehr hilfreich sind darüber hinaus eine mehrseitige Zeittafel, eine Konkordanz der Ortsnamen sowie eine Zusammenfassung der wichtigsten Quellen und im Text zitierten Literatur. Obgleich der Fokus der Arbeiten auf dem Territorium Böhmens liegt, weisen die beiden Bände insgesamt weit über das Gebiet Böhmens hinaus und legen einen wichtigen Grundstein für weitergehende Forschungen. Die Mehrsprachigkeit erlaubt eine breite Rezeption jenseits des deutschsprachigen Raumes. Mit der Publikation haben die Herausgeber und Autoren weit mehr als das erklärte Ziel erreicht, »mehr Licht« in das »dunkle Bild der Geschichte der Jesuiten« (19) zu bringen.

Julia Anna Riedel

7. Stadt- und Landesgeschichte

ANDREA HOFFMANN: Schnittmengen und Scheidelinien: Juden und Christen in Oberschwaben (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde, Bd. 110). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V. 2011, 327 S. ISBN 978-3-932512-69-8. Kart. € 22,-.

Die Promotion der Tübinger Kulturwissenschaftlerin zielt darauf ab, das alltägliche Zusammenleben jüdischer und christlicher Oberschwaben während des langen 19. Jahrhunderts (1789–1914) darzustellen. Regionaler Schwerpunkt ist [Bad] Buchau bzw. das Rabbinat Buchau, das die um Ravensburg, Leutkirch, Riedlingen, Wangen im Allgäu und Saulgau ansässigen Juden betreute.

Die Lokalstudie will eine Beziehungsgeschichte schreiben, in der die Überschneidungen und Differenzen, die »Wechselwirkungen von Inklusion und Exklusion« (27) benannt werden. Dabei stützt sich die Autorin auf kirchliche, örtliche und staatliche Archivalien sowie auf Zeitungen. Aus ihnen wird v. a. der Blick christlicher Protagonisten auf die jüdische Bevölkerung deutlich. Da solche Quellen aus den jüdischen Gemeinden fehlen, werden Interviews, Leichenreden und schriftliche Nachlässe herangezogen.

Andrea Hoffmann glaubt, bestehende Forschungsthesen bestätigen zu können, »etwa bezüglich der Judenfeindschaft innerhalb des Katholizismus« (vgl. Olaf Blaschke) oder bezüglich des »Modells des möglichen Nebeneinander«, welches seine Stabilität durch die Normierung der Distanz erhält (Utz Jeggle). Zu Recht stellt sie fest, dass Aussagen wie »es herrscht konfessioneller Friede« (aus evangelischen, jüdischen wie katholischen Quellen) hinterfragt werden müssen und keine Realität abbilden. Und in der Tat ist auf »latente sprachliche Stigmatisierungen und Segregierungen« zu achten. Eindeutiger Antisemitismus dagegen ist, so stellt die Autorin fest, nur schwer nachzuweisen. Vielmehr findet sie vor allem Belege für das friedliche alltägliche Mit- und Nebeneinander: Das gemeinsame Leichenbegängnis war in Buchau ebenso selbstverständlich wie das zusammen gefeierte Thronjubiläum König Wilhelms. Die jüdischen Häuser waren an Fronleichnam ebenso geschmückt wie die katholischen; der katholische Organist spielte auch in der Synagoge; der konfessionspolitische Proporz in den kommunalen Gremien wurde eingehalten.

Belege zur Bestätigung der These von der Judenfeindschaft innerhalb des Katholizismus bleiben demgegenüber rar und können nicht ausreichend überzeugen: Letztendlich scheint in Buchau ein (!) Geistlicher – wohl Pfarrer Nuber, leider ist die Belegstelle nicht angegeben – um 1890 judenfeindlich agitiert zu haben. Dahinter steht jedoch primär ein politischer Streit. Hier wie in anderen gemischtkonfessionellen Orten Oberschwabens, z.B. in Biberach, hetzten einzelne ultramontane zentrumsfreundliche Kleriker gegen den politischen Gegner, bauten konfessionelle Ressentiments auf – oder nutzten existierende Vorurteile –, um gegen die »falsche« Wahlpartei anzugehen, was in Buchau im Übrigen nicht gelang.

Trotz dieser Kritik überwiegt der positive Eindruck der vorliegenden Arbeit: Andrea Hoffmann bietet einen instruktiven Einblick in das alltägliche Zusammenleben ober-schwäbischer Juden und Christen und rückt regionale örtliche Beziehungen ins Zentrum ihrer Dissertation.

Maria E. Gründig

JOCHEN KRENZ: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Presse und Geschichte – Neue Beiträge, Bd. 66). Bremen: edition lumière 2012. 365 S., Abb. ISBN 978-3-934686-99-1. Geb. € 44,80.

In einer innovativen Verschränkung von Kirchengeschichte und Pressegeschichte skizziert Jochen Krenz in diesem ersten Teil seiner Würzburger Dissertation für die Zeit bis knapp nach 1800 ein dichtes Netz von aufeinander replizierenden »aufklärerischen« und »gegenaufklärerischen« katholischen Fach- und Rezensionszeitschriften sowie deren Überschneidungen mit dem protestantischen Diskursraum. Erstmals finden sich hier aus der Literatur bereits bekannte und unterschiedlichsten Forschungskontexten verpflichtete Zeitschriften als Netzwerk dargestellt, eine Leistung, die allein schon aufgrund des reinen Umfangs positiv zu würdigen ist: Bekannte aufklärerische Zeitschriften (»Oberdeutsche Allgemeine Litteraturzeitung«, »Würzburger Gelehrte Anzeigen«, Banzer Rezensionszeitschrift, Mainzer Monatschrift, Wiener Kirchenzeitung, Freiburger Freymüthige Beyträge) kontrastieren mit gegenaufklärerischen Positionen (Mainzer Religionsjournal, Augsburger Kritik über Kritiker/Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur), ergänzt durch die protestantische (Außen-)Perspektive auf den katholischen Diskurs (Rintelner Annalen, Marburger Theologische Nachrichten, Archiv für die neueste Kirchengeschichte).

Krenz' Ergebnisse können sich auf mehreren Ebenen sehen lassen: Bereits in der Einleitung findet sich der wohl beste momentan erhältliche strukturierte Forschungsüberblick über die Katholische Aufklärung (5–44). Eher lexikalischen Charakter haben die in Kapitel 4 gebündelten und knapp 180 Seiten umfassenden Informationen und Kurzvorstellungen der Zeitschriften. Die Charakterisierung der einzelnen Zeitschriften erfolgt nach einem klar strukturierten Schema (Politisch-gesellschaftliche Verhältnisse – Herausgeber der einzelnen Publikationsorgane – Ausrichtung und exemplarische Inhalte – Zeitgenössische Bewertung – Verbreitung, Leserkreis, Einfluss und Querverbindungen). Abgerundet wird die Arbeit durch kurze Kapitel zur Wahrnehmung der Französischen Revolution in den untersuchten Zeitschriften (260–286) sowie zum Diskursverlauf und den Topoi bzw. Argumentationsmustern zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung (287–319).

Insbesondere die letzten beiden Kapitel generieren denn auch die aus kirchenhistorischer Sicht interessantesten Ergebnisse. Die Wahrnehmung der Französischen Revolution ist nach Krenz' Erkenntnissen ein deutlicher Spiegel der unterschiedlichen Positionen. Während vor 1792 die aufklärerische Seite vorsichtig wertschätzend und die gegenaufklärerische stark ablehnend optierte, veränderte die Radikalisierung nach 1792 die Lage deutlich. Die gegenaufklärerische Seite nutzte die Situation, um aktiv Stimmung gegen den »aufklärerischen Feind im Innern« zu machen. Dies brachte die aufklärerische Seite unter erheblichen Zugzwang, da man sich nun gegen die sich abzeichnenden negativen Auswirkungen in Frankreich ebenso zu verwahren hatte wie gegen die gegenaufklärerischen Attacken. Hier wird paradigmatisch sichtbar, was Krenz vertieft anhand der Diskursverläufe nachzeichnet. Er konstatiert die abnehmende Bereitschaft zur wechselseitigen Kommunikation unter Aufklärern und Gegenaufklärern einerseits, eine enge Vernetzung zwischen Josephinern und reichskirchlichen Aufklärern andererseits. Der letztere Teildiskurs wiederum stand zumindest teilweise in enger Verbindung mit dem protestantischen theologischen Diskurs, auch wenn wechselseitige Stereotype bereits das Klima mit zu bestimmen begannen. Die Jahre nach 1792 markiert Krenz als den Wendepunkt, an dem sich die »aufklärerische Meinungsführerschaft« (299) in Richtung auf eine durch die Gegenaufklärung bestimmte öffentliche Meinung zu drehen begann (299–302).

Thematisch zeichnen sich hier schemenhaft bereits zentrale Elemente des späteren ultramontanen Weltbildes ab: Entlang der Grenzlinien Moral, Sexualerziehung, Jenseitsvorstellungen und Kirchenvorstellungen etablierten sich gegensätzliche Positionen, die dauerhaft eine Entscheidung zwischen beiden Positionen unumgänglich machte.

Insgesamt gelingt es Krenz ausgesprochen gut, die von ihm intendierte »Kartographie« der »(katholisch-)kirchlichen Kommunikationslandschaft Oberdeutschlands« (5) zu präsentieren. Genau auf dieser Ebene verbleibt die Arbeit vorerst aber leider auch: Aus kirchenhistorischer Perspektive kommen die inhaltlichen Fragen etwas zu kurz, gerade die theologischen und politischen Konturen der wechselseitigen Konfliktlinien zwischen Aufklärern und Gegenaufklärern hätten bei einer so ausgezeichneten Quellengrundlage eine vermehrte Darstellung verdient. Man darf gespannt sein, was der zweite Teil der Dissertation an zusätzlichen Erkenntnissen liefern wird. *Christian Handschuh*

ROMAN JANSSEN (HRSG.): Kuppinger 961–2011 (Herrenberger Historische Schriften, Bd. 9). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 2011. 480 S. ISBN 978-3-87181-798-4, Geb. € 25,-.

Das Buch »Kuppinger 961–2011« ist ein solides, umfassendes und insgesamt sehr gutes »Heimatbuch«. Es gehört nur vordergründig zum Typus derjenigen Heimatbücher, zu denen mehrere Fachautoren beitragen. Die Qualität dieser Art von Heimatbuch hängt entscheidend vom inhaltlichen Konzept des Herausgebers einerseits, andererseits von seinen Kontakten zu Fachautoren ab. Das Kuppinger Buch hat der Herrenberger Stadtarchivar Roman Janssen herausgegeben, konzeptionell griff er auf bewährte Standards von Ortsmonographien zu anderen Herrenberger Teilorten zurück.

Die Gefahr bei diesem Typus von Heimatbuch besteht darin, dass sich Einzelbeiträge zu einer Art von Collage zur Ortsgeschichte reihen, ohne dass eine kontinuierliche Erzählung mit hinreichender Einordnung des Besonderen entsteht. Im Fall des Kuppinger Buches ist dem Herausgeber indessen in den ersten Kapiteln eine runde Sache gelungen, da er die historischen Beiträge von der mittelalterlichen Geschichte bis zum Jahr 1971, die etwa die Hälfte des Buchumfangs ausmachen, selbst verfasst hat. Hier liegt im Grunde genommen ein Heimatbuch aus der Feder eines Autors vor, das auch für sich alleine stehen könnte. Im Detail geht Janssen eingangs unter anderem der familiären Einordnung der Herren von Kuppinger des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts nach, die Heiratsbeziehungen zu den Herren von Waldeck unterhielten. Bereits für das Mittelalter erkennt Janssen einen eigenen Kuppinger Rechtsbezirk. Dieser bestand auch nach 1314, als die Pfalzgrafen von Tübingen den Ort kauften, und nach 1382, als die Gemeinde mit einem Teil der Pfalzgrafschaft an Württemberg kam, fort. In württembergischer Zeit führte der Rechtsbezirk die Bezeichnung »Stab«. Bei den Untersuchungen des Herrenberger Stadtarchivars zum Kuppinger Stab ist die Differenzierung zwischen »erstklassigen« Bürgern des Gerichtsortes und zweitklassigen der zugehörigen Orte besonders interessant.

In den Kapiteln über Bauernkrieg und Reformation nimmt Janssen mehr die Perspektive des Landeshistorikers ein. Anschließend analysiert er profund und nach dem Stand der Wissenschaft Quellengruppen wie die Pfarrberichte, Steuerlisten, Musterregister, Gerichtsprotokolle, Inventurprotokolle und – dies ist eine Besonderheit im Kuppinger Archiv – ein Testamentbuch von 1560. Spannend für die württembergische Zeit ist auch der Hinweis auf Stadt-Umlandkonflikte im Herrenberger Amt, beispielsweise bei der Ausübung des Metzgerhandwerks. Vom Umfang her tritt die Darstellung des 19. und 20. Jahrhunderts vergleichsweise zurück. Janssens Darstellung endet mit der Eingemein-

dung Kuppings nach Herrenberg 1971. Mit dieser Ortsmonographie gibt sich Janssen allerdings nicht zufrieden.

Als Herausgeber hat er zusätzlich eine Reihe von Koryphäen ihrer jeweiligen Fächer gewonnen, die den Bogen des Historikers um regelrechte »Expertisen« erweitern. So stammt eine Übersicht über Bodenfunde aus der Feder des Vor- und Frühgeschichtlers Christoph Morrissey. Der Sprachhistoriker und Namensforscher Wolfgang Wille, die Kunsthistoriker Christoph Seeger und Ingrid Helber und weitere kommen zu Wort. Spannend wird es, wenn die Experten denselben Gegenstand aus unterschiedlicher Perspektive betrachten. So liest sich die Sanierungsgeschichte des Ortes, die vielfach auch eine Abbruchgeschichte ist, aus der Perspektive des einstigen Herrenberger Oberbürgermeisters Volker Gantner als folgerichtiger Reflex auf das Abwandern von Familien aus dem gewachsenen Ortskern in die Neubaugebiete. Sozusagen als Gegenposition weist Tilman Marstaller auf den weitgehenden Substanzverlust und den dadurch geschmäleren Wert der erhaltenen historischen Bausubstanz hin. Der Ortskern werde, so Marstaller, heute »nicht mehr von Altbauten, sondern von Neubauten geprägt ...«.

Karl Halbauers Kirchengeschichte bietet als Besonderheit Spannendes zur bereits 1792 abgetragenen Gotthardskapelle und ihrer Bauskulptur, die wohl Ähnlichkeit mit der Kapelle von Mössingen-Belsen hatte. Hansjörg Dinkelaker stellt die Geschichte des Kuppinger Gemeindewalds fundiert dar, der Leiter der Landesstelle für Volkskunde, Gustav Schöck, befasst sich mit der Kuppinger Tracht, ein Kapitel widmet sich Handwerk und Gewerbe, verdientvoll ist auch die Zusammenstellung von Zeitzeugen-Gesprächen. Sozusagen als Zugaben gibt es noch zwei biographische Skizzen. Eine davon zu Kaspar Sautter, einem bedeutenden evangelischen Kirchenverwaltungsmanne des ausgehenden 16. Jahrhunderts, der zeitweise das Kirchenwesen in der Reichsstadt Augsburg leitete. Die zweite befasst sich mit dem akademischen Maler Karl Kühnle (1900–1981), einem Naturmaler des Gäu. Er verstand ein Stück weit »Malerei als Predigt«.

Insgesamt ist das Kuppinger Heimatbuch ein gelungenes Beispiel für ein modernes Heimatbuch. Formal steht es zwischen dem Typus der monographischen Geschichtserzählung, wie sie Roman Janssen liefert, und dem Typus Autorenkollektiv, der im breiten »Expertiseteil« deutlich wird.

Wolfgang Sannwald

8. Kunst-, Musik- und Theatergeschichte

BRIGITTE KURMANN-SCHWARZ: Die mittelalterlichen Glasmalereien der ehemaligen Klosterkirche Königsfelden (*Corpus Vitrearum Medii Aevi Schweiz*, Bd. 2). Bern: Stämpfli Verlag 2008. 508 S. m. Abb. ISBN 978-3-7272-1118-8. Geb. € 100,-.

Das Klarissen- und Franziskanerkloster Königsfelden im Aargau, von den Habsburgern am Ort der Ermordung König Albrechts I. (reg. 1298–1308) gestiftet und auf dem Areal der ehemaligen Bischofsstadt Windisch errichtet, hat als beeindruckendes Symbol habsburgischer Herrschaft in den Vorlanden schon immer die besondere Beachtung der Kirchengeschichte gefunden. Das Interesse der kunstgeschichtlichen Forschung galt neben der Klosterkirche vor allem den prächtigen Glasmalereien im Chor und im Langhaus aus dem 14. Jahrhundert, nicht zuletzt weil Königsfelden die Bettelordenskirche mit der umfangreichsten erhaltenen Verglasung nördlich der Alpen ist.

Die kunsthistorische Erfassung mittelalterlicher Glasmalereien liegt in den Händen des internationalen Forschungsvorhabens »Corpus Vitrearum Medii Aevi«, für dessen Schweizer Sektion die Präsidentin der Vereinigung, Brigitte Kurmann-Schwarz, unter

Mitarbeit und mit Unterstützung zahlreicher Spezialisten und Institutionen die Königsfelder Glasmalereien bearbeitet hat. Die Grundstruktur der einzelnen Corpus-Bände ist vorgegeben, aber insbesondere bei der Interpretation der Glasbilder bleibt den Verfassern für eigene Akzente und Schwerpunkte großer Raum, den Kurmann-Schwarz in beeindruckender Weise nutzt. So bietet sie eine »Zusammensicht von Architektur, Bild und sozialem Handeln« (9) und stellt die Bilder in ihren historischen, architektonischen und künstlerischen Kontext. Es gelingt ihr, die Bedeutung der Glasbilder für unterschiedliche mittelalterliche Rezipientengruppen und deren Mentalität überzeugend darzustellen. Im Kern ihrer Untersuchung fragt Kurmann-Schwarz nach der Ausgestaltung der Memoria für die Habsburger durch die beiden Konvente in Königsfelden und nach der Rolle der Glasmalereien bei der liturgischen Erinnerung der Stifterfamilie.

Der erste Teil des Bandes bietet eine eingehende Behandlung der Kloster- und Baugeschichte. Dabei konzentriert sich die Verfasserin auf die Klostergründung und finanzielle Ausstattung der Stiftung, mit der die materiellen Grundlagen für die beiden Konvente, deren Gebäude und die künstlerische Ausstattung gelegt wurden. Daran schließt sich eine baugeschichtliche und archäologische Beschreibung der Kirche, der Klosterbauten und deren Ausstattungen an. Der zweite, deutlich umfangreichere Teil widmet sich den Glasmalereien. Die Verfasserin erläutert deren Entstehung, die Restaurierungs- und Verlustgeschichte und die Technik der Herstellung. Es folgen eine kunsthistorische Analyse und die Frage nach einem ikonographischen Programm. Der Corpus-Band schließt mit dem Katalog der einzelnen Scheiben, die entsprechend der Richtlinien des »Corpus Vitrearum« erfasst werden, eine Zusammenstellung von 329 Quellenexzerpten und Regesten zur Geschichte der Glasbilder von 1318 bis 2007 und 74 beeindruckenden Farbtafeln: Die ganzseitigen Abbildungen wurden im Rahmen der letzten Restaurierung der Chorfenster von 1987 bis 2002 angefertigt und erlauben ein Betrachten der Bilder von Nahem, wie es dem Besucher der Klosterkirche nicht möglich ist.

Die kunsthistorische Analyse von Kurmann-Schwarz bestätigt den Datierungsansatz Gerhard Schmidts, nach welchem die Chorfenster in einem längeren Prozess von 1329/30 bis um 1340 entstanden sind. Die Datierung der figürlichen Langhausfenster, die nach etablierter Meinung in den Jahren 1358–1364 geschaffen wurden, kann Kurmann-Schwarz unterstützen. Die Verfasserin macht überzeugend deutlich, dass in den Königsfelder Glasbildern sowohl im Chor als auch im Langhaus kein einheitliches, von Anfang an festgelegtes Programm verwirklicht wurde, sondern dass von einer Entwicklung in mehreren Etappen mit differierenden Konzepten für ein jeweils unterschiedliches Publikum auszugehen ist. Bei ihrer Interpretation der Glasmalereien nimmt Kurmann-Schwarz die Ergebnisse der geschichts- und religionswissenschaftlichen Memorialforschung der letzten 25 Jahre auf: »Die Pflege der Familienmemoria und die damit verbundene Fürbitte zugunsten der Toten bildeten die zentrale Funktion des Klosters« (68), die Glasmalereien sollten die Klosterangehörigen an genau diese Aufgabe der liturgischen Erinnerung an die Stifterfamilie und die Totenfürsorge erinnern. Dies gilt vor allem für die Chorverglasung, die sich an die Franziskaner als Publikum richtete. Dabei waren religiöse Motive und politisch-repräsentative Ziele nicht voneinander zu trennen, was insbesondere beim einer breiteren Öffentlichkeit zugänglichen Langhaus-Zyklus deutlich wird, in welchem die Habsburger als *stirps regia* und damit als königliche und sakral überhöhte Dynastie dargestellt werden.

Kurmann-Schwarz gelingt es in ihrem opulent ausgestatteten, enzyklopädisch umfassenden und interpretatorisch überzeugenden Band, den Stand der kunstgeschichtlichen Forschung zu den Glasmalereien des Klosters Königsfelden abzubilden und fortzuführen. Nun ist die kirchengeschichtliche Forschung gefordert, diese Anregungen aufzunehmen.

