

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Christentum im Islam –
Islam im Christentum?
Identitätsbildung durch
Rezeption und Abgrenzung
in der Geschichte



2012

Geschichtsverein
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 31 · 2012

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 31 · 2012

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: Minarett der Sultan-Selim-Moschee in Mannheim neben dem Glockenturm der katholischen Liebfrauenkirche in Mannheim (29. November 2004)
picture alliance / AP Photo, Frankfurt, Fotograf: Michael Probst
Umschlaggestaltung: BIFACTOR | Kommunikation – Faatz | Held | Hirmer GbR, Stuttgart
Druck: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7995-6381-9
ISSN 0722-7531

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 11 |
| I. AUFSÄTZE | |
| <i>Holger Arning</i> Identitätsbildung durch Islam und Christentum. Einleitende Anmerkungen zur Aktualität des Themas | 13 |
| <i>Michael Marx</i> Der Koran: das erste arabische Buch. Araber in der Antike | 25 |
| <i>Markus Enders</i> Gott der Eine oder Gott der Dreieine? Philosophische Begründungsformen für die Inkarnation und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus | 49 |
| <i>Thomas Bauer</i> Musterschüler und Zauberlehrling. Wieviel Westen steckt im modernen Islam? | 73 |
| <i>Arnold Bühler</i> Kreuzzug und Identität. Die Bedeutung der Kreuzzüge für die kollektive Identitätskonstruktion in Christentum und Islam | 85 |
| <i>Wolfgang Stürner</i> Friedrich II. und der Islam. Das normannische Königreich Sizilien und seine muslimischen Bewohner | 105 |
| <i>Daniel Steinke</i> Vinzenz von Paul (1581/1660) und die Darstellung der Barbareskenstaaten. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer Flugschrift aus dem Jahr 1657/58 | 117 |
| <i>Klaus Unterburger</i> Der Islam in der katholischen Theologie seit der Aufklärung | 137 |
| <i>Michaela Couzinet-Weber</i> Seelsorge für fremdsprachige Katholiken im Deutschen Kaiserreich. Die Pastoration an Italienern und Polen in der Diözese Rottenburg im Vergleich | 153 |

II. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

| | |
|---|-----|
| Europäische Erinnerungsorte, Bd. 1: Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses, Bd. 2: Das Haus Europa, Bd. 3: Europa und die Welt, hg. v. <i>Pim den Boer</i> , <i>Heinz Duchhardt</i> , <i>Georg Kreis</i> und <i>Wolfgang Schmale</i> (Joachim Brüser) | 173 |
| Gott denkend entdecken, hg. v. <i>Thomas Moritz Müller</i> und <i>Reiner Schlotthauer</i> (Martin Kirschner) | 174 |
| <i>Katharina Kunter</i> , 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart (Peter Zocher) | 175 |
| Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern, hg. v. <i>Alfons Fürst</i> , <i>Harutyun Harutyunyan</i> , <i>Eva-Maria Schrage</i> und <i>Verena Voigt</i> (Gerd Langguth) | 176 |

2. Quellen und Hilfsmittel

| | |
|--|-----|
| <i>Andreas Odenthal</i> , <i>Erwin Frauenknecht</i> , Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert (Anette Löffler) | 178 |
| Archiv der Freiherren von Berlichingen zu Jagsthausen – Akten und Amtsbücher (1244–)1462–1985 mit einem Nachtrag von Urkundenregesten 1460–1832, bearb. von <i>Oliver Fieg</i> (Joachim Brüser) | 180 |
| Die Jahrzeitbücher des Konstanzer Domkapitels, 2 Bde., bearb. von <i>Uwe Braumann</i> (Wolfgang Zimmermann) | 181 |
| <i>Hannes Obermair</i> , <i>Volker Stamm</i> , Zur Ökonomie einer ländlichen Pfarrgemeinde im Spätmittelalter. Das Rechnungsbuch der Marienpfarrkirche Gries (Bozen) von 1422 bis 1440 (Christian Hagen) | 182 |
| Johannes Reuchlin: Briefwechsel (Band 4: 1518–1522). Dt. Übersetzung von Adalbert Weh, hg. v. <i>Matthias dall'Asta</i> (Jan-Dirk Müller) | 183 |
| Argula von Grumbach, bearb. v. <i>Peter Matheson</i> (Sylvia Weigelt) | 185 |
| Capitulum Nationale Congregationis Cisterciensis per superiorem Germaniam = Capitulum Nationale der löbl. Cistercienser-Congregation durch Ober-Teutschland. Texte der lateinischen und deutschen Druckausgaben, hrsg. v. <i>Georg Schrott</i> und <i>Leonhard Scherg</i> (Immo Eberl) | 186 |
| Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte, hg. v. <i>Hanns Peter Neuheuser</i> (Stefan Ihli) | 187 |
| Auf kritischer Wallfahrt zwischen Rhein und Weser. Justus Gruners Schriften in den Umbruchjahren 1801–1803, bearb. v. <i>Gerd Dethlefs</i> und <i>Jürgen Kloosterhuis</i> (Christoph Nebgen) | 189 |
| Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, bearb. v. <i>Christoph Kösters</i> | |
| Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961, bearb. v. <i>Thomas Schulte-Umberg</i> (Christian Halbrock) | 190 |
| Paulus van Husen 1891–1971. Erinnerungen des Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland, bearb. v. <i>Karl-Joseph Hummel</i> (Stefan Ihli) .. | 191 |

3. Antike

| | |
|--|-----|
| <i>Jürgen Becker</i> , Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum (Michael Tilly) | 193 |
| <i>David M. Gwynn</i> , Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father (Uta Heil) | 195 |
| Cyprian of Carthage. Studies in his life, language and thought, hrsg. von <i>Henk Bakker</i> , <i>Paul van Geest</i> und <i>Hans van Loon</i> (Brigitte M. Proksch) | 197 |
| Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. Bis 21. Jahrhundert, 2 Bde., hrsg. von <i>Stefan Heid</i> und <i>Martin Dennert</i> (Renate Johanna Pillinger) | 198 |

4. Mittelalter

| | |
|--|-----|
| <i>Hans-Werner Goetz</i> , Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 1: Das Gottesbild | |
| <i>Hans-Werner Goetz</i> , Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 2: I. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt, II. Die Welt als Heilsgeschehen (Ingo Klitzsch) | 198 |
| <i>Max Schär</i> , Gallus. Der Heilige in seiner Zeit (Immo Eberl) | 201 |
| Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter. Ausstellungskatalog. Landesausstellung Sachsen-Anhalt im Kulturhistorischen Museum Magdeburg vom 27. August bis 9. Dezember 2012 aus Anlass des 1100. Geburtstages Ottos des Großen, hrsg. von <i>Matthias Puhle</i> und <i>Gabriele Köster</i> (Wolfram Drews) | 202 |
| Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich, Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«, hrsg. von <i>Hartmut Leppin</i> , <i>Bernd Schneidmüller</i> und <i>Stefan Weinfurter</i> (Philipp Stahlhut) | 203 |
| <i>Andreas Odenthal</i> , Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung (Harald Buchinger) | 204 |
| <i>Gia Toussaint</i> , Kreuz und Knochen (Hubertus Lutterbach) | 205 |
| <i>Gabriela Signori</i> , Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt (Christine Kleinjung) | 207 |
| <i>Monika Costard</i> , Spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit am Niederrhein. Geschichte, Spiritualität und Handschriften der Schwesternhäuser in Geldern und Sonsbeck (Andreas Rutz) | 208 |
| Frieden schaffen und sich verteidigen im Spätmittelalter, hrsg. von <i>Gisela Nägle</i> (Heinz Duchhardt) | 210 |

5. Reformation und Frühe Neuzeit

| | |
|---|-----|
| <i>Harriet Rudolph</i> , Das Reich als Ereignis. Formen und Funktionen der Herrschaftsinszenierung bei Kaisereinzügen (1558–1618) (Werner Rösener) | 213 |
| <i>Ronald K. Rittgers</i> , The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany (Volker Leppin) | 214 |
| Martin Luther und die Freiheit, hrsg. von <i>Werner Zager</i> (Johannes-F. Albrecht) | 216 |

| | |
|--|-----|
| Die Zwölf Artikel von 1525 und das »Göttliche Recht« der Bauern - rechtshistorische und theologische Dimensionen, hrsg. von <i>Görge K. Hasselhoff</i> und <i>David von Mayenburg</i> (Friedrich Winterhager) | 217 |
| Im Ringen um die Reformation: Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg, hrsg. von <i>Rolf Kiessling</i> , <i>Thomas Max Safley</i> und <i>Lee Palmer Wandel</i> (Bernhard Neidinger) | 219 |
| <i>Franz Brendle</i> , Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647 (Bettina Braun) | 221 |
| <i>Peter Oestmann</i> , Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge (Gisela Naegle) | 223 |
| Unterhaltender Prediger und gelehrter Stofflieferant. Abraham a Sancta Clara (1644–1709). Beiträge eines Symposiums anlässlich seines 300. Todestages (Jean Schillinger) | 224 |
| <i>Thomas Töpfer</i> , Die »Freiheit« der Kinder. Territoriale Politik, Schule und Bildungsvermittlung in der vormodernen Stadtgesellschaft. Das Kurfürstentum und Königreich Sachsen 1600–1815 (Christian Walter) | 225 |
| <i>Herbert Hömig</i> , Carl Theodor von Dalbert. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons (Christopher Dowe) | 227 |

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

| | |
|--|-----|
| <i>Otto Weiss</i> , »Der erste aller Christen«. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar (Daniel Kazmaier) | 228 |
| <i>Stefan Warthmann</i> , Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Markus Thurau) | 230 |
| Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der »Katholischen Tübinger Schule« im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Stefan Warthmann) | 232 |
| <i>Rüdiger Drews</i> , Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck. Eine Biografie (Markus Thurau) | 236 |
| Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von <i>David Luginbühl</i> , <i>Franziska Metzger</i> , <i>Thomas Metzger</i> , <i>Elke Pahud de Mortanges</i> und <i>Martina Sochin</i> (Nicole Priesching) | 237 |
| Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, hrsg. von Hubert Wolf (Uwe Scharfenecker) | 239 |
| <i>Simone Höller</i> , Das päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945 (Lucia Scherzberg) | 241 |
| <i>Thomas Marschler</i> , Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Lucia Scherzberg) | 243 |
| <i>Benjamin Städter</i> , Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980 (Christian Kuchler) | 245 |
| <i>Martin Leitgöb</i> , Dem Konzil begegnen: Prägende Persönlichkeiten des II. Vatikanischen Konzils. Mit einem Vorwort von Herbert Vorgrimler (Joachim Schmiedl) | 247 |
| <i>Paul M. Zulehner</i> , Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010 (Franz-Xaver Kaufmann) | 248 |

7. Orden, Klöster und Stifte

| | |
|---|-----|
| <i>Joachim Wollasch</i> , Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze zum 80. Geburtstag des Münsteraner Mediävisten Prof. Dr. Joachim Wollasch, hrsg. von <i>Mechthild Sandmann</i> (Jörg Neijenhuis) | 249 |
| Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen tausendjährigen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum; Band I: Textband; Band II: Bildband, hrsg. von <i>Manfred Weitlauff</i> (Wolfgang Schenkluhn) | 250 |
| Adelige Damenstifte Oberschwabens in der Frühen Neuzeit. Selbstverständnis, Spielräume, Alltag, hrsg. von <i>Dietmar Schiersner</i> , <i>Volker Trugenberger</i> und <i>Wolfgang Zimmermann</i> (Letha Böhringer) | 251 |

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

| | |
|--|-----|
| <i>Guido Faccani</i> , Die Dorfkirche St. Gallus in Kaiseraugst. Die bauliche Entwicklung vom römischen Profangebäude zur heutigen christkatholischen Gemeindekirche (Immo Eberl) | 254 |
| <i>Clemens Kosch</i> , Die romanischen Dome von Mainz, Worms und Speyer. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter. Ausführung der Planzeichnungen <i>Olga Heilmann</i> , Fotos <i>Andreas Lechtape</i> (Stefan Bürger) | 256 |
| Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009, hrsg. von <i>Ricarda Bauschke</i> , <i>Sebastian Coxon</i> und <i>Martin H. Jones</i> (Matthias Däumer) | 257 |
| Das Freiburger Münster, hrsg. vom <i>Freiburger Münsterbauverein</i> (Rainer Warland) | 259 |
| <i>Katrin Eichler</i> , Zur Baugeschichte der drei Regensburger Damenstifte Nieder-, Ober- und Mittelmünster (Dietmar Schiersner) | 260 |
| <i>Susanne Warda</i> , Memento mori. Bild und Text in Totentänzen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Carola Fey) | 261 |
| Ottobeuren. Bau- und Ausstattungsgeschichte der Klosteranlage 1672–1802. Bd. 1: Kommentar, Bd. 2: Planzeichnungen, Bd. 3: Quellen, hrsg. von der <i>Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie</i> (Immo Eberl) | 263 |
| <i>Hans Neueder</i> , Die barocken Fresken von Oberalteich. Beschreibung und Deutung einzigartiger Bilder in der ehemaligen Benediktiner-Abteikirche, hrsg. vom <i>Förderverein für Kultur und Forschung Bogen-Oberalteich</i> (Georg Paula) | 264 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| III. MITTEILUNGEN DER REDAKTION | 267 |
| Abkürzungen | 267 |
| Autorinnen und Autoren | 271 |
| Redaktionsteam | 274 |

| | |
|--|-----|
| IV. VEREINSNACHRICHTEN | 275 |
| Chronik des Jahres 2011 mit Tagungsberichten | 275 |
| V. ORTS- UND PERSONENREGISTER | 289 |

Einleitung

Der vorliegende Band dokumentiert die wissenschaftliche Studientagung »Christentum im Islam – Islam im Christentum? Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung in der Geschichte«, die im September 2010 gemeinsam vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (WOLFGANG ZIMMERMANN und KLAUS UNTERBURGER [in Vertretung des erkrankten HUBERT WOLF]) und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (DIETER R. BAUER) in Weingarten durchgeführt worden war (vgl. den Tagungsbericht von Maria E. Gründig in: RJKG 30, 2011, S. 325–330). Die Tagungskonzeption oblag HUBERT WOLF unter Mitwirkung von HOLGER ARNING, THOMAS BAUER und KLAUS UNTERBURGER (alle Münster).

Die Tagungsbeiträge fokussieren mit den erinnerungsgeschichtlich gewachsenen Selbst- und Fremdbildern der Religionen, die das Zusammenleben ihrer Anhänger auch heute noch entscheidend prägen, aktuelle Fragestellungen von höchster politischer Brisanz. Wie haben Christentum und Islam einander wahrgenommen, sich voneinander abgegrenzt oder auch Gemeinsamkeiten hervorgehoben? Wie haben Christentum und Islam sich gegenseitig in ihrer Lehre, ihren Sozialformen und ihren kulturellen Leistungen beeinflusst? Haben ein intensiver Kontakt, wachsende und zunehmend verwissenschaftlichte Kenntnisse vom »anderen« auch das eigene Selbstverständnis verändert?

Leider konnten nicht alle Referenten ihre Tagungsbeiträge für den Druck zur Verfügung stellen. Ein aufschlussreicher Tagungsbericht mit der Darstellung und fachkundigen Zusammenfassung aller Vorträge findet sich im Beitrag von HOLGER ARNING zum Thema »Identitätsbildung durch Islam und Christentum. Einleitende Anmerkungen zur Aktualität des Themas« (S. 13–24, hier: 19–22).

Ein zusätzlicher Beitrag von Michaela Couzinet-Weber zum Thema »Seelsorge für fremdsprachige Katholiken im Deutschen Kaiserreich« mit einem Vergleich über die Pastoralen an Italienern und Polen in der Diözese Rottenburg schließt den Aufsatzteil ab.

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 umfassendes Personen- und Ortsregister vervollständigen den Band.

Konstantin Maier

HOLGER ARNING

Identitätsbildung durch Islam und Christentum

Einleitende Anmerkungen zur Aktualität des Themas*

»Christentum im Islam – Islam im Christentum«: Wie aktuell und brisant dieses Thema ist, zeigt schon die öffentliche Resonanz auf die Bücher Thilo Sarrazins¹ oder Alice Schwarzers, die im September 2010 das Kopftuch als »Flagge der Islamisten« bezeichnete². Wer glaubt, dass Christentum und Islam friedlich neben- oder sogar miteinander existieren können, findet zurzeit kaum Gehör. Es scheint, als ob der statistisch ermittelte Durchschnittsdeutsche dem Islam all das zuschreibt, was er selbst nicht – oder nicht mehr – sein möchte: undemokratisch, reaktionär, patriarchalisch, fanatisch. Eine im Sommer 2010 durchgeführte Umfrage ergab, dass fast drei Viertel der Befragten die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in der Gesellschaft für eine Ursache von Konflikten halten, aber nur etwa jeder Zweite sie als kulturelle Bereicherung betrachtet. Zwei Fünftel der West- und die Hälfte der Ostdeutschen sehen das Land durch fremde Kulturen bedroht. Etwa 80 % der Deutschen assoziieren den Islam mit der Benachteiligung der Frau, 70 % mit Fanatismus und etwa zwei Drittel mit Gewaltbereitschaft. 42 % erklärten, die Ausübung des islamischen Glaubens müsse stark eingeschränkt werden, weniger als 30 % befürworteten im Westen Deutschlands den Bau von Moscheen, im Osten sogar weniger als 20 %³. Das Schlagwort Samuel Huntingtons (1927–2008) vom »Clash of Civilizations«⁴ ist ungemein populär geworden, nicht erst seit den Anschlägen vom

* Dieser Text basiert auf der Einführung in die Tagung *Christentum im Islam – Islam im Christentum? Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung in der Geschichte*, die um einige aktuelle Beispiele und Literaturhinweise ergänzt wurde. Für die gemeinsame Konzeption danke ich Herrn Prof. Dr. Hubert Wolf und Frau Dr. Barbara Schüler. Die Tagung trug der Aktualität des Themas besonders durch eine abschließende Podiumsdiskussion über den heutigen Islam in Mitteleuropa Rechnung. Teilnehmer waren der Luzerner Religionswissenschaftler Samuel-Martin Behloul, die für islamischen Religionsunterricht an die Pädagogische Hochschule Weingarten abgeordnete Lehrerin Dunja el Missiri sowie der Münchener Ägyptologe und Religionspädagoge Stefan Jakob Wimmer. – Vgl. auch den Bericht von Maria E. GRÜNDIG, in: H-Soz-u-Kult vom 28. Januar 2011, online unter: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3508> (Stand: 5. November 2012).

1 Thilo SARAZZIN, Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München 2010.

2 Die große Verschleierung. Für Integration, gegen Islamismus, hg. v. Alice SCHWARZER, Köln 2010.

3 Vgl. Detlef POLLACK, Studie »Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt«. Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters »Religion und Politik«, 1. Dezember 2010, online unter: http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/Gastbeitrag_Pollack.html (Stand: 5. November 2012). – Dazu bald ausführlicher: Detlef POLLACK, Olaf MÜLLER, Gergely ROSTA u. Nils FRIEDRICH, Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, vorauss. Wiesbaden 2013.