Solche neuen Fragen und zukünftige Aufgaben für die Geschichtswissenschaft könnte die in ihren einzelnen Etappen immer noch unklare Nachzeichnung des Prozesses der Gründung und materiellen Ausstattung des Klosters im 14. Jahrhundert bilden. Auch das älteste Kopialbuch und die Königsfelder Klosterchronik sollten zukünftig stärker befragt werden, eine Neuedition beider Werke ist ein dringendes Desiderat. Weiterhin wären die Rolle der Habsburgerin Agnes, die bis zu ihrem Tod 1368 die Geschicke des Klosters maßgeblich lenkte, neu zu bestimmen und das von ihr aufgebaute Netz an Verbindungen zwischen Personen wie zwischen Institutionen in den Vorderen Landen zu untersuchen. Schließlich müsste Königsfelden in den Kontext der Kirchen- und Klosterlandschaft des Raums und anderer franziskanischer Klöster eingeordnet werden. Damit ließe sich präziser die Rolle der Habsburger zwischen Adel, Städten und religiösen Institutionen in den Vorlanden bestimmen.

Andreas Bihrer

THOMAS NOLL: Die Silvester-Kapelle in SS. Quattro Coronati in Rom. Berlin – München: Deutscher Kunstverlag 2011. 156 S. m. 34 Abb. ISBN 978-3-422-07064-6. Kart. € 19,90.

Auf dem Monte Celio zwischen Kolosseum und Lateran liegt die von außen eher unscheinbare Kirche SS. Quattro Coronati, die in den meisten Stadtführern über Rom nicht einmal erwähnt wird. In einer kleinen Seitenkapelle, der sogenannten Silvester-Kapelle, die Papst Innozenz IV. (1243–1254) in den Kirchenkomplex von SS. Quattro Coronati im Jahr 1246 einbauen ließ, befindet sich jedoch ein Freskenzyklus, der zu den »berühmtesten kirchenpolitischen Bildprogrammen« (9) gehört. Kardinal Stefano Conti, der aus einer der mächtigsten Familien des südlichen Latiums stammte und als *vicarius urbis* für die Verteidigung des Patrimonium Petri gegen den anrückenden Friedrich II. (1212–1250) zuständig war, ließ um das Jahr 1246/47 – wie eine Weihinschrift belegt – die Silvesterkapelle mit einem Freskenzyklus ausstatten, der elf Szenen aus der Legende um Papst Silvester I. (314–335) – einschließlich einer Szene zur Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena – umfasst. Am 17. Juli 1245 hatte Papst Innozenz IV. Kaiser Friedrich II. auf dem Konzil von Lyon von seiner Kaiserwürde absetzen lassen, folglich ist dieser Bildzyklus in den Höhepunkt der erbitterten Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst einzuordnen. Die einzelnen Szenen der Silvesterlegende, die Noll ausführlich beschreibt und auch in ihrem Gesamtzusammenhang (Tafel I und II) abbildet, bringen die Abhängigkeit des Kaisertums vom Papsttum zum Ausdruck und betonen damit eindeutig nicht nur die kirchliche, sondern auch die weltliche Oberhoheit des Papsttums. Ergänzt wird dieser Freskenzyklus durch Medaillonbüsten alttestamentlicher Gestalten und einer Darstellung vom Jüngsten Gericht. Als Verdienst ist es dem Verfasser anzurechnen, dass er nicht nur die Szenen der Silvester-Vita untersucht, wie es bereits des Öfteren geschehen ist, sondern »alle Teile der Kapellenausstattung als engstens aufeinander bezogene Darstellungen« begreift und diese vor allem auch in das literarische Gedankengut der Zeit einordnet. Durch diesen umfassenden Ansatz gelingt es Noll zu zeigen, dass sich der Papst hier als Weltenherrscher versteht, wie es bereits im Alten Testament angekündigt wird. Der Blick auf andere bildliche Darstellungen der Zeit, etwa die Szenen des Mosaikfrieses, das sich einst an der Portikus der alten Lateranbasilika befand und die heute noch durch Nachstiche von Giovanni Ciampini aus dem 17. Jahrhundert überliefert sind, lässt deutlich werden, dass es bei dem Bildzyklus in der Silvesterkapelle eben nicht nur um die Stellung von Kaiser und Papst, sondern besonders auch um die Stellung der römischen Bischofskirche in der Christenheit und damit des Lateran gegenüber St. Peter geht. Der burgartige Komplex von SS. Quattro Coronati, in unmittelbarer Nähe zum Lateran

gelegen, diente Stefano Conti als Residenz und Zufluchtsort und spielte bei der Verteidigung des Laterans eine wichtige Rolle. Zuletzt widmet sich Noll noch der Frage nach der Wirkung und der Präsenz dieser Bilder für den zeitgenössischen Rezipienten. Aus der etwas abgelegenen Lage der Kirche SS. Quattro Coronati könnte der heutige Betrachter schließen, dass das Bildprogramm der Silvesterkapelle eher nur eine geringe Öffentlichkeitswirkung entfalten konnte. Allerdings wurde aufgrund wichtiger Reliquien in dieser Kapelle in der Karwoche ein besonderer Ablass gewährt, so dass vor allem um Ostern mit einem großen Pilgerstrom zu rechnen war und die Fresken dadurch eine hohe Wirkmächtigkeit erlangten. Ob die Protagonisten der erbitterten Auseinandersetzung – Friedrich II. oder Innozenz IV. – sie jedoch je zu Gesicht bekommen haben, ist zu bezweifeln. Jeder mittelalterinteressierte Romliebhaber sollte die Fresken jedoch kennen und auch der vorliegende Band – auch aufgrund seiner handlichen Größe – sollte in seinem Gepäck nicht fehlen.

Julia Becker

FRANZISKA SCHNOOR, KARL SCHMUKI, ERNST TREMP: Musik im Kloster St. Gallen. Katalog zur Jahresausstellung in der Stiftsbibliothek St. Gallen (29. November 2010 bis 6. November 2011). St. Gallen: Verlag am Klosterhof 2010. 123 S. m. 46 Abb. Kart. ISBN 978-3-906616-98-8. CHF 19,50.

Keine Bibliothek der Welt ist von derartiger Bedeutung für die Überlieferung des mittelalterlich-westlichen Liturgiegesanges wie die des 1805 aufgehobenen Benediktinerklosters St. Gallen in der Schweiz: Von dort stammen nicht nur die ältesten vollständigen notierten Zeugen für die Gregorianischen Gesänge der Messe. Neben dem berühmten Cantatorium 359, um 922–925, tritt nun das neuerdings ebenfalls in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts datierte Graduale 342 möglicherweise zeitlich vor den temporär ebenfalls in der Ausstellung gezeigten Einsiedler Codex 121 und beweist mit seinen fünf Händen, dass schon zu dieser Zeit im St. Galler Skriptorium mehrere kompetente Neumenschreiber gleichzeitig tätig waren. Von gleicher Bedeutung ist die Tagzeitenliturgie: Offiziumsantiphonar des Hartker, Codices 390f, Ende 10. Jh., von dessen Haupthand vielleicht auch das Graduale 339 notiert wurde. Mönchen des Gallusklosters wie Notker dem Stammler († 912) oder Tuotilo († um 913) kommt auch eine Schlüsselposition in der Erweiterung dieses im Textbestand aus Rom übernommenen Kernrepertoires der Gregorianik ab der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts durch die neuen Gattungen der Tropen und Sequenzen zu, wovon nicht nur die frühen Codices 381 und 484 (1. Hälfte 10. Jh.) Zeugnis ablegen; Codex 381 überliefert auch Notkers Brief über die Zusatzbuchstaben (*litterae significativae*) zur St. Galler Neumennotation (14f.). Erwähnung verdient nicht zuletzt ein Prozessionale aus dem 12. Jahrhundert (Codex 360). Musiktheoretischen Schriften des Mittelalters ist ein eigener Abschnitt gewidmet (42–57).

Weniger einzigartig, aber durchaus vital stellt sich die St. Galler Musikgeschichte der Neuzeit dar. Bemerkenswert sind die vierstimmigen Vertonungen der Gesänge von Messe und Offizium an hohen Festen unter Fürstabt Diethelm Blarer in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in denen der in Hufnagelnotation geschriebene gregorianische Cantus firmus des Tenors von mensuriert notierter Polyphonie umspielt wird (59–63); gut dokumentiert ist auch die Tätigkeit des Kalligraphen, Organisten, Musiksammlers und Chronisten Fridolin Sicher in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (69–81, u. a. mit einem Orgelbauvertrag von 1513–1515 und einem Directorium perpetuum für das Offizium). »Musikhandschriften und -drucke des 17. bis frühen 19. Jahrhunderts« (83–91) bis hin zu einem Violinpart von Mozarts Haffner-Symphonie, abgeschrieben nach 1807 und damit, als das

Kloster bereits aufgehoben war, werden wohl eher der Vollständigkeit halber präsentiert.

Auch wenn die meisten ausgestellten Handschriften nun unter www.cesg.unifr.ch als Codices Electronici Sangallenses in hervorragender Qualität digitalisiert allgemein zugänglich sind, hat die Jahresausstellung 2010/11 in überwältigender Weise die Faszination des Originals vermittelt; ergänzend zu einem wissenschaftlichen und künstlerischen Begleitprogramm stellt der vorliegende Katalog einen willkommenen Beitrag zur Popularisierung dieses unvergleichlichen Schatzes dar. Für die Musikhandschriften bietet Franziska Schnoor neben jeweils einem (in der Regel einzigen) Bild präzise Informationen zu Inhalt, Bedeutung und Besonderheiten der Handschrift sowie häufig auch kompetente Erläuterungen von größerer Tragweite; auf diese Weise führt sie exemplarisch durch Hauptetappen abendländischer Kirchenmusikgeschichte. Einige weitere »Kostbarkeiten aus der Handschriftensammlung der Stiftsbibliothek« (etwa der St. Galler Abrogans oder der Schlüsselzeuge der Benediktinsregel, Codex 914, beschrieben von Karl Schmuki; 101–113) sowie der St. Galler Klosterplan (in seiner Bedeutung für die Musik erschlossen von Ernst Tremp; 93–99) runden Ausstellung und Katalog ab. Ein Anhang bietet gut ausgewählte Literaturhinweise sowie einen Index der Handschriften.

Harald Buchinger

WOLFGANG SCHENKLUHN, ANDREAS WASCHBÜSCH (HRSG.): Der Magdeburger Dom im europäischen Kontext (More romano. Schriften des europäischen Romanik Zentrums, Bd. 2). Regensburg: Schnell und Steiner 2012. 456 S. mit 28 SW- und 294 farb. Abb. ISBN 978-3-7954-2451-0. Geb. € 69,-.

Anlässlich des 800-jährigen Gründungsjubiläums des Magdeburger Domes fand im Oktober 2009 ein Treffen des Europäischen Romanik-Zentrums in Magdeburg statt. Der im Schnell & Steiner Verlag erschienene Tagungsband dokumentiert die Ergebnisse der Zusammenkunft und gibt die aktuellste Forschung rund um den Magdeburger Dom als eine der bedeutendsten mittelalterlichen Bischofskirchen des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation wieder.

Die Aufsätze des Bandes sind in sechs Kapitel zu unterschiedlichen inhaltlichen Gesichtspunkten zusammengefasst. Das Themenspektrum erstreckt sich von der Geschichte und Forschung (I) über die Archäologie und Denkmalpflege (II), den Neubau des 13. Jahrhunderts (III), die Architektur und Skulptur des 14. Jahrhunderts (IV), die Reliquien, Liturgie und Memoria am Magdeburger Dom (V) sowie den Dom in der Frühen Neuzeit (VI). Schwarzweißabbildungen im Text und Farbabbildungen im Anhang verdeutlichen die Aussagen der Autoren. Zum Teil umfangreiche Endnotenapparate sowie das 36 Seiten lange Quellen- und Literaturverzeichnis unterstreichen den wissenschaftlichen Anspruch des Bandes. Vervollständigt wird der Band durch ein Orts- und Personenregister.

Die 29 Essays des Buches geben dem Leser Einblick in die unterschiedlichsten Forschungsbereiche rund um den Magdeburger Dom. So wird der bisher wenig beachteten Architektur und Skulptur des 14. Jahrhunderts ein eigenes Kapitel gewidmet. Dieses stellt sie in einen Zusammenhang mit der Architektur und Skulptur Straßburgs und Kölns (Marc Steinmann) sowie Nürnbergs und Erfurts (Jirí Fajt) und zeigt zudem Einflüsse auf Kirchenbauten in Polen auf (Jarosław Jarzewicz).

Die Autoren des Bandes vertreten zu mehreren Aspekten unterschiedliche Meinungen, die ungewertet – als These und Gegenthese – nebeneinander präsentiert werden. Diese wissenschaftliche Offenheit ist dem Band als Stärke anzurechnen. Zu Tage tritt

sie etwa bei der Frage der Lokalisierung des Magdeburger Moritzklosters. Rainer Kuhn (»Die sakrale Bebauung vor 1209 auf dem Magdeburger Domhügel«) verortet das Kloster nicht zweifelsfrei, nennt aber in seinen abschließenden Thesen die Nordkirche als mutmaßlichen Standort. Paolo Piva hingegen zeigt lediglich Nutzungsvarianten italienischer und französischer Doppelkathedralen auf, überträgt sein Muster jedoch nicht auf die Magdeburger Anlage. Bernd Nicolai fasst zu Beginn seines Artikels die gegenläufigen Forschungsmeinungen zum Thema zusammen. Er beschreibt die von Ludowici und Helten vertretene Annahme, es habe sich beim Magdeburger Dom um eine Doppelkathedrale gehandelt, als reine Fiktion und setzt die Bauten auf dem Domberg in eine chronologische Reihenfolge.

In einigen Aufsätzen fehlt bedauerlicherweise der klare Bezug zu Magdeburg, sodass sich der Zusammenhang für einen Laien hier nur schwer erschließen lässt (s. Paolo Piva, Petr Sommer, Thomas Coomans und Norbert Nußbaum). Im Tagungsband leisten die genannten Aufsätze aber die wichtige Einordnung Magdeburger Werke in einen größeren Sinnzusammenhang und sind somit in der Forschung unentbehrlich.

Neben der Ausstellung »Aufbruch in die Gotik« (2009) und dem dazu erschienenen gleichnamigen zweibändigen Katalog stellt der Tagungsband »Der Magdeburger Dom im europäischen Kontext« des Europäischen Romanik-Zentrums einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Magdeburger Domes und seiner Funktion dar. Hierbei geht er über den Katalog und die Ausstellung von 2009 hinaus. Er liefert einen Einblick in die Vorgeschichte und einen Ausblick auf Einzelaspekte des Magdeburger Domes in der Frühen Neuzeit. Zudem präsentiert der Band neue Grabungs- und Forschungsergebnisse wie zum Beispiel einen Skulpturenfund des 14./15. Jahrhunderts aus Magdeburg (Katrin Steller: Der gotische Skulpturenfund vom Gouvernementsberg in Magdeburg. Ein Arbeitsbericht), der dem Dom allerdings noch nicht klar zuzuordnen ist. Da der Artikel hierzu im Rahmen eines Dissertationsprojektes verfasst wurde, sind in Zukunft wohl noch weitere neue Erkenntnisse rund um den Magdeburger Dom zu erwarten.

Monika Hegenberg

ALTENBERGER DOM-VEREIN E.V. (HRSG.) IN ZUSAMMENARBEIT MIT NORBERT NUßBAUM: 1259. Altenberg und die Baukultur im 13. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Altenberger Dom-Vereins, Bd. 10). Regensburg: Schnell und Steiner 2010. 397 S. mit Abb. ISBN 978-3-7954-2357-5. Geb. € 49,90.

Dieser Tagungsband, der anlässlich des 750. Jahrestages der Grundsteinlegung für die Altenberger Zisterzienserkirche entstand, ist weit mehr als ein üblicher Jubiläums-Sammelband. Vielmehr stellt er sich bereits nach Lektüre des verheißungsvoll einleitenden Vorworts und des sinnvoll gegliederten Inhaltsverzeichnisses als eine programmatisch durchdachte und an aktuellen Fragen der mediävistischen Kunst- und Architekturgeschichte orientierte Zusammenführung jüngster deutschsprachiger Forschungen zur gotischen Sakral-Baukultur heraus. Zwar liegt der Schwerpunkt entsprechend des Anlasses auf zisterziensischer und »Kölner« Architektur, doch werden darüber hinaus grundsätzliche Aspekte der Nutzung bzw. Funktion, der Entwurfs- und Konstruktionspraxis wie auch der Wirkungsweisen und -absichten europäischer Kirchenarchitektur im 13. und 14. Jahrhundert behandelt. Die Artikel sind in drei Abschnitten eingeteilt, die unterschiedliche Zugänge zum Material signalisieren: 1) Orden – Fürsten – Stifter. Die Klosterkirche als Partizipatorisches Projekt, 2) Entwurfsverfahren – Bautechnologie – Wissenstransfer.

Architektur als *ars mechanica*, 3) Stil – Modus – Anspruch. Formbildungsprozesse und Wirkungsabsichten.

Ihnen vorangestellt ist ein Beitrag von Godehard Hoffmann über neue Forschungen zur romanischen Klausur in Altenberg. Zu den Ergebnissen zählen die neue Datierung der sogenannten Kellerei in die Zeit um 1200/1220 anstatt in die Errichtungsphase der romanischen Klosterkirche 1145 und die Identifikation von Relikten einer in Süd-Nord-Richtung verlaufenden Mauer etwa auf Höhe der Südwestecke der gotischen Kirche, die Hoffmann vorsichtig als Hinweis auf einen gotischen oder schon aus romanischer Zeit übernommenen Klausurwestflügel deutet. Leider sind die Beschreibungen nicht besonders gut in den viel zu klein reproduzierten Zeichnungen wiederzufinden. Im ersten Beitrag des Abschnitts »Orden – Fürsten – Stifter« weist Bruno Klein auf die Fragwürdigkeit älterer Vorstellungen von kunstsinnigen Stiftern hin, die ästhetisch unzumutbare Bauten durch Neubauten nach der Mode der Zeit ersetzt hätten. Zu Recht kritisiert der Autor darin eine den mittelalterlichen Bedingungen unangemessene Orientierung an modernen ästhetischen Konzepten. Seine Absicht, die Kirchen von Altenberg und Köln »als Ausdrucksträger vielfältiger Bedürfnisse und Ansprüche zu erfassen«, geht deshalb in die richtige Richtung. Doch müssen ästhetische Motive mittelalterlicher Bauherren nicht ausgeschlossen werden, wenn man sie im Rahmen eines Elite-Habitus sieht, der zeitgenössische Moden prägte wie auch von ihnen geprägt wurde. Carola Jäggi geht das Thema »Baukultur« konsequent im Sinne der inhaltlichen Strukturierung des Bandes von der Nutzerseite an und stellt anhand einer Vielzahl von Beispielen und Belegen verschiedene Möglichkeiten einer partizipatorischen Nutzung von Frauenklosterkirchen dar. Von besonderem Interesse ist dabei, dass die notwendige Koordination der verschiedenen Interessengruppen (Konvent, Priester, Pfarrgemeinde, Pilger, Stifterfamilien) nicht nur zu räumlichen Konzepten der Division und Partizipation führte, sondern auch durch zeitliche Zugangsbeschränkungen für bestimmte Gruppen und durch eine Choreographie performativer Partizipation (Prozessionen etc.) sichergestellt wurde. Die Frage nach der Ortswahl für besondere Grab- und Memorialmonumente in oder bei Zisterzienserkirchen findet in dem Beitrag von Inga Brinkmann eine exemplarische Behandlung. Hinsichtlich der im südlichen Chorumgang der Altenberger Kirche aufgefundenen Gezelinus-Platte, die ursprünglich an der Außenwand der Hauptapsis des Vorgängerbaus platziert und unverändert in den Neubau integriert wurde, kann die Autorin mit einer detaillierten Auswertung älterer Literatur und Grabungsberichte komplexe Zusammenhänge zwischen einem Konversen namens Gezelinus aus dem Altenberger Gründungskonvent und den unterschiedlichen Orten seiner Verehrung als Seliger – an seiner Wirkungsstätte Alkenrath, an seiner Begräbnisstätte Schlebuschrath und in seinem Heimatkonvent Altenberg – plausibel machen. Unklar bleibt allerdings die Interpretation des in Schlebuschrath aufgefundenen Sarkophags. Wenn er im Nordannex des im 13. Jahrhundert nachträglich errichteten östlichen Querhauses gestanden hat, kann das nicht zugleich auch sein ursprünglicher Standort neben der Nordmauer des ersten rechteckigen Saalbaus gewesen sein, da beide Orte zu weit voneinander entfernt lagen. Auch Manfred Groten thematisiert Bedeutung und Realisierung von Gedenkstätten in der Zisterzienserkirche. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der Zisterzienserorden die Bestattung von Laien im Kirchenraum zwar strikter als andere Orden untersagte, aber dennoch Ausnahmen zuließ, behandelt er die Frage, welche Rechte der Konvent von Altenberg der Gründerfamilie der Grafen von Berg hinsichtlich der Memorialfunktion der Kirche einräumte. Obwohl die Beweislage für die Bestattungsorte vor der Umbettungsaktion von 1339 höchst unsicher bleibt, konstatiert Groten vier Phasen der Bergschen Grablege-Tradition und ein damit einhergehendes sukzessives Nachlassen des zisterziensischen Widerstands

gegen »das Eindringen der Welt in die klösterliche Immunität«. Almuth Klein zeigt am Beispiel von S. Francesco und S. Chiara, Assisi, wie ältere, traditionelle architektonische Konzepte (hier die Krypta) auch nach ihrem eigentlichen Verbreitungszeitraum noch in neuen Raumdispositionen ein Nachleben fanden. In Assisi verwendete man das Motiv der Fenestella, um die Heiligengräber zu kennzeichnen, die unter den Altären lagen. Obwohl die Idee der Krypta bereits im Laufe des 12. Jahrhunderts an Bedeutung verloren hatte und die franziskanischen Kirchen in Assisi u. a. am Ideal einer Reformarchitektur ohne aufwändige und liturgisch überflüssige Elemente orientiert waren, sollten hier alte Sehgewohnheiten der Heiligenverehrung zur Inszenierung der Heiligkeit der beiden Ordensgründer genutzt werden.

Das wichtige Thema der subtilen Verknüpfung von Tradition und Innovation in der Sakralarchitektur des 13./14. Jahrhunderts behandelt auch Markus Thome, dessen Beitrag aber schon zum zweiten Abschnitt des Bandes (Architektur als *ars mechanica*) gehört. Bei den Zisterzienserkirchen Heilsbronn, Heiligenkreuz und Amelungsborn wurden etwa in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an die romanischen Langhäuser gotische Sanktuariumsneubauten angefügt – ohne eine stilistische Angleichung, wohl aber mit Bezugnahme auf Spezifika der Altbauten. Der Autor interpretiert diese ästhetische Aufwertung der neuen Ostteile bei gleichzeitiger Betonung der Historizität der Langhäuser als bewusste Strategie der Visualisierung von Memorialleistung (mit Stiftergrablegen im Sanktuarium) und monastischer Tradition. Marc Steinmann setzt sich erneut – nach seiner viel beachteten Dissertation von 1999 – mit dem Fassadenplan F für den Kölner Dom auseinander und antwortet den Kritikern seiner damaligen Darlegungen. Die Kontrastierung seiner stilkritischen Herangehensweise zu baugemietrischen Ansätzen fällt hier noch deutlicher aus als in seiner Dissertation und setzt somit die Kontroverse fort. Mit durchaus überzeugenden Argumenten verteidigt er sowohl seine Analysemethode als auch die Datierung des Plans in die Zeit um 1280 und die Interpretation des Risses als Endredaktion der Fassadenplanung. Allerdings weist er allzu vorschnell die Möglichkeit zurück, dass Baumeister von der Großbaustelle Köln ihre Ideen zu den nächsten Arbeitsstellen mitnahmen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die hohe Mobilität der Baumeister eine rasche Verbreitung neuen Formenguts begünstigte, wie allein in diesem Band von Schuller und Heckner gezeigt wird. Den von Steinmann genannten Übereinstimmungen mit dem Riss F in Wetzlar, Mainz, Oppenheim, Colmar und Prenzlau wäre z.B. noch die 1298–1308 erbaute Fassade der Kathedrale St. Nicolas in Famagusta, Zypern, hinzuzufügen. Einen strikt bautechnischen Ansatz verfolgt Christian Kayser in seinem Beitrag über die konstruktive Entwicklung des Fenstermaßwerks. Die sehr detaillierte und kompetente Darstellung gibt einen guten Überblick über die Entwicklungsschritte in der Fenstermaßwerktechnik von ca. 1220 bis 1300 – jenem Zeitraum, in dem quasi alle Konstruktions- und Gliederungssysteme entstanden, die später nur noch formale Variationen erfuhren. So gelingt es dem Autor zu zeigen, dass die technischen Einzelschritte der Ausbildung des Maßwerks in einem gestalterischen Freiraum stattfanden und für Datierungsfragen bedeutender sind als formale Details. Andreas Hartman-Virnich geht am Beispiel des um 1300 in bestehende Baulichkeiten eingepassten Dormitoriumstraktes der südfranzösischen Benediktinerabtei Lagrasse der Anwendung von Vermessungstechnik, Messgeräten und Maßeinheiten in der hochgotischen Baupraxis nach. Der Autor kann einerseits die Verwendung fester Proportionen in den regional gebräuchlichen Grundeinheiten »canna« und »palmus« nachweisen und andererseits zeigen, dass diese exakte Proportionierung den arbeitsteiligen Einsatz von genormten Bauteilen wie auch die genaue Berechnung des Steinvolumens zur Kostenkalkulation ermöglichte. Die spannende Geschichte der ersten 100 Baujahre des gotischen Regensburger Doms wird von Manfred

Schuller dargelegt. Grundlegend ist seine Erkenntnis, dass in der ersten Bauphase eine bewusste Traditionsarchitektur die Planung bestimmte, die gegenüber dem klassischen französischen Kathedraltypus archaisch wirken musste. Zu Recht verweist Schuller auf andere zeitgleiche Beispiele einer retrospektiven Architektur, insbesondere auf die Betelordensarchitektur mit der Regensburger Dominikanerkirche. Um 1290 fand dann ein einschneidender Planwechsel in Richtung auf französische Kathedralgotik statt, der aber durch die Fortführung der bereits in der ersten Phase verwendeten modernen Detailformen der Ornamentik überdeckt und deshalb verkannt wurde. Einen weiteren Planwechsel konstatiert Schuller für die Westfassade um 1380. Ein besonderer Glücksfall für die Erforschung spätmittelalterlicher Baukultur ist der Aachener Münsterchor (1355–1414). Ritzzeichnungen an den unteren inneren Wandpartien, die während der Bauarbeiten als Entwurfs- und Planungsrisse entstanden, können in Bezug gesetzt werden zu erhaltenen Bausubstanz, zu einem Baurechnungsbuch von 1400–1401 und zu einem zeitgenössischen Modell in der Hand der Skulptur Karls d. Gr. im Chor der Kirche. Aufgrund dieser großartigen Quellenlage ist der leicht veränderte Neuabdruck der bereits veröffentlichten Ergebnisse von Ulrike Heckner in diesem Band vollauf gerechtfertigt. Wir erfahren nicht nur, dass der Baumeister Enghelbertus an der Chorwand mögliche Varianten des Fenstermaßwerks vor- und umplante, sondern auch, dass eine hohe Fluktuation von Bauleuten herrschte und dass die Schließung eines Fensterbogens mit einer Weinspende gefeiert wurde.

Im dritten Abschnitt des Bandes, der den Formbildungsprozessen und Wirkungsabsichten gewidmet ist, stellt Achim Todenhöfer die 1250–70 und 1290–1300 entstandenen Westfassaden der Zisterzienserkirchen Lehnin und Chorin, die mit ihren turmartig verstärkten Strebepfeilern als »reduzierte Doppelturmfassaden« erscheinen, in einen Zusammenhang mit ähnlichen Fassadengestaltungen an der Franziskanerkirche Aschersleben (1240–50) und der Dominikanerkirche Neuruppin (um 1280). Todenhöfer sieht sie als herrschaftliche Würdesymbole der askanischen Stifter bzw. in ihrer Nachfolge der Arnsteiner Grafen. Erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts seien solche aufwändigen, überflüssigen Bauteile gegen die Schlichtheitsvorgaben der Bettelorden und der Zisterzienser durchgesetzt worden. Möglicherweise stellt sich jedoch der Zusammenhang etwas anders dar, wenn man einerseits die in sehr engem Bezug zu Chorin und Neuruppin stehende Nordquerhausfassade der Zisterzienserkirche Doberan und die ebenfalls mit auffälligen Doppelturmfassaden versehenen polnischen Zisterzienserkirchen Kolbatz und Oliva sowie andererseits die turmartigen Achteckpfeiler von Kirkstall Abbey und an der Ostfassade von Rievaulx Abbey einbezieht und auch funktionale Aspekte wie die jeweils in einem der beiden Türme untergebrachten Treppenhäuser berücksichtigt. (Die Verwechslung der Bildunterschriften unter den beiden Abbildungen von Lehnin und Chorin führt zudem zu Verwirrung.) Mit der Bezeichnung Altenbergs als »Zisterzienserkathedrale« beschäftigen sich die beiden Artikel von Peter Kurmann und Marc Carel Schurr. Beide heben zunächst die von Lepsky und Nußbaum nachgewiesene Verwandtschaft zwischen Altenberg und der Zisterzienserkirche Longpont und ihrem Nachfolgebau Royaumont hervor, die wohl für die rheinische Zisterzienserkirche wichtigere Impulsgeber waren als der Kölner Domchor. Auch die innovative Gestaltung der typischen gotischen Kathedralarchitektur durch Reduktion des formalen Aufwands im Sinne einer zisterziensischen »simplicitas« wird von beiden Autoren betont. Peter Kurmann führt angesichts der angeblich seltenen Kombination von Rundpfeilern und katedralhaftem Oberbau die Kathedrale von Châlons-en-Champagne als weitere potentielle Anregung für den Altenberger Baumeister ins Feld. Demgegenüber verweist Schurr auf die Zisterzienserkirche Sedletz, die ebenso eine katedralhafte dreizonige Wandgliederung in einer reduzierten

Formensprache besitzt und die damit zu einer die Ordensgrenzen überschreitenden Bautengruppe um die Straßburger Münsterbauhütte gehören soll. Er sieht in der Modernität der Formensprache in dieser Bautengruppe eine Weiterentwicklung des Altenberger Triforiumskonzepts und verwirft deshalb den Begriff der Zisterzienserkathedrale. Insgesamt wäre in diesem Zusammenhang die typologische Berücksichtigung der gleichzeitig mit Altenberg errichteten Zisterzienserkirche Marienstatt mit ihrem dreizonigen Aufbau mit schlicht profiliertem Scheintriforium über Rundpfeilern interessant gewesen. Diesen wichtigen Bau untersucht Reinhold Elenz im Hinblick auf seine farbigen Wandfassungen. Nicht nur die Innenraumfassung aus roten Wand- und Gewölbeflächen mit weißem Fugennetz kann der Autor in zwei Phasen rekonstruieren; auch von der Quadermalerei mit roten Fugen auf weißem Grund an den ursprünglich gänzlich verputzten Außenmauern haben sich Reste erhalten – ein in Deutschland aufgrund der radikalen »Restaurierungen« des 19. Jahrhunderts leider seltener Glücksfall (während z. B. im Mittelmeerraum zahlreiche Überreste von Quadermalerei an mehr oder weniger gotischen Kirchen des 13. und 14. Jahrhunderts erhalten sind). Wegen der Besonderheit der Befunde und der interessanten, diverse Anknüpfungspunkte bietenden Ausführungen des Autors hätte man sich eine großzügigere Bebilderung des Aufsatzes gewünscht.

Die große Bedeutung von Details der farblichen Fassung für den gesamten Raumeindruck legt auch Jürgen Michler dar. Er zeigt in überzeugender und ansprechender Weise, dass die Zisterzienser stilistische Innovationen der Kathedralen aufnahmen, aber in eine eigenständige Architektur mit reformorientierter Aussagekraft umwandelten und somit ihre Vorstellungen von Schlichtheit oder Klarheit in Relation zu den jeweiligen Vergleichsbauten vor Ort entwickelten. Die am architektonischen Schema des Kölner Doms orientierte Kirche von Altenberg etwa setzte (im ursprünglichen Zustand) der Kölner Farbenpracht geradezu demonstrativ eine konsequente Weißfassung entgegen, bei der sogar eine kaum sichtbare weiße Fugenmalerei auf weißem Grund zum Einsatz kam, um zisterziensische »claritas« zu inszenieren. Weiterführend ist auch der Hinweis, dass die neue visuelle Sprache der Schlichtheit in einem verwobenen Prozess unter Beteiligung von Kathedralbaukunst, zisterziensischer und mendikantischer Reformarchitektur wie auch »privater« Miniaturmalerei entstand. Der Artikel von Daniel Parello über die Glasmalereien der Zisterzienserkirchen Haina und Altenberg schließt recht passend an die Darstellungen Michlers an und zeigt auf, wie eine stiltypologische Betrachtung der Fenster Aussagen über Baudatierungen und Ausstattungskonzepte der zisterziensischen Bauherren ermöglichen kann. Für beide Kirchen konstatiert Parello eine Entwicklung von weitgehend farblosen ornamentalen Mustern in der Mitte des 13. Jahrhunderts über eine Steigerung der Farblichkeit (in Altenberg mit stärkerer und länger wählender Konformität zu den asketischen Ordensidealen als in Haina) und erste unauffällige figürliche Motive gegen Ende des 13. Jahrhunderts bis hin zu großformatigen figürlichen Darstellungen in den prachtvollen Westfenstern des 14. Jahrhunderts. Den Band beschließt ein eindrucksvoller Artikel von Christian Freigang über Gattungstranszendenz in der Architektur, der mehrere der angesprochenen Themen auf theoretischer Ebene verklammert. Freigang beobachtet bei Mikro-, Meso- und Makroarchitekturen ebenso wie in den zweidimensionalen Bildwerken der Tafel- und Glasmalerei des 13. Jahrhunderts die forcierte Entwicklung von realer wie illusionistischer Tiefenräumlichkeit, hier insbesondere die hierarchische Staffelung von Räumlichkeit durch Arkadenrahmensysteme. Architektonisch gemalte Rahmen, raumhafte Mikroarchitekturen und gestaffelte Wandrahmenstrukturen dienen je für sich und in homogenen, aber räumlich differenzierteren Kombinationen (z. B. am Kölner Klarenaltar oder in der Chorschrankenmalerei) der Herstellung ästhetischer Grenzen zwischen Sakralem und Profanem. Einerseits eignen

sich insbesondere Arkaden formal zu einer solchen Rahmen- und Grenzensetzung, andererseits konnte die Schichtung der Rahmenformen in unterschiedlichen, aufeinander bezogenen, miteinander verwobenen Medien die Übergänge verschiedener Realitätsebenen inszenieren und so Transzendenz erlebbar machen. Gefördert wurde diese Entwicklung zur Transzendenz des Architektonischen laut Freigang durch das neue Medium der mobilen Architekturzeichnung.

Zusammenfassend ist zu betonen, dass der vom Altenberger Domverein und Norbert Nußbaum herausgegebene und von Sabine Lepsky sorgfältig redigierte Sammelband durch die Bandbreite an aktuellen Forschungsfragen und methodischen Zugängen auf jeden Fall mit Gewinn zu lesen ist, nicht immer aber auch mit ungestörtem Genuss. Denn viele der Abbildungen, insbesondere die Pläne, sind eindeutig zu klein reproduziert. Die Verwendung von Fußnoten anstatt Endnoten hätte ebenfalls zu einer besseren Lesbarkeit beigetragen. Schade, dass der Verlag diesem wichtigen Band kein größeres Format spendiert hat.

Margit Mersch

WOLFGANG MANECKE, MARK VOGL: Historische Orgeln im Dreiländerkreis Sigmaringen (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen, Band 12). Meßkirch: Gmeiner-Verlag 2010. 288 S. mit zahlreichen farbigen Fotos. ISBN 978-3-8392-1152-6. Geb. € 24,90.

Das hier vorgestellte Buch ist zweifellos eine ganz hervorragende Arbeit. Viele Informationen sind mit großem Fleiß zusammengetragen worden und durch etliche teils recht gute Fotografien ergänzt. Allerdings ist man hier etwas im Zwiespalt mit der Beurteilung. Einerseits ist klar, dass man in so einem Buch versucht, die Orgeln so groß wie möglich darzustellen, andererseits ist aber die Ausführung eines Orgelprospektes oft in Verbindung mit dem Raum zu sehen. Schließlich sollte es ja auch die Aufgabe des Orgelbauers sein, in der Gestaltung Bezüge zum Raum herzustellen und inwieweit dies geglückt ist oder nicht, kann man nicht erkennen, wenn auf dem Foto nur die herausvergrößerte Orgel sichtbar ist. Von daher wäre es zumindest schön gewesen, bei manchen in dieser Hinsicht beispielhaften Projekten diesen Bezug auch erkennen zu können.

Man ist jedenfalls überrascht, hier einmal konzentriert zu erleben, was doch an interessanten Instrumenten verschiedenster Gattungen und Stilarten in dieser Gegend noch vorhanden ist. Die Aufteilung in historischer Bestand und Gesamtdarstellung der Instrumente macht Sinn und die Sach- und Namensregister im hinteren Teil helfen bei der Suche nach bestimmten Dingen recht gut. Sehr informativ sind auch die einleitenden Artikel über die Geschichte und Entwicklung des Orgelbaues, wenngleich auch das Durcheinander der Informationen Mühe macht, alles gleich richtig zu verstehen und einzuordnen. Für Organologen und Orgel-Interessierte ist es immer sehr spannend, die Geschichten der einzelnen Orgeln verfolgen zu können, was in diesem Buch ja reichlich dargestellt ist. Oft zweifelt man dann an der viel propagierten Haltbarkeit der Pfeifenorgeln, wenn man die aufgelisteten Arbeiten und Änderungen an manchen Instrumenten verfolgt. Jedoch darf man nicht vergessen, dass viele unterschiedliche Faktoren zu solchen Änderungen führen können. Auch sind nicht alle Orgelbauer immer große Meister ihres Faches gewesen, selbst wenn sie dennoch mitunter beachtliche Instrumente herstellten. Aber mangelnde Erfahrungen führen eben oft dazu, dass die Haltbarkeit leidet. Einflüsse wie ungünstiges Klima, ungunstige Heizgewohnheiten oder eingesparte Wartungen können zu frühzeitigen Reparaturen führen. Ferner sind es im Laufe der Zeit eingetretene veränderte musikalische Ansichten und Neuerungen im Orgelbau gewesen, die Instrumente

verschwinden ließen oder zu deren Umbauten führten. Umso schöner ist es immer wieder zu lesen, dass etliche Instrumente auch unbeschadet mit wenigen Eingriffen Generationen überdauerten.

Inwieweit die Gesamtinformationen richtig sind, sei einmal dahingestellt. Bei einer solchen Fülle an einzuholenden Informationen sind auch Fehler vorprogrammiert, auch weil sich die Autoren ja oft auf Hinweise und Akteneinsichten Anderer verlassen mussten. Ich konnte einige Ungenauigkeiten feststellen, weil ich zufällig verschiedene Orgeln und deren Geschichte persönlich kenne. Z. B. war die Späth-Orgel der Antonius-Kirche in Saulgau nicht mechanisch sondern pneumatisch, ich habe oft darauf gespielt. Die Darstellung der Orgelsituation in der LOS, der Lehreroberschule (im Buch Lehrerinnenoberschule genannt), ist etwas verwirrend und unklar, denn die damalige Orgel in der Aula war zumindest in den 1950er und 1960er Jahren eine ganz normale mechanische Kegelladenorgel im typischen Wackerstil. Was mit der »Tanaka-Versuchsorgel« geschah und wo die eigentlich stand, ist nicht ersichtlich. Die Orgel der Stadtpfarrkirche Sigmaringen ist meines Wissens rein mechanisch, also keine elektrische Registertraktur, und das Gehäuse dieser Orgel ist von den Vorgängerinstrumenten mit kleinen Veränderungen übernommen worden, also kein historisierender neuer Prospekt, wie man aus der Beschreibung vermuten könnte. Die nicht aufzufindende Disposition der Stehle-Orgel von 1904 in Ostrach ist mir aber durchaus bekannt.

So kann man allenfalls etwas hochrechnen, dass wohl auch bei anderen Objekten immer wieder kleinere Ungenauigkeiten vorhanden sein mögen, die aber nicht so sehr ins Gewicht fallen.

Dies soll jedoch nicht die hervorragende Arbeit insgesamt schmälern, denn es ist trotzdem eine ganz wertvolle und hochinteressante Zusammenstellung und wichtige Momentaufnahme des Orgelwesens im Landkreis Sigmaringen. In wenigen Jahren wird allerdings so manches nicht mehr stimmen, weil die eine oder andere Orgel aus den weiter oben schon genannten Gründen umgebaut oder verschwunden sein wird.

Wolfram Rehfeldt

III. Mitteilungen der Redaktion

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolica Sedis
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AEKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte
AfkKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuario historiae conciliorum
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ASKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASS	Acta Sanctae Sedis
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter württembergische Kirchengeschichte
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
CIC	Codex Iuris Canonici
Conc(D)	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CR	Corpus Reformatorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DH	H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br.</i> ³⁷ 1991.
DS	H. DENZINGER / A. SCHÖNEMETZER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i.Br.</i> ³⁶ 1976
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtVb	Deutsches Volksblatt
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GS	Germania Sacra
GuG	Geschichte und Gesellschaft
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HS	Helvetia Sacra
HWDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens

HZ	Historische Zeitschrift
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
KS	Katholisches Sonntagsblatt
KW	Kirchliches Wochenblatt aus der Diözese Rottenburg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	D Diplomata
	Necr. Necrologia
	SS Scriptores
	SS rer. mer. Scriptores rerum merovingicarum
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MPL	J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series Latina
MThS.H	Münchener theologische Studien. Historische Abteilung
NDB	Neue Deutsche Biographie
POTTHAST	A. POTTHAST, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304
QD	Quaestiones Disputatae
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RI	Regesta Imperii
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ.S	Römische Quartalschrift. Supplement
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPQ	Theologisch-Praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
UB	Urkundenbuch
UuO	Ulm und Oberschwaben
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen

VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
VL	Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. RUH u.a.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
WA	Martin Luther, Werke (»Weimarer Ausgabe«)
WGQ	Württembergische Geschichtsquellen
WR	Württembergische Regesten 1301–1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	G Germanistische Abteilung
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

GATZ, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.

GATZ, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.

GATZ, Bischöfe 1996

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.

GATZ, Bischöfe 2002

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001. Ein biographisches Handbuch, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 2002.

GATZ, Bistümer 2005

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB und Rudolf ZINHOBLER, Freiburg i.Br. 2005.

HAGEN, Geschichte

August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956–1960.

HAGEN, Gestalten

August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948–1963.

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde., München 1975.

NEHER1

Stefan Jakob NEHER, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER2

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.

NEHER3

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.