4 Deutsch: Samuel HUNTINGTON, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien ⁵1998.

11. September 2001. Der Anteil der Befragten, nach deren Meinung in Deutschland »zu viele Ausländer« leben, ist zwar im Zeitraum von 1984 bis 2008 von 79 auf 53 % gesunken⁵; einer Allensbach-Umfrage im Jahr 2006 zufolge glauben aber 56 %, bereits Zeugen eines »Kampfes der Kulturen« zwischen Christentum und Islam zu sein, nur 22 % widersprechen dieser Aussage nachdrücklich. Nach den Ergebnissen dieser Umfrage verbinden sogar 91 % den Islam mit einer Benachteiligung der Frau und 83 % mit Fanatismus und Radikalität. Das Christentum hingegen assoziieren 80 % zunächst mit dem Gebot der Nächstenliebe, 71 % auch mit der Achtung der Menschenrechte und Wohltätigkeit⁶.

Der Islam verkörpert demnach immer häufiger die fremde Norm, von der es sich abzugrenzen gilt, um sich selbst zu vergewissern, auf der richtigen Seite zu stehen. Umgekehrt empfinden immer weniger Muslime Deutschland als ihre Heimat⁷. Vieles deutet darauf hin, dass die Sarrazin-Debatte noch einmal dazu beigetragen hat, dass sich Muslime als Außenseiter wahrnehmen und ihrerseits mit Vorurteilen gegenüber dem Westen, aber auch gegenüber den Juden reagieren⁸. Der Anteil derjenigen, die sich als streng religiös bezeichnen, steigt und ist bei den unter 30-Jährigen am höchsten⁹. Die Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung im Islam und im Christentum lässt sich, wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, über Jahrhunderte zurückverfolgen. Sie ist aber keineswegs abgeschlossen, sondern Tag für Tag live zu beobachten.

1. Die Wiederkehr der Religion in den Identitäten

Auffällig ist, dass die Trennlinie zwischen »uns« und »den Anderen« zunehmend mit dem religiösen Marker gezogen wird. So umstritten die These von der Wiederkehr der Religion¹⁰ ist: Ihre gesteigerte Bedeutung für die Konstruktion von Selbst- und Fremd-

5 Vgl. Thomas PETERSEN, Allensbach-Analyse. Das zarte Pflänzchen Integration, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. März 2008, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/allensbach-analyse-das-zarte-pflaenzchen-integration-1511603.html> (Stand: 5. November 2012).

6 Vgl. Elisabeth NOELLE/Thomas PETERSEN, Allensbach-Analyse. Eine fremde, bedrohliche Welt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17. Mai 2006, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/allensbach-analyse-eine-fremde-bedrohliche-welt-1328270.html> (Stand: 5. November 2012). – Vgl. auch Oliver DECKER/Marliese WEISSMANN/Johannes KIESS/Elmar BRÄHLER, Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010 (Studie im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung), Berlin 2010, online unter: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504-20120321.pdf> (Stand: 5. November 2012).

7 So die Ergebnisse einer 2012 veröffentlichten Umfrage der Info GmbH, vgl. Anna REIMANN, Umfrage. Viele Deutsch-Türken fühlen sich in Deutschland nicht zu Hause, in: Spiegel Online vom 17. August 2012, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/studie-zu-deutsch-tuerken-integrationswillen-steigt-religiositaet-auch-a-850429.html> (Stand: 5. November 2012).

8 Vgl. Wolfgang FRINDTE, Exkurs. Vor und nach Sarrazin, in: DERS./Klaus BOEHNKE/Henry KREIKENBOM/Wolfgang WAGNER (im Auftrag des Bundesministeriums des Innern), Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland, Berlin 2011, online unter: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2012/junge_muslime.pdf?__blob=publicationFile (Stand: 5. November 2011), 574–593.

9 Vgl. REIMANN, Umfrage (wie Anm. 7).

10 Vgl. dazu grundlegend: Friedrich W. GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2007. – Detlef POLLACK, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II, Tübingen 2009. – Christel GÄRTNER, Die Rückkehr der Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit, in: Religion heute – öffentlich und po-

bildern dürfte kaum zu leugnen sein. Die »Anderen«, über die in den Migrationsdebatten verhandelt wird, sind nicht mehr »die Gastarbeiter« oder »die Türken«, sondern »die Muslime«¹¹. Der laizistisch sozialisierte Alevit sieht sich plötzlich denselben Fremdzuschreibungen ausgesetzt wie der palästinensische Salafist oder der indonesische Abangan, mit denen ihn wenig verbindet¹². Ein Beispiel für die wenig differenzierte Wahrnehmung tatsächlicher oder auch nur vermeintlicher Muslime liefert das Protokoll des Anrufs einer bedeutenden Journalistin, das die heute-journal-Moderatorin Dunja Hayali veröffentlicht hat. Die Journalistin wollte Hayali als persische Muslima interviewen. Dass es katholische Deutsche mit arabisch-irakischen Wurzeln gibt, war ihr offenbar kaum zu vermitteln¹³. Die türkischstämmige Philosophin Hilal Sezgin beklagte in der »Zeit«, nur noch als Muslima statt als Individuum wahrgenommen zu werden. Unter der Überschrift »Deutschland schafft mich ab« schrieb sie über die »Muslimifizierung« von Migranten gegen deren Willen: *Auch zum Muslim wird man gemacht. ... Wenn man einen bestimmten Teint hat, eine »typische« Nase, einen »einschlägigen« Namen, Eltern aus einem der verdächtigen Länder. Mit Nachdruck wendet sie sich gegen ein Identitätsgeschwätz: Identität ist eine Schablone, die man Menschen aufdrückt, mit denen man sich nicht von Mensch zu Mensch unterhalten will*¹⁴.

Verstärkt hat sich auch die Sichtbarkeit der religiösen Vielfalt in den Medien und buchstäblich auf der Straße: Minarette und Kopftücher erscheinen manchem als Pflöcke, mit denen der Islam erobertes Terrain absteckt. Wenn neue Minarette den alten Kirchturm überragen¹⁵ oder eine Moschee in unmittelbarer Nähe zum Ground Zero gebaut

litisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, hg. v. Karl GABRIEL u. Hans-Joachim HÖHN, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 93–108. – Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, hg. v. d. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009.

11 Vgl. Thomas MITTMANN, Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 267–289. – Heiner BIELEFELDT, Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, Berlin 2008, online unter: http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/essay_no_7_das_islambild_in_deutschland.pdf (Stand: 5. November 2012), 34. – Für die Schweiz: Eveline KOBLER/Alexander KÜNZLE, Einst Gastarbeiter, dann Türken, jetzt Muslime, in: swissinfo vom 7. Juli 2011, online unter: http://www.swissinfo.ch/ger/Specials/Die_Schweiz_und_die_Muslime/Im_Fokus/Einst_Gastarbeiter,_dann_Tuerken,_jetzt_Muslime.html?cid=30624274 (Stand: 5. November 2012).

12 Vgl. Riem SPIELHAUS, Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg 2011.

13 Dunja HAYALI, Deutsche wie wir. Die katholische Araberin, in: »Die Zeit« vom 29. April 2010, online unter: <http://www.zeit.de/2010/18/BP-Hayali-Interview> (Stand: 5. November 2012).

14 Hilal SEZGIN, Einwanderer-Debatte. Deutschland schafft mich ab, in: »Die Zeit« vom 2. September 2009, online unter: <http://www.zeit.de/2010/36/Muslimifizierung> (Stand: 5. November 2012).

15 Vgl. Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 8), hg. v. Mathias TANNER, Felix MÜLLER, Frank MATHWIG u. Wolfgang LIENEMANN, Zürich 2009. – Zwischen Kreuzifix und Minarett. Religion im Fokus der Öffentlichkeit (Studien zum interreligiösen Dialog 11), hg. v. Christian DANZ u. André RITTER, Münster 2012.

wird¹⁶, sehen Islamgegner das »jüdisch-christliche Abendland« nicht nur auf der symbolischen Ebene, sondern in seinem Kern bedroht¹⁷.

Auf dem internationalen Basar der politischen Utopien und Identitätsbausteine hat die Religion ebenfalls an Einfluss gewonnen. In Putins Russland, aber auch in mehreren Balkanstaaten sowie in Armenien und Georgien ist das Christentum politisch wieder ein wichtiger Faktor. Auch in den arabischen Ländern haben Islamisten vielerorts die Sozialisten verdrängt, die Hoffnung der Massen richtet sich auf die Muslimbruderschaften, die Hamas, die Hisbollah oder die Salafisten statt auf die Bath-Parteien, die Demokratische Front oder die Volksfront zur Befreiung Palästinas, und der Islamist in Somalia sieht sich in einer Linie mit seinen Glaubensbrüdern im Irak oder in Tschetschenien kämpfen¹⁸. Die Religion sprengt so nationale und soziale Grenzen. Die *Umma* stellt zudem einen Gegenentwurf zum Individualismus westlicher Prägung dar. Der Gegner ist nicht nur der kapitalistische und imperialistische Ausbeuter, sondern der Ungläubige, militärisch und wirtschaftlich überlegen, dafür aber moralisch dem Verfall geweiht. Der große Satan tritt allerdings, das ist die spezifische Dialektik vieler Abgrenzungen, auch als Faszinosum, als Verführer auf. Angesichts von Burka und Tschador gerät umgekehrt die Tatsache mehr und mehr in Vergessenheit, dass die islamische Welt wegen ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen sexuellen Freizügigkeit im 19. und 20. Jahrhundert für viele »Westler« zum Sehnsuchtsort wurde¹⁹.

Auch die Wissenschaft hat das Thema für sich entdeckt: Auf dem 48. Deutschen Historikertag in Berlin gab es Sektionen, die der Frage nachgingen, wieweit im Übergang von der Antike zum Mittelalter imperiale Grenzen als religiöse Grenzen betrachtet wurden, wie sich Orient und Okzident begegneten und welche Fremd- und Selbstwahrnehmung des »Islam« die Bildmedien bestimmen²⁰. Im Badischen Landesmuseum in Karlsruhe fand von August 2010 bis Januar 2011 die Ausstellung »Das fremde Abendland? Orient begegnet Okzident von 1800 bis heute« statt, in der es vor allem darum ging, wie das Abendland in der islamisch-arabischen Welt wahrgenommen wurde²¹. Auch diese Perspektive wird in den folgenden Beiträgen nicht zu kurz kommen.

16 Vgl. etwa Yassin MUSHARBASH, Moschee-Streit am Ground Zero. Obama gerät zwischen die Fronten, in: Spiegel Online vom 20. August 2010, online unter: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,712914,00.html> (Stand: 5. November 2012).

17 Vgl. auch Sinus Sociovision (für die Antidiskriminierungsstelle des Bundes), Forschungsprojekt Diskriminierung im Alltag. Wahrnehmung von Diskriminierung und Antidiskriminierungspolitik in unserer Gesellschaft. Abschlussbericht, Heidelberg 2008, online unter: http://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/forschungsprojekt_diskriminierung_im_alltag.pdf?__blob=publicationFile (Stand: 5. November 2012), 68–72.

18 Vgl. allgemein: Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten. Studien zum Verhältnis von Staat und Religion, hg. v. Rüdiger ROBERT, Daniela SCHLICHT u. Shazia SALEEM, Münster/New York/München/Berlin 2010.

19 Vgl. zum Orientalismus den Beitrag von Marco SCHÖLLER in diesem Band und Suzanne MARCHAND, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge 2009.

20 Vgl. auch: Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, hg. v. Dietrich KLEIN u. Birte PLATOW, Berlin 2008.

21 Vgl. den offiziellen Begleitband: *Das fremde Abendland? Orient begegnet Okzident von 1800 bis heute*, hg. v. Schoole MOSTAFAWY u. Harald SIEBENMORGEN, Stuttgart/Karlsruhe 2010.

2. Grenzziehungen

Identitäten bilden sich durch Abgrenzung. Wir können uns selbst und all die Phänomene dieser Welt nur dann begrifflich fassen, wenn wir sie von anderen trennen. Erst im Vergleich mit dem Anderen, zum Beispiel dem Orient und dem Islam, lassen sich die Eigenheiten der sogenannten westlichen Welt erkennen. Die Selbstbezeichnung *Europenses* taucht erstmals prominent in einem Bericht über die Schlacht von Tours und Poitiers (732) zwischen Franken und Arabern auf²². Ein gemeinsamer Feind eint – was die Versuchung nahelegt, ihn notfalls zu diesem Zweck erst zu erfinden.

Die begrifflichen Grenzen zwischen Islam und Christentum, zwischen Orient und Okzident, zwischen der westlichen Wertegemeinschaft und der islamischen Welt sind jedoch nicht a priori gegeben, vielmehr werden sie *in sich verändernden historischen Situationen immer wieder neu ausgehandelt*, wie es in der Ankündigung des Historikertags 2010 hieß, der dem Thema *Über Grenzen* gewidmet war²³. Jeder, der über Islam und Christentum spricht, handelt dabei mit. Es gibt keinen folgenlosen und keinen unpolitischen Diskurs. Schon von *dem* Islam und *dem* Christentum im Singular zu sprechen, tut der inneren Vielfalt dieser Religionen Gewalt an²⁴. Das lässt sich kaum vermeiden, und doch sollen die Beiträge dieses Bandes dazu beitragen, die Begriffe zu differenzieren, ihre historische Genese nachzuzeichnen und ihre Zweckmäßigkeit zu hinterfragen.

Die Grenzen zwischen Islam und Christentum sind nicht beliebig oder wunschgemäß im Sinne gutgemeinter Utopien festzulegen oder gar zu negieren. Es klingt verlockend, unsere Gesellschaft umfassend als »jüdisch-christlich-islamisches Europa« zu definieren, wie es die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth bei einem Abendvortrag am Münsteraner Exzellenzcluster *Religion und Politik* vorgeschlagen hat²⁵. Aber ist es wirklich plausibel, den Islam so in die Selbstdefinition der europäischen Identität einzubeziehen? Ist es mit unserem historischen und theologischen Faktenwissen vereinbar? Oder leben wir doch in einer aufgeklärten Moderne mit jüdisch-christlichen Ursprüngen, die mit der islamischen Welt nicht überzeugend zusammengedacht werden kann? Oder ist die Zusammenfügung »jüdisch-christlich« ebenfalls zu verwerfen, nicht nur, weil sie den Islam ausgrenzt, sondern auch wegen des harmonisierenden Bindestrichs zwischen »jüdisch« und »christlich«? Der Antisemitismusforscher Wolfgang Benz bezeichnet die *Berufung auf*

22 Vgl. Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. Konvergenz und Differenzierung, in: »Europäische Geschichte« als historiographisches Problem, hg. v. Heinz DUCHHARDT u. Andreas KUNZ, Mainz 1997, 5–24, hier: 10. – David L. LEWIS, *God's Crucible. Islam and the Making of Europe, 570 to 1215*, New York 2008, XXIII.

23 Werner PLUMPE, Geleitwort des Vorsitzenden des Verbandes der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, in: *Über Grenzen*. 48. Deutscher Historikertag (Programmheft), Berlin 2010, online unter: <http://www.historikertag.de/Berlin2010/images/dokumente/programm2010.pdf> (Stand: 5. November 2012), 6–7, hier: 7.

24 Vgl. dazu Friedrich W. GRAF, Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen, in: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts*, hg. v. Lothar GALL u. Dietmar WILLOWEIT (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 82), München 2011, 1–18.

25 Vgl. »Der Koran ist mehr als ein exotischer Text«. Arabistin Prof. Dr. Angelika Neuwirth beklagt verkürzte Wahrnehmung der muslimischen Schrift im Westen, 12. Juli 2010, online unter: http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/jul/pm_vortrag_neuwirth.html (Stand: 5. November 2012).

*eine gemeinsame christlich-jüdische Tradition des Abendlandes als so absurd wie scheinheilig und sieht in ihr eine Kampffarole gegen Muslime*²⁶.

3. Konkurrenten der Religion

In jedem Fall wäre es verfehlt, den Gegensatz zwischen Christentum und Islam als *die* große Dichotomie der europäischen Geschichte zu konstruieren. Und das hat nicht nur mit den Gemeinsamkeiten und Zusammenhängen zwischen den Weltreligionen zu tun, sondern auch mit einem zweiten Punkt: Die Religion ist nur eine von vielen möglichen Quellen persönlicher wie kollektiver Identität. Soziale und geografische Herkunft, Sprache und Nation²⁷, Geschlecht und Familie, Arbeit und Beruf, politische Überzeugung, Kultur und Konsum sind mindestens genauso wichtig, und die Postmoderne ist gerade durch bunt zusammengesetzte und flexible Identitäten gekennzeichnet²⁸. Die Identifikationsangebote der modernen Medien- und Konsumgesellschaft verändern religiöse und nationale Grenzziehungen radikal²⁹. Selbst- und Fremdbeschreibungen werden oft mit spielerischer Gelassenheit konstruiert, aufgegriffen und wieder verworfen. Am deutlichsten zeigt sich das in der Jugendkultur. Erfolgreiche Fußballspieler, Pop-Musiker, Schauspieler, Comedians und Moderatoren »mit Migrationshintergrund« haben vermutlich mehr zu einer neuen, umfassenderen deutschen Identität beigetragen als alle Integrationsbeauftragten. Zugleich deutet aber einiges darauf hin, dass sich viele junge Muslime in Deutschland auf der Suche nach einer sicheren Identität auf fundamentalistische Ausprägungen des Islam einlassen und dabei strikte Regeln in Kauf nehmen³⁰. Es kann auch als Absage an die Beliebigkeit der häufig kommerzialisierten »postmodernen« Identitäten gesehen werden, wenn immer mehr junge Frauen ein Kopftuch tragen und ihr Selbst mithilfe der Religion definieren. Möglicherweise folgen sie als »Pop-Muslime«³¹ aber letztlich den gleichen Spielregeln wie ihre weniger religiösen Altersgenossen. Die gestiegene Bedeutung der Religion für muslimische Jugendliche in Deutschland lässt ihre christlichen Altersgenossen jedenfalls unbeeindruckt, besonders die katholischen. Von diesen gaben 2010 nur noch 44 % an, der Glaube an Gott sei ihnen wichtig, 2002 waren

26 Wolfgang BENZ, Israelkritik und Antisemitismus, in: Stimmen der Zeit 230, 2012, 755–763, hier: 757. – Vgl. auch Almut S. BRUCKSTEIN ÇORUH, Islam-Debatte. Die jüdisch-christliche Tradition ist eine Erfindung, in: Der Tagesspiegel vom 12. Oktober 2010, online unter: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/islam-debatte-die-juedisch-christliche-tradition-ist-eine-erfindung/1954276.html> (Stand: 5. November 2012).

27 Vgl. z.B. Kemal BOZAY, »... ich bin stolz, Türke zu sein«. Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung, Schwalbach i. Taunus 2005.

28 Vgl. als allgemeinen Überblick zum Thema »Identität« z.B.: Rolf EICKELPASCH/Claudia RADEMACHER, Identität, Bielefeld 2004. – Aus theologischer Perspektive: Ludger HONNEFELDER/Alfons MAURER/Hans-Georg ZIEBERTZ/Peter FONK, Identität, in: LThK³ 5, 1996, 397–402.

29 Vgl. exemplarisch Gary BUNT, iMuslims. Rewiring the House of Islam, London 2009.

30 Vgl. Wolfgang FRINDTE, Klaus BOEHNKE, Henry KREIKENBOM, Wolfgang WAGNER, Konsequenzen. Methodologische Grundlagen, theoretische Schlussfolgerungen und praktische Anregungen, in: DIES., Lebenswelten (wie Anm. 8), 630–667, hier: 649.

31 Vgl. Julia GERLACH, Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin 2006. – Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen, hg. v. Hans-Jürgen VON WENSIERSKI u. Claudia LÜBCKE, Opladen/Farmington Hills 2007.

es noch 50 % gewesen³². Entweder beruht Identitätsbildung durch Abgrenzung nicht immer auf Gegenseitigkeit, oder, was naheliegender erscheint, das »Andere« der gläubigen jungen Muslime sind gar nicht die Christen, sondern die wenig und gar nicht Religiösen – möglicherweise ein Hinweis auf die Dialektik zwischen Säkularisierungsprozessen und dem Wiedererstarken von Religionen.

Spannend ist es auch, zu untersuchen, in welchem Verhältnis die verschiedenen Bausteine der Identität zueinander stehen. Die vieldiskutierte Frage, ob der Islam zu Deutschland gehöre³³, vermengt die Diskurse über Religion und Nation. Hilal Sezgin wies darauf hin, dass die ursprünglich religiöse Kategorie »Muslim/Muslima« mehr und mehr zur ethnischen Beschreibung benutzt wird³⁴. In welchem Umfang bestimmt die Religion außerdem die Rollen, die Frauen und Männern zugewiesen werden? Ist eine starke nationale – oder europäische – Identität in der Lage, über die Grenzen der Religionen hinweg Gemeinschaft zu stiften? Wie weit basiert sie selbst wieder auf religiösen und konfessionellen Grenzziehungen?

4. Konfliktgeschichten

In den Beiträgen dieses Bandes geht es um Selbst- und Fremdbilder, um Dazugehören und Fremdsein, um Abgrenzung und Integration, um Abwehr und Aneignung des Fremden. Man muss gar nicht die Psychoanalyse bemühen, um zu verstehen, wie wichtig die damit verbundenen Fragen sind. Nur zu oft trennen die Grenzen kollektiver Identitäten solidarischeres Handeln im Inneren von angstgeleiteten Aggressionen nach außen. Wer an Identitäten rührt, läuft Gefahr, tiefgreifende Unsicherheiten, Ängste und Aggressionen auszulösen. Das erklärt zum Beispiel die heftigen Reaktionen darauf, dass der umstrittene katholische Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig den Ursprung des Islam in einer anti-trinitarischen aber letztlich christlichen Bewegung ausgemacht und die historische Existenz Mohammeds bezweifelt hat³⁵. In einem Interview mit *Spiegel Online* hat Michael Marx gesagt, viele Muslime würden solche Thesen als *Angriff auf die eigene Identität*, ja als *psychologische Kriegsführung* wahrnehmen³⁶.

Die Geschichte des Verhältnisses von Christentum und Islam wird häufig als eine Abfolge von Konflikten dargestellt, die die These des Ägyptologen und Religionswissen-

32 Vgl. Thomas GENSICKE, Wertorientierungen, Befinden und Problembewältigung, in: Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich (16. Shell Jugendstudie), hg. v. d. Shell Deutschland Holding, Frankfurt a.M. 2010, 187–237.

33 Ausgangspunkt war die Rede des Bundespräsidenten zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit: Christian WULFF, »Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern«, online unter: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html (Stand: 5. November 2012).

34 Vgl. SEZGIN, Einwanderer-Debatte (wie Anm. 14).

35 Vgl. Karl-Heinz OHLIG, Wieso dunkle Anfänge des Islam?, in: Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, hg. v. DEMS. u. Gerd-Rüdiger PUIN, Berlin 2005, 7–14. – DERS., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: Ebd., 366–404.

36 Disput unter Islamwissenschaftlern. Hat Mohammed wirklich gelebt?, in: Spiegel Online vom 17. September 2008, online unter: <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/0,1518,578513,00.html> (Stand: 5. November 2012).

schaftlers Jan Assmann, monotheistische Religionen seien per se gewaltaffin³⁷, zu belegen scheinen. Tatsächlich fanden Begegnungen zwischen Muslimen und Christen nicht selten in Form von Schlachten statt – Schlachten, die ausdrücklich im Namen der Religion geführt wurden. Dieser blutige Teil der gemeinsamen Geschichte von Islam und Christentum soll hier keinesfalls ausgeblendet werden. Die kriegerische Expansion des frühen Islam, die Kreuzzüge, die Türkenkriege, der Kaperkrieg im Mittelmeer, der Kolonialismus und zuletzt die Kriege in Somalia, in Tschetschenien, im Irak und in Afghanistan: Sie alle haben dazu beigetragen, die Angehörigen der anderen Religion zunächst einmal als Gegner wahrzunehmen. Ob diese Konflikte wirklich primär religiös oder letztlich politisch, sozial und ökonomisch begründet waren, soweit sich diese Faktoren überhaupt voneinander trennen lassen, darüber streiten die Gelehrten³⁸. Dass religiöse Differenzen jedoch Spaltungen und Konflikte hervorrufen und verstärken können, dürfte kaum zu bestreiten sein.

5. Die Beiträge dieses Bandes

Die Grenzen zwischen Islam und Christentum waren von Anfang an oft unscharf und durchlässig. Der Islamwissenschaftler *Michael Marx* kommt beispielsweise zu dem Ergebnis, dass sich der Koran auf ein Erbe bezieht, das er mit Christentum und Judentum teilt, und damit von der europäischen Tradition weniger weit entfernt ist als oft angenommen. Marx zeichnet nach, wie sich europäische Wissenschaftler und Missionare seit Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Koran auseinandersetzten und über dessen Ursprünge stritten.

Dass die Begegnung mit dem Islam auch die christliche Lehre nicht unberührt ließ, zeigt der Beitrag des Religionsphilosophen *Markus Enders*. Der strikte islamische Monotheismus war eine Herausforderung für das christliche Dogma von der Dreifaltigkeit und die Christologie. Enders erläutert, wie sich im Mittelalter die Auseinandersetzung zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen von einer wechselseitigen Diffamierung zu einem philosophischen Diskurs über die Gültigkeit der jeweiligen Wahrheitsansprüche entwickelte.

Der Islamwissenschaftler *Thomas Bauer* beschreibt, wie sehr in der Neuzeit führende Vertreter des Islam von der westlichen Moderne beeinflusst wurden und werden, und zwar nicht nur liberale Muslime, sondern auch Islamisten. Die geringe Ambiguitätstoleranz des heutigen Islam führt Bauer auf die Begegnung mit westlichen Normen zurück.

37 Vgl. Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

38 Vgl. z.B. Alexander DE JUAN/Andreas HASENCLEVER, *Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: *Das Friedenspotenzial von Religion (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 78)*, hg. v. Irene DINGEL u. Christiane TIETZ, Göttingen 2009, 101–118. – *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, hg. v. Mathias HILDEBRANDT u. Manfred BROCKER, Wiesbaden 2005. – Mark JUERGENSEMEYER, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009. – Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008. – R. Scott APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, New York 2000. – *Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 3)*, hg. v. Karl GABRIEL, Christian SPIESS u. Katja WINKLER, Paderborn 2010.

»Interpretationsoffenheit« sei sowohl Liberalen als auch Fundamentalisten ein Gräu- el. Die ursprünglich viktorianische Sexualmoral lasse sich heute in der islamischen Welt wie- derfinden, wo sie dem westlichen Betrachter inzwischen fremd erscheine. Selbst Steini- gen sind Bauer zufolge ein »Modernisierungsphänomen«.

Der Mediävist *Arnold Bühler* arbeitet heraus, welche Bedeutung die Kreuzzüge, »ein Kind der Kirchenreform«, für die kollektive Identitätskonstruktion im Christentum und im Islam hatten. Er kommt zu dem überraschenden Ergebnis, dass die Kreuzzüge in den christlichen und islamischen Gesellschaften des Mittelalters keine herausragende Rolle spielten. Christlich-muslimische Militärbündnisse seien durchaus üblich gewesen, und die Muslime hätten die Kreuzzüge nicht als traumatisch erlebt. Diese seien erst mit der Entstehung der Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert mit Bedeutung aufgeladen worden.

Als Klischeebild einer religiös toleranten Gesellschaft dient immer wieder Al-Anda- lus, das Spanien der Emire und Kalifen – der Historiker *Klaus Herbers* unterzieht es einer kritischen Betrachtung. In den spanischen Reichen des Mittelalters gab es demnach kaum religiöse Konzepte für das Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Kulturelle, soziale, religiöse und politische Aspekte seien eng miteinander verschränkt gewesen. Während es in den Städten zu einem intensiveren Austausch gekommen sei, hätten in ländlichen Regionen eher »Parallelgesellschaften« bestanden.

Weitverbreiteten Klischees und Mythen tritt auch *Wolfgang Stürner* entgegen, und zwar mit Blick auf Kaiser Friedrich II. (1220–1250). Dessen Umgang mit den Muslimen auf Sizilien und während der Kreuzzüge war dem Historiker zufolge durch einen »ratio- nalen Pragmatismus« bestimmt. Auch gegenüber den islamischen Wissenschaften habe sich Friedrich aus utilitaristischen Überlegungen heraus interessiert gezeigt. Stürner geht jedoch davon aus, dass die Begegnungen zwischen Christen und Muslimen auf Sizilien und in Palästina die Identitätskonstruktionen letztlich nur wenig beeinflussten.

Die Bedeutung der sogenannten Türkenkriege für die christlich-westliche Identität wird häufig thematisiert³⁹. Aber wie wurden die Ereignisse und die Verhältnisse im Wes- ten im Osmanischen Reich wahrgenommen und gedeutet? Dazu gibt der Islamwissen- schaftler *Henning Sievert* Auskunft. Das Osmanische Reich, so schreibt er, sei geogra- fisch, wirtschaftlich und politisch immer ein Teil Europas gewesen. Muslimische Unte- ranen des Osmanischen Reichs, die in die Länder der »Franken« reisten, äußerten laut Sievert Erstaunen über weibliche Herrscher sowie Anerkennung für die Handwerker und die umfangreichen Bibliotheken der Gastländer. Als das Osmanische Reich im 19. Jahr- hundert die Zivilisationsdiskurse übernahm, seien »westliche« Elemente immer stärker als etwas Fremdes wahrgenommen worden.

Der Kirchenhistoriker *Daniel Steinke* untersucht für das 17. Jahrhundert, wie christli- che Missionare die sogenannten Barbareskenstaaten in Nordafrika wahrnahmen, mit de- nen die christlichen Mächte des Mittelmeeres einen jahrhundertelangen Kaperkrieg führ- ten. Am Beispiel der Missionskongregation des Vinzenz von Paul (1581–1660) weist er nach, wie Ordensleute in der Frühen Neuzeit dazu beitrugen, das Fremd- und Feindbild des Islam zu verbreiten – nicht zuletzt, um durch ein »bedrohliches Außen« von internen Problemen abzulenken.

39 Vgl. z.B. Hartmut KAEUBLE, Europäische Identitäten, in: Jahrbuch für Europäische Geschichte 13, 2012, 141–146, hier: 144. – Ernst PETRITSCH, Die Schlacht am Kahlenberg 1683, in: Europäische Erinnerungsorte, Bd. 2: Das Haus Europa, hg. v. Pim DEN BOER, Heinz DUCHHARDT, Georg KREIS u. Wolfgang SCHMALE, München 2012, 413–420.

Der Islamwissenschaftler *Marco Schöller* geht auf Orientsehnsucht und Orientstereotype in der westlichen Welt des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ein. Der Orient sei als archaische, einfache, heile Welt wahrgenommen worden – allerdings erst, als im Westen die Angst vor den islamischen Ländern durch ein zivilisatorisches Überlegenheitsgefühl abgelöst worden sei. Die Orientsehnsucht sei außerdem parallel zur fortschreitenden Industrialisierung in Mitteleuropa und den USA verlaufen. Während der Orientalismus Kunst und Architektur stark beeinflusst habe, sei der Islam als Religion kaum thematisiert worden.

Der Kirchenhistoriker *Klaus Unterburger* erläutert, wie sich die katholische Theologie seit der Aufklärung mit dem Wahrheitsanspruch des Islam auseinandersetze, wobei auch Wechselwirkungen mit der modernen Islamwissenschaft und der vergleichenden Religionswissenschaft eine wichtige Rolle spielten. Vor allem der Blick auf Frömmigkeit und Glaubenspraxis im Islam habe geholfen, traditionelle, abgrenzend-apologetische Feindbilder zu überwinden. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) sei es schließlich zu einer offiziellen Neubewertung des Islam gekommen.

Die Beiträge dieses Bandes zeigen, dass sich die Lehren, Sozialformen und die Kulturen des Islam und des Christentums nicht unabhängig voneinander entwickelten, sondern ihre Identität immer auch durch den Kontakt mit dem jeweiligen Gegenüber geprägt wurde. Die beiden größten Weltreligionen teilen sich eine lange Geschichte des Wissensaustausches und Kulturtransfers. Verwissenschaftlichung und wachsende Kenntnisse voneinander hatten weitreichende Auswirkungen. Die Konflikte zwischen islamischem und christlichem Kulturkreis hatten zumeist nicht nur religiöse, sondern auch politische, soziale und wirtschaftliche Gründe. Deutlich wird aber auch, wie wichtig Geschichtsmymen und über Jahrhunderte verfestigte Stereotype für die gegenseitige Wahrnehmung und Identitätsbildung von Christen und Muslimen heute noch sind. Sie können zu ganz unterschiedlichen Zwecken instrumentalisiert werden, zur Konstruktion von aktuellen Feindbildern ebenso wie für eine bewusst harmonisierende Geschichtsschau – beides Herausforderungen für die historisch-kritisch arbeitende Wissenschaft.

6. Zukünfte

Die Historiker, aber auch die Theologen, erfüllen eine wichtige gesellschaftliche Funktion, wenn sie allzu selbstgerechte, allzu simple, allzu zweckdienliche und oft auch faktisch wenig plausible Konstruktionen von Selbst- und Fremdbildern hinterfragen, vor allem wo die Abgrenzung in Gewalt zu münden droht. Die Geschichte des sogenannten christlichen Abendlandes ist ja ihrerseits ganz und gar nicht frei von Patriarchalismus, Fanatismus und Gewaltherrschaft. Schon diese Einsicht relativiert die klischeehaft-dichotomische Gegenüberstellung von Islam und Christentum.

Das Andere kann zudem nicht nur Angst, sondern auch Neugier wecken, nicht nur bedrohlich wirken, sondern auch faszinieren. In der Begegnung mit dem auch Möglichen verliert das Eigene seine Selbstverständlichkeit, es muss sich seiner Eigenarten bewusst, gerechtfertigt und begründet werden. Das mag zunächst als Zumutung erscheinen, bietet aber ungeahnte Chancen. Erst in der Auseinandersetzung mit antik-paganen, häretischen, heidnisch-germanischen und nicht zuletzt islamischen Lehren hat das Christentum zu sich selbst gefunden. Vergleichbares lässt sich möglicherweise auch über den Islam sagen.

Vielleicht trägt es ja schon zu einer deeskalierenden Gelassenheit bei, sich der historischen Gemeinsamkeiten sowie dem Wandel und der Konjunkturen religiöser Grenzen bewusst zu werden. Letztlich müssten Religionen aber auch selbst in der Lage sein,

produktiv und friedfertig mit Differenzen umzugehen. Es ist gar nicht notwendig, dass sie dafür diese Differenzen leugnen und in »Relativismus« verfallen. Monotheistische Religionen mit absolutem Wahrheitsbegriff müssen nicht zwangsläufig zu gewaltsamen Konflikten führen⁴⁰, vor allem wenn sie sich auf einige grundlegende Anforderungen moderner, pluralistischer Gesellschaften einstellen. Das ist eine schwierige Herausforderung. Die deutschen Katholiken beispielsweise zogen sich im protestantisch dominierten wilhelminischen Kaiserreich ins Milieu, in ihre Parallelgesellschaft zurück, sie galten als bildungsfern, reaktionär und schwer integrierbar – Stereotype, die heute in der Diskussion über den Islam wieder auftauchen⁴¹. Die katholische Kirche hat dann einen gewaltigen Schritt gemacht, als sie sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Anerkennung der Religionsfreiheit durchgerungen hat⁴².

Der Weg dorthin war – das darf nicht vergessen werden – lang und steinig, die katholische Kirche ist noch nicht an seinem Ende angekommen und viele Katholiken würden ihn sogar am liebsten wieder zurückgehen. Wird die islamische Welt nach dem »arabischen Frühling« ähnliche Entwicklungen in Richtung Religionsfreiheit, Demokratie und Toleranz durchlaufen, vielleicht auch durch neuartige Diaspora-Erfahrungen in Europa und Nordamerika? Oder setzt die islamische Tradition doch schwer überwindbare Grenzen, etwa mit der Gegenüberstellung von Dar ul-Islam (arab.: »Das Haus des Islam«) und Dar ul-Harb (arab.: »Das Haus des Krieges«)? Und was bedeutet es, dass Teilen der islamischen Welt die westliche, aufgeklärte Moderne als Projekt von Eroberern begegnet ist? Es wird sich zeigen, ob islamisch geprägte Gesellschaften unter den »multiple modernities«⁴³ ihre eigenen Wege in die Zukunft finden werden oder zumindest einige Ergebnisse der Entwicklungen im Westen ohne funktionale Alternative sind.

Denkbar ist auch, dass die gemeinsame Frontstellung gegenüber Atheisten und Agnostikern die Vertreter unterschiedlicher Religionen in Zukunft weiter zusammerrücken lässt. Es scheint so, als ob diese sich in Deutschland zunehmend ihrer gemeinsamen Interessen bewusst werden, etwa wenn sie gemeinsam um den Religionsunterricht kämpfen⁴⁴ oder die Deutsche Bischofskonferenz in einer Pressemitteilung das Kölner Beschneidungsurteil kritisiert⁴⁵. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass Europa die gegenwärtige Krise überwindet und langfristig einen integrativen »European Dream« entstehen

40 Vgl. *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, hg. v. Jürgen WERBICK, Muhammad S. KALISCH u. Klaus VON STOSCH, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

41 Vgl. Hubert WOLF, *Der Kampf in den Kulturen. Katholizismus und Islamismen vor den Herausforderungen der Moderne*, in: HJ 127, 2007, 521–553. – José CASANOVA, »Aggiornamenti«? Katholische und muslimische Politik im Vergleich, in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3/34, 2006, 305–320.

42 Vgl. *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1)*, hg. v. Karl GABRIEL, Christian SPIESS u. Katja WINKLER, Paderborn/München/Wien Zürich 2010.

43 Vgl. Thomas SCHWINN, *Multiple Modernities. Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 6/38, 2009, 454–476.

44 Vgl. Andreas KILB, *Religion und Ethik in der Schule. Am Ende gewinnen die Gleichgültigen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. April 2009, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/religion-und-ethik-in-der-schule-am-ende-gewinnen-die-gleichgueltigen-1782674.html> (Stand: 5. November 2012).