NEHER4

Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ¹1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

RABERG, Handbuch

Frank RABERG, Biographisches Handbuch der württembergischen Landtagsabgeordneten 1815–1933, Stuttgart 2001.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Württ. Klosterbuch

Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart, hg. im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart von Wolfgang ZIMMERMANN und Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AADR

Archiv der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

AES

Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari

ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA/MA	Bundesarchiv/Militärarchiv
BAF	Bistumsarchiv Fulda
BZAR	Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
GStAB	Geheimes Staatsarchiv Berlin
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
LKAS	Landeskirchliches Archiv Stuttgart
PAAA	Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StadtA	Stadtarchiv
StB	Staatsbibliothek
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Autorinnen und Autoren des Aufsatzteils

- ULRICH BARTON, M.A., Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Lehrstuhl für Deutsche Philologie / Mediävistik, Wilhelmstraße 50, 72074 Tübingen
- DANIELA BLUM, Dipl.-Theol., Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. CHRISTIAN HANDSCHUH, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Institut für Katholische Theologie, Historische Theologie, Klosterstraße 79e, 50931 Köln
- Professor Dr. ANDREAS HOLZEM, Universität Tübingen, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- RAPHAEL HÜLSBÖMER, Dipl.-Theol., Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Aegidiistraße 67, 48143 Münster
- Professor Dr. LUDGER KÖRNTGEN, Universität Mainz, Historisches Seminar, Arbeitsbereich Mittelalterliche Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz
- Privatdozentin Dr. ESTHER MEIER, Technische Universität Dortmund, Seminar für Kunst und Kunstwissenschaft, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund
- Professor Dr. ANDREAS ODENTHAL, Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen

- Professor Dr. STEFFEN PATZOLD, Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Historisches Seminar, Abteilung für Mittelalterliche Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. SUSANNE WEGMANN, Universität Halle-Wittenberg, Philosophische Fakultät I, Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas, Hoher Weg 4, 06120 Halle (Saale)
- Professor Dr. BARBARA WELZEL, Technische Universität Dortmund, Seminar für Kunst und Kunstwissenschaft, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv Rottenburg, St. Claude-Straße 72, 72108 Rottenburg
- Dr. SABINE AREND, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Forschungsstelle Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Karlstraße 5, 69117 Heidelberg
- Professor Dr. Dr. CHRISTOPH AUFFAHRTH, Universität Bremen, Dekan des FB 9 Kulturwissenschaften, Postfach 330 440, 28334 Bremen
- Professor Dr. MICHAEL BASSE, Technische Universität Dortmund, Institut für Evangelische Theologie, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund
- Professor Dr. GUIDO BAUSENHART, Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Marienburger Platz 2, 31141 Hildesheim
- Dr. JULIA BECKER, Universität Heidelberg, Historisches Seminar, SFB 933 Materiale Textkulturen, Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg
- Dr. Andreas Bihrer, Universität Freiburg i.Br., Historisches Seminar, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte, Platz der Universität, KG IV, 79085 Freiburg i. Br.
- Dr. JOACHIM BRÜSER, Landesarchiv Baden-Württemberg, Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 3, 76133 Karlsruhe
- Professor Dr. HARALD BUCHINGER, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Professur für Liturgiewissenschaft, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg
- Professor Dr. MARKUS A. DENZEL, Universität Leipzig, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beethovenstraße 15, 04107 Leipzig
- Professor Dr. IMMO EBERL, Breslauer Straße 1, 73479 Ellwangen
- Privatdozent Dr. JOHANNES FÖRST, Universität Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie, Professur für Pastoraltheologie, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg
- Professor Dr. JÖRG FREY, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich
- Professor Dr. EWALD FRIE, Universität Tübingen, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. REINHOLD FRIEDRICH, Universität Erlangen-Nürnberg, Fachbereich Theologie, Bucer-Forschungsstelle, Kochstraße 6, 91054 Erlangen
- Professor Dr. ELKE GOEZ, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstraße 16, 80539 München
- SIMON GROTH, Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt
- Dr. MARIA E. GRÜNDIG, Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
- Professor Dr. Dr. RAIMUND HAAS, Archivoberrat i.K., Historisches Archiv des Bistums Köln, Gereonstraße 2–4, 50670 Köln

- Dr. PHILIP HAHN, Universität Tübingen, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. CHRISTIAN HANDSCHUH, Universität Köln, Philosophische Fakultät, Institut für Katholische Theologie, Historische Theologie, Klosterstraße 79e, 50931 Köln
- MONIKA HEGENBERG M.A., Universität Osnabrück, Kunsthistorisches Institut, Katharinenstraße 5, 49074 Osnabrück
- Professor Dr. MANFRED HEIM, Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung Historische Theologie, Professur für Bayerische Kirchengeschichte, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- CHRISTIAN HENGSTERMANN, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für alte Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
- Dr. ANDREAS HENKELMANN, Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte II, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum
- Professor Dr. KLAUS HERBERS, Universität Erlangen-Nürnberg, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
- Dr. SASCHA HINKEL, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, DFG-Projekt »Kritische Online-Edition der Nuntiaturreportagen von Eugenio Pacelli (1917–1929)«, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
- Dr. IRIS HOLZWART-SCHÄFER, Universität Tübingen, Fachbereich Geschichtswissenschaft, SFB 923 / Projekt C 02, Brunnenstraße 30, 72074 Tübingen
- Professor Dr. JOCHEN JOHRENDT, Universität Wuppertal, Fachbereich A – Geschichte, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal
- Dr. CHRISTOPH KÖSTERS, Kommission für Zeitgeschichte, Adenauerallee 19, 53111 Bonn
- Dr. CHRISTIAN KUCHLER, Universität Regensburg, Fakultät Philosophie, Institut für Geschichte, Abteilung Didaktik der Geschichte, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg
- Professor Dr. CAROLA KUHLMANN, Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kantstraße 18–20, 44803 Bochum
- Dr. PETER THADDÄUS LANG, Lammerbergstraße 53, 72461 Albstadt-Tailfingen
- Professor Dr. Dr. h.c. DIETER LANGEWIESCHE, Universität Tübingen, Fachbereich Geschichtswissenschaft, Seminar für Neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. VOLKER LEPPIN, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Mittelalter und Reformationsgeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. SANDRA LINDEN, Universität Tübingen, Deutsches Seminar, Mediävistische Abteilung, Wilhelmstraße 50, 72074 Tübingen
- Dr. MARGIT MERSCH, Universität Kassel, Fachbereich 05 Gesellschaftswissenschaften, Mittelalterliche Geschichte, Nora Platiel-Straße 1, 34127 Kassel
- Dr. KARIN METZLER, Universität zu Berlin, Institut für Griechische und Lateinische Philologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Professor Dr. ANDREAS MEYER, Universität Marburg, Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften, Mittelalterliche Geschichte, Wilhelm Röpke-Straße 6C, 35032 Marburg
- Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv, Bellingweg 21, 70372 Stuttgart
- Dr. ANDREAS OHLEMACHER, Universität Göttingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Abteilung Kirchengeschichte, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

- Dr. THOMAS PITOUR, Subregens, Studienhaus St. Lambert, Graf-Blankhard-Straße 12–22, 53501 Grafschaft-Lantershofen
- Privatdozentin Dr. SINA RAUSCHENBACH, Universität Konstanz, Geisteswissenschaftliche Sektion, Fachbereich Geschichte und Soziologie, 78457 Konstanz
- Professor Dr. WOLFRAM REHFELDT, Buttenwegle 43, 72108 Rottenburg
- Dr. INGVILO RICHARDSEN, Universität München, Institut für Deutsche Philologie / Mediävistik, Schellingstraße 3, 80799 München
- Dr. JULIA RIEDEL, Landesarchiv Baden-Württemberg, Staatsarchiv Sigmaringen, Karlstraße 1+3, 72488 Sigmaringen
- Privatdozent Dr. MICHAEL RUPP, Universität Heidelberg, Germanistisches Seminar, Hauptstraße 207–209, 69117 Heidelberg
- Dr. TOBIAS SARX, Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg
- Dr. WOLFGANG SANNWALD, Kreisarchiv Tübingen, Wilhelm-Keil-Straße 50, 72072 Tübingen
- Professor Dr. ALKVIN SCHACHENMAYER O.CIST., Hochschule Heiligenkreuz, Institutsvorstand EUCist, Stiftsplatz 1, A-2532 Heiligenkreuz
- Professor Dr. WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Kirchengeschichte, Lahntor 3, 35032 Marburg
- Dr. ARMIN SCHLECHTER, Landesbibliothekszentrum Rheinland-Pfalz, Pfälzische Landesbibliothek, Otto-Mayer-Straße 9, 67346 Speyer
- Junioprofessor Dr. BERNWARD SCHMIDT, RWTH Aachen, Institut für Katholische Theologie, Arbeitsgebiet Historische Theologie, Augustinerbach 2a, 52062 Aachen
- Dr. JÜRGEN SCHMIDT, Universität Tübingen, SFB 923, Brunnenstraße 30, 72074 Tübingen
- Dr. JÖRG SEILER, Amt für Katholische Religionspädagogik, Domplatz 3, 60311 Frankfurt
- Dr. RUTH SLENCZKA, Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Geschichte der Frühen Neuzeit, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Professor Dr. CHRISTOPHER SPEHR, Universität Jena, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Fürstengraben 6, 07743 Jena
- Professor Dr. WOLFGANG SPICKERMANN, Universität Erfurt, Professur für Religionsgeschichte des Mittelmeerraums in der römischen Antike, Max-Weber-Kolleg, Am Hügel 1, 99089 Erfurt
- Dr. BERNHARD THEIL, Hackländerstraße 26, 70173 Stuttgart
- Privatdozent Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
- Professor Dr. RAINER WARLAND, Universität Freiburg, Institut für Archäologische Wissenschaften, Abteilung Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
- Dr. DOMINIK WAßENHOVEN, Universität Bayreuth, Professur für Mittelalterliche Geschichte, 95440 Bayreuth
- Dr. REINHOLD WEBER, Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, Staffenbergstraße 38, 70184 Stuttgart
- Assistenzprofessor Mag. Dr. ALFRED STEFAN WEIß, Universität Salzburg, Fachbereich Geschichte, Rudolfskai 42, A-5020 Salzburg
- Dr. THOMAS WOELKI, Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Lehrstuhl Mittelalterliche Geschichte II, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 3, 76133 Karlsruhe

Dieser Band wurde redigiert von

Professor Dr. KONSTANTIN MAIER (Aufsatzteil)
Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Rezensionsteil)

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes wirkten mit

Dipl.theol. DANIELA BLUM
Dr. MARIA E. GRÜNDIG
HEIDI KLEHR
Dipl.Kffr. CHRISTINE RUPPERT
URSULA SCHERR

IV. Vereinsnachrichten

Chronik des Jahres 2010 mit Tagungsberichten

von *Maria E. Gründig*

Studientag zum Thema »Heimat in der Fremde«. Katholische Migranten in der »Diaspora« Württemberg

Am 6. März fanden im Haus der Katholischen Kirche in Stuttgart die zweiten *Stuttgarter Gespräche zur historisch-politischen Kultur* statt. Dieser Studientag stellte die Zuwanderung von Katholikinnen und Katholiken nach Württemberg nach 1800 ins Zentrum. Stellvertretend für die drei Veranstalter – neben Geschichtsverein und Akademie trat die Landeszentrale für politische Bildung – begrüßte REINHOLD WEBER (Landeszentrale) die Gäste. Innenminister ULRICH GOLL bezeichnete die Veranstalter in seinem Grußwort als wichtige integrations- und sinnstiftende Einrichtungen. Die Landesregierung arbeite heute intensiv in wegweisenden Projekten mit der katholischen Kirche zusammen. Dort gehe es darum, Kindern, vor allem aber deren Eltern, Integration zu erleichtern und mehr gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen.

Drei Referenten stellten jeweils eine Wanderungsbewegung seit Beginn des 19. Jahrhunderts dar, durch die die konfessionelle Landkarte Württembergs grundlegend verändert wurde. Eine Podiumsdiskussion beschäftigte sich danach mit der heutigen Situation und der Frage, inwieweit unsere Gesellschaft die Integrationsaufgaben gelöst hat und welche Herausforderungen in Zukunft zu meistern sind.

RAINER KOHLSCHREIBER (Stuttgart) führte die Zuhörer ins 19. Jahrhundert zurück und beschrieb in seinem Vortrag »Das Leben in der Diaspora. Die Zuwanderung von Katholiken nach Stuttgart im Zuge der Industrialisierung (1850–1933)« die erste Migrationsschwelle von Katholiken am Beispiel Stuttgarts. Bis etwa 1850 sei die Residenzstadt eine von evangelischen Christen dominierte Stadt geblieben. Um 1800 lebten hier nur wenige hundert Katholiken, vor allem Soldaten, Gesellen, Dienstbotinnen und Dienstboten. Mit der Industrialisierung stieg dagegen die Zahl der Katholiken rasch an; ebenso rasch entstanden katholische Einrichtungen, die sich der »Fremden« annahmen, z. B. das Kolpinghaus für die Gesellen (1860) oder das Marienheim für Dienstbotinnen (1887). Anders als in anderen Staaten des Deutschen Reiches habe es hier, wie in ganz Württemberg, keinen Kulturkampf gegeben. Konflikte seien, so führte der Kirchenhistoriker aus, in Stuttgart »schiedlich-friedlich« gelöst worden. Eine reiche Vereinskultur habe um 1890 den Katholiken eine verlässliche »Heimat«, ein »katholisches Milieu« geboten. Katholiken vom Land und Vertreter der Diözese Rottenburg betrachteten Stuttgart jedoch als Ort der Kirchenfernen. Tatsächlich war der Kirchenbesuch hier geringer als in ländlichen Gemeinden. Zudem war der Anteil der Brautpaare mit unterschiedlicher Konfession mit 71 % sehr viel höher als andernorts. Aufgrund des wachsenden Zuzugs wurden Katholiken in Stuttgart jedoch eine feste Größe, die bald selbstbewusst auftrat. Um 1900 war die Katholikenzahl auf 19.000 gestiegen und hatte sich gegenüber 1890 verdoppelt. Um 1910 führte, zum ersten Mal in der Geschichte der Stadt, eine Fronleichnamsprozession durch die Straßen Stuttgarts. Die Liturgische Bewegung um 1950 und die Reformen des

Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) ließen, so Rainer Kohlschreiber, in Stuttgart ein harmonisches ökumenisches Milieu entstehen, das noch heute anhält.

Der Kirchenhistoriker RAINER BENDEL (Tübingen) sprach in seinem Vortrag über die zweite große Zuwanderungsbewegung nach Württemberg und ganz Deutschland, die nach 1945 durch Flucht und Vertreibung einsetzte. Schwerpunkt seines Vortrags war die Frage, ob die konfessionelle Minorität (»Diaspora«) in der neuen Heimat als »zusätzliche Barriere im Ankommen der Vertriebenen« betrachtet werden müsse. Bald nach Kriegsende vertraten Einrichtungen der Vertriebenen – wie die Ackermann-Gemeinde (gegründet 1947, Stuttgart) oder das St. Gerhards-Werk (gegründet 1952, seit 1955 in Stuttgart) – die Interessen der Vertriebenen. 1949 hatten sich diese Organisationen in der Eichstätter Erklärung die Versöhnung mit den Herkunftsstaaten zum Grundsatz gemacht; auf Rache und Vergeltung sollte verzichtet werden. Diese Institutionen verstanden sich heute als »Brückenbauer« zwischen den Herkunftsländern und der neuen Heimat. Für die Vertriebenen war nicht nur die Mittellosigkeit und das Gefühl der Fremdheit ein Problem, sondern auch die vielfach unentwickelte katholische Kirchenstruktur in vielen Orten Württembergs, in denen sie Wohnung zu nehmen hatten. Vertriebenenpfarrer setzten sich jedoch sofort für die seelsorgerlichen und materiellen Bedürfnisse der Zuziehenden ein. Zudem sei es rasch zu zahlreichen Gemeindegründungen und dem Bau von Kirchen gekommen, was in vielen Fällen »alte« und »neue« Gemeindemitglieder solidarisiert habe. Zudem sei es gelungen, die Bedürfnisse nach Pflege der mitgebrachten religiösen und kulturellen Formen zu befriedigen und mit der religiösen Kultur in den neuen Diözesen in Einklang zu bringen. Viele Vertriebene hätten zudem erkannt, dass die neue Situation auch Entwicklungs- und Erneuerungsmöglichkeiten bot. Die vielschichtigen Probleme, die die Integration von 12 Millionen Vertriebenen mit sich brachte, vervielfachten die politischen Aktivitäten der Diözesanleitungen in Deutschland. In der Nachkriegszeit begann sich die katholische Kirche offensiv im Bereich der öffentlichen Sozialpolitik zu engagieren. Auf der individuellen Ebene, so Rainer Bendel abschließend, sei für die Heimatlosen der Glaube ein stärkendes und einigendes Band gewesen. Die Vertriebenenarbeit der katholischen Kirche habe die gesellschaftliche Integration der Menschen in Deutschland erleichtert und beschleunigt.

Der Journalist und Integrationsbeauftragte des Südwestrundfunks, KARL-HEINZ MEIER-BRAUN (Stuttgart), thematisierte die Migration von Arbeitskräften aus dem meist südeuropäischen Ausland. Er erinnerte zunächst an den Abschluss des Anwerbevertrags mit Griechenland und Spanien, der sich im Jahr 2010 zum 50. Mal jährte und an den kulturellen Gewinn, den die Gesellschaft dem Kulturkontakt mit den sogenannten »Gastarbeitern« zu verdanken habe. Die katholische Kirche habe sehr rasch und als erste Institution erkannt, dass »Arbeitskräfte gerufen, aber Menschen gekommen« waren. Seit den 1960er Jahren sei die Kirche die »Speerspitze der Integration« für die Zuziehenden gewesen. Auch heute seien es wiederum die Kirchen, die sich für einen menschenwürdigen Umgang mit Benachteiligten und »Illegalen« einsetzten und Staat und Gesellschaft zum Umdenken aufriefen.

Einen instruktiven Einblick in die Situation der Stuttgarter Katholiken mit und ohne Wanderungserfahrung gab der Integrationsbeauftragte der Stadt Stuttgart, GARI PAVKOVIC. Anhand anschaulicher statistischer Erhebungen und Analysen belegte er die Aussage, dass die heutige Landeshauptstadt eine »multireligiöse Stadt« sei, in der 38 % der Bevölkerung Erfahrung mit Migration hätten. Die Zahl der katholischen und – in stärkerem Maße – der evangelischen Einwohner nehme seit Jahrzehnten kontinuierlich ab, ebenso die Kirchenbindung. Eine Ausnahme bildeten jedoch die Katholiken aus Italien, Kroatien und Polen; diese nähmen die Angebote der muttersprachlichen Kirchengemeinden we-

sentlich stärker in Anspruch als Katholiken ohne Migrationshintergrund. Die Aussagen seines Vorredners Kohlschreiber aufnehmend und die eigene Datenbasis einbeziehend, zeigte Gari Pavkovic, dass sich das ehemals »evangelische« Stuttgart im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts zu einer bikonfessionellen Stadt mit langer Zeit konstant wachsendem Katholikenanteil entwickelt habe. Um 2010 wird die Katholikenzahl mit der Zahl der evangelischen Stuttgarter gleichauf sein – bei insgesamt abnehmender Mitgliederzahl. Etwa die Hälfte der Stadtbevölkerung wird den beiden großen Kirchen angehören. Die andere Hälfte wird folglich jene Menschengruppe stellen, die in der Statistik den Kategorien der »sonstigen« und »keine Religionsangehörigkeit« zugeordnet werden.

Bei der abschließenden Podiumsdiskussion, in der Vertreter der katholischen Kirche (Domkapitular RUDOLF HAGMANN), der Landesregierung (Innenminister HERIBERT RECH), der Wissenschaft (MAX MATTER, Universität Freiburg) und kommunaler Migrantenorganisationen (RINO IERVOLINO und GARI PAVKOVIC) beteiligt waren, wurde zunächst über den Heimatbegriff reflektiert. Die Frage, ob die Integrationspolitik der letzten Jahrzehnte Bürger mit islamischem Hintergrund erreicht habe, wurde kontrovers diskutiert und beurteilt. Einig waren sich die Beteiligten jedoch darüber, dass für eine gelingende gesellschaftliche Integration die Beteiligung der aufnehmenden wie der aufzunehmenden Gruppen notwendig sei.

Weitere Informationen

Dieser Bericht ist auf der Website des Geschichtsvereins sowie bei den Wissenschaftsportalen *Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften* (HSozu-Kult) und der *Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V.* (AHF) abrufbar.

Weitere Informationen zum Studientag sind ebenfalls auf unserer Website (www.gv-drs.de) abrufbar.

Die Tagungsplanung und -realisierung lag in Händen von Wolfgang Zimmermann, Maria E. Gründig und Reinhold Weber.

Publikationsprojekt »Geschichte der Diözese«

Die Autoren der Publikation (Claus Arnold, Dominik Burkard, Andreas Holzem, Abraham P. Kustermann, Konstantin Maier, Hubert Wolf und Wolfgang Zimmermann) führten ihre Erhebungen und Forschungen zur Diözesangeschichte fort.

Das Redaktionsteam (Wolfgang Zimmermann und Maria E. Gründig) entschied sich für eine gestalterische Lösung der großen Publikation. Es wurde weiteres Zahlenmaterial erhoben und daraus vielfältige Diagramme und Kartenmaterial entwickelt.

Studientagung 2010 in Weingarten

Unter dem Titel *Christentum im Islam – Islam im Christentum? Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung in der Geschichte* veranstalteten der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ihre gemeinsame jährliche wissenschaftliche Studientagung.

Tagungsbericht zur Studientagung

Sind sich Christentum und Islam fremd? Haben Sie grundsätzlich differierende Normen- und Wertesysteme und stehen sie folglich in einem diametralen Gegensatz? In dieser Schärfe wird heute wohl kaum jemand das Verhältnis zwischen den beiden Institutionen formulieren, und doch gibt es in der heutigen Gesellschaft Selbst- und Fremdbilder, die die Gegensätzlichkeit der Institutionen und der durch sie geprägten Gesellschaften beto-

nen. Die Tagung hatte es sich zur Aufgabe gemacht, diese Bilder zu hinterfragen und ihre Entstehung im jeweiligen historischen Kontext zu beleuchten.

Die Tagungskonzeption hatte Hubert Wolf unter Mitwirkung von Holger Arning, Thomas Bauer und Klaus Unterburger (alle Münster) entworfen. Die Tagung wurde – in Vertretung des erkrankten Hubert Wolf – von Klaus Unterburger sowie Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein) und Dieter R. Bauer (Akademie) geleitet.

Der Kirchenhistoriker KLAUS UNTERBURGER (Münster) formulierte in seiner Einführung zum Thema zentrale Fragen und Thesen zum Thema: Er widersprach zunächst der vielfach vertretenen These, dass das Zusammentreffen von Christentum und Islam als Zusammenstoß der Kulturen oder Zivilisationen (*clash of civilisation*) zu verstehen sei. Werde die historische Dimension einbezogen, werde klar, dass beide Zivilisationen seit dem 7. Jahrhundert ständig aufeinander verwiesen waren und sich folglich gegenseitig geprägt hatten. Da in den Kulturen ein starker Wunsch nach Abgrenzung existiert habe, zwang dies zu Selbstvergewisserung. Das Ergebnis wirkte identitätsstiftend. Das vom jeweils anderen gezeichnete Bild war keineswegs statisch, sondern wandelbar, da es vom jeweiligen Wissensstand abhängig war. Das Ziel der Tagung sei es, diesen Bildern im historischen Kontext nachzugehen, Verflechtungen und Beeinflussungen, Beharren und Wandel auf beiden Seiten aufzuzeigen sowie Intensität und Richtung der Bilder zu klären.

HUBERT WOLF wies in seinem programmatischen Eingangsvortrag, der von HOLGER ARNING verlesen wurde, auf die aktuellen Bezüge des Themas hin. Im Zentrum seines Vortrags standen die derzeitige Integrationsdebatte und die Wahrnehmung des Islam in Europa. Religion habe in den vergangenen Jahrzehnten für die Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern an Bedeutung gewonnen. Daher könne tatsächlich von einer »Wiederkehr der Religion« gesprochen werden. Allerdings dürfe die Religion nach wie vor nur als eine von zahlreichen Quellen persönlicher wie kollektiver Identität betrachtet werden. Daneben seien politische Überzeugungen, soziale und geografische Herkunft, Sprache und Nation, Geschlecht und Familie, Arbeit und Beruf oder Konsumverhalten ebenfalls identitätsstiftend. Spannend sei die Frage, in welchem Verhältnis diese verschiedenen Bausteine der Identität zueinander stünden.

Wolf warnte davor, den Gegensatz zwischen Islam und Christentum als die entscheidende Dichotomie der europäischen Geschichte zu verstehen. Historiker und Theologen hätten die gesellschaftliche Aufgabe, Konstruktionen des Eigenen und des Anderen kritisch zu hinterfragen; sie seien oft allzu simpel konstruiert oder interessengeleitet. Notwendig sei insbesondere, innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaften für eine Theologie der Gemeinsamkeiten und des friedlichen Miteinanders einzutreten.

Der Islamwissenschaftler MICHAEL MARX (Berlin/Potsdam) stellte die Auseinandersetzung europäischer Denker – jüdische und christliche Theologen, Philologen und Missionare – mit den zum Koran zählenden Schriften seit Mitte des 19. Jahrhunderts dar. Je nach Herkunft, Denktradition und Forschungsinteresse variierten deren Ergebnisse zum Teil erheblich. Mangelnde Sprachkenntnisse und fehlende Rückbindung an die Quellen- und Überlieferungstexte lassen manche ihrer Ergebnisse als wenig tragfähig erscheinen.

Von der These, dass der Islam vom Christentum abhängig sei, ist abzusehen. Vielmehr ist der Koran als Teil der europäischen Religionswissenschaft aufzufassen und wie die Texte der Kirchenväter und des rabbinischen Judentums zu behandeln. Diese Schriften besitzen zudem ähnliche Wurzeln. Um die Texte des Korans zu verstehen, müssten sie »rückwärts« gelesen werden. Hierfür sei es unumgänglich, die Lebenswelten und Denkmuster der Schreiber in ihrer Zeit zu kennen. Betrachte man jüdische, christliche und islamische Traditionen, so werde deutlich, dass der Koran von der europäischen Tradition weniger entfernt sei als angenommen.

Der Freiburger Religionsphilosoph MARKUS ENDERS sprach über »Gott der Eine oder Gott der Drei-Eine? Die philosophischen Begründungsformen für die Inkarnation und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus«. Im frühen lateinischen Mittelalter habe sich eine neue philosophische Denk- und Argumentationstradition durchgesetzt: Nicht durch Diffamierung und Polemik, sondern durch den Einsatz des Verstandes- und Vernunftwissens sollten die konkurrierenden absoluten und universalen Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen beurteilt werden. Dieser Paradigmenwechsel habe innerhalb der griechischsprachigen christlichen Denktradition schon am Ende der Kirchenväterzeit begonnen (Johannes von Damaskus, um 650–754). Er habe sich jedoch erst im 11. Jahrhundert durchgesetzt, als philosophische Einwände von jüdischer und islamischer Seite (z.B. von Abu Hamid Muhammad Al-Gazzalī, 1058–1111) geklärt werden mussten, die gegen Kerninhalte des christlichen Glaubens, besonders gegen die Christologie und die Trinitätslehre, gerichtet waren. In der lateinischsprachigen christlichen Denktradition sei die neue rationale Auseinandersetzung vor allem von Anselm von Canterbury (1033–1109) begründet und von Petrus Venerabilis (1092–1156) oder Alanus ab Insulis (um 1128–1203) fortgesetzt worden.

Der Kulturwissenschaftler THOMAS BAUER (Münster) fragte danach, wie viel Westen im modernen Islam stecke, wer »Musterschüler« und wer »Zauberlehrling« sei. Er distanzierte sich zunächst vom sogenannten Kulturalismus, der von eindeutig abgrenzbaren Gesellschaften ausgehe, Differenzen betone und Religion meist als wichtigsten normprägenden Faktor betrachte. Dieser Blick verdecke synchrone Entwicklungen und Wechselwirkungen zwischen den Kulturen. Immer wieder, so betonte Bauer, hätten außer-europäische Gesellschaften fremde Normen und Werte einer scheinbar höherstehenden westlichen Kultur übernommen. Die ursprünglichen Wertesysteme seien dabei oft vollkommen substituiert und die Herkunft der neuen Systeme vergessen worden. Zu einem Zeitpunkt, in der diese Werte in der abgebenden Kultur keine Geltung mehr besitzen, erschienen sie in der aufnehmenden Kultur als »eigenes«. Dem europäischen Betrachter erscheinen sie als »typisch« für die fremd scheinende Kultur. Das Fremde sei jedoch oft nicht fremd: Tatsächlich spiegelten sich ehemalige westliche Werte wieder, wenn auch mit zeitlicher Verschiebung (»Gesetz der Asynchronizität«). Am Beispiel der Homosexualität zeigte Bauer auf, dass islamische Gesellschaften um 1850 viktorianisch geprägte Moralvorstellungen internalisiert hätten, wodurch die kulturelle Ambiguität (Mehrdeutigkeit) verdrängt wurde. Heute erscheinen beispielsweise die rigiden islamischen Standards aus westlicher Sicht, wo sich der Toleranzgedanke auch auf sexueller Ebene durchgesetzt habe, als typisch islamisch und fremd. Der Weg, den diese Normen genommen hatten, sei vergessen.

Anders als erwartet, so führte der Mittelalterhistoriker ARNOLD BÜHLER (Frankfurt a.M.) aus, spielten die Kreuzzüge in den christlichen und islamischen Gesellschaften des Mittelalters keine herausragende Rolle. Das kollektive Bewusstsein habe sich durch sie kaum verändert. Allerdings habe sich die christliche Theologie gewandelt; sie habe

durch die Begegnung mit dem Islam gelernt, die fremde Religion begrifflich exakter zu fassen und zu verstehen. Dagegen sei im Mittelalter keine vergleichbare Neubewertung des Christentums durch muslimische Gelehrte zu erkennen.

Die Kreuzzüge seien erst mit der Entstehung der Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert mit Bedeutung aufgeladen worden. In jüngster Zeit würden sie in der islamistischen Rhetorik stilisiert und als welthistorische Erblast dargestellt, an der man Kontinuitäten in die politische Gegenwart hinein zu erkennen glaubt; Bedeutungen, so betonte Bühler, die sie im Mittelalter nachweislich nicht hatten.

Der Historiker KLAUS HERBERS (Erlangen) referierte über soziale Kontakte, kulturellen Austausch und Konfrontation in spanischen Reichen des Mittelalters. Mit Ausnahme von Äußerungen zu den kriegerischen Auseinandersetzungen dieser Zeit seien die Kontakte keinem eindeutig religiösen Konzept gefolgt. Trotzdem nennt der Referent einige Grundlinien, durch die sich das Zusammenleben der religiösen Gruppen erläutern ließen: Das Ausmaß von Kollaboration oder Abgrenzung wandelte sich je nach Region, Epoche und in Abhängigkeit von den beteiligten sozialen Gruppen. Die Variationen wuchsen dort, wo sich religiöse und kulturelle, soziale und wirtschaftliche Aspekte verschränkten. Interkulturelle Begegnungen waren in urbanisierten Gebieten intensiver und Handels- und Wirtschaftsinteressen überschritten sich dort am häufigsten. In agrarisch strukturierten Gegenden entstanden dagegen eher Parallelgesellschaften. Krieg und Gewalt wurde keineswegs durchgängig mit Absolutheitsansprüchen der Religionen begründet. Als ein Beleg führt Herbers die Tatsache an, dass beide Gruppen Siedlungen der jeweils anderen Seite duldeten.

WOLFGANG STÜRNER (Stuttgart) stellte die Beziehungen des von Mythen entkleideten Kaisers Friedrich II. (1194–1250) zum Islam dar. Dieser begegnete den islamischen Untertanen auf Sizilien zunächst mit derselben Unnachgiebigkeit wie seinen christlichen Gegenspielern. Die Freiheitsrechte, die Friedrich II. später den nach Lucera verbannten »Sarazenen« einräumte, waren das Ergebnis pragmatischer Entscheidungen des Kaisers. Dieser Pragmatismus war auch während des Kreuzzugs und in Palästina dauerhaft handlungsleitend. Die kooperative und durchaus interessierte Haltung des Kaisers gegenüber den islamischen Führern und den islamischen Wissenschaften sei die Folge rationaler utilitaristischer Überlegung gewesen. Hinzu kam die unverrückbare Überzeugung, dass der christliche Herrscher für Recht und Gesetz verantwortlich sei. Auch auf islamischer Seite sei die gemeinsame Religion immer das wesentliche Identifikationsmerkmal geblieben, die Zusammenhalt schuf und die Kämpfe gegen die Christen begründete. Stürner sieht folglich den Einfluss auf die Identitätskonstruktion bei Staufern und muslimischen Völkern im Mittelmeerraum durch die Kontakte in Sizilien und in Palästina als gering an.

Die Wahrnehmung des lateinischen Europa, vornehmlich der Franken, durch muslimische Untertanen des Osmanischen Reiches stand im Zentrum des Vortrags von HENNING SIEVERT (Zürich). Auf beiden Seiten gab es neben Feindschaft, Furcht und Dünkel auch Respekt, Sympathie und Interesse. Obgleich das Osmanische Reich geographisch, wirtschaftlich und politisch immer ein Teil Europas war und vielfältige Beziehungen bestanden, nahmen sich Franken und »Osmanen« auch als Fremde wahr. Diese Wahrnehmung verringerte sich, sobald die Gruppen in näheren Kontakt traten. Dagegen sei unter ideologisierenden Bedingungen, z.B. während Kriegen, das Fremde stärker wahrgenommen und diese Wahrnehmung für propagandistische Zwecke instrumentalisiert worden. Der technische Wissenstransfer zwischen Franken und Osmanen geschah problemlos, doch blieb auf osmanischer Seite das Interesse an fränkischer Wissenschaft gering. Erst mit der Übernahme des Zivilisationsdiskurses im 19. Jahrhundert wurden, so schloss Sievert, »westliche« Elemente immer stärker als etwas Fremdes wahrgenommen.

Der Kirchenhistoriker DANIEL STEINKE (Münster) fragte danach, wie im 17. Jahrhundert christliche Missionare aus Frankreich die Barbareskenstaaten (Seeräuberstaaten Nordafrikas) wahrnahmen und beschrieben. Um 1669 konstruierten Ordensleute der Missionskongregation Vinzenz von Paul bewusst ein negatives Bild über die »Barbaren« in Nordafrika, um von internen Problemen abzulenken. Tatsächlich ließ das Bild vom »bedrohliches Außen« intern Adhäsionskräfte entstehen.

Ordensleute und Kleriker spielten, so wies Steinke nach, in der Frühneuzeit die Rolle von Multiplikatoren und trugen zur Verbreitung und Aufrechterhaltung eines negativen Fremd- und Feindbildes des Islam bei.

MARCO SCHÖLLER (Münster) sprach über Orientsehnsucht und Orientstereotype im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Er betonte, dass sich diese Strömungen erst in dem Moment entwickelten, als im Westen die Angst vor dem Orient abgebaut war und sich ein Überlegenheitsgefühl ausgebildet hatte. Die Orientsehnsucht verlief zudem parallel zur rasanten Industrialisierung in Mitteleuropa und den USA. Der Orient sei als heile, einfache, archaische Welt dargestellt worden, eine Art »heiler« Gegenwelt zur westlichen Wirtschaftswelt. Zwischen 1830 und 1920 beeinflusste die Orientfreundschaft die europäische Ästhetik, unter anderem Kunst und Architektur. Dabei seien religiöse Themen fast ganz ausgeklammert worden.

KLAUS UNTERBURGER (Münster) zeichnete nach, wie sich die katholische Theologie seit der Aufklärung – in Wechselwirkung mit dem Fortschritt in den Islamwissenschaften – sukzessive von einem abgrenzend-apologetischen Islambild der christlichen Tradition gelöst hat. Bereits 1829 sprach sich Johann Adam Möhler dafür aus, den echten religiösen Geist im Koran anzuerkennen und besonders die Verkündigung des frühen Muhammad als Vorbereitung auf das Christentum zu werten. Diese Gedanken führte der Münchener Alttestamentler und Orientalist Daniel Bonifaz Haneberg weiter. Seine Faszination für islamische Frömmigkeit und die Mystik trug dazu bei, einen neuen Begriff von religiöser Inspiration zu entwickeln. Großen Einfluss gewannen dann aber missions- und religionswissenschaftliche Entwicklungen, die in die Breite wirkten und von bedeutenden katholischen Gelehrten wie Louis Massignon, Jean-Muhammad Abd el Jalil und Georges Anawati mitgestaltet wurden. Diese wirkten unmittelbar auf die offizielle Neubewertung des Islam auf dem II. Vatikanischen Konzil ein. Dieser Prozess der tieferen Durchdringung und der Selbstkritik ist, so Unterburger, als bedeutende Leistung der katholischen Theologie als Wissenschaft zu werten.

Unter der Moderation von HOLGER ARNING (Münster) diskutierte der Luzerner Religionswissenschaftler SAMUEL-MARTIN BEHLOUL (Luzern) mit der für islamischen Religionsunterricht an die Pädagogische Hochschule Weingarten abgeordneten Lehrerin DUNJA EL MISSIRI (Weingarten) und dem Ägyptologen und Religionspädagogen STEFAN JAKOB WIMMER (München) über den heutigen Islam in Mitteleuropa. Bevor die Teilnehmer ihre persönliche Einschätzung zur Zukunft des Islam in Deutschland darlegten und Wege zur Integration aufzeigten, diskutierten sie über die Thesen von Thilo Sarrazin und die Wirkung seines Buches. Sie waren sich darüber einig, dass die Debatte nützlich sei, dass sie aber spät eingesetzt habe und von den falschen Personen geführt werde.

Als Ergebnis der Tagung ist zudem Folgendes festzuhalten: Islam und Christentum entwickelten sich nicht unabhängig voneinander. Der Kulturkontakt war zwar oft mit Kulturkonflikt verbunden, doch war dieser nie durchgängig ein Konflikt zwischen den Religionen. Anhand von Beispielen wurde deutlich gemacht, dass Selbst- und Fremdbilder durch einen Jahrhunderte andauernden Prozess entstanden sind. Sie waren das Ergebnis politischer, religiöser und wirtschaftlicher Interessen von Gruppen oder Einzelnen. Die Existenz der je anderen zwang immer wieder zur Auseinandersetzung mit der eigenen

Religion und damit zur Suche nach Identität. Diese Suche führte zu exakter Selbstdefinition und/oder festigte das jeweilige Selbstverständnis. Die Kontakte zwischen Christentum und Islam waren keineswegs durchgängig emotionalisiert oder emotionalisierend, vielmehr fand das Zusammenwirken der Kulturen oft auf einer utilitaristischen Ebene statt, wodurch vernunftgeleitetes Denken befördert wurde – ein Denken, das in der heutigen Auseinandersetzung von großem Vorteil wäre.

Weitere Informationen

Es ist geplant, die Referate der Studentagung in Band 31 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte zu veröffentlichen.

Der Tagungsbericht ist abrufbar auf der Webseite des Geschichtsvereins (<http://www.gv-drs.de>) und den Wissenschaftsportalen AHF (Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik) sowie in HSozUKult (Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften).

Studentagung und Jahresversammlung in Stuttgart-Hohenheim

Mitglieder und Interessierte trafen am 9. Oktober im Tagungshaus der Akademie in Stuttgart-Hohenheim zusammen. Wie in jedem fünften Jahr war die Jahresversammlung mit Wahlen zum Vorstand verbunden. Bevor jedoch mit der Jahresversammlung dem Vereinsrecht und dem Informationsbedürfnis Rechnung getragen wurde, stand – wie in jedem Jahr – ein kirchenhistorisch relevantes Thema im Zentrum. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Dresden) referierte über den bedeutenden katholischen Religionsphilosophen und Theologen des 20. Jahrhunderts, Romano Guardini (1885–1968). Sie stellte ihn in seinem »schwäbischen Netzwerk« dar sowie als eine Persönlichkeit, die sich intensiv mit der gesellschaftlichen und geistigen Lebenswelt auseinandergesetzt hat; ein Theologe, der, wie etwa Victor von Weizsäcker schrieb, ein »Märtyrer der geistigen Versuchung« war; »einer, der immer einen ›Ketzer‹ an seine Brust drücken und mit ihm ringen« musste.

Dem Vortrag der Dresdner Wissenschaftlerin folgten der Bericht des Vorsitzenden, Dr. Wolfgang Zimmermann, sowie Finanzberichte und die Verabschiedung von Vorstandsmitgliedern, die während der vergangenen Wahlperiode (2005 bis 2010) das Gremium verlassen haben. Der Vorsitzende dankte dem schon im Herbst 2009 aus dem Amt geschiedenen Vorstandsmitglied und erstem Stellvertretenden Vorsitzenden, Dr. Abraham P. Kustermann, für dessen jahrelange vertrauensvolle Zusammenarbeit und für seine vielfältige Unterstützung, durch die er die Entwicklung des Geschichtsvereins seit dem Jahr 2000 mitgeprägt habe. Als Vorstandsmitglied qua Amt war im Herbst 2009 Dr. Verena Wodtke-Werner nachgefolgt, die in diesem Rahmen als Mitglied des Vorstands begrüßt wurde. Weiteren ausscheidenden Vorstandsmitgliedern wurde ebenfalls Dank gesagt: Dr. Waldemar Teufel, der seit der Gründung des Vereins als Schatzmeister aktiv war und als wichtiger Koordinator und Förderer eine besondere Anerkennung verdient hat. Professor Dr. Hubert Wolf wurde gedankt für seine ebenfalls langjährigen Verdienste um den Geschichtsverein – nicht zuletzt als Organisator von wissenschaftlichen Tagungen. Auch Wolfgang Urban wurde für sein Engagement in den vergangenen 20 Jahren gedankt.

Zum Ausscheiden des Vorsitzenden Dr. Wolfgang Zimmermann

Abweichend von der Tagesordnung überraschte der Stellvertretende Vorsitzende des Geschichtsvereins, Professor Dr. Andreas Holzem, den an diesem Tag aus

dem Vorstand ausscheidenden Vorsitzenden durch eine sehr persönliche Würdigung. Diese erhielt ein besonderes Kolorit durch die Einbindung von Quellenzitaten Konstanzer Prediger aus der Zeit der Rekatholisierung, die der Redner der Dissertation des seitherigen Vorsitzenden entnommen hatte. Mit ihnen verdeutlichte und unterstrich Andreas Holzem auf sehr eindrückliche Weise, welche herausragende Bedeutung der Gewürdigte für ihn selbst, für viele andere Menschen und für den Geschichtsverein insgesamt besitzt. Nachstehend wurde meist auf den Abdruck dieser Quellenzitate verzichtet; die Kursivierungen entsprechen dem Originaltext des Laudators.