45 Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz, Kritik am Urteil zur Strafbarkeit von Beschneidungen. Bischof Mussinghoff: Gefahr für die Ausübung der Religionsfreiheit*, Pressemitteilung vom 27.6.2012, online unter: <http://www.dbk.de/nc/presse/details/?presseid=2123> (Stand: 5. November 2012).

lässt, der die Grenzen zwischen den Konfessionen, den Religionen und den Nichtreligiösen in den Hintergrund treten lässt. Vielleicht werden Vertreter verschiedener Religionen sogar gemeinsam Theologien des friedlichen Miteinanders entwickeln. Solche Theologien müssten sich aber jeweils *innerhalb* des Christentums und des Islam durchsetzen. Neue Identitäten könnten sich dann nicht durch Abgrenzung, sondern durch Dialog bilden. Die Grenzen der Kulturen, die in Zukunft um die Deutungshoheit ringen würden, wären dann geografisch nicht zu bestimmen, sie würden quer zu denen der Religionen und Nationen verlaufen⁴⁶ – ganz anders als von Samuel Huntington prophezeit.

46 Vgl. WOLF, Kampf (wie Anm. 41).

MICHAEL MARX

Der Koran: das erste arabische Buch

Araber in der Antike

Das Volk der Araber ist in den Quellen der antiken Welt im ersten vorchristlichen Jahrtausend historisch greifbar. Das früheste Dokument, das die Volksbezeichnung »Araber« enthält, ist die akkadische Inschrift des Kurkh-Monoliths, einer Stele, die den Tatenbericht des assyrischen Königs Salmanassar III. (859–824 v. Chr.) enthält: Nach der Schlacht von Qarqar (853 v. Chr.) soll er von dem Araber Gindibu 1.000 Kamele erbeutet haben.¹ Auch in der Hebräischen Bibel sind die Araber und die Namen arabischer Stämme mehrfach genannt,² ebenso in der griechischen Literatur, z.B. in der Tragödie *Prometheus* des Aischylos († 456 v. Chr.).³ Der Historiker Herodot († ca. 425 v. Chr.) erwähnt bei seiner Beschreibung der Araber, dass sie als Nomaden die Wüsten zwischen dem Reich der Perser, dem Jemen und dem Mittelmeer bewohnen. Herodot schreibt auch, dass sie die Göttin Urania *Alilat* nennen⁴ – und rund 1.000 Jahre jüngere arabische Quellen sowie der Koran selbst kennen eine arabische Gottheit ähnlichen Namens: *Allāt*.⁵

Auch im persischen Großreich waren die Araber bekannt: Im Palast von Persepolis sind sie neben anderen tributpflichtigen Völkern dargestellt. Ihre Delegation ist an ihren Kleidern und dem Dromedar erkennbar.⁶ Unter den Sprachen, in denen die Apostel Jesu Christi beim Pfingstwunder sprechen, wird auch das Arabische genannt.⁷ In Syrien und

1 Vgl. Jan RETSÖ, *The Arabs in Antiquity*, London/New York 2003, 124–128. – Robert HOYLAND, *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London/New York 2001, 2–12.

2 An den folgenden Stellen der Hebräischen Bibel werden Araber erwähnt: 2 Chr 21, 16; 2 Chr 17, 11; 2 Chr 26, 7; Neh 2, 19; Neh 4, 7; Neh 6, 1; Neh 2, 19; Jes 13,20; Jer 3,2.

3 Im *Prometheus* des Aischylos: »Und Arabias Heldenblüte, /Und die rings die steile Felsburg /Nah dem Kaukasus umwobnen, /Wilde Scharen im Lärm der erzklirrenden Lanzen furchtbar« (AESCHYLOS, *Der gefesselte Prometheus*, Übers. v. J. G. DROYSEN, Nachdruck [Berlin 1832], Stuttgart/Hamburg 1961).

4 Im Geschichtswerk des Herodot findet sich die folgende Angabe: »...but they have learnt also to sacrifice to Aphrodite Urania, having learnt it both from the Assyrians and the Arabians; and the Assyrians call Aphrodite Mylitta, the Arabians Alilat, and the Persians Mitra.« (Herodotus I [Clio] 131, in: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/hh1130.htm>; Stand: 16.09.2013) bzw. »Now they (die Araber, Anm. d. Autors) call Dionysos Orotalt and Urania they call Alilat« [Διόνυσον Ὀροτάλτ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ.] (HERODOTUS III [Thaleia] 8, in: <http://www.sacred-texts.com/cla/hh/hh3000.htm>; Stand: 16.09.2013).

5 Vgl. Sure 53, Vers 19: »Was meint ihr denn von al-Lat, von al-Uzza«. – Die Koranzitate im vorliegenden Aufsatz werden nach der Übersetzung von Hans ZIRKER, *Der Koran*, Darmstadt 2003 angegeben.

6 Zur Darstellung der verschiedenen Völker des Perserreiches in der Apadana, der Empfangshalle der persischen Königsresidenz Persepolis, siehe R. SCHMITT/D. STRONACH, Art. »Apadana«, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fasc. 2, 145–148.

7 Apg 2, 1–18.

Palästina waren die Römer seit dem 1. Jh. präsent und kamen mit den Arabern über mehrere Jahrhunderte hinweg in Berührung. Der römische Kaiser Philippus Arabs (244–249) ist sogar an seinem Namen als Araber zu erkennen – er stammt aus einer Familie arabischer Stammesführer im Gebiet des heutigen Syriens.⁸

Arabische Sprache und Dichtung

Außer vereinzelt Wörtern ist die arabische Sprache in den antiken Quellen nur spärlich nachweisbar. Den Inschriften der vorislamischen Zeit aus dem Norden und dem Süden der Arabischen Halbinsel können wir nur wenige Texte in *arabischer* Sprache entnehmen. Erst die Überlieferungen der arabischen Quellen des 8. und 9. Jhs., in der islamischen Zeit also, liefern uns hierzu ausführliche Materialien. Die Echtheit dieser erst in der 'abbäsiden Epoche aufgeschriebenen mündlichen arabischen Überlieferung (vor allem Poesie, aber auch Prosa) ist in vielen Fällen umstritten, große Teile des Materials gelten jedoch als zuverlässig tradiert.⁹

Die arabisch-islamische Literatur hat neben ihrer Beschäftigung mit dem Text des Korans und den Überlieferungen des Propheten (*hadīṭ*) jener mit der vorislamischen Dichtung der »Zeit der Unwissenheit« (*ǧāhiliyya*) besondere Beachtung geschenkt. Für die arabischen Philologen waren die Texte der vorislamischen Zeit stets Referenztexte für Lexikographie und Grammatik. Über diese wissenschaftliche Verwendung hinaus bildeten sie aber auch den nostalgischen Bezugspunkt für eine arabische Identität. In vorislamischer Zeit war es die Dichtung, die bei den arabischen Stämmen enormes Ansehen hatte. – Sie war die arabische Kunstform *par excellence*. Ein Dichter konnte als Sprecher seines Stammes eine politische Funktion einnehmen und trat bei Märkten gegen solche anderer Stämme an. Die altarabische vorislamische Dichtung, von der uns in den Sammlungen der 'abbäsiden Epoche schätzungsweise 100.000 Verse überliefert sind, bietet eine einzigartige Quelle für das Leben und die Kultur der vorislamischen Araber. Sie kann als das Archiv der altarabischen vorislamischen Epoche gelten. Die Gedichte werden auf einen Dichter zurückgeführt, dessen Inspiration nach altarabischer Vorstellung auf den Kontakt zu Geistwesen (Dschinnen) zurückzuführen ist.¹⁰ Die Gedichte eines solchen Dichters (arab.: *šā'ir*) wurden dann von Überlieferern (sg. arab. *rāwī*) rezitiert und weitergegeben, in der vorislamischen Zeit allerdings nur auf mündlichem Weg.¹¹

Die Sprache, in der Langgedichte (sg. *qasīda*) und Fragmente überliefert sind, unterscheidet sich bereits in der vorislamischen Zeit deutlich von den arabischen Dialekten. Offenbar kannten die Araber damals bereits neben den Stammesdialekten eine stammeübergreifende arabische Hochsprache.¹² Sie ist der Sprache des Korans sehr ähnlich,

8 Hans A. POHLSANDER, Philip the Arab and Christianity, in: *Historia* 29 (1980) 463–473.

9 Zur Übersicht über die Diskussion um die Echtheit der vorislamischen Dichtung vgl. Kap. »Überlieferung und Echtheit der altarabischen Dichtung«, in: Ewald WAGNER, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. I: Die altarabische Dichtung, Darmstadt 1987, 12–30.

10 Zu den altarabischen Vorstellungen von Geistwesen der Dschinnen vgl. Jacqueline CHABBI, Art. »Jinn«, in: Jane Dammen McAULIFFE, *Encyclopedia of the Qur'ān*, Bd. 3, Leiden 2003, 43–49.

11 WAGNER, *Grundzüge* (wie Anm. 9), 12. – Zur Überlieferung von Poesie und islamischen Traditionstexten in der frühislamischen Zeit vgl. Gregor SCHOELEK, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002.

12 Die Sprache der altarabischen vorislamischen Dichtung hebt sich von den einzelnen arabischen Stammessprachen ab, zur sprachlich-gesellschaftlichen Zweisprachigkeit (Diglossie), vgl. zur allge-

weshalb die vorislamische Dichtung in der arabischen Lexikographie als Referenzmaterial dient. Die Tatsache, dass sich die Dichtersprache und die Sprache des Korans so sehr ähneln, hat dazu geführt, dass der Prophet als Dichter diffamiert wurde. In Sure 21, Vers 5 wird den Zeitgenossen widersprochen, die im Propheten einen Dichter (arab.: *šā'ir*) sehen, dessen Eingebungen durch Geistwesen (arab.: *ġinn*) zustande kommen.¹³ Sure 52, Vers 29 widerspricht der Behauptung, der Prophet sei ein Seher und Wahrsager (arab.: *kāhin*).¹⁴ In beiden Abgrenzungen wird deutlich, wie stark die altarabischen literarischen und kulturellen Traditionen die Umgebung des Propheten geprägt haben.

Für die Textüberlieferung verbindet vorislamische Dichtung und Koran bei aller Abgrenzung und Verschiedenheit der Akzent auf die Mündlichkeit. Die vorislamische Dichtung, von Dichter über Überlieferer zu Überlieferer weitergetragen, wurde erst in der 'abbāsīdischen Zeit systematisch fixiert. Beim Text des Korans war der Zeitraum bis zur Verschriftlichung erheblich kürzer, Handschriften und andere Schreibmedien stellen allerdings bis heute nicht den bevorzugten Überlieferungsweg dar. Das Pendeln zwischen den beiden Tradierungswegen lässt den arabischen Ursprungskontext bis heute erkennen.

Die Verkündigung Muḥammads und der Text des Korans

In welchem Umfang die Bewohner der westarabischen Orte Mekka und Medina Schrift und Schreibmaterialien gekannt und verwendet haben, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Sicherlich benutzten die mekkanischen Kaufleute Aufzeichnungen für ihren Handel. Begriffe wie *qirṭās* (»Papyrus«), *ṣuhuf* (»Schriftblätter«), *midād* (»Tinte«) oder *qalam* (»Schreibrohr«) sind als Beschreibstoffe und Schreibmaterialien im Koran erwähnt.¹⁵ In der 2. Sure wird beim Abschluss von Verträgen schriftliche Fixierung verlangt.¹⁶ Nach Auskunft der islamischen Quellen lebte in Medina eine jüdische Gemeinde,

meinen Situation Charles FERGUSON, The arabic Koine, in: Language 35/4 (1959) 616–630. – Ausführlich zum Hintergrund der arabischen Sprache in ihrem mehrsprachigen Kontext s. Ernst Axel KNAUF, Arabo-Aramaic and 'Arabiyya. Fromen Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200ce–600ce, in: The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, hg. v. Angelika NEUWIRTH, Nicolai SINAI u. Michael MARX, Leiden 2011, 197–254.

13 Sure 21, Vers 5: »Aber nein, sie sagen: ›Wirre Träume! Aber nein, er hat es sich ausgedacht. Aber nein, er ist ein Dichter. Da soll er uns ein Zeichen bringen wie die früheren Gesandten.« (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

14 Sure 52, Vers 29: »So mahne, denn durch die Gnade deines Herren bist du weder ein Wahrsager noch ein Besessener.« (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

15 Vgl. Muhammad MARAGTEN, Writing Materials in Pre-Islamic Arabia, in: Journal of Semitic Studies 43 (1998) 287–310.

16 Sure 2, Vers 282: »Ihr, die ihr glaubt, wenn ihr euch einander auf einen bestimmten Termin hin verschuldet, dann schreibt es auf! Ein Schreiber soll es zwischen euch gerecht aufschreiben. Kein Schreiber soll sich weigern, zu schreiben, wie Gott es ihn gelehrt hat. Da soll er schreiben, der andere, dem die Verpflichtung obliegt, soll diktieren. Er soll Gott, seinen Herrn fürchten und nichts davon schmälern. Doch wenn der, dem die Verpflichtung obliegt schwachsinnig oder minderjährig ist, dann soll sein Beistand gerecht diktieren. Lasst zwei Zeugen aus euren Männern bezeugen! Doch wenn keine zwei Männer da sind, dann einen Mann und zwei Frauen, mit denen ihr als Zeugen einverstanden seid, so dass, wenn eine der beiden sich irrt, die andere sie erinnern kann. Die Zeugen sollen sich nicht weigern, wenn sie aufgefordert werden. Und seid nicht zu bequem, es aufzuschreiben, Großes oder Kleines, auf seinen Termin hin! Das ist bei Gott am gerechtesten, am zuverlässigsten für das Zeugnis und am tauglichsten dafür, dass ihr nicht zweifelt. Außer wenn es um vorhandene Ware geht, die ihr unter euch in Umlauf habt. Da ist es für euch kein Vergehen, wenn ihr sie nicht

die auch im religiösen Bereich Schrift und Schreibmaterialien verwendet haben dürfte. Bei einer Begegnung des Propheten mit den Juden von Medina, wie sie uns die islamische Tradition überliefert, kommt es zu einem Streit über das Vorhandensein des Steinigungsverses in der Hebräischen Bibel.¹⁷ Bei der Begegnung soll der jüdische Gesprächspartner den entsprechenden Vers in der Torah-Schriftrolle verdeckt haben. In einem Ḥadīṭ (einer über den Propheten Muḥammad überlieferten Begebenheit) ist davon die Rede, dass von einem Christen ein Kodex (arab.: *muṣḥaf*) erworben wurde. Unter den Gefährten des Propheten soll es Schreiber gegeben haben, die auf Pergament und anderen Beschreibstoffen Texte der Verkündigung aufzeichneten. Als ihr vielleicht bekanntester wird Zaid b. Ṭābit erwähnt, der nach einem Ḥadīṭ vom Propheten aufgefordert wurde, die »Schrift der Juden« zu erlernen. Nach den Angaben der Prophetenbiographie wurde der Vertrag von Hudaibiyya, den Muḥammad mit den feindlichen Mekkanern einging, schriftlich aufgezeichnet, ebenso die »Gemeindeordnung von Medina«,¹⁸ ein verfassungsähnliches Dokument, das nach der Hiğra (622 n. Chr.) zwischen den jüdischen Stämmen der Siedlung Yaṭrib¹⁹ und der Gemeinde des Propheten in schriftlicher Form abgeschlossen wurde. Muḥammad selbst soll als Oberhaupt des ersten islamischen Gemeinwesens an den byzantinischen Kaiser Heraklios (610–641), an den ägyptischen Vizekönig, an den persischen Großkönig, an die Könige von Oman und Yamama (in Zentralarabien) sowie den äthiopischen Negus Briefe geschickt und sie aufgefordert haben, ihn als Gesandten Gottes anzuerkennen, was historisch allerdings nicht in allen Fällen wahrscheinlich ist.

Auch die Verkündigung Muhammads hat sehr früh einen Bezug zum Medium Buch. Bereits in den frühen mekkanischen Suren wird der Koran dergestalt autorisiert, dass er als Rezitation eines himmlischen Buches erscheint.²⁰ Der Prophet rezitiert einen Text, der in schriftlicher Form bei Gott hinterlegt ist und der durch seine Stimme verkündet wird.

aufschreibt. Nehmt Zeugen wenn ihr miteinander handelt! Kein Schreiber und kein Zeuge soll geschädigt werden. Wenn ihr es tut, dann verübt ihr damit Frevel. Fürchtet Gott! Gott hört und weiß.« (Übers.: Zirker, Der Koran [wie Anm. 5]). – Zum Schriftlichkeitsgebot bei Schuldverträgen und seinen Paralleltexen aus der rabbinischen Literatur vgl. Reimund LEICHT, Das Schriftlichkeitsgebot bei Darlehensverträgen im Koran (Sure 282), in: Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, hrsg. v. Dirk HARTWIG, Walter HOMOLKA, Michael J. MARX u. Angelika NEUWIRTH, Würzburg 2008, 41–55.

17 AL-BUHĀRI: al-Gāmi' aṣ-ṣaḥīḥ, ed. Dār aṭ-ṭibā'ah al-'āmirah, Istanbul 1897/98 (AH 1315), al-ğuz' at-tāmin (Kitāb al-muḥāribīn min 'ahl al-kufr wa-r-riddah, Bāb ar-rağm fi l-balāt), 4.

18 Robert Bertram SEARJEANT, The ›Sunnah Jāmi'ah‹. Pacts with the Yaṭrib Jews, and the "Taḥrīm" of Yaṭrib. Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called ›Constitution of Medina‹, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 42 (1978) 1–42.

19 Yaṭrib ist der vorislamische Name der Oasensiedlung, in der die islamische Gemeinde ihr erstes Gemeinwesen errichtet und die Namen in der islamischen Tradition al-Madīna (›die Stadt‹) genannt wird.

20 Sure 96, Vers 1–5: »Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, (2) den Menschen erschaffen aus einem Klumpen! (3) Trag vor! Dein Herr, der hochherzigste, (4) er hat mit dem Schreibrohr gelehrt, (5) den Menschen gelehrt, was er nicht wusste.« (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]). – Die Beziehung der verkündeten Offenbarung zu einer Heiligen Schrift bzw. zu den vorherigen Heiligen Schriften der Juden und Christen wird im Verlauf der koranischen Argumentation in chronologischer Reihenfolge gelesen und aufgebaut. Vor allem in der mittel- und spätmekkanischen Periode (um es mit den Begrifflichkeiten Nöldekes zu nennen) wird der göttliche Ursprung des verkündeten Textes hervorgehoben, vgl. zur Autorisierung des Korans in der koranischen Argumentation Nicolai SINAI, Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization, in: Stefan WILD (Hrsg.), Self-Referentiality in the Qur'ān, Wiesbaden 2006, 103–134.