Mit einem lachenden und einem weinenden Auge, so begann Andreas Holzem, verabschiedeten die Anwesenden Wolfgang Zimmermann als Vorsitzenden. *Das lachende Auge: Wir beglückwünschen Dich zu Deiner neuen Stellung als Leiter des Generallandesarchivs Karlsruhe – großen Glückwunsch und größte Anerkennung.* Für dieses neue Amt wünschte er ihm zudem *inspirierte Ideen, eine ruhige und sichere Hand und aus dem Haus selbst alle Unterstützung.* Zum weinenden Auge: *Wir verlieren Dich als Vorsitzenden unseres Geschichtsvereins – und das fällt uns schwer – sehr schwer.*

Der Geschichtsverein sei ihm *dankbar für das Identitätsstiftende* seiner Arbeit. Identität verkörpere er durch seine *klare, aber ganz unaufgeregte Verwurzelung in dieser Diözese, in der Geschichte ihrer Gemeinden, ihrer Kirchen, ihrer Archive und Erinnerungsorte, ihrer Memorialkultur, ihrer Landschaft.* Wie er das – *nun wirklich im wahrsten Sinne des Wortes »in Kreisen beschreiben kann«* als oberster Kreisbeschreiber dieser Gegend – das habe Holzem immer sehr beeindruckt. Er, und mit ihm sicher die meisten, seien zudem dankbar, dass er *als Vorsitzender ein Klima des gemeinsamen Lernens etabliert* habe, ein Klima das man selten antreffe. Von seinem reichen Wissen habe er selbst sehr profitiert, und dessen *Neugier, dessen vorantreibende Anregungen, sein »es noch genauer wissen wollen«, sein Ausprobieren neuer Perspektiven* – all das habe Wolfgang Zimmermann *zu einer Gesamthaltung im Geschichtsverein* werden lassen. Diese Haltung habe *eine Grundstimmung wohlwollenden Interesses und anregenden Austausches erzeugt, in der das Bekenntnis, »ein Schüler zu sein«* zum Stil und zur Haltung geworden sei.

Anders als viele Handelnde in seiner Dissertation habe sich Wolfgang Zimmermann *nirgends auf das konfessionalistische Gleis treiben lassen – in einem konfessionellen Geschichtsverein!* Das sei *ein Kennzeichen seiner Arbeit* gewesen. *Ganz im Gegenteil: Die vielen Orte der Erkenntnis fördernden Zusammenarbeit, die er geschaffen und gestaltet habe, die vielen Kooperationspartner in der evangelischen Kirche, in der politischen Bildung, im Archivwesen, in den Akademien, an den Universitäten,* für all dies sei heute besonders zu danken. Wolfgang Zimmermann sei *ein unermüdlicher Netzwerker, ein Menschenverbinder.* Und von dem *»gmainen consenso der vätter«* – so ein Quellenzitat aus der Dissertation von Wolfgang Zimmermann – *stecke die tiefe Einsicht, und wohl auch die Überzeugung, dass es für die historische Rekonstruktion von Identität besonders darauf ankommt, was ein Bekenntnis zu Christus, und sei es noch so unterschiedlich, denn eigentlich austrägt für ein gutes Leben und für das, was Vorväter und Vormütter ein »seliges Sterben«* nannten; *und eine besondere Sensibilität für die anderen Religionen, insbesondere für Geschichte und Schicksal des Judentums.*

Andreas Holzem habe ihn immer als *hervorragenden Moderator und unermüdlichen Vermittler erlebt, der, wenn auch nicht ohne Anstrengung, so doch in der Regel ganz unangestrengt, etwas Bedeutsames zuwege bringt: Einigungen, die Kompromisse sind, aber niemals faule; Lösungen, die für alle Beteiligten ein Gesicht haben; Ideen, wie aus wissenschaftlicher Sacheinsicht Wege gefunden werden.*

Wolfgang Zimmermann habe, ähnlich wie die Konstanzer Prediger der nachreformatorischen Periode, viele Zuhörer gehabt in diesen Jahren. Und auf ihre Unterschiedlichkeit sei dieser bemerkenswert eingegangen: *Wie viele Jahresversammlungen, große und kleine Tagungen, Workshops, Eröffnungen, Preisverleihungen, Vorträge! Wie viel Bereitschaft einzugehen auf Studierende, die zum ersten Mal ins Archiv gehen, auf Nachwuchswissenschaftler/-innen in Auseinandersetzung mit Platzhirschen, auf die alt Gewordenen, deren Lebensbericht erzählte und verarbeitete Geschichte ist! Dazu gehört auch eine nüchterne Einsicht in die Menschen wie sie sind – und ein von Sympathie getragener stiller, gleichwohl treffender Humor, sie so zu nehmen.*

Andreas Holzem habe dem scheidenden Vorsitzenden immer gern und mit Gewinn zugehört; er wisse genau, dass es den anderen hier im Raum ebenso gehe. *Und hinter dieser Außenseite stand immer die Innenseite des effizienten Pragmatikers: Jahrbuch, Klosterbuch, Event um Event. Hier sei die Stelle, in den Dank an Dich Maria Gründig als Geschäftsführerin laut und deutlich einzubeziehen – und sie immerhin bleibt uns ja erhalten. Ihr habt ein Team gebildet, in dem die Dinge betrieben wurden, Projekte vorankamen, Verlässlichkeit herrschte. Aber in allem keine Betriebsamkeit, sondern ein guter Geist »in Christo«.*

Gegen mein abschließendes Wort, so ließ Andreas Holzem seine Laudatio enden, *ist in diesem Kreis weder propter animi stuporem noch propter destinatam malitiam irgend eine Einrede zu erwarten! Vielen Dank, größte Anerkennung, an vielen Stellen Bewunderung – und eine Träne im Knopfloch... Unsere allerbesten Wünsche begleiten Dich; und aus lachend-weinenden Augen werden wir Dich sicher nicht verlieren!*

Durch den folgenden lang anhaltenden Applaus unterstrich das Auditorium die Würdigung des Laudators. Der Applaus belegte zudem, welche große Wertschätzung der scheidende Vorsitzende des Geschichtsvereins bei den Anwesenden in dessen zwölfjähriger Amtszeit als Vorsitzender sowie in seiner 20jährigen Tätigkeit als Mitglied des Vorstands erworben hat.

Weihbischof Dr. Johannes Kreidler

Im Schlusswort von Weihbischof Dr. Johannes Kreidler war der Dank an den scheidenden Vorsitzenden ein ebenfalls zentrales Thema. Im Folgenden die Ansprache im Wortlaut: *Lieber Herr Dr. Zimmermann! Mit Bedauern muss ich Sie als Vorsitzender des Geschichtsvereins heute verabschieden. Gerne hätten wir Sie noch weiter als Vorsitzenden gehabt, aber die Berufung zu Ihrer neuen Stellung als Leiter des Generallandesarchivs Karlsruhe macht eine Neujustierung Ihrer Ressourcen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart verständlicherweise notwendig. Ihre Berufung nach Karlsruhe ist Ehre und Anerkennung Ihrer hohen beruflichen und fachlichen Qualifikation und Ihres Leitungsstils, die in Ihrer ehrenamtlichen Tätigkeit als Vorsitzender des Geschichtsvereins – zum Glück für unsere Diözese – parallel dazu reiche Früchte getragen haben. Herzlichen Glückwunsch zu Ihrer neuen Aufgabe!*

Zwei Jahre leiteten Sie den Geschichtsverein nach der krankheitsbedingten Aufgabe von Professor Rudolf Reinhard kommissarisch, und zehn Jahre als gewählter Vorsitzender. Sie haben die Geschicke des Geschichtsvereins perspektivenreich und mit großem Willen zu Kooperation mit anderen Institutionen und Einrichtungen federführend mitbestimmt. Der Geschichtsverein war mit Ihnen als Vorsitzendem nach der Gründungsphase in hervorragender Weise aufgestellt. Die Rottenburger Jahrbücher für Kirchengeschichte sind Ausweis Ihrer unermüdlichen Arbeit als Schriftleiter, aber auch Ihrer Begabung, an einer Sache willensstark »dran zu bleiben«. Das Jahrbuch genießt als wissenschaftliche Zeit-

schrift international hohe Anerkennung. Die Herausgabe des Württembergischen Klosterbuchs 2003 ist eng mit Ihrer Person verbunden. Und auch die sich in der Erarbeitung befindende Diözesangeschichte wird Ihre Handschrift tragen.

Das habe ich immer gespürt: Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart war Ihnen eine Herzensangelegenheit. Ich sage Ihnen deshalb ganz persönlich und im Namen des Bischofs und der Diözese aufrichtigen Dank. Bleiben Sie unserer Diözese und dem Geschichtsverein weiterhin verbunden! Gottes Segen für Ihren Beginn im Generallandesarchiv in Karlsruhe!

Wahlen des Vorstandes

Unter der Leitung des scheidenden Vorsitzenden wählte die Mitgliederversammlung den Vorstand für die Wahlperiode 2010 bis 2015. Nicht zur Wiederwahl stellten sich neben Herrn Dr. Zimmermann die Herren Dr. Waldemar Teufel, Wolfgang Urban M.A. und Professor Dr. Hubert Wolf.

Um die zu besetzenden Vorstandsposten bewarben sich sieben Persönlichkeiten, die sich zunächst der Versammlung vorstellten. Gewählt wurden (in alphabetischer Reihenfolge): Professor Dr. Claus Arnold (Frankfurt), Pfarrer Dr. Christian Hermes (Stuttgart), Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt), Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg a.N.), Professor Dr. Dietmar Schiersner (Weingarten) und Privatdozentin Dr. Ines Weber (Tübingen). Die Gewählten nahmen die Wahl an. Vorstandsmitglieder qua Amt bleiben Angela Erbacher (Diözesanarchiv) und Dr. Verena Wodtke-Werner (Akademie der Diözese).

Wahl des neuen Vorsitzenden

Im Anschluss an die Mitgliederversammlung trafen sich die Vorstandsmitglieder und wählten Herrn Professor Dr. Konstantin Maier einstimmig zum neuen Vorsitzenden des Geschichtsvereins.

Mitglieder, Vorstand und Gäste trafen sich nach Ende der Mitgliederversammlung im Foyer der Akademie zu Gespräch und Begegnung. Durch einen Rundbrief wurden die Mitglieder Anfang Dezember 2010 über die Mitgliederversammlung und die neue Zusammensetzung des Vorstands informiert.

Die Toten des Jahres 2010

Winfried Ehrler, Geislingen	im Januar
Pfr. Gerhard Nagl, Bad Wurzach	im Januar
Dieter Beck, Neresheim-Köisingen	im Februar
Alfred Thum, Fellbach	im Februar
Dr. Leo Ettl, Muri (Schweiz)	im März
Josef Seemann, Warthausen	im März
Prof. Gerhard Baaken, Tübingen	im Juni
Dr. Gabriele Miller, Rottenburg	im Juli
Fanny Weideler, Bad Buchau	im Juli
Prof. Dr. Isnard W. Frank, Wien	im Oktober
Pfr. Heribert Hummel, Stuttgart	im Oktober
Pfr. Bruno Hofmann, Heuchlingen	im Dezember

Anschriften

Geschäftsstelle

Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: info@gv-drs.de
 Webseite: www.gv-drs.de

Geschäftsführung/Wissenschaftliche Koordination

Dr. Maria E. Gründig
 Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 Telefon: 0711/1645 560
 Telefax: 0711/1645 570
 e-Mail: gruendig@gv-drs.de

Schriftleitung Aufsatzteil

Prof. Dr. Konstantin Maier
 Lehrstuhl für Mittlere und
 Neue Kirchengeschichte
 Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt
 e-Mail: konstantin.maier@ku.de

Schriftleitung Rezensionsteil

Prof. Dr. Andreas Holzem
 Lehrstuhl für Mittlere und Neuere
 Kirchengeschichte
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
 e-Mail: ukg-info@uni-tuebingen.de

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann,
 Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
 seit Oktober 2010:
 Prof. Dr. Konstantin Maier,
 Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel, Postfach 9,
 72101 Rottenburg a.N.
 seit Oktober 2010 verantwortet den
 Bereich Finanzen: Dr. Maria E. Gründig

Kassenprüfer

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink,
 beide in Herrenberg

Bibliothekar

Georg Ott-Stelzner
 Diözesanbibliothek Rottenburg

Dem Vorstand gehören an

bis Oktober 2010

Leitender Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
 Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Stellvertretender Vorsitzender
 Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister
 Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin
 Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)
 Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
 Akademiedirektorin Dr. Verena Wodtke-Werner (Stuttgart)
 Professor Dr. Hubert Wolf (Münster)

seit Oktober 2010

Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt), Vorsitzender
 Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Erster Stellvertretender Vorsitzender
 Dr. Christian Hermes (Stuttgart), Zweiter Stellvertretender Vorsitzender
 Professor Dr. Claus Arnold (Frankfurt am Main)
 Diözesanarchivarin Angela Erbacher (Rottenburg), Schriftführerin
 Domkapitular Dr. Uwe Scharfenecker (Rottenburg)
 Professor Dr. Dietmar Schiersner (Weingarten)
 Dr. Ines Weber (Tübingen)
 Akademiedirektorin Dr. Verena Wodtke-Werner (Stuttgart)

Bibliothek

Tauschverkehr

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich in Band 15, 1996, S. 392 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416), sowie auf der Webseite des Geschichtsvereins (<http://www.gv-drs.de/bibliothek>).

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Heinz Hermann Karst, Böblingen
 Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg

Weitere Informationen

Auf der Website des Geschichtsvereins www.gv-drs.de

V. Orts- und Personenregister

erstellt von Heidi Klehr, Eichstätt

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben: Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, der Provinz oder dem Land.

- Abraham (Stammvater Israels), biblische Person 39; 41
Adam, biblische Person 39
Adam, Karl Borromäus (1876–1966) 179–201
Adauctus, Märtyrer in Rom 68
Ägypten 173
Afghanistan 139
Afrika (Nord-) 17
Agobard von Lyon (um 769–840) 24
Aix-en-Provence (Frankreich, Dep. Bouches-du-Rhône) 194
Albrecht V. (1528–1579), 1550 Herzog von Bayern 107
Albrecht von Brandenburg (1490–1545), 1513 Erzbischof von Magdeburg u. Administrator des Btms. Halberstadt, 1514 Erzbischof u. Kurfürst von Mainz, 1518 Kardinal 113
Aleaume, Jean (1567–1648) 109
Alkuin (735–804) 21
Alsfeld (Vogelsbergkreis, Hessen) 81–83
Amberg i.d. Opf. 180
Amerika (Nord-) 183
–, Apostolische Delegation 189
Ammoniter, semitischer Stamm 173
Amsterdam 191
Ananias, biblische Person 98
Andrea di Niccolò (1440–1514) 50
Angelsachsen 21
Angers (Frankreich, Dep. Maine-et-Loire) 15
Anno I. von Köln, 711/715–715 Bischof von Köln 68
Anno II. von Köln (um 1010–1075), 1056–1075 Erzbischof von Köln 70
Antonio da Viterbo (gen. Il Pastura) (ca. 1450–1516) 61
Antonius von Padua (1195–1231) 112
Arendt, Guillaume-Joseph-Marie (1852–1937) 190
Aretusi, Cesare (1549–1612) 56–58
Argentinien 196
Aschaffenburg 92
Assisi 113
–, San Damiano 28; 113
–, Santa Maria degli Angeli 126
–, Portiuncula-Kapelle 113
Athen 122
Augsburg 184; 188f.; 198
–, Bischöfe s. Kumpfmüller, Joseph
–, Diözese 193
–, Fugger, Geschlecht 113
–, Fuggerkapelle 108
–, Lyzeum 193
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof v. Hippo 17–19; 22–24; 26f.; 54f.; 180; 182
Babst, Valentin († 1556) 101
Babylonien 173
Baden-Württemberg 137
Barbieri, Giovanni Francesco (gen. Il Guercino) (1591–1666) 54
Batseba, biblische Person 165
Bayern 185
Bellarmin, Robert (1542–1621) 116
Belting, Hans (* 1935) 13–16; 27–29
Benedikt XV. (1854–1922), 1914 Papst 188
Benjamin, biblische Person 39
Berlin 183; 185
–, Nuntiatur 186
–, Universität 183; 188; 195; 199
Bernhard
–, von Angers 15f.; 27
–, von Siena (1380–1444) 112
Bernward von Hildesheim (um 950/60–1022), 993 Bischof von Hildesheim 31; 37; 39–44
Berswordt, Adelsgeschlecht 138f.
Binsfeld, Peter (um 1545–1598) 116
Blondel, Maurice (1861–1949) 194

- Böhmen 187
 Boethius (um 475/480–542) 162
 Bologna 45; 52; 54; 56; 58
 –, San Paolo 54
 –, Santa Maria dei Servi 56f.
 –, Santa Maria del Baraccano 56
 –, Santa Maria delle Grazie 54
 –, Santi Gregorio e Siro 58
 Bonaventura, Hl. (1221–1274) 112
 Boncompagni, Ugo s. Gregor XIII.
 Bonifatius, Hl. (um 672–754/755) 17; 66
 Bonifatius VIII. (um 1235–1303), 1294 Papst
 134
 Bonn
 –, Universität 14; 181; 184; 200
 Bourges (Frankreich, Dep. Cher)
 –, Rechtsfakultät 107
 Buonarrotti, Michelangelo s. Michelangelo
 Braunsberg (Ostpreußen)
 –, Königliche Akademie 194
 Brechten s. Dortmund
 Brenz, Johannes (1499–1570) 101
 Breslau (Polen)
 –, Universität 183; 194
 Brewyn, William 48
 Bruno von Köln (925–965), 940–953 Kanzler
 des Röm.-Dt. Kaiserreichs, 953 Erzbischof
 von Köln 68

 Calcidius (um 400) 38
 Calvaert, Dionisio (1540–1619) 54f.; 58; 60
 Calvin, Johannes (1509–1564) 116
 Calw 199
 Capponi, Luigi (ca. 1445–ca. 1515) 52f.
 Caprioli, Aliprando (um 1575–1600) 58f.
 Caravaggio, Michelangelo Merisi da (1571–
 1610) 138
 China 183
 Chrodegang (um 715–766), 742 Bischof von
 Metz, 754 Erzbischof von Austrasien 66
 Colmar (Frankreich, Elsass) 200
 Conques (Frankreich, Dep. Aveyron) 15
 Cochem, Martin von (1634–1712) 153f.
 Corbie, Benediktinerabtei (Frankreich, Dep.
 Somme) 31; 33
 –, s.a. Paschasius Radbertus; Ratramnus von
 Corbie
 Cramer, Klett, Theodor Freiherr von
 (1874–1938) 188

 Cranach
 –, Lucas der Ältere (1475–1553) 91–94
 –, Lucas der Jüngere (1515–1586) 90; 98
 Crespi, Giovanni Battista (gen. il Cerano)
 (1573–1632) 54

 Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von
 (1744–1817), 1800–1817 Bischof von
 Konstanz, 1802 Erzbischof von Mainz,
 1802–1817 Bischof von Worms,
 1805–1817 Erzbischof von Regens-
 burg 149f.
 Damaskus 97
 Daniel (Prophet), biblische Person 90; 169
 Dannecker, Johann Heinrich (1758–1841)
 152; 158
 David (Israel), biblische Person 39; 41; 72; 165
 Deutsches Reich 185; 199
 Deutschland 45; 134; 138; 183; 189f.; 192; 194;
 196–198
 –, Bischöfe 196
 Dijon (Frankreich, Dép. Côte-d’Or) 194
 Dillingen a.d. Donau
 –, Jesuitenuniversität 107
 –, Lyzeum 193
 Dionysius Areopagita 25
 Donaueschingen (Schwarzwald-Baar-Kreis)
 75
 Dortmund 133; 135; 137; 139f.
 –, Brechten (Stadtteil) 133; 135
 –, Dominikanerkloster St. Johannes Baptist
 136
 –, Huckarde (Stadtteil) 133–136
 –, Marienkirche 135; 138
 –, Reinoldikirche 139
 Dresden
 –, Gemäldegalerie 94
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 198
 Düsseldorf 184

 Eger (Tschechien) 83; 85
 Ehrhard, Albert Joseph Maria (1862–1940)
 181f.
 Eisenach
 –, Priesterseminar 195
 Eitelfriedrich I. von Hohenzollern-Hechingen
 s. Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern-He-
 chingen

- Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern (1582–1625) 107f.
 Elija (Elias), biblische Person 39; 41
 Ellwangen 198
 Engert, Thaddäus Hyazinth (1875–1945) 187; 194
 Ephesus (Türkei)
 –, Titularerzbistum 189
 Essen
 –, Frauenstift 133–135
 Eulenbeck, Daniel (1539–1595) 99
 Europa 31; 33; 48; 138f.; 147; 183
 Ezechiel (Prophet), biblische Person 173

 Fabri, Johannes (1504–1558) 116
 Faulhaber, Michael (1869–1952), 1911 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinal 197; 199
 Feld, Helmut (* 1936) 14
 Felix, Märtyrer in Rom 68
 Ferdinand I. (1503–1564), 1521 Erzherzog von Österreich, 1526/27 König von Böhmen, Kroatien und Ungarn, 1558 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 170
 Fides von Conques, Hl. 15f.
 Finnland 197
 Florenz 50f.
 Franken 20; 33; 46
 Frankfurt a. M.
 –, Universität 183
 Frankreich 139
 Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 28f.; 108; 111–113; 122; 124; 126; 128
 Freiburg i. Br. 199f.
 –, Erzbischöfe s. Gröber, Conrad
 –, Universität 181; 190
 Fugger, schwäb. Kaufmannsgeschlecht 113

 Gaisberg, Jakob, 1514–1526 Bürgermeister von Konstanz 162
 Galizien 189
 Gemelli, Agostino (1878–1959) 187f.
 Gereon von Köln (um 270–304) 69–71; 73
 Ghiselli, Paolo († 1585) 58
 Gießen
 –, Universität 198
 Gmünd s. Schwäbisch Gmünd
 Godehard von Hildesheim (960–1038), 1022 Bischof von Hildesheim 43

 Görlitz
 –, Kulturhistorisches Museum 100
 Göttingen 183
 –, Universität 183
 Gossel (Ilm-Kreis) 195
 Gottschalk von Orbais († um 869) 33
 Gräfenroda (Ilm-Kreis) 195
 Greff, Joachim (um 1510–1552) 86
 Gregor I. der Große (um 540–604), 590 Papst 18f.; 22; 45f.; 48f.; 52; 54–58; 60f.; 69; 89f.
 Gregor II. (669–731), 715 Papst 66
 Gregor III. († 741) 731–741 Papst 67
 Gregor XIII. (1502–1585), 1572 Papst 52; 54; 56; 58; 60f.
 Gregor XV. (1554–1623), 1621 Papst 52; 54
 Gröber, Conrad (1872–1948), 1931 Bischof von Meißen, 1932 Erzbischof von Freiburg 190; 198f.
 Grünewald, Matthias († um 1530) 92
 Guercino s. Barbieri, Giovanni Francesco

 Habsburg, Geschlecht 147; 161; 164; 175
 Hadrian (76–138), 117 Römischer Kaiser 56
 Hadrian I. († 795), 772–795 Papst 20; 25
 Havana (Kuba) 189
 Hechingen (Stein), Zollernalbkreis 105
 –, Dekanat 116
 –, Franziskanerkonvent St. Luzen 105–110; 115–118; 121f.
 –, Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen 105; 108–112; 115f.; 118–120; 122; 124
 Heidelberg 82–83; 85
 Heiler, Friedrich (1892–1967) 182; 193f.
 Hemesa (Emesa) (Zentralsyrien) 196
 Heribert von Köln (970–1021), 999 Erzbischof von Köln 68
 Hieronymus, Hl. (Kirchenvater) (347–420) 50
 Hildesheim 40
 –, Bischöfe s. Bernward von Hildesheim; Godehard von Hildesheim
 –, Dom St. Mariä Himmelfahrt 41
 –, Michaeliskirche 31; 37–44
 –, Sankt Michael, Benediktinerkloster 39
 Hinkmar von Reims (um 800/810–882), 845 Erzbischof von Reims 33
 Hippo Regius (Nordafrika) 17
 –, s.a. Augustinus Aurelius
 Hitler, Adolf (1889–1945) 181

- Hofmeister, Franz Josef (1789–1857),
1826–1829 Stadtpfarrer und Dekan in Horb
141–146; 148; 152–154; 157
- Hohenzollern, Fürstentum 105f.
- , s.a. Eitelfriedrich IV. von Hohenzollern-Hechingen; Johann Georg Fürst von Hohenzollern-Hechingen
- Honorius III. (um 1148–1227), 1216 Papst 113
- Horb am Neckar, Lkr. Freudenstadt 141; 143–148; 152–157; 159
- , Kirchenstiftungsrat 141; 143; 145
- , Pfarrer s. Hofmeister, Franz Josef; Schertlin, Georg Anton
- , Stadtpfarrkirche Heilig Kreuz 141; 145; 148; 154
- , Stadtrat 141; 145; 148
- Hrabanus Maurus (um 780–856) 24; 26
- Huckarde s. Dortmund
- Hudeček, Johannes de Matha (1870–1957)
187f.; 194–198
- Imola
- , Chiesa del Suffragio 55
- Ingolstadt
- , Jesuitenuniversität 108
- Israel 39; 167; 169; 173
- Italien 45; 111; 139; 181
- Jakobus der Ältere (Apostel), bibl. Person 111
- Japan 183
- Jaumann, Ignaz von (1778–1862), 1817 Generalvikariatsrat, 1828 Domdekan des Btms. Rotenburg 142
- Jena
- , Universität 183; 195
- Jerusalem 70–73; 112; 115
- , Grabeskirche 40
- Johann Georg Fürst von Hohenzollern-Hechingen (1577–1623) 108
- Johannes (Evangelist, Apostel), biblische Person 21; 39; 70; 81f.; 92; 111; 176
- Johannes der Täufer, biblische Person 50; 70; 127
- Jordan 39
- Josaphat, König von Juda (9. Jh. v. Chr.) 173
- Josef v. Arimathäa, biblische Person 81–83; 85
- Josua, biblische Person 39; 89
- Judas Thaddäus (Apostel), biblische Person 128
- Justus (Mönch) 52
- Kanada 186; 189
- Karl der Große (747–814), 768 König der Franken und 774 der Langobarden, 800 Röm. Kaiser 20; 22f.; 32; 66
- Karl V. (1500–1558), 1516 König von Spanien, 1519 röm.-dt. König, 1520 Kaiser des Hl. Röm. Reiches 161
- Karolinger 22; 29; 65f.
- Katharina von Siena (1347–1380) 29
- Kermani, Navid (* 1967) 138f.
- Kirchheim unter Teck (Lkr. Esslingen) 199
- Koch, Hugo (1869–1940) 187; 194
- Köln 25; 65; 67–69; 71–73; 184f.
- , s.a. Gereon von Köln
- , (Erz-)Bischöfe s. Anno I.; Anno II.; Bruno; Heribert; Pilgrim; Schulte, Karl Joseph; Severin von Köln
- , Erzbischöfliches Ordinariat 180
- , Hohe Domkirche St. Petrus 67–73; 134
- , Sankt Andreas 67
- , Sankt Aposteln 67–69
- , Sankt Cäcilien 68
- , Sankt Gereon 67; 69–73
- , Sankt Jakob 67f.
- , Sankt Maria Ablass 72
- , Sankt Paul 68f.
- , Sankt Severin 67
- , Universität 183
- Konstanz 116f.; 161–172; 174–177
- , Bischöfe 108f.; 142; 161
- , Bistum 142
- , Bürgermeister s. Gaisberg, Jakob
- , Domschule 161
- , Gymnasialkonvikt St. Konrad 190
- , Prediger 161f.
- , Reichsvogtei s. Schulthaiß, Hans
- , Stadtrat 161–163; 169; 171f.
- , Sankt Stephan 170
- Kuhn, Johannes Evangelist (1806–1887) 198
- Kumpfmüller, Josef (1869–1949), 1930 Bischof von Augsburg 189
- Lamberg, Gregor von († 1565) 99
- Langobarden 20
- Ledóchowski, Wladimir (1866–1942) 189
- Leipzig 99
- , Universitätskirche (Paulinerkirche) 99
- Lepanto (Griechenland) 191
- Lille (Frankreich, Dep. Nord) 194

- Longinus, biblische Person 86; 93
 Lonigo, Michele (1572–1638) 60
 Ludolf von Sachsen (um 1300–1377/78) 78
 Luther
 –, Hans (1459–1530) 112f.
 –, Margarethe (1459–1531) 112f.
 –, Martin (1483–1546) 29; 86; 89–91; 95–99;
 102; 112–116; 119; 127; 162; 171

 Maastricht (Niederlande) 191
 Magdeburg 168–174
 –, Stadtrat 168
 Mailand 191
 –, Bibliotheca Ambrosiana 191
 –, Erzbischöfe 191
 –, Università Cattolica del Sacro Cuore 187
 Mantua
 –, Bischöfe von 193
 Marburg
 –, Universität 183; 194
 Maria (Gottesmutter), biblische Person 34;
 40; 54; 58; 69f.; 75; 77; 79–87; 92; 113; 124–
 126; 132; 135; 143; 154
 Maria Laach, Benediktinerabtei 200
 –, s.a. Wintersig, Ludwig (Fr. Athanasius)
 Maria Magdalena, biblische Person 86; 122;
 128; 139
 Mariendaal (Niederlande) 191
 Matthäus (Apostel), bibl. Person 39; 122; 128
 Mautern a.d. Donau 187
 Maximilian I. von Habsburg (1459–1519), 1477
 Herzog von Burgund, 1486 deutscher König,
 1493 Erzherzog von Österreich, 1508 Kaiser
 des Hl. Röm. Reiches 172
 Medici, Ferdinando de' (1562–1609), 1562 Kar-
 dinal, 1587 Großherzog der Toskana 60
 Meißen 190
 –, Erzbischöfe s. Gröber, Conrad
 Melancthon, Philipp (1497–1560) 97
 Merry del Val y Zulueta, Rafael (1865–1930),
 1903–1914 Kardialstaatssekretär, 1904 Sekre-
 tär des Hl. Offiziums 185f.
 Metz (Lothringen) 66
 –, Bischöfe s. Chrodegang
 –, Kathedrale Saint Étienne 66
 Michael (Erzengel), Hl. 40
 Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni
 (1475–1564) 152
 Minerva, röm. Göttin 17

 Moabiter 173
 Mose (Prophet), biblische Person 39; 89
 Möhler, Johann Adam (1796–1838), 1838 Dom-
 dekan in Würzburg 198
 Montorsoli, Giovanni Angelo (um 1507–
 1563) 56
 Monza (Italien) 191
 München 181; 192–196
 –, Bayer. Akademie der Wissenschaften 181
 –, Erzbischöfe (Diöz. München-Freising)
 s. Faulhaber, Michael von
 –, Erzbischöfliches Ordinariat 182; 193
 –, Kadettenkorps 181
 –, Kirchenhistorisches Seminar 180
 –, Universität 180f.; 183; 188; 193f.; 198f.
 Münnerstadt, Lkr. Bad Kissingen 48
 Münster
 –, Universität 184

 Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 199
 Nicaea s. Nizäa
 Nidanus, Johannes Pistorius (1546–1608) 116
 Niederlande 45
 Nikodemus, biblische Person 81; 83–85
 Nizäa
 –, Zweites Konzil von (787) 14, 20f.; 25; 27
 –, Titularerzbistum 186
 Noah, biblische Person 173
 Nostitz, Abraham von († 1592) 100f.
 Nürnberg 100

 Oberdeutschland 161f.; 168; 175–177
 Österreich 167; 174; 191
 –, Haus 161
 Otto III. (980–1002), 983 Röm.-dt. König,
 996 Kaiser 39; 43
 Otto, Rudolf (1869–1937) 183
 Ottonen 29
 Oudenbosch (Niederlande) 191

 Pacelli, Eugenio s. Pius XII.
 Paderborn
 –, Bischöfe s. Schulte, Karl Joseph
 –, Erzbischöfliches Diözesanmuseum 134f.
 –, Erzbischöfliches Ordinariat 182; 193
 –, Priesterseminar 184
 –, Theologenkonvikt 184
 –, Theologisch-Philosophische Lehran-
 stalt 184

- Paraguay 196
 Paris 14; 29; 194
 –, Theologische Fakultät 136
 Paschasius Radbertus (ca. 785–865) 33–37; 43
 Paul III. (1468–1549), 1534 Papst 97
 Paul IV. (1476–1559), 1555 Papst 97
 Paul V. (1552–1621), 1605 Papst 97
 Paulus Diaconus (zwischen 725 und 730 –
 zwischen 797 und 799) 60; 70
 Paulus von Tarsus (Apostel), biblische Per-
 son 17; 69f.; 96; 98; 111f.; 118; 122f.; 126
 Perre, Johann de (1567–1621) 99
 Persien 139
 Petrus (Simon Petrus, Apostel), biblische Per-
 son 69; 72f.; 111f.; 118; 126
 Petrus Lombardus (um 1095/1100–1160) 109
 Pilgrim von Köln († 1036), 1021–1036 Erzbi-
 schof des Erzbistums Köln, 1031 Erzkanzler
 von Italien 68f.
 Pinder, Wilhelm (1878–1947) 81
 Pius X. (1835–1914), 1903 Papst 188; 193
 Pius XI. (1857–1939), 1922 Papst 188; 191f.;
 197f.
 Pius XII. (1876–1958), 1939 Papst 185f.; 191f.;
 199–201
 Platon (428/427 v. Chr. –348/347 v. Chr.) 38;
 44
 Polen 191
 Preußen 186; 191
 Prünsterer, Walburg 46f.
 Pseudo-Bonaventura 78
 Pullach, Lkr. München 188
 Pursruck i.d. Opf. 180
- Rabeneck, Johannes (1874–1950) 188–190; 198
 Rabanus Maurus s. Hrabanus Maurus
 Rabers, Vigil (um 1490–1552) 85f.
 Ratramnus von Corbie († um 868) 33
 Ratti, Achille Ambrogio Damiano s. Pius XI.
 Ravensburg
 –, Dekanat 142
 Regensburg 180; 189
 –, Bischöfe s. Senestréy, Ignatius von
 –, Knabenseminar Obermünster 189
 –, Philosophisch-Theologische Hochschule
 180; 182
 Reinoldus (Reinhold von Köln), Heiliger
 (10. Jh.) 139
 Rengersdorf/Stankowice (Polen) 101
- Reni, Guido (1575–1642) 138f.
 Reutlingen 194
 Rom 45; 48; 58; 65f.; 68f.; 71; 111–113; 118;
 134; 138; 170; 179f.; 188f.; 194; 196–201
 –, Accademia Ecclesiastica (urspr. Accademia
 dei Nobili Ecclesiastici) 186
 –, Collegio di Propaganda 189
 –, Collegio Pio Latino 190
 –, Collegium Germanicum 189f.; 199
 –, Engelsburg (Hadriansmausoleum) 56; 58;
 60
 –, Glaubenskongregation 179; 186; 189–191;
 198; 200
 –, Gregoriana 185f.; 188–191
 –, Hl. Offizium 179; 186–194; 197; 199–201
 –, Indekongregation 186
 –, Kardinalskongregation 190
 –, Konzilskongregation 189
 –, Mons Celio 52
 –, Päpste s. Benedikt XV.; Bonifatius VIII.;
 Gregor I. d. Gr.; Gregor II.; Gregor III.;
 Gregor XIII.; Gregor XV.; Honorius III.;
 Paul III.; Paul IV.; Paul V.; Pius X.; Pius XI.;
 Pius XII.; Sixtus V.; Urbanus I.
 –, Päpstliche Akademie der Wissenschaf-
 ten 187
 –, Päpstliche Akademie für Theologie 191
 –, Sacra Congregatio pro Negotiis Ecclesiasti-
 cis extraordinariis 185
 –, San Giacomo degli Incurabili 57
 –, San Giovanni in Laterano 65; 71
 –, San Gregorio Magno 52–54
 –, San Lorenzo in Lucina 138f.
 –, San Paolo fuori le Mura (Sankt Paul vor
 den Mauern) 68f.
 –, San Pietro (Petersdom) 58; 60; 65–67; 69
 –, Sant’ Anselmo 65
 –, Sant’ Apollinare 185
 –, Santa Croce in Gerusalemme 46; 48
 –, Santa Maria Maggiore 56
 –, Santa Sabina 65
 –, Santissima Trinità dei Pellegrini 60
 –, Santo Stephano Rotondo 70
 –, Seminario Romano 187
 –, sieben Hauptkirchen (St. Peter [S. Pietro],
 St. Paul vor den Mauern [S. Paolo fuori le
 mura], St. Sebastian vor den Mauern [S. Se-
 bastiano fuori le mura], St. Johannes im
 Lateran [S. Giovanni in Laterano], Heiliges

- Kreuz in Jerusalem [S. Croce in Gerusalemme], St. Laurentius vor den Mauern [S. Lorenzo fuori le mura], Groß Sankt Marien [S. Maria Maggiore] 110; 112f.; 115; 122
 –, Vatikanische Apostolische Bibliothek 191
 –, Vatikanisches Archiv 60
 –, Vatikanum I (1869–1870) 184
 –, Vatikanum II (1962–1965) 191
 Rottenburg 141; 148; 199
 –, Bischöfe 180; 191
 s.a. Sproll, Joannes Baptist
 –, Bistum 191
 –, Generalvikariat 142f.; 145
 –, Oberamt 147
 –, Priesterseminar 142; 191
 Rottweil 142
 –, Lyzeum 198
 Roy, Édouard Le (1870–1954) 187
 Rupprecht Maria Luitpold Ferdinand von Bayern (1869–1955) 181f.
 Russland 139
- Sacchi, Andrea (1599–1661) 58; 60
 Sachsen 33
 Salimbeni, Ventura (1568–1613) 58
 Salmeron, Alonso (1515–1585) 116
 Salomon (König von Israel), biblische Person 39; 41; 128
 Santiago de Compostela 112
 Sardes (Türkei) 185
 Sarto, Giuseppe s. Pius X.
 Saulus s. Paulus von Tarsus (Apostel)
 Savigny, Karl Friedrich von (1814–1875) 182
 Savonarola, Girolamo (1452–1498) 193
 Sbarretti, Donato (1856–1939), 1900 Bischof von Havana, 1901 Titularerzbischof von Ephesus, 1902–10 Apost. Delegat in Kanada, 1916 Kardinal, 1919 Präfekt der Konzilskongregation, 1923 Mitglied des Sanctum Officiums, 1930 Sekretär 189; 198; 200
 Scheler, Max Ferdinand (1874–1928) 183; 187; 194
 Schertlin, Georg Anton (1746–1826), 1806 Stadtpfarrer von Horb, 1821 zusätzl. Dekan 144
 Schilling, Otto (1874–1956) 180; 196; 199f.
 Schlesien (Ober-) 191
 Schmalkalden (Thüringen)
 –, Schmalkaldischer Krieg (1546/1547) 171
 Schnitzer, Joseph (1859–1939) 187; 193f.
 Schöntal/Jagst (Hohenlohekreis) 141
 Schrörs, Heinrich (1852–1928) 184
 Schulte, Karl Joseph (1871–1941), 1910 Bischof von Paderborn, 1920 Erzbischof von Köln, 1921 Kardinal 184–186; 199
 Schulthaiß, Hans, 1525–1532 Reichsvogt von Konstanz 162
 Schundtner, Konrad 48
 Schwaben 105
 Schwäbisch Gmünd, Ostalbkreis 142
 Schweden 194; 197
 Schweiz 168; 175; 177; 200
 –, Eidgenossenschaft 161
 Senestréy, Ignatius von (1858–1906), 1858 Bischof von Regensburg 189
 Serenus von Marseille, 599/600 Bischof von Marseille 18
 Seuse, Heinrich (ca. 1295–1366) 30; 77; 79–81; 84
 Severin von Köln († wohl 397), 2. Hälfte des 4. Jhs. Bischof von Köln 68
 Sevilla 92
 Sixtus V. (1521–1590), 1585 Papst 113
 Soissons (Frankreich, Dep. Aisne) 23
 Spaichingen, Lkr. Tuttlingen 142
 Speyer
 –, Bischöfe 197
 Spoleto (Italien)
 –, Diözesanseminar 189
 Sproll, Joannes Baptista (1870–1949), 1913 Generalvikar, 1915 Weihbischof, 1916 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart 180; 191; 196–201
 Stephanus, Hl. (1 n. Chr.–ca. 36/40 n. Chr.) 70f.; 73
 Stonyhurst (England)
 –, St. Mary's Hall 193
 Straßburg (Frankreich) 110
 –, Priesterseminar 181
 –, Universität 181f.; 197
 Stuttgart 152; 188
 –, Königlich Katholischer Kirchenrath 142f.; 145f.
 Süddeutschland 158
- Tertullian (nach 150–nach 220) 180
 Tettngang, Bodenseekreis 142
 Tetzl, Johann (um 1460–1519) 124

- Thebäische Legion 69
 Theodulf von Orléans (um 750/60–821), 798 Bischof von Orléans 20, 24
 Thomas von Aquin (um 1225–1274) 28; 196
 Tobias (Sohn des Tobit), biblische Person 173
 Tobit, biblische Person 173
 Torregrossa, Alberto Vassallo di (1865–1959), 1914 Titularerzbischof von Hemesa, 1915 Internuntius in Argentinien, 1920 Nuntius in Paraguay, 1925–34 Apostolischer Nuntius in München 196f.
 Treviso (Italien) 193
 –, Seminar 193
 Trient
 –, Trienter Konzil (1545–1563) 45; 113; 116; 143; 146
 Tromp, Sebastian Kornelius Petrus (1889–1975) 191
 Tübingen 179; 183; 198; 200
 –, Universität 31; 33; 180; 182; 184; 191; 193f.; 196–200
 –, Wilhemsstift 161; 191; 194; 198–200
 Türkei 139
 Tyrrell, George (1861–1909) 193

 Umbrien 49
 Ungarn 197
 Urbanus I. († 230), 222 Papst 133–135
 Urija, biblische Person 165

 Ushaw (England)
 –, Universität 186

 Valkenburg (Niederlande) 188
 Varese (Lombardei)
 –, Basilica di San Vittore 54
 Veit Oertel
 –, der Ältere (gen. Windsheim) (1501–1570) 96–98
 –, der Jüngere (1521–1608) 96
 Venedig 193
 Veronika, Heilige 75; 86
 Viterbo, Antonio da (gen. Il Pastura), (ca. 1450–1516) 61
 Vögeli
 –, Jörg (1481/85–1562), 1524 Stadtschreiber von Konstanz 161–177
 –, Nikolaus 161
 Vorderösterreich 147; 161

 Wales (Nord-)
 –, St. Beuno's College 193
 Warschau 191
 Washington 92
 Weigel, Hans (um 1520–1577) 100f.
 Weimar 195
 Wessenberg, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 142; 149; 151f.; 157
 Wien
 –, Universität 181; 193
 Wilhelm V. (1548–1626), 1579–1597 Herzog von Bayern 107
 Wintersig, Ludwig (Fr. Athanasius) (1900–1942) 200
 Wittelsbach, Adelsgeschlecht 107
 Wittenberg (Sachsen-Anhalt) 95f.; 98; 162; 168
 –, Universität 96f.
 Wittig, Joseph (1879–1949) 194
 Wollmatingen (Lkr. Konstanz) 170
 Württemberg 105; 118; 142f.; 146; 148f.; 156–158; 198
 –, Herzogtum 106
 –, Staatsgerichtshof 198
 Würzburg
 –, Domdekane 198
 –, Universität 181; 194; 197

 Zachäus, biblische Person 122; 128
 Zwingli, Ulrich (1484–1531) 171; 176
 Zuccaro, Federico (1542–1609) 58f.
 Zucchi, Jacopo (1541–1589/90) 58; 60f.
 Zürich 162; 168f.; 176



Tafel 2: Meister der Heiligen Sippe, Gregorsmesse, um 1500, Wallraf-Richartz-Museum & Fondation Corboud, Köln.

Abbildung: Das Bild und seine Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter, hg. v. Andreas GORMANS u. Thomas LENTES, Berlin 2006.



Tafel 3: Giovanni Battista Crespi, gen. Il Cerano, Messe Gregors des Großen, 1614/1617, Varese, San Vittore.

Abbildung: Il Cerano 1573–1632. Protagonista del Seicento Lombardo. Ausstellungskatalog Palazzo Reale Mailand, hg. v. Marco Rosci, Mailand 2005, Kat.-Nr. 39.