Die ersten Suren²¹ in Mekka enthalten eine Fülle von Themen, von denen die Ankündigung des Gerichts, an dem die Taten jedes einzelnen Menschen gerichtet werden, einen besonderen Platz einnimmt. In einer Sprache, die oft an die Psalmen erinnert, wird die Schöpfung Gottes beschrieben, der eine »zweite Schöpfung« folge, wenn das Jüngste Gericht über die Menschheit hereinbrechen wird bzw. hereingebrochen ist. Der Mensch ist vor Gott Rechenschaft schuldig, seine Taten sind bei Gott verzeichnet und er muss sich seinem Schöpfer und Richter am Ende der Zeit stellen.

In der 81. Sure werden z.B. im Himmel befindliche Schriften erwähnt, in denen die Taten der Menschen aufgezeichnet sind.²² Der Prophet selbst wird dabei in der Tradition biblischer Verkündiger gesehen, die vor dem Jüngsten Tag warnten und zum Glauben an den einen Gott aufriefen. Nach koranischer Auffassung wurden aus den biblischen Schriften bekannte Personen wie z.B. Abraham, Noah, Moses und Jesus, aber auch (nicht in der Bibel erwähnte) im arabischen Kontext anzusiedelnde Warner wie Hūd, Šu‘aib und Salīh zu ihren jeweiligen Völkern und Stämmen gesandt, um zu Gottesglauben aufzurufen und vor dem Gericht Gottes zu warnen. Diese altarabischen Straflagenden beziehen sich auf untergegangene Städte und Stämme Arabiens, welche die Warnung eines solchen Gottesgesandten nicht ernst genommen hatten. Die Vorstellung einer arabischen Umwelt, in der neben Gott andere Gottheiten verehrt werden, spielt im Koran eine zentrale Rolle. Für die vorislamische Epoche Arabiens verwendet der Koran (in medinensischen Suren) den Begriff *Ġābiliyya* (»Zeit der Unwissenheit«),²³ der die falschen und verwerflichen Traditionen der vorkoranischen Epoche zu einem plakativen Ausdruck bündelt.

21 Aufbauend auf den Angaben der islamischen Tradition, die sich seit der klassischen Epoche mit der Reihenfolge beschäftigt hat und unterschiedliche chronologische Reihenfolgen kennt, hat Theodor Nöldeke (1836–1930) – durch inhaltliche und sprachlich-stilistische Parameter erweitert – eine chronologische Reihenfolge der Koransuren vorgeschlagen, die im Diagramm 1 dargestellt sind; vgl. Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qorāns*, bearb. v. F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER u. O. PRETZL, 3 Bde., Leipzig 21909–1938. – Zu den verschiedenen (z.T. nur gering voneinander abweichenden) Hypothesen der zeitlichen Reihenfolgen der 114 Koransuren vgl. Emmanuelle STEFANIDIS, *The Qur‘an Made Linear. A Study of the Geschichte des Qorāns‘ Chronological Reordering*, in: *Journal of Qur‘anic Studies* 10/2 (2008) 1–22.

22 Vgl. die Schilderung des Jüngsten Tags und das Gericht über den Menschen in Sure 81: »(1) Wenn die Sonne umwickelt wird (2) und die Sterne herabstürzen, (3) wenn die Berge weggerückt (4) und die im zehnten Monat trächtigen Kamelstuten vernachlässigt werden, (5) wenn die wilden Tiere versammelt (6) und die Meere hochgeflutet werden, (7) wenn die Seelen gepaart werden (8) und das verscharnte Mädchen gefragt wird, (9) wegen welcher Sünde es getötet worden ist, (10) wenn die Blätter entfaltet werden (11) und der Himmel weggezogen wird, (12) wenn der Höllenbrand angefacht (13) und der Garten nahe gebracht wird, (14) erfährt man, was man beigeschafft hat. (15) Doch nein, ich schwöre bei den Planeten, (16) die umlaufen und sich verbergen, (17) bei der Nacht, wenn sie hereinbricht, (18) und beim Morgen, wenn er Atem schöpft! (19) Das ist das Wort eines edlen Gesandten, (20) mächtig und hochgestellt beim Herren des Thrones, (21) Man gehorcht und vertraut ihm dort. (22) Euer Gefährte ist nicht besessen. (23) Er hat ihn gesehen am deutlichen Horizont (24) und hält mit dem Verborgenen nicht zurück. (25) Das ist nicht Wort eines gesteinigten Satans. (26) Wohin versteigt ihr euch? (27) Das ist nur erinnernde Mahnung für alle Welt. (28) für die unter euch, die redlich sein wollen. (29) Ihr aber wollt nicht, außer wenn Gott will, der Herr aller Welten.« (Übers.: ZIRKER, *Der Koran* [wie Anm. 5]).

23 Der Begriff *ġābiliyya* (dt.: »Zeit der Unwissenheit«) hat im Text des Korans (Sure 3, Vers 154; Sure 5, Vers 55; Sure 33, Vers 33; Sure 48, Vers 26) wahrscheinlich noch nicht das in der späteren islamischen Tradition auszumachende Gewicht eines Epochenbegriffs, der die Kultur des vorislamischen Arabiens in ihrer Gesamtheit als barbarische und heidnische Gesellschaft darstellt.

Die innere Chronologie des Korantextes

Aufbauend auf einigen in der arabischen Traditionsliteratur überlieferten Auflistungen der Suren nach ihrem Offenbarungszeitpunkt unternahm Theodor Nöldeke (1836-1930) den ersten Versuch, anhand formaler und inhaltlicher Kriterien die Suren des Korans in eine relative chronologische Ordnung zu bringen.

Er unterteilte den Zeitraum der Verkündigung (610-632 n.Chr.) in vier Perioden und unterschied entsprechend des Ortes der Verkündigung drei mekkanische und eine medinensische Periode. Die bahnbrechende Arbeit Nöldekes bildet noch heute einen wichtigen Ausgangspunkt für eine historisch-kritische und literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Koran.

96, 74, 111,
 106, 108, 104,
 107, 102, 105,
 92, 90, 94, 93,
 97, 86, 91, 80,
 68, 87, 95,
 103, 85, 73,
 101, 99, 82,
 81, 53, 84,
 100, 79, 77, 54, 37, 71, 76, 32, 41, 45, 16, 2, 98, 64, 62,
 78, 88, 89, 75, 44, 50, 20, 26, 30, 11, 14, 12, 8, 47, 3, 61,
 83, 69, 51, 52, 15, 19, 38, 36, 40, 28, 39, 29, 57, 4, 65, 59,
 56, 70, 55, 43, 72, 67, 23, 31, 42, 10, 34, 33, 63, 24, 58,
 112, 109, 113, 21, 25, 17, 27, 35, 7, 46, 6, 22, 48, 66, 60,
 114, 1 18 13 110, 49, 9, 5

610

632

Diagramm 1: Die innere Chronologie des Korans.

| Das Vogelwunder Christi im Kindhesevangelium des Thomas und im Koran | |
|---|--|
| Kindhesevangelium des Thomas | Koran – Sure 3, Vers 49 (Übers. H. Bobzin) |
| <p>Einst, als Jesus fünf Jahre alt war, spielte er am Übergang eines Wasserkanaals. Er hielt das Wasser an, ließ es darauf wieder ansteigen und dirigierte es so mit seiner Autorität. Er führte das Wasser in Teiche, machte es rein und leuchtend. Dann nahm er feuchten, weichen Lehm und formte zwölf Vögel. Dies geschah an einem Sabbat, und es waren viele Kinder bei ihm. Da sah ein Mann aus dem Volk der Juden Jesus mit den Kindern, wie er diese Dinge tat. Der Mann ging zu Josef, Jesus' Vater und beschwerte sich darüber, dass Jesus am Sabbat mit Lehm arbeite und Vögel herstelle; am Sabbat sei dies nicht erlaubt. Josef ging und wies seinen Sohn zurecht: „Warum tust du so etwas am Sabbat?“ Da klatschte Jesus in die Hände und ließ die Vögel aufleben, vor allen Leuten. Er sprach: „Geht und fliegt, seid Zeugen denen, die leben!“ Und die Vögel flogen zweitschernd davon.</p> | <p>Und ein Gesandter sprach zu den Kindern Israels: „Ich kam zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn, dass ich für euch aus Ton erschaffe, was die Gestalt von Vögeln hat. Dann hauche ich es an, so dass es wirklich Vögel werden, mit Erlaubnis Gottes. Ich werde die Blinde hellen und Aussätzige und ich werde Tore lebendig machen, mit Erlaubnis Gottes. Ich werde euch verkündigen, was ihr esst und in euren Häusern speichert. Siehe, darin liegt für euch fürwahr ein Zeichen, sofern ihr gläubig seid!“</p> |
| <p>وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِمَّا يَشَاءُونَ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرَأِي الْأَسْمَكَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُصْلِي السَّمُوقَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَالِغٌ عَلِيمٌ</p> | <p>يَوْمَئِذٍ</p> |
| <p>Berichte von den Heilungen und Wundern Jesu Christi waren in der Antike zahlreich überliefert. Während das Vogelwunder des apokryphen Kindhesevangeliums (Anfänge um 200 n. Chr.; hier in seiner syrisch-aramäischen Fassung) die göttliche Natur Jesu Christi hervorhebt, setzt der Koran einen anderen theologischen Akzent: Nicht Jesus Christus selbst schafft lebendige Vögel aus Lehm, sondern der Befehl Gottes allein vermag es, den Lehmfiguren Leben einzuhauchen. Der Koran markiert seine theologische Argumentation, im Vergleich zum apokryphen Bericht, durch den mehrfach vorkommenden einschränkenden Zusatz „durch Gottes Erlaubnis“. Wie das Beispiel zeigt, bezieht sich der Koran auf die christliche Überlieferung (Vogelwunder), bringt jedoch durch den Hinweis auf die Allmacht Gottes eine eigene Theologie zum Ausdruck, dass Jesus Christus keine göttliche Natur zukomme.</p> | |

Diagramm 2: Das Vogelwunder Christi im Kindhesevangelium des Thomas und im Koran

Der Bezug zur biblischen Geschichte wird ab den mittelmekkanischen und besonders in den medinensischen Suren zu einem prominenten Thema. Von Abraham heißt es, dass er die Ka'ba, das mekkanische Heiligtum gegründet²⁴ und den Glauben an den einen Gott in Arabien verkündet habe. Auch Noah habe – so wie die arabischen Gesandten – sein Volk gewarnt und Gott dann als Strafe die Sintflut geschickt. Auch die Erwähnung von Moses und Christus, die ebenfalls als Vorläufer Muḥammads angeführt werden, knüpft an die biblischen Berichte der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments an, wobei der Koran zwar in längeren Textabschnitten Teile der Mosesgeschichte (Sure 20) oder die Geschichte Marias, der Mutter Jesu Christi (Sure 19), erwähnt, sich zugleich jedoch mit der überkommenen Überlieferung von Christen und Juden auseinandersetzt. Die christliche Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu wird entschieden zurückgewiesen: Jesus ist nach dem Koran – wie Muḥammad auch – lediglich ein Gesandter Gottes, ein Mensch, dessen Anhängerschaft eine unrichtige Theologie auf seinen Worten entworfen habe. Die Sprache und die Themen des Korans lassen erkennen, dass die Umgebung Muḥammads mit jüdischen und christlichen Traditionen sehr vertraut war (wie es z.B. der Vergleich einer Textpassage im Koran mit einer Episode aus dem apokryphen Kindheitsevangelium nach Thomas zeigt,²⁵ vgl. Diagramm 2). Anhand von archäologischen Funden lässt sich bisher keine christliche und jüdische Präsenz in Mekka oder Yatrib nachweisen, interessanterweise enthält die islamische Geschichtsschreibung jedoch eine Fülle von Angaben über die jüdischen Stämme in Medina und der Historiker al-Azraqī († 837) spricht von christlichen Motiven und einem Marienbild im Innenraum der Ka'ba.²⁶

Die 114 Suren des Korans, die über einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren verkündet wurden, spiegeln also auch die Entstehung der islamischen Gemeinde und die Auseinandersetzung mit den vorherrschenden religiösen Traditionen wider. Die ausführliche Erwähnung biblischer Geschichten, Gesetzestradiationen und der Eschatologie führt uns vor Augen, wie stark sich die Argumentation des Korans auf Inhalte der benachbarten Traditionen bezieht, die offenbar in Arabien präsent waren. Auch die altarabische Vergangenheit kommt, vor allem in den mekkanischen Suren, zum Vorschein. Auf den Feldzug des äthiopischen Gouverneurs Abraha wird in der recht kurzen Sure 105²⁷ angespielt: Gott

24 Sure 22, Vers 26–29: »(26) Als wir Abraham die Stätte des Hauses zur Wohnung gaben. ›Gib mir nichts zum Partner! Reinige mein Haus für die, die den Umlauf vollziehen, die stehen, sich verneigen und niederwerfen! (27) Ruf unter den Menschen zur Wallfahrt auf, damit sie zu dir kommen zu Fuß und auf allen hageren Kamelen, die aus jedem tiefen Passweg kommen, (28) damit sie Nutzen über sich erfahren und an festgesetzten Tagen Gottes Namen über das Vieh sprechen, mit dem er sie versorgt. Esst davon und gebt dem Notleidenden und Armen zu essen! (29) Dann sollen sie ihre Unreinheit beenden, erfüllen, was sie gelobt haben, und um das altehrwürdige Haus den Umlauf vollziehen.« – Sure 2, Vers 127–129: »(127) Als Abraham, vom Haus die Fundamente hochzog und Ismael. ›Herr, nimm von uns an! Du bist der Hörende und Wissende. (128) Herr, mach uns dir ergeben und aus unseren Nachkommen eine dir ergebene Gemeinschaft! Zeige uns unsere Riten und kehre dich uns wieder zu! (129) Herr, berufe bei ihnen einen Gesandten aus ihnen, der ihnen deine Zeichen vorträgt, sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie läutert! Du bist der Mächtige und Weise.« (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

25 Michael J. MARX, Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademievorhabens Corpus Coranicum, in: »Im vollen Licht der Geschichte« (wie Anm. 16), 41–55.

26 Al-Azraqis Chroniken enthalten auch andere aufschlussreiche Überlieferungen über Mekka in der vorislamischen Zeit, so finden wir z.B. die Angabe, dass Mekka einen christlichen Friedhof gehabt habe.

27 Sure 105: »(1) Hast du nicht gesehen, wie dein Herr an den Leuten des Elefanten gehandelt hat? (2) Schickte er nicht ihre List in die Irre, (3) sandte über sie Schwärme von Vögeln, (4) die sie mit

hat den Mekkanern seine Gnade erwiesen, indem er den Eroberungsversuch scheitern ließ. Der in Mekka siedelnde arabische Stamm der Qurais̄ und deren Karawanenhandel mit dem Norden und dem Süden Arabiens wird in Sure 106²⁸ erwähnt – ebenfalls als ein Zeichen göttlicher Gunst. In Sure 85 findet nach Meinung vieler Exegeten das Martyrium der Christen im südarabischen Nağrān (Anfang des 6. Jhs.) einen Nachhall. Den Verfolgern der arabischen Christen Nağrāns kündigt der Koran göttliche Strafe an. In den ersten Versen der 30. Sure ist von der Auseinandersetzung zwischen den Byzantinern mit den persischen Sassaniden die Rede:²⁹ Der Konflikt, der zur Zeit Muḥammads die Welt erschütterte, wird hier offenbar kurz angesprochen. Auch eine Anzahl altarabischer Orts- und Stammesnamen findet sich im Koran, wie z.B. al-Ḥiğr in Sure 15,³⁰ das als südliches Handelszentrum der Nabatäer bei Strabon (63 v. Chr.–23 n. Chr.) und Plinius (23–79 n. Chr.) mit der griechischen Bezeichnung *Egra* (lat.: Hegra) erwähnt wird (das heutige Madaʿin Šāliḥ in Saudi-Arabien). Auch der arabische Stamm der Ṭamūd, der im Koran oft genannt wird³¹ und zu den untergegangenen Völkern gehört, die nach koranischem Bericht dem Gottesgesandten Šāliḥ kein Gehör schenkten, ist für die Region Nordarabiens in Inschriften und in der *Geographie* des Claudius Ptolemäus († 180) als – gräzisiert – *Thamuditai* erwähnt.

Der Koran, der uns heute als Buch vorliegt, hatte zur Zeit der Verkündigung selbst noch nicht die Form eines Kodexes.³² Der Text besaß in der ersten islamischen Gemeinde allerdings eine besondere liturgische Funktion: Koranverse wurden bei Gebet und Gottesdiensten verwendet. Nach den Angaben der islamischen Tradition wurden sie dabei in besonderer Weise rezitiert. Die sprachliche Ästhetik des vorgetragenen Textes ist ein charakteristisches Merkmal des Korantextes in den Augen der islamischen Tradition – auch im Hinblick auf jüdische und christliche Traditionen, in der denen die Rezitation der heiligen Texte bekannte liturgische Praktiken darstellt, die sprachliche Ästhetik des Textes selbst jedoch fast keine Rolle spielt. Die ästhetische Dimension des mündlichen Vortrags spiegelt sich auch im islamischen Verständnis der Textüberlieferung wider. Der Koran gilt als ein ursprünglich mündlicher Text, der eigentlich auch mündlich weitergegeben werden soll.³³ Der mündliche rezitatorische Charakter gilt in der islamischen Tradition also als das Idealbild der Überlieferung, was aber nicht im Widerspruch zu der Tatsache

Ziegelsteinen bewarfen, (5) und machte sie wie abgefressene Halme?» (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

28 Sure 106: *»(1) Für die Vereinigung der Qurais̄, (2) ihre Vereinigung zur Winter- und Sommerkarawane, (3) sollen sie dem Herrn dieses Hauses dienen, (4) der sie gegen Hunger nährt und sichert gegen Furcht.«* (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

29 Sure 30, Verse 1–4: *»(1) Die Byzantiner wurden besiegt, (2) im ganzen nahen Land. (3) Nach ihrer Niederlage aber werden sie siegen (4) in einigen Jahren.«* (Übers.: ZIRKER, Der Koran [wie Anm. 5]).

30 Sure 15, Vers 80: *»Auch die Leute von al-Hidschr bezichtigen die Gesandten der Lüge.«* (arab.: ʿaṣḥāb al-Ḥiğr; dt.: »die Bewohner von al-Ḥiğr«).

31 Z.B. in Sure 7, Vers 73.

32 Mit Kodex sind zusammengefügte Blätter (aus Pergament oder anderen Beschreibstoffen) wie Papyrus gemeint, die in Buchform gebracht werden.

33 Vgl. dazu die auf Feldforschungen in Nordafrika beruhenden Artikel von Andreas KELLERMANN, in: *»Die Mündlichkeit des Korans«*. Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft IV (1995) 1–34, und seine Monographie: DERS., *Koranlesung im Maghreb*, Berlin 1996. – Die Digitalisierung der von Kellermann in langwieriger Feldforschungsarbeit erstellten Aufnahmen von Lesern aus Algerien, Marokko, Tunesien und Senegal wird zur Zeit im Vorhaben Corpus Coranicum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vorgenommen.

steht, dass diese islamische Tradition Wert darauf legt, dass der Text früh von Gefährten des Propheten schriftlich fixiert wurde.

Die Geschichte des Korantextes

Als erster präzise datierter Nachweis längerer koranischer Texte kann das Schriftmosaik im Jerusalemer Felsendom gelten, der 691 durch den Kalifen ‘Abdalmalik (reg. 685–705) erbaut wurde. Das Mosaikband in kufischem Schriftstil, das sich zwischen Kuppelumlauf und Oktogon befindet, enthält eine Zusammenstellung von Versen, die unterschiedlichen Suren des Korans entnommen sind und in denen die theologische Auseinandersetzung mit der Person Christi thematisch hervorsticht. Pergamenthandschriften des Textes lassen sich bereits einige Jahre früher ansetzen, können aber in keinem Fall genau datiert werden. Zu den ältesten Textfunden gehören einige der in Şan‘ā’ 1970 entdeckten Handschriften. Die ältesten Pergamentseiten unter ihnen werden anhand ihrer Schriftformen paläographisch der Zeit ab den 70er-Jahren des 7. Jhs. zugeordnet. Der in diesen und vergleichbaren Handschriften auftretende Schriftstil wird heute als Ḥiğāzī-Schriftstil bezeichnet.

Außer den jemenitischen Funden sind weitere Handschriftenfragmente bekannt, die heute in nahöstlichen und europäischen Sammlungen aufbewahrt werden und ursprünglich wahrscheinlich aus Kairo und Damaskus stammen. Zu den ältesten Handschriften überhaupt gehört eine Palimpsesthandschrift aus Şan‘ā’ auf Pergament, von der ca. 30 Blätter erhalten sind (Abb. 3). Unter der heute sichtbaren oberen Schicht, die in einem Schriftstil der ersten Hälfte des 8. Jhs. geschrieben ist, konnte eine zweite ausgewaschene Schrift nachgewiesen werden, die ebenfalls Korantext enthält (Abb. 2). In dieser archaisch anmutenden Schrift liegt einer der frühesten Nachweise des altarabischen Schriftstils auf Pergament vor. Die Auswertung der unteren Schicht ließ eine frühere Stufe arabischer Orthographie erkennen, darüber hinaus auch Lesarten (arab.: *qirā’āt*), wie sie die islamische Traditionsliteratur schildert.

Seit Beginn der islamischen Textüberlieferung hatten sich nach Auskunft der islamischen Quellen, die diesem Bereich große Aufmerksamkeit schenken, in Konkurrenz zueinander stehende Textvarianten verbreitet. Diese sind teilweise den verschiedenen mündlichen Traditionen geschuldet, teilweise auch den mehrdeutigen Buchstaben und den fehlenden Vokalzeichen in den frühen Handschriften. So setzen die ersten in Ḥiğāzī-Schrift (Abb. 4) in der umayyadischen Epoche erstellten Manuskripte wenig buchstabendifferenzierende Punkte (Diakritika) und keine Vokalzeichen. Mit der Handschrift Wetzstein II 1913 der Staatsbibliothek zu Berlin (Abb. 1) liegt uns möglicherweise die älteste fast vollständige (85%) in einem sehr späten ḥiğāzischen Schriftstil vor. Die Handschrift Wetzstein weist bereits Ähnlichkeiten mit der kufischen Schrift auf, bei der die Vokalisierung ganz oft durch die Setzung von roten Punkten (für die drei Vokale *a*, *i* und *u*) erfolgt. Die Uneindeutigkeit der Koranhandschriften der ersten Jahrhunderte muss im Kontext der noch nicht abgeschlossenen Festlegung im Bereich der Lesarten gesehen werden. Bereits zur Zeit des Propheten, so teilen uns die islamischen Quellen mit, wurden von den Gefährten gelegentlich unterschiedliche Wortlaute einer Textstelle überliefert.

Durch die schnelle geographische Ausdehnung des arabischen Reiches wurde die Verbreitung verschiedener Lesarten in den Schulen von Medina, Damaskus, Ḥimş, Kūfa und Başra und darüber hinaus sicher beschleunigt. Den Umayyaden war diese Dynamik bereits bewusst, als der Kalif ‘Abdalmalik durch seinen Gouverneur al-Ḥağğāğ b. Yūsuf (661–714) die Orthographie des Korantextes von staatlicher Seite kontrollieren ließ. Erst

im 10. Jh. konnte in Bagdad der Gelehrte Ibn Muğāhid († 936) ein System von sieben Lesungen durchsetzen, die für den öffentlichen Gebrauch des Textes in Gebet und Rezitation maßgeblich sein sollten, ohne allerdings alle anderen Lesarten auszuschließen.

Diese Varianz ist auch in der heutigen islamischen Welt noch zu beobachten, wenn in der Lesart des Ḥafṣ (Naher Osten, Arabien, Türkei, Iran, Indien, Zentral- und Ostasien) in Sure 19, Vers 19 der Engel zu Maria spricht: *li-ababa laki ġulaman* (dt.: »damit ich dir einen Jungen [Jesus] schenke« [Abb. 7]), während er in der Lesart des Warṣ (Nord- und Westafrika) sagt: *li-yahaba laki ġulaman* (dt.: »damit er [Gott] dir einen Jungen [Jesus] schenke« [Abb. 8]). Die Kunde von solchen verschiedenen Lesarten gehört seit den Anfängen zum Curriculum der islamischen Wissenschaften. Von Seiten der klassischen Koranwissenschaften ist das Nebeneinander verschiedener Lesarten den verschiedenen mündlichen Traditionen, aber auch den unterschiedlichen grammatikalischen Analysen geschuldet. Ein Grundprinzip für die später akzeptierten Lesarten ist allerdings, dass sie mit der bereits in der umayyadischen Epoche und später in Andalusien festgesetzten Orthographie des Textes in Einklang stehen. Die in der frühen Zeit hochformatigen Pergamenthandschriften der umayyadischen Epoche, bei denen die Schrift wenig kalligraphisch anmutet und das Hauptziel des Schreibers die Fixierung des Textes gewesen zu sein scheint, werden ab der Mitte des 8. Jhs. durch einen neuen monumentaleren Handschriftentyp abgelöst. Dieser neue Typus, wie eine Handschrift aus Kairo (Abb. 5), schreibt den Text im Querformat in einem sehr regelmäßigen, eckigen, monumentalen Schriftstil, der sog. kufischen Schrift. Bei ihm steht die kalligraphische Ausgestaltung der Gesamtseite im Vordergrund. Heute wird der kufische Duktus vor allem als Zierschrift verwendet und es gibt künstlerische Darstellungen von Koranversen in modernen Kūfi-Varianten.

Über die Jahrhunderte hinweg haben sich in der ganzen islamischen Welt sehr unterschiedliche kalligraphische Traditionen entwickelt. Für den Nahen Osten waren es besonders die im Osmanischen Reich verbreiteten Schriftstile, welche die kalligraphische Gestaltung der Koranschreibung geprägt haben, vor allem der *nashī* genannte, feine und schwungvolle Duktus, auf dem die modernen arabischen Druckschriften basieren. Bis in die heutige Zeit ist die Tradition der Kalligraphie lebendig geblieben: Alle heute in der islamischen Welt verbreiteten Druckausgaben des Korans folgen der überlieferten kalligraphischen Form der arabischen Schrift.

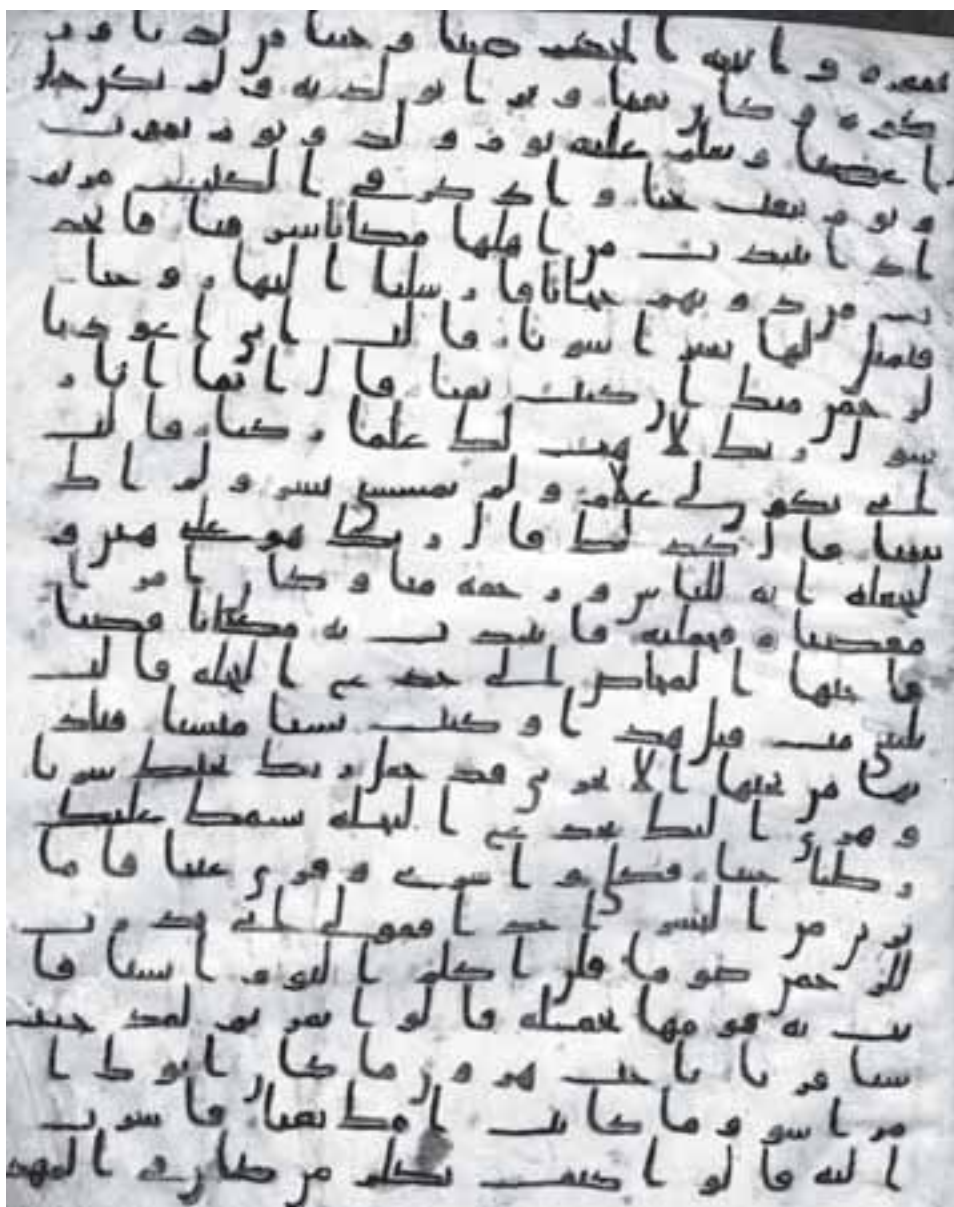


Abb. 1: Ms. Wetzstein II 1913; Sure 19, Vers 12–29; frühes 8. Jh.; Pergament, Damaskus, ältester nahezu vollständiger Korankodex; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, ms. We II 1913, fol. 117.

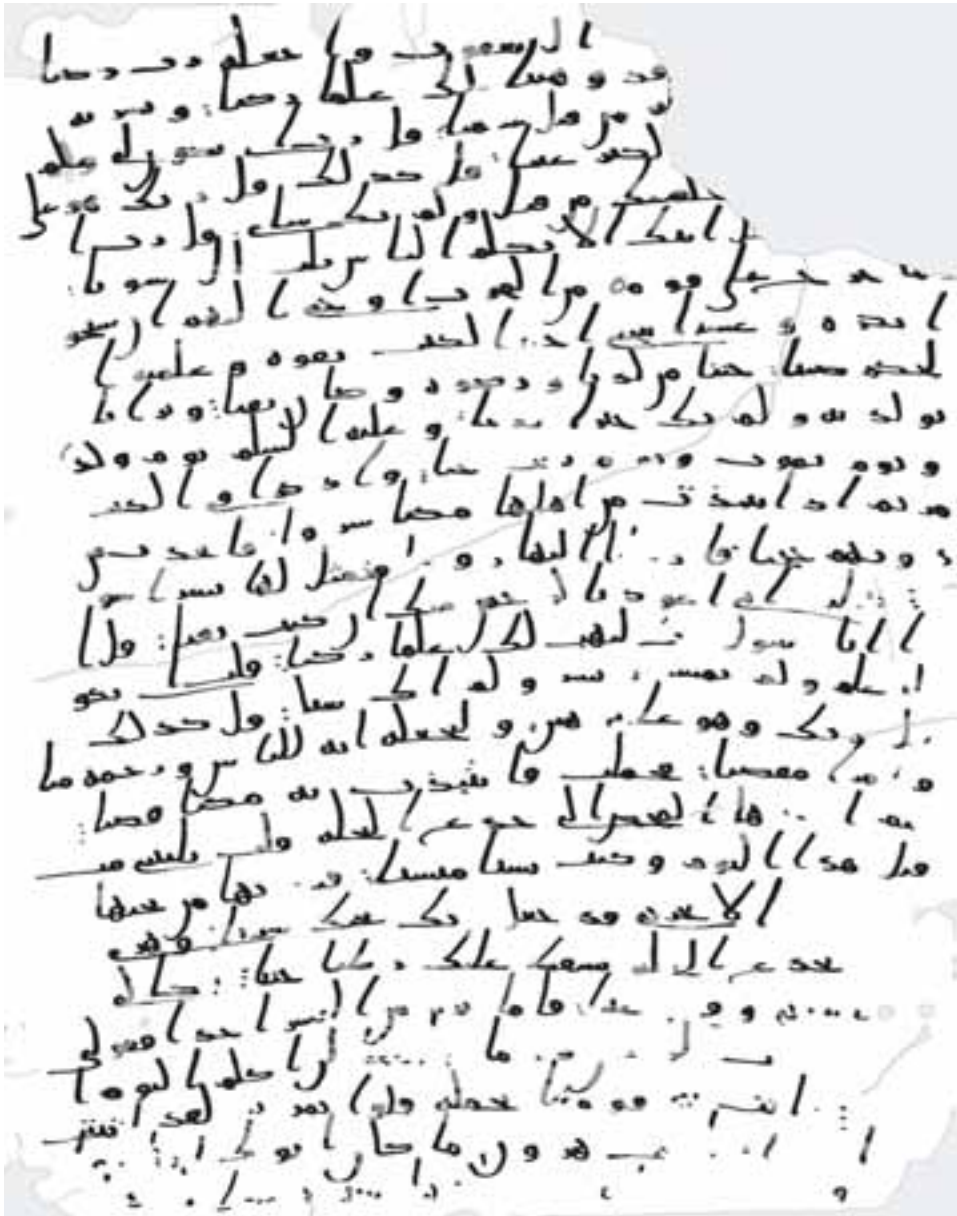


Abb. 2: Palimpsest Ṣaṅ'ā' (Jemen); untere Textschicht: Sure 19, Vers 19–26; grafische Rekonstruktion: Hadiya Gurtmann.

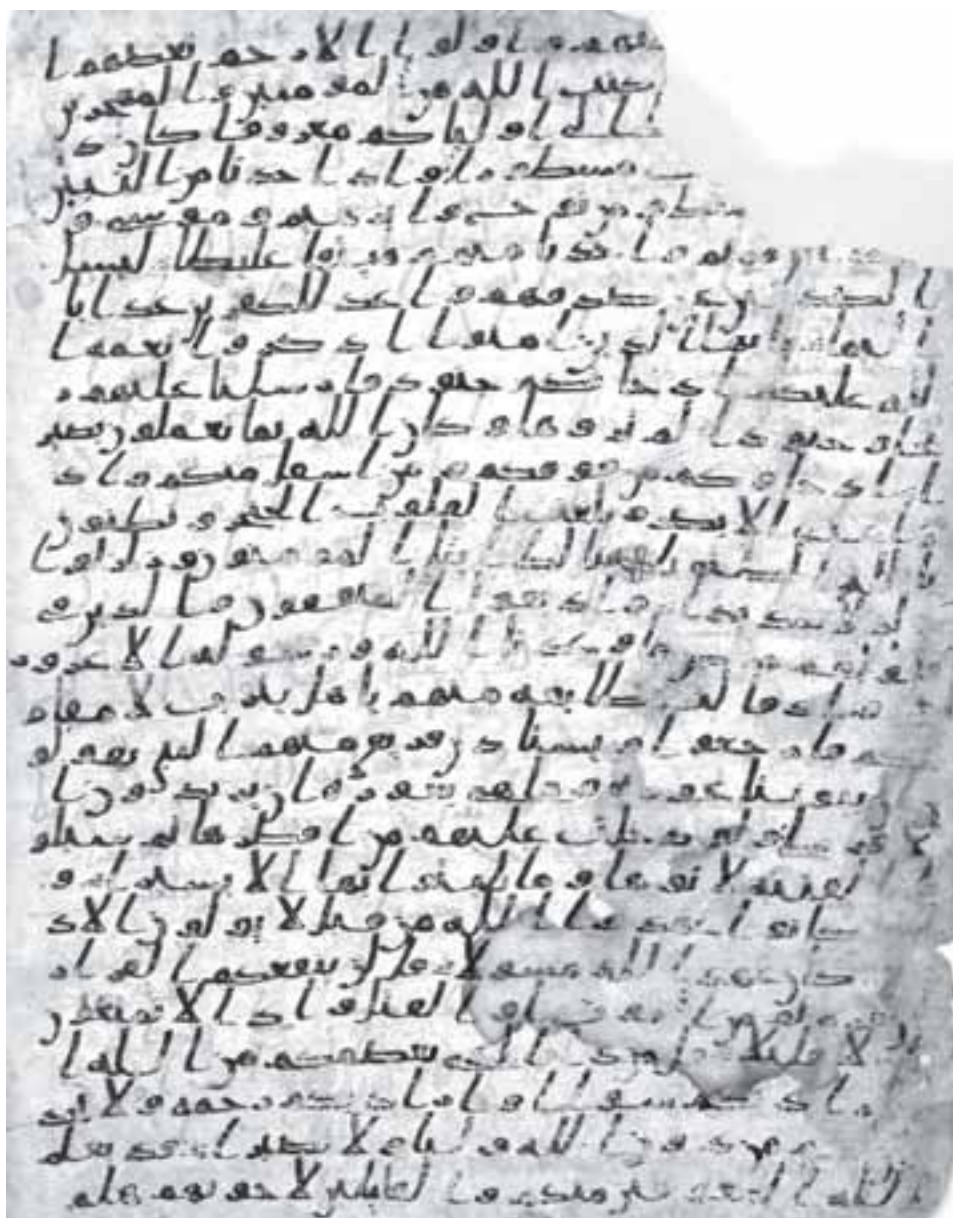


Abb. 3: Palimpsest Ṣan‘ā’ (Jemen); Sure 33, Vers 6–18; obere Textschicht: erste Hälfte 8. Jh.; untere Textschicht: ca. 650 n. Chr.; Foto erstellt mit Mitteln des ANR-Projekts »De l’Antiquité tardive à l’Islam« (DATI), Dar al-Makhtutat 01-27.1, fol. 23B.

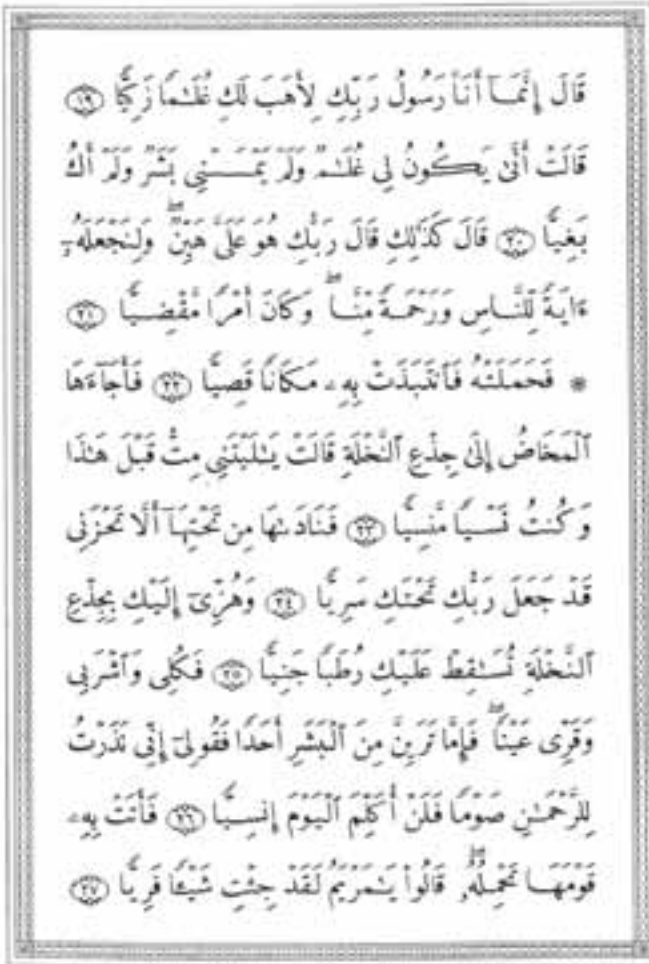
ما راع عجا و سلم عليه نو ذ و
لذ و نو ذ نو ذ و نو ذ نو ذ
جاء و آ د ص و ا ل ص ب و
ن ذ ا د ا س د ص م ر ا ل م ا
مكنا نو ذ و ا ف ا ع د ص م ر و
بهم ج ا م ا ف ا د س ل ن ا ب ا ل م ا ر و ن ح ا
فصل ل م ا م و ا نو ذ ب ا ف ا ل م ا
ل ن ا ع و د م ا ل ج ه ر م ط ب ا
ص ن م ص ا ف ا ز ا ن ا ن ا ف ا و سو
ا ز م ب ك ا ه ن ل ك ا م ا و
ح ا ف ا ل م ا ل ن و د ل م
و ل م م س ل س و و ل م ا ك م ا
ف ز ح د ل ك ل ا ف ا ز م ب م و ع ل
م و ا ن ج ل م ا ن ب ل ل ا ب ر و م ح م
م ا و م ا ز ن ا م ا م ص ك ا م
ف ا ع د م ا م ص ك ا م ص ك ا ف ا ح م ا
ا ل م ا م ا ل م ا م م ا ل م a
ف ا ل م ا ل م م م م م م م
و م م م م م م م م م م م
م م م م م م م م م م م

Abb. 4: Ms. Medina 1a; Sure 19, Vers 14–32; aus dem Gotthelf-Bergsträßer-Archiv, Original auf Pergament, aufbewahrt im Topkapı Sarayı Museum, Herkunft vermutlich Medina.



Abb. 5: Ms. Kairo; Sure 22, Vers 71–73; aus dem Gotthelf-Bergsträßer-Archiv, Original auf Pergament.

(الجزء السادس عشر)



٣٩٨

يتاغت

Abb. 6: Edition Kairo 1924; Sure 19, Vers 19–27; Korandruck in der Lesart von Ḥaḥḥ; Kairiner Druckausgabe, Büllāq: al-Matba‘ah al-Amīriyyah 1924, S. 398.



Abb. 7: Edition Medina; Sure 19, Vers 12–25; Korandruck in der Lesart von Ḥaḥṣ, nach Vorlage des syrischen Kalligraphen ‘Uṭmān Tāhā, Muḡamma‘ al-malik Fahd li-t-tibā‘at al-muṣṣaḥaf aš-šharif, Medina, 2003/2004, S. 306.

كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّسٌ وَقَدْ حَلَفْتُكَ مِنْ قَبْلُ
 وَلَمْ تَكُ شَيْعَانًا ۝ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا
 تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝ فَخَرَجَ عَلَيَّ قَوْمِهِ مِنَ الْعُرَابِ
 جَاؤِحِي إِلَيْهِمْ بِأَنْ سَبَّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝ يَلْعَلِي خُذِ الْكِتَابَ
 بِقُوَّةٍ وَآيَاتِنَا لِلْحَكَمِ صَبِيًّا ۝ وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَرَكُوعًا ۝ وَكَانَ
 تَفِيًّا ۝ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا ۝ وَسَلَّمٌ عَلَيْهِ
 يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ۝ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ
 مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا ۝ فَاتَّخَذَتْ مِنْ
 دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۝
 قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَفِيًّا ۝ قَالَ إِنَّمَا أَنَا
 رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ۝ قَالَتْ أَتَبَىٰ يَكُونُ لِي
 غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ۝ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ
 رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّسٌ وَلَبَّجَعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ
 أَمْرًا مَّفْضِيًّا ۝ فَعَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ۝
 فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ

هَذَا

٢٤٤

Abb. 8: Edition Marokko; Sure 19, Vers 8–22; Marokkanischer Korandruck in der Lesart von Warš, 1975, S. 244.

Der Koran als gedruckter Text

Nachdem Ibrahim Mütefferika (1670/74–1745) 1729 in Istanbul eine erste Druckerpresse für die arabische Schrift in Betrieb genommen und die Drucktechnik für Muslime im Osmanischen Reich eingeführt hatte,³⁴ sollte es noch ein weiteres Jahrhundert dauern, bis der Text des Korans dort gedruckt wurde. Innerhalb des Osmanischen Reiches hatte es zuvor nur Druckerpressen der christlichen und jüdischen Gemeinschaften gegeben. Außerhalb der islamischen Welt wurde erstmalig 1537/38 in Venedig ein Typendruck des Korantextes erstellt, um ihn im Osmanischen Reich zu verkaufen. Das Unternehmen scheiterte, als die osmanischen Behörden die vielen Fehler vor allem bei den Vokalisierungsbemerkungen bemerkten. Im russischen Reich finanzierte im Jahr 1787 die russische Zarin Katharina II. (1762–1796) einen Druck des Korans in St. Petersburg. Er wurde in Kasan (im Jahre 1801 oder 1803), der Hauptstadt einer mehrheitlich von muslimischen Tataren bewohnten Provinz, mehrfach nachgedruckt und blieb bis ins 20. Jh. im russischen Reich und in der Sowjetunion die Referenzausgabe des Korantextes. Bei der Druckausgabe von Kasan handelt es sich wahrscheinlich um die erste eines vollständigen Korantextes überhaupt, der von Muslimen verwendet wurde.³⁵

In Westeuropa wurde vom Hamburger Theologen Abraham Hinckelmann (1652–1695) unter dem Titel *Al-Coranus sive Lex Islamitica Muhammedis, Filii Abdallae, Pseudoprophetae* ein arabischer Korandruck erstellt.³⁶ Er stellt die Grundlage für jenen dar, den der sächsische Arabist Gustav Flügel (1802–1870) in Leipzig anfertigte. Seine Ausgabe, 1834 in Leipzig unter dem Titel *Corani textus arabicus* gedruckt, bildete bis ins 20. Jh. die Referenzausgabe für die westliche Orientalistik. Dem Korandruck ließ Flügel nach wenigen Jahren die erste gedruckte Textkonkordanz zum Koran (*Concordantiae Corani Arabicae*, Leipzig 1842) folgen. Auch wenn die Zählung des Textes häufig von den islamischen Zählungen abwich, sollte sich in der westlichen Orientalistik erst ab den 1930er-Jahren – durch das Bekanntwerden der offiziellen ägyptischen Druckausgabe von 1924 – die dort festgeschriebene kufische Zählung durchsetzen.

Im Osmanischen Reich, in Persien und in Indien wurde zwar bereits seit dem 18. Jh. in arabischer Schrift gedruckt, die ersten islamischen Drucke des Korantextes treten jedoch erst verhältnismäßig spät auf. Eine wichtige Rolle dabei mag die Technik des Steindrucks (Lithographie) gespielt haben, die es ermöglichte, kalligraphisch ansprechende Texte in hohen Auflagen zu drucken. In Persien (Täbris, 1833), Indien und etwas später in Istanbul (1877) entstanden diese ersten Steindrucke.³⁷ Möglicherweise erhöhte diese neue Technik die Akzeptanz, da hierbei nicht ein Setzer den Text aus Drucktypen setzte, sondern ein Schreiber eine kalligraphische Vorlage erstellte, die dann auf Papier abgedruckt wurde. Bei der Erstellung eines Steindruckkorans war es also immer noch ein Schreiber, der den heiligen Text schrieb. Wahrscheinlich war es aber schlichtweg die veränderte Nachfrage im Zeitalter der Moderne, die zu den lithographischen Drucken in der islamischen Welt führte.

Auch wenn oft geschrieben wird, dass es sich beim Kairiner Druck von 1924, der 1919 vom späteren ägyptischen König Fu'ad (1922–1936) in Auftrag gegeben und von einer

34 Vgl. Art. Ibrāhīm Mütefferika, in: *Encyclopaedia of Islam* II.

35 Michael W. ALBIN, *Printing of the Qur'ān*, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, hrsg. v. Jane Dammen McAULIFFE, Bd. 4, Leiden 2004, 264–276.

36 Hartmut BOBZIN, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Stuttgart 1995, 4.

37 Reinhard SCHULZE, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, 28.

Kommission von Gelehrten der al-Azhar-Universität vorbereitet wurde, um den ersten islamischen Typendruck gehandelt habe, ist dies nicht richtig. Bereits vor dem Ersten Weltkrieg war der Text des Korans in Kairo (im Stadtteil Būlāq) 1882 als Typendruck hergestellt worden. Die Kairiner Ausgabe von 1924 war jedoch kein Typendruck, sondern es handelte sich hier um einen Offset-Druck (wahrscheinlich in Linotype-Technik). Die als »Kairiner Druck« bezeichnete Ausgabe wurde 1924 im Landvermessungsamt in Gizah hergestellt und hat für die Druckgeschichte des Korans neue Maßstäbe gesetzt.

Durch die Publikationen des deutschen Arabisten Gotthelf Bergsträsser (1886–1933), der um 1930 an der Ägyptischen Universität (heute: Cairo University) unterrichtete, wurde der offizielle ägyptische Koran in Europa bekannt und löste als Referenzausgabe den Flügel'schen Druck ab.³⁸ Die ägyptische Ausgabe zeichnet sich durch eine exakte Vokalisierung und Versnummerierung aus. Auch die Rezitationsregeln, etwa Angaben darüber, wie bestimmte Laute miteinander verbunden werden sollen, sind durch zusätzliche Zeichen angezeigt. Spezielle Pausenzeichen geben z.B. an, an welcher Stelle es verboten, abgeraten, erlaubt, empfohlen oder befohlen ist, bei der Rezitation des Textes anzuhalten. All diese Zeichen sind allerdings nicht erst mit dem Kairiner Druck erfunden worden, die ägyptische Kommission griff auf bereits bestehende, im Osmanischen Reich verbreitete Textzeichen zurück und wendete diese hier systematisch auf den Druck der dort üblichen Lesart des Ḥaḫṣ 'an 'Aṣim an.

Die ägyptische Ausgabe wurde seit 1924 zahlreiche Male innerhalb und außerhalb Ägyptens nachgedruckt, wobei bei den Neuauflagen kleinere orthographische Zeichen verändert bzw. vereinheitlicht wurden (Abb. 6). Die Orthographie, das heißt die Verwendung der Buchstaben, die alle zunächst Konsonanten sind, wurde von den ägyptischen Gelehrten nach den Koran-Orthographie-Traktaten der Gelehrten ad-Dānī († 1052) und Ibn Nağāḥ († 1109) bestimmt. Durch diesen Schritt bekannte sich die Kairiner Fassung zu den Autoritäten der klassischen Periode und setzte sich von den osmanischen, indischen, persischen und anderen Entwicklungen ab, welche die Orthographie des Korantextes im Lauf der Jahrhunderte gelegentlich an den Standard der klassischen arabischen Sprache angepasst hatten.

In Medina wird seit den 1980er-Jahren der offizielle saudische Koran durch den *King Fahd Complex For The Printing Of The Holy Quran* (arab.: *Muğamma' al-Malik Fahd li-tibā'at al-muṣḥaf aš-šarīf*) gedruckt, der 1984 vom saudischen König eingeweiht wurde. Nicht nur der arabische Text, sondern auch Übersetzungen in mehr als 30 Sprachen werden hier seitdem gedruckt. Die Orthographie des Druckbildes folgt der Kairiner Ausgabe, die durch den syrischen Kalligraphen 'Uṭmān Ṭāḥā neu geschrieben wurde (Abb. 7). Regeln zur Pausierung wurden zu einem großen Teil nach jenen, die im Königreich dominieren, neu bestimmt. Interessant ist, dass in Medina auch den unterschiedlichen Texttraditionen der islamischen Welt Rechnung getragen wird, wenn z.B. die Ausgabe für die Muslime des indischen Subkontinents in einem indopakistanischen Schreibstil gestaltet ist.

Seit einigen Jahren werden in Medina neben der Mehrheitslesart des (1) Ḥaḫṣ nach 'Aṣim auch die anderen heute noch verwendeten der sieben Lesarten gedruckt: (2) die Lesart des ad-Dūrī nach Abū 'Amr (Sudan, Somalia, Äthiopien u.a.), (3) jene des Warš nach Nāfi' (Algerien, Marokko [Abb. 8], Mauretanien, Niger, Mali, Westafrika, Nigeria u.a.) und (4) die des Qālūn nach Nāfi' (Libyen, Tunesien, Teile des Jemens). Auch wenn seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. in fast allen islamischen Ländern eigene Korandrucke

38 Vgl. Gotthelf BERGSTRÄSSER, Koranlesung in Kairo, in: *Der Islam* 20 (1932) 1–42; 21 (1933) 110–140.

erstellt werden, kann der medinensische, der in seinen verschiedenen Ausgaben kostenlos weltweit verbreitet wird, als einflussreichste moderne Druckausgabe gelten.

Koran: Stimme und Schrift

Die arabische Schrift und Sprache haben, abgesehen von einer Handvoll Steininschriften aus dem 6. Jh., im Text des Korans ihr erstes literarisches Denkmal erhalten. Auch wenn zu Lebzeiten des Propheten dieser Text noch keine endgültige schriftliche Fixierung erfahren hatte, lässt sich die Textgeschichte in Pergamenten und Inschriften bis auf wenige Jahrzehnte nach Muḥammads Tod (632) zurückverfolgen. Die Schreiber des Propheten hatten ihn bereits schriftlich festgehalten, aber erst durch die Sammlung des Textes von Seiten des Kalifen ‘Utmān b. ‘Affān († 656) und einer ersten Standardisierung unter dem Kalifen ‘Abdalmalik (646–705) wurden die in den Anfängen noch vielgestaltigen Textformen immer stärker in eine einheitliche Form gebracht.³⁹ Dabei ist zu beachten, dass die schriftliche Überlieferung gegenüber der mündlichen Tradition eine deutlich geringere Bedeutung hatte.⁴⁰ Auch wenn der Text des Korans sehr früh schriftlich vereinheitlicht wurde, boten mehrdeutige Schriftzüge weiterhin Raum für unterschiedliche Ausdeutungen. In der rasch expandierenden islamischen Welt prägten sich seit dem 7. Jh. unterschiedliche Rezitationssysteme aus. Wie erwähnt konnte erst im Bagdad des 10. Jhs. Ibn Muğāhid ein System von sieben für den öffentlichen Vortrag bestimmte Varianten durchsetzen.⁴¹

Der Bereich der islamischen Spiritualität wird durch die rezitierte, schön gelesene, mündliche Form des Textes (arab.: *tağwīd*) eingenommen. Kalligraphie und Schriftornamente haben dabei die sakrale Sphäre durch die arabische Schrift (und ihre Kalligraphie) seit den Anfängen geprägt. Das islamische Gebet, kollektiv oder individuell, sieht neben bestimmten Gebetsformeln stets die Rezitation eines Textabschnitts aus dem Koran vor. Das Ablesen aus einem Buch ist dabei nicht vorgesehen und würde bei den Pflichtgebeten aus muslimischer Sicht befremdlich wirken. Verglichen mit jüdischen oder christlichen Liturgien, in denen aus der Torah-Schriftrolle bzw. aus einem Lektionar gelesen wird, kommt der islamische Kultus ohne die materielle Gegenwart des Buches aus. Dies mag auf den ersten Blick verwundern, da sich die Muslime selbst mit Juden und Christen in der Tradition der »Schriftbesitzer« (arab.: *‘abl al-kitāb*, wörtlich übersetzt: »Leute des Buches«) verorten. Wie ist nun diese auffällige Abwesenheit des Buches im islamischen Gebet und Kultus zu erklären?

Der Korantext, den man in seiner Buchform als *mushaf* bezeichnet, führt auf Verkündigungen Muḥammads zwischen 610 und 632 zurück, die nicht in der Weitergabe eines Buches, sondern in der mündlichen Vermittlung eines Textes bestand. Das erste historische Medium des Korans ist also, wenn man es unter kommunikationswissenschaftlichem Aspekt betrachtet, nicht die Schrift, sondern die *Stimme* des Propheten. Der in arabischer Sprache verkündete Text wurde zunächst *vorgetragen* und von der ersten Gemeinde ge-

39 Vgl. zur Politik der Umayyaden bezüglich der Standardisierung des Korantextes unter dem umayyadischen Gouverneur al-Ḥağğāğ b. Yūsuf die ausführliche Studie von Omar HAMDAN, Die Kanonisierung des Korantextes, Wiesbaden 2006.

40 Matthias RADSCHERT, The Qur’ān. Codification and canonization, in: Stefan WILD (Hrsg.), Self-Referentiality in the Qur’ān, Wiesbaden 2006, 93–101.

41 Vgl. Christopher MELCHERT, Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings, in: Studia Islamica 91 (2000) 5–22.

hört, aber auch nachgesprochen (*re-zitiert*). Die islamische Textüberlieferung, auch die der heute noch verbreiteten Lesarten, führt sich über eine Kette von 30 bis 40 Generationen über 1.400 Jahre zurück auf die Ur-Rezitation durch den Propheten selbst. In der Rezitation des Korantextes liegt für die Muslime die Erinnerung und die Vergegenwärtigung einer mündlichen Verkündigung. Im Mittelpunkt islamischer Spiritualität steht so nicht der schriftlich fixierte, sondern der hörbare, akustisch erlebbare, in seiner Klangform über die Generationen überlieferte Text.⁴²

Von Steininschriften zu Facebook: die Erfolgsgeschichte einer spätantiken Sprache

Wenn auch der mündlichen Textform in der islamischen Tradition der Vorrang zukommt, lässt sich die kalligraphische Tradition der arabischen Schrift schon in sehr früher Zeit nachweisen. Die ältesten uns erhaltenen Handschriftenfragmente sind zwar in einer professionellen Schrift, aber noch in einem »unkalligraphischen« Schreibstil verfasst. In diesen ältesten Textzeugen in ḥiǧāzischer Schrift scheint die Fixierung der schriftlichen Information im Vordergrund zu stehen. Mit der Zeit – in den kufischen Mosaiken des Felsendoms und ab den kufischen Handschriften des 8. Jhs. – setzt sich jedoch die Sorge um die gleichmäßige, wohlgestaltete, präzise Schreibung und Textanordnung durch.

Die frühen hochformatigen Handschriften in ḥiǧāzischer Schrift scheinen in erster Linie die Buchstaben präzise zu notieren und zu fixieren. Die querformatigen, in kufischem Stil gehaltenen, die sich ab dem 8. Jh. nachweisen lassen, vermitteln dagegen bereits eine besondere Ästhetik der Gestaltung einer Seite. Die arabische Schrift wird bei der Fixierung des Korantextes in ihrer möglichst schönsten Form verwendet. Arabische Texte im monumentalen kufischen Stil auf Pergament wie z.B. in der Handschrift Kairo sind fast ausschließlich für den Text des Korans nachgewiesen, d.h. es gibt fast keine anderen Bücher, die in dieser Form geschrieben wurden.

Über die besondere Rezitation des Korantextes durch den Propheten selbst sowie die Prophetengefährten berichten die islamischen Quellen ausführlich. Bereits in früher Zeit hat die Koranrezitation offenbar eine spezielle Intonierung und Ausspracheregung besessen. Es wirkt ganz so, als ob der schriftliche Überlieferungsweg des Textes eine Art »kalligraphische Rezitation« entwickelt hätte. Da die Gestaltung islamischer sakraler Räume bildliche Darstellungen von Lebewesen stets vermieden hat, haben sich hier Ornamentik und Kalligraphie besonders entfalten können. So paradox es klingt: Die islamische Ästhetik in sakraler Architektur und religiösen Texten verdankt sich einem Bilderverbot im sakralen Bereich.

Die »Gründungsurkunde« der islamischen Religion, die auf die Verkündigung Muḥammads in Mekka und Medina zwischen 610 und 632 zurückgeht, erscheint vor dem Hintergrund archäologischer Evidenz in neuem Licht. In der Kulturlandschaft des vorislamischen Arabiens waren bereits seit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend Alphabetschriften in Verwendung: interessanterweise sowohl die südsemitische Alphabet-Tradition (im Süden sabäische und minäische, im Norden des heutigen Königreichs safitische und tamūdische Inschriften) als auch die nordsemitische Alphabet-Reihe (u.a. das phönizische und griechische Alphabet) mit dem Aramäischen und dem aus ihm weiterentwickelten Nabatäischen. Das Alphabet der Nabatäer kann als Weiterentwicklung

42 Vgl. KELLERMANN, Mündlichkeit (wie Anm. 33), 1–34.

des Aramäischen (Nordsemitischen) gelten und wurde in den Jahrhunderten nach dem Untergang des unabhängigen nabatäischen Königreichs im Jahr 106 n. Chr. weiterhin intensiv verwendet.

Aus dem spätnabatäischen Schreibstil (mit seinen Ligaturen, welche die ursprünglich aramäischen Buchstaben verbinden) entwickelte sich, wie es die Inschriften des 5. und 6. Jhs. belegen, die altarabische Schrift, der Vorläufer der heutigen arabischen Schrift.⁴³ Diese altarabischen Texte, in arabischer Schrift geschrieben, markieren den Beginn einer neuen Epoche, die mit der Fixierung des Korans in arabischer Schrift den religiösen Bezugstext des islamischen Glaubens und des ersten arabischen Reiches als identitätsstiftendes Symbol in die politische und religiöse Landschaft des Nahen Ostens einbringt. Infolge der Expansion des ersten islamischen Staatswesens verbreiteten sich Schrift und Sprache dieses ersten arabischen Reiches über einen weiten geographischen Raum. Diese Entwicklung machte die bereits in der antiken Welt – wenn auch nur wenig – nachweisbare arabische Sprache ab der islamischen Epoche zu einer Welt- und Wissenschaftssprache, die von Nichtarabern und Arabern zugleich geschrieben und gesprochen wurde. Die Sprache der vorislamischen Dichtung, die sich im Text des Korans als ihrem ersten schriftlich fixierten sprachlichen Denkmal manifestierte, behielt dabei ihr grammatisches System und ihren Wortschatz bei.

Das Arabische, das in der Gegenwart Staatssprache von mehr als 20 Staaten ist und immer noch als Gelehrtensprache der islamischen Welt dient, blickt damit auf eine beispiellose Erfolgsgeschichte zurück. Von den arabischen Steininschriften über die Pergamenthandschriften, die arabischen Papyri, Papierhandschriften und modernen Drucke bis hin zu den neuen Medien ist das Klassisch-Arabische die einzige nahöstlich-spätantike Sprache, die ihrer Grammatik und ihrem Grundwortschatz treu geblieben ist. Die Kenntnis der hocharabischen Sprache ermöglicht das Verstehen sowohl der vorislamischen Poesie und der wenigen altarabischen vorislamischen Inschriften als auch des Korans und der klassisch-arabischen Literatur. Dass die arabische Sprache als Kultur- und Wissenschaftssprache auf eine solch stabile Geschichte zurückblicken kann, ist eine Entwicklung, die ohne den Text des Korans und die Entstehung des Islam in Arabien kaum möglich gewesen wäre.

43 Vgl. Laila NEHMÉ, A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material, in: *The Development of Arabic as a Written Language*, hrsg. v. M.C.A. MACDONALD, Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 40, Oxford 2010, 47–88.

MARKUS ENDERS

Gott der Eine oder Gott der Dreieine?

Philosophische Begründungsformen für die Inkarnation
und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort
auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus

1. Die Funktion der Philosophie im interreligiösen Gespräch¹

1.1 Zum angeblichen »Störpotential« der Philosophie für das interreligiöse Gespräch

Nicht erst seit den Massenprotesten gegen Karikaturen des Propheten Mohammed in westlichen Presseorganen vor einigen Jahren wissen wir um das Ausmaß der emotionalen Mobilisierungskraft, zu der die bewusste oder unbewusste Verletzung religiöser Gefühle anderer fähig ist. An Ereignissen dieser Art wird die kaum zu überschätzende Bedeutsamkeit offenkundig, die die religiöse Identität und deren Integrität für das Selbstverständnis und die Handlungsorientierung von Menschen besitzt. Dass dieses Potential leicht für Gewaltaktionen manipuliert werden kann, ist evident. Wie aber lassen sich religiöse Überzeugungen und deren Motivationskraft vor solcher Manipulation schützen? Kann die menschliche Vernunft hier eine Wächter- und Richterfunktion im Selbstbehauptungskampf religiöser Überzeugungen ausüben? Ist die ihnen eigene Motivationskraft im Grunde nicht doch rationalitätsresistent?

Solche und ähnliche Fragen werden nicht erst seit den Massenprotesten in der islamischen Welt im Kontext des Karikaturenstreits aufgeworfen. Sie begleiten die Geschichte von Religionen und deren Auseinandersetzungen untereinander. Wenige Tage nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 hat Jürgen Habermas in seiner vielzitierten Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass religiös Gläubige in einer pluralistischen, postsäkularen Gesellschaft einzusehen haben, dass sie mit Mitgliedern anderer Religionen zusammenleben und sich mit der Autorität weltlicher Wissenschaften und den Prämissen des Verfassungsstaates, die in profaner Moral gründen, versöhnen müssen: »ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential².« Im Dienst genau dieses »Reflexionsschubs« steht auch und nicht zuletzt das interreligiöse Gespräch, insbesondere zwischen Vertretern der Weltreligionen. Doch welche Bedeutung kann der Philosophie für dieses Gespräch zukommen, hat sie überhaupt einen Sitz im Leben dieses Gesprächs? Sie hatte einen, und zwar einen ganz hervorragenden, wie im Folgenden exemplarisch gezeigt werden soll. Warum aber sollte man

1 Dieses Kapitel entspricht dem Beitrag von Markus ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart, in: *Archa Verbi* 7 (2010), 143–146.

2 Jürgen HABERMAS, *Glaube und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001, 14.

den längst untergegangenen Sitz der Philosophie im Leben des interreligiösen Gesprächs wieder vergegenwärtigen oder gar aktualisieren wollen? Stört nicht vielmehr, um einen nicht erst heute, sondern im Grunde seit dem aufklärerischen Toleranzverständnis etwa Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) weit verbreiteten Einwand gegen diesen Aktualisierungsversuch aufzugreifen, stört nicht also vielmehr die Philosophie das interreligiöse Gespräch, das doch von wechselseitiger Toleranz und dem freiwilligen Verzicht auf eigene Überlegenheitsansprüche gegenüber Überzeugungen religiös Andersdenkender geprägt sein sollte? Ist es nicht gerade die Philosophie, die man daher um der friedlichen und versöhnlichen Atmosphäre dieses Gesprächs willen fernhalten sollte? Wenn man das interreligiöse Gespräch zwischen Vertretern insbesondere der fünf Weltreligionen auf das zweifelsohne enorm wichtige wechselseitige Sichkennen- und schätzenlernen, auf den persönlichen Informationsaustausch über die religiösen Ansichten und die ihnen entsprechenden Lebens- und Handlungsweisen ihrer repräsentativen Vertreter einschränken will, dann hat die Philosophie zwar nichts, aber doch sehr wenig in diesem Gespräch verloren; dann ist sie für dieses Gespräch weitgehend überflüssig und angesichts ihres zuvor genannten Störpotentials in der Tat eher hinderlich. Auf den gesellschaftlich relevanten interreligiösen Gesprächsforen unserer Gegenwart fristet sie folglich ein kümmerliches Dasein oder glänzt – von wenigen Ausnahmen wie etwa den Aktivitäten der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie abgesehen – durch Abwesenheit. Mit dieser Bestandsaufnahme könnten wir uns zufrieden geben, wenn nicht den fünf Weltreligionen in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen ein Grundzug eigentümlich wäre, der ihre philosophische Betrachtung geradezu auf den Plan ruft. Um welchen Grundzug handelt es sich dabei?

1.2 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch der fünf Weltreligionen

Diese Eigentümlichkeit aller fünf Weltreligionen – und zwar, um mit den westlichen monotheistischen Weltreligionen in ihrer geschichtlichen Abfolge zu beginnen, von Judentum, Christentum und Islam, und dann auch von den beiden östlichen Weltreligionen des Hinduismus und Buddhismus –, diese Eigentümlichkeit also besteht darin, dass sie in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen sowohl einen absoluten, d. h. einen für alle Menschen zu allen Zeiten, mithin zeitlos gültigen, und einen universalen, also einen räumlich unbeschränkt für alle Menschen, gültigen Anspruch auf die Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte erheben. Diese von der westlichen Religionswissenschaft keineswegs erfundene, sondern nur deskriptiv festgestellte Eigentümlichkeit der fünf Weltreligionen, die sie von den in ihrem Wahrheitsanspruch räumlich und/oder zeitlich begrenzten Stammes- oder Lokalreligionen unterscheidet, soll hier nur am Beispiel der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam weiter verfolgt werden.

Diese drei Weltreligionen erheben in dem erläuterten Sinne einen absoluten und universalen Anspruch auf die objektive Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte. Daraus aber folgt, dass sie sich wechselseitig die vollkommene Wahrheit derjenigen Glaubensinhalte, die sie voneinander unterscheiden, bestreiten müssen: Denn die zwischen ihnen differenten Glaubensinhalte können unter Voraussetzung der Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht vollkommen wahr sein. Um hierfür nur ein zentrales Beispiel zu nennen: Das Christentum glaubt, dass das erste Prinzip, in der religiösen Sprache Gott genannt, selbst in dieser Welt raum-zeitlicher Vielheit erschienen sei, indem es sich selbst in der Person Jesu Christi den Menschen geoffenbart habe. Es glaubt also, dass der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person sei, die in sich

die göttliche und die menschliche Natur vereinige. Im Gegensatz hierzu halten Judentum und Islam es für unmöglich, dass der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person in Gestalt eines Gottmenschen ist. Das Judentum glaubt vielmehr an eine Offenbarung in Form eines den Menschen gegebenen Buches als geoffenbarte Reflexion Gottes, nämlich die Thora, bzw. genauer betrachtet, der Tenach. Der Islam bekennt den Inhalt eines anderen Buches, und zwar des Korans, als letztgültige Wahrheit von Offenbarung. Wer kann und soll nun über die Wahrheit dieses zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen prinzipiell differenten Offenbarungsverständnisses so urteilen, dass sein Urteil eine Entscheidungs- und damit eine Richterfunktion für diese zwischen den drei Religionen strittige Frage nach dem authentischen Inhalt der göttlichen Offenbarung besitzt?

1.3 Die Richterfunktion und Entscheidungsinstanz des natürlichen Verstandes- und Vernunftwissens

Die gesuchte Entscheidungsinstanz zwischen den inhaltlich konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen kann nicht in den spezifischen Glaubensquellen einer dieser drei Religionen enthalten sein und begründet liegen, weil sie dann deren eigene Wahrheit bereits voraussetzen, mithin zirkulär verfahren würde. Ihre Entscheidung zwischen den Wahrheitsansprüchen dieser drei Religionen darf daher nur das Ergebnis ihrer eigenen, autonomen Überlegungen sein. Mit anderen Worten: Der Richter über die konfligierenden Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen muss von ihnen unabhängig und neutral sein und zudem eine solche Autorität besitzen, dass er von allen drei Religionen anerkannt werden kann. Diese für die Entscheidungsinstanz zwischen den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen gesuchten Eigenschaften der Unabhängigkeit bzw. Neutralität sowie der Allgemeingültigkeit besitzt aber nur das Erkenntnisvermögen des allgemeinen menschlichen Verstandes sowie der allgemeinen menschlichen Vernunft, über welche Menschen natürlicherweise und damit gleichermaßen verfügen, sofern sie von menschlicher Sprache Gebrauch machen. Was diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen – vorausgesetzt, es gibt sie in dieser Allgemeinheit, wogegen ja die Postmoderne bekanntermaßen Einspruch erhebt –, was also diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen als wahr erkennen, muss daher für alle ihres Verstandes- und Vernunftgebrauchs fähigen menschlichen Wesen gültig und verbindlich sein. Nur das Verstandes- und das Vernunfturteil und die sie bestimmenden Gründe sind daher der einzig geeignete Richter im Streit der Weltreligionen um die Wahrheit ihrer jeweiligen Glaubensauffassungen.

2. Zur Entwicklung der interreligiösen Auseinandersetzung zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter von einer wechselseitigen Diffamierung zu einem philosophischen Diskurs über die Gültigkeit ihrer Wahrheitsansprüche

2.1 *Der Verzicht auf religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen*³

Diese hier nur äußerst knapp skizzierte Einsicht haben sich bedeutende Vertreter aller drei monotheistischen Religionen erst im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht. Die Entdeckung des natürlichen Verstandes sowie (und zwar vor allem christlicherseits) der natürlichen Vernunft und damit der genuinen Erkenntnisorgane der Philosophie als verbindliche Entscheidungsmacht für die zwischen den Religionen prinzipiell strittigen Glaubensüberzeugungen steht daher nicht bereits am Anfang der Geschichte des interreligiösen Gesprächs der monotheistischen Religionen. Vielmehr wird die erste Phase dieses Gesprächs durch eine Streit- und Kontroversliteratur beherrscht, die einen überwiegend polemischen und die jeweils anderen Religionen und deren Vertreter diffamierenden Charakter besitzt. Der Verlauf dieser Phase zeigt jedoch, dass das interreligiöse Gespräch keineswegs nur zu einer polemischen Verhärtung der Standpunkte, sondern auch zu einem größeren Respekt vor der Identität der anderen Religionen sowie zu einer Verfeinerung der Argumentation führen kann.

Der Entwicklungsschritt des interreligiösen Gesprächs von einer polemisch-diffamierenden Kontroversliteratur zu einer philosophischen Wahrheitssuche in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen monotheistischen Religionen wurde innerhalb der je eigenen religiösen Traditionen dieser drei Weltreligionen erst im frühen Mittelalter deutlich vollzogen. Denn es musste erst die Einsicht gewonnen werden, dass man die Vertreter der jeweils anderen Religion nicht mit Erkenntnisquellen, die aus der eigenen religiösen Tradition stammen und damit deren Wahrheit bereits voraussetzen, sondern nur mit universell, d.h. für alle Menschen, die des Verstandes- und des Vernunftgebrauchs fähig sind, gleichermaßen gültigen rationalen Argumenten von der Wahrheit des jeweils eigenen religiösen Glaubens überzeugen kann; mit Argumenten also, die nicht aus stets partikulär bleibenden religiösen Autoritäten, sondern aus dem allgemein menschlichen Verstandes- und Vernunftvermögen als Erkenntnisquelle entwickelt werden und die daher zumindest ihrem Anspruch nach objektiv wahr bzw. von allgemeinverbindlicher Gültigkeit sind. Eine signifikante Begleiterscheinung dieser Entdeckung einer objektiven Entscheidungsmacht bzw. neutralen Richterfunktion des menschlichen Verstandes sowie (insbesondere im Christentum) auch der menschlichen Vernunft im Glaubensstreit zwischen den monotheistischen Religionen bei einigen wenigen frühmittelalterlichen Autoren ist deren weitgehende Ausscheidung polemischer und diffamierender Elemente in ihrer intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Religionen, die sie auf die Ebene einer ergebnisoffenen philosophischen Wahrheitssuche heben. Damit gewinnt das interreligiöse Gespräch zwischen einzelnen Vertretern dieser drei Religionen die neue Dimension eines philosophischen Diskurses über die Gültigkeit der Wahrheitsansprüche ihrer drei Religionen. Darin liegt meines Erachtens die grundsätzliche Bedeutung und Vorbildfunktion, die diesem geschichtlichen Entwicklungsschritt des interreligiösen Gesprächs zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen für die Gestaltung des Ver-

3 Vgl. dazu ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 146–148.

hältnisses zwischen ihnen auch und gerade in unserer Gegenwart zukommt. Denn es ist der je eigene absolute und universale Wahrheitsanspruch, der jede dieser drei Religionen gemäß ihrem Selbstverständnis eigentlich dazu zwingen müsste, ihm mit den rationalen Mitteln der Philosophie gegenüber dem der beiden anderen Weltreligionen Geltung zu verschaffen. Denn die Aufgabe einer inhaltlich voraussetzungslosen intellektuellen Suche nach der gleichsam objektiv wahren Weltreligion lässt sich nur mit den natürlichen Erkenntniskräften des Menschen erfüllen. Diese genau genommen allen Weltreligionen auf Grund ihres absoluten und universalen Wahrheitsanspruchs aufgegebenen Suche muss und darf jedoch nicht in destruktiver oder gar totalitärer Absicht unternommen werden. Mit anderen Worten: Es soll hier keiner binären Ausschlusslogik (im Sinne der einfachen Wahr-Falsch-