Tafel 4: Cesare Aretusi: Pestwunder, 1580, Bologna, S. Maria del Baraccano.

Abbildung: Tristan WEDDIGEN, Federico Zuccaro zwischen Michelangelo und Raffael. Kunstideal und Bilderkult zur Zeit Gregors XIII., in: Federico Zuccaro. Kunst zwischen Ideal und Reform, hg. v. Dems., Basel 2000, 195–269.



Tafel 5: Dionisio Calvaert, Gregor der Große und das Wunder des Korporale, 1581/1586, Bologna, SS. Gregorio e Siro.

Abbildung: Simone TWIEHAUS, Dionisio Calvaert (um 1540–1619). Die Altarwerke, Berlin 2002, Kat. A 27.



Tafel 6: Andrea Sacchi, Gregor der Große und das Wunder des Korporale, 1625/1627, Vatikanstadt, Sacristia Vaticana.

Abbildung: Barock im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste II, 1572–1676. Ausstellungskatalog Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn und Martin-Gropius-Bau Berlin, Leipzig 2005, Kat.-Nr. 68, 152.



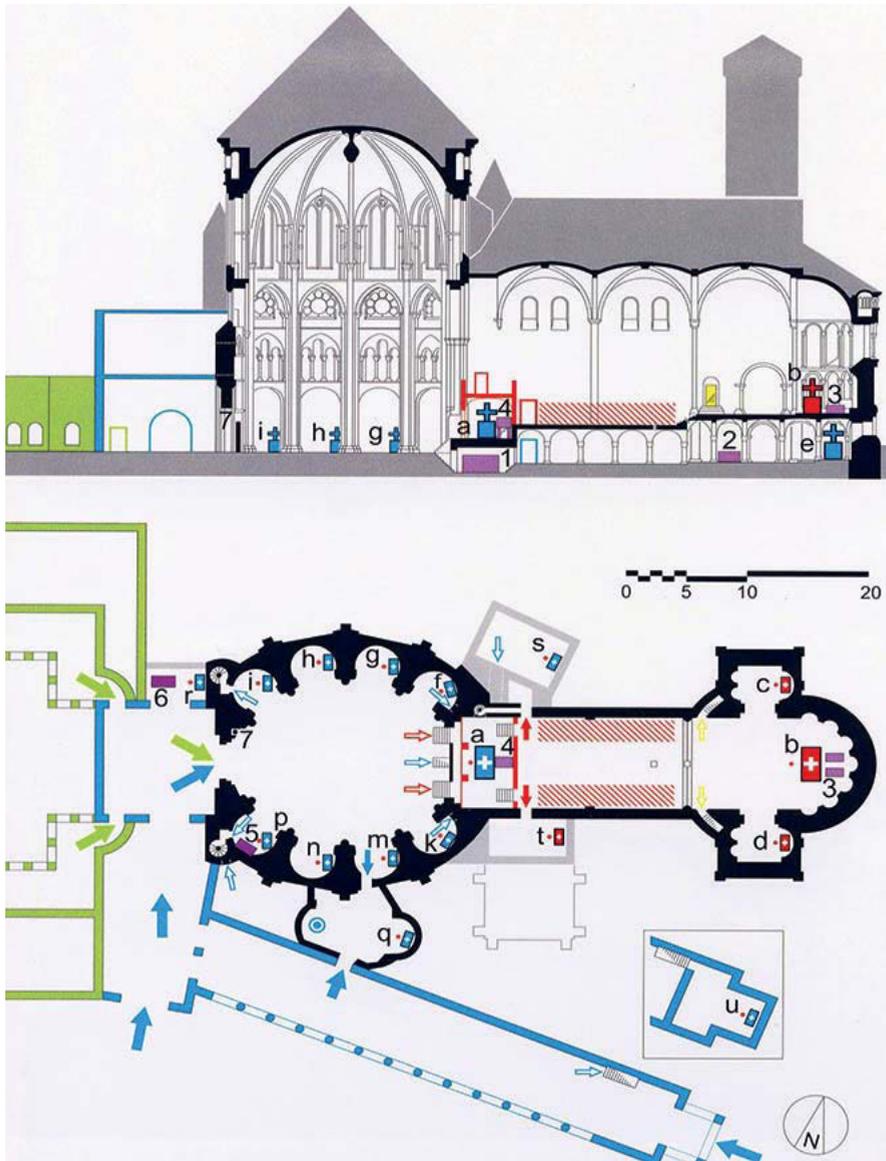
Tafel 7: Jacopo Zucchi, Messe Gregors des Großen, 1575/76, Rom, SS. Trinità dei Pellegrini

Abbildung: Rudolf PREIMESBERGER, Die Messe Papst Gregors des Großen, in: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten. Ausstellungskatalog Bayerisches Nationalmuseum München, hg. v. Reinhold BAUMSTARK, München 1997, Kat.-Nr. 8, 277.

Tafel 8: Antonio da Viterbo, gen. Il Pastura, Gregorsmesse, 1497, Vatikanstadt, Pinacoteca Vaticana.

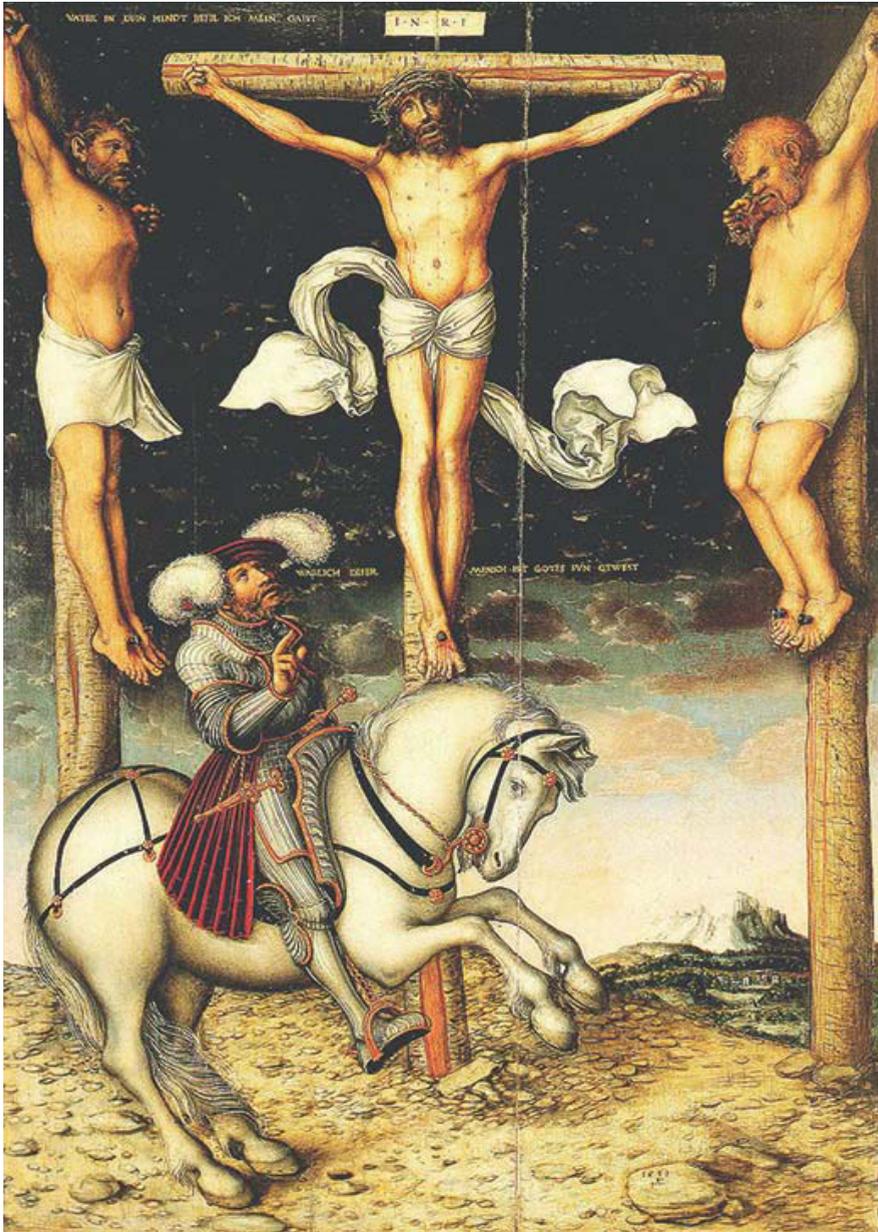
Abbildung: Carlo PIETRANGELI, Die Gemälde des Vatikan, München 1996, Kat.-Nr. 118.





Tafel 9: Die Abbildung zeigt den Erdgeschossgrundriss von St. Gereon, dazu einen Längsschnitt mit dem Hochaltar St. Stephanus im Stiftschor und dem Lettneraltar St. Gereon auf der Nahtstelle zum Dekagon.

Abbildung: Clemens Kosch, Kölns Romanische Kirchen. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter (Große Kunstführer 207), 37.



Tafel 10: Lucas Cranach d. Ä., Kreuzigung mit bekehrtem Hauptmann, 1538, Sevilla, Museo de Bellas Artes.

Abbildung: Joseph L. KOERNER, The Reformation of the Image, London 2004.



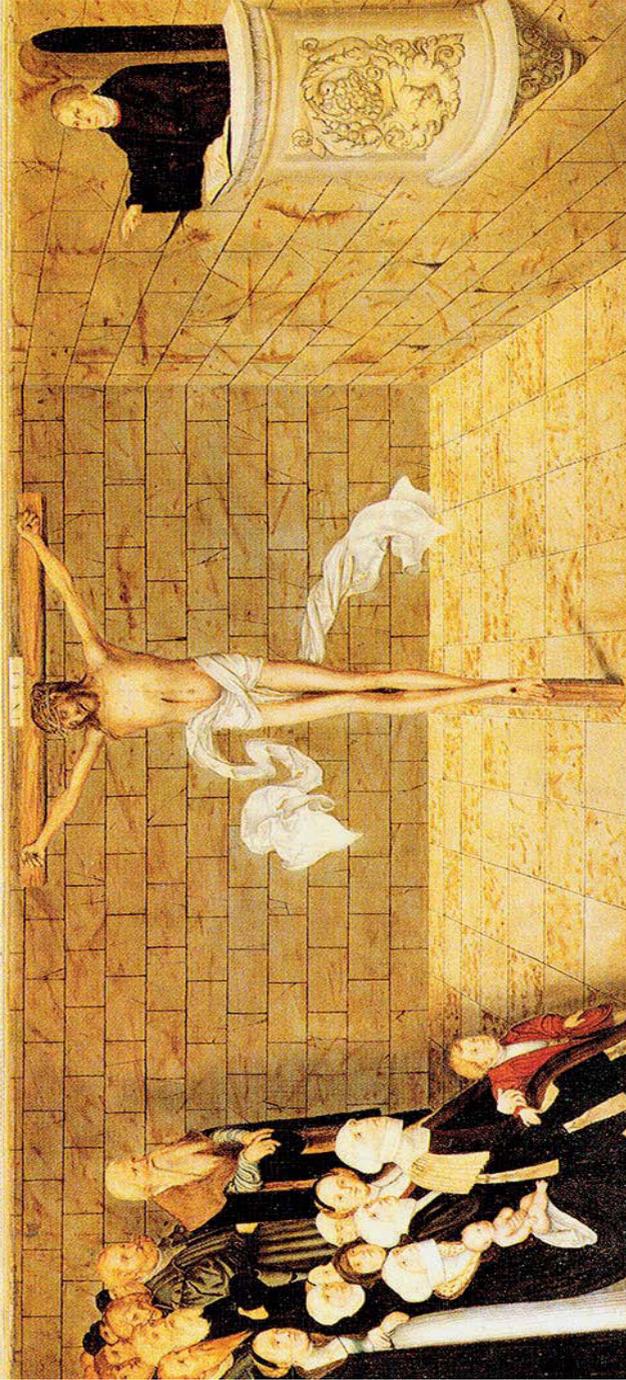
Tafel 11: Lucas Cranach d. J., Christus segnet die Kinder, 1540–50, Privatbesitz.

Abbildung: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg, hg. v. Kurt LÖCHER, Nürnberg 1988.



Tafel 12: Lucas Cranach d. J., Christus segnet die Kinder, um 1540, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Gemäldegalerie Alte Meister.

Abbildung: Ausst. Kat. Cranach. Gemälde aus Dresden, hg. v. Harald MARX, Chemnitz, Kunstsammlungen, 13.11.2005–12.3.2006, Köln 2005, Kat. Nr. 18.



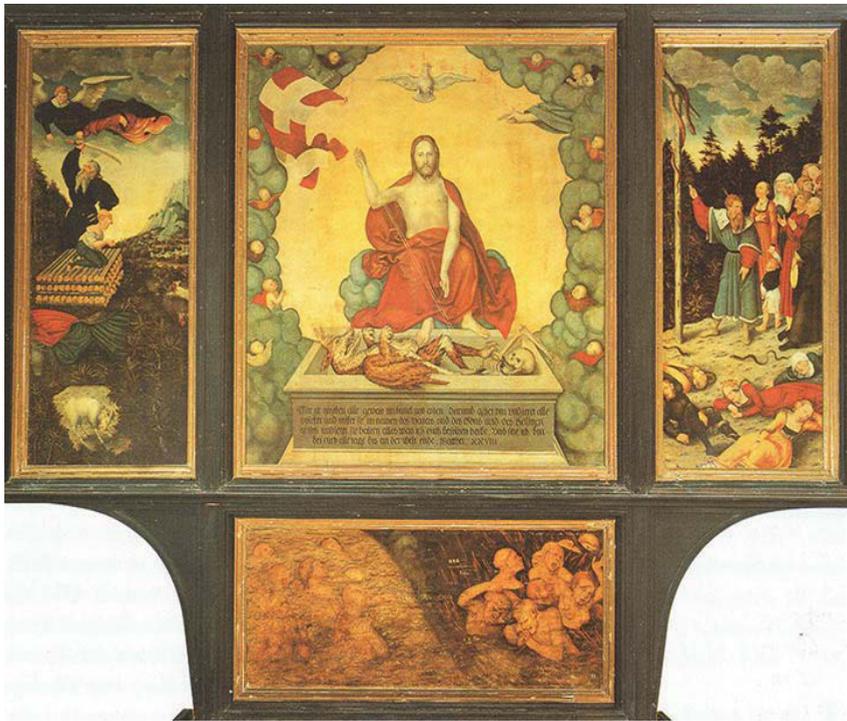
Tafel 13: Lucas Cranach d. Ä., Abendmahls-Retabel, Predella, Luthers Predigt, um 1546, Wittenberg, Stadtkirche.

Abbildung: Albrecht STEINWACHS, Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien, Lutherstadt Wittenberg, Spröda 2000.



Tafel 14: Lucas Cranach d. J., Epitaph des Veit Oertel d.Ä., Bekehrung Pauli, 1586, Wittenberg, Stadtkirche.

Abbildung: Albrecht STEINWACHS, Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien, Lutherstadt Wittenberg, Spröda 2000.



Tafel 15: Lucas Cranach d. Ä., Abendmahls-Retabel, Rückseite, Opferung Isaaks, Weltgericht, Errichtung der Ehernen Schlange, um 1547, Wittenberg, Stadtkirche.

Abbildung: Albrecht STEINWACHS, Evangelische Stadt- und Pfarrkirche St. Marien, Lutherstadt Wittenberg, Spröda 2000.



Tafel 16: Lucas Cranach d. J., Epitaph Lamberg, Auferstehung Christi, Wittenberg, Stadtkirche.

Abbildung: Albrecht STEINWACHS, Ich sehe dich mit Freuden an ... Bilder aus der Lucas-Cranach-Werkstatt in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien, Spröda 2006.



Tafel 17: Epitaph des Landjunkers Abraham von Nostitz, um 1572.

Abbildung: Kulturhistorisches Museum Görlitz.



Tafel 18 und 19: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen, Außen- und Innenansicht.

Abbildungen: Joachim Feist: Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. von Hans-Jörg Mauser u. Rudolf Schatz, Stuttgart 1991, 68 u. 78.



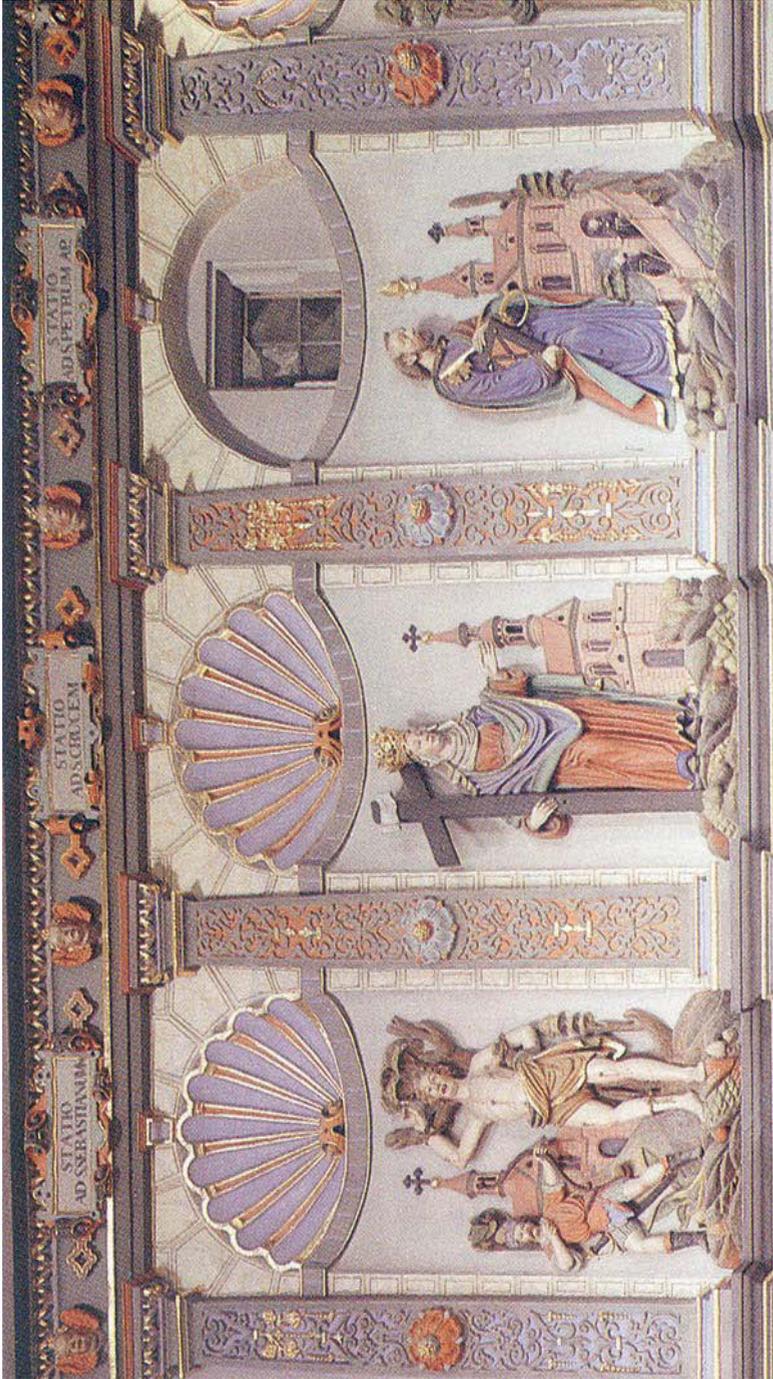
Tafel 20: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Nördlicher Seitenaltar.

Abbildungen: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 104.



Tafel 21: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Nördlicher Seitenaltar. Retabelbild: Die Stigmatisation des Hl. Franziskus, im Hintergrund St. Luzen.

Abbildung: Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803, Bd. 1 (Ausstellungskatalog), hg. v. Volker HIMMELEIN, Stuttgart 2003, 66.



Tafel 22: Kloster- und Wallfahrtskirche St. Luzen, Hechingen. Chorraum, nördliche Längswand. Ausschnitt: Statio ad S. Crucem, Statio ad S. Petrum AP.

Abbildung: Joachim FEIST, Pliezhausen, in: St. Luzen in Hechingen, hg. v. Hans-Jörg MAUSER u. Rudolf SCHATZ, Stuttgart 1991, 80.



Tafel 23:
Heiliger Urbanus, um 1340, Dortmund-Huckarde, St. Urbanus.

Abbildung:
Rüdiger Glahs und Diethelm Wulfert, Dortmund.

Tafel 24:
Madonna aus
St. Urbanus
in Huckarde,
um 1330–1340,
heute im Erz-
bischöflichen
Diözesan-
museum
Paderborn.

Abbildung:
Ansgar Hoff-
mann.





Tafel 25: Dortmund-Brechten, St. Johann Baptist.

Abbildung: Roland Pieper, Münster.



Tafel 26: Meister des Berswordt-Altars, Berswordt-Altar in der St. Marienkirche in Dortmund um 1385.

Abbildung: Rüdiger Glahs und Diethelm Wulfert, Dortmund.

Objekte der Kunst stehen in Bezug zur ästhetischen Wahrnehmung des Betrachters und dessen kulturellen, religiösen, und sozialen Erfahrungshorizonten. Im Rahmen des thematischen Schwerpunkts „Kunst – Gebrauch – Gebrauchskunst“ werden Aspekte der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte mit jenen aus der Kunst- und Kulturgeschichte im Mittelalter und der Frühen Neuzeit zusammengeführt.

Zwei landesgeschichtliche Beiträge zur Reformations- und Theologiegeschichte ergänzen den allgemeinen Teil.



GESCHICHTSVEREIN
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



www.thorbecke.de

DIESES PRODUKT WURDE IN DEUTSCHLAND HERGESTELLT

ISBN 978-3-7995-6380-2

ISSN 0722-7531

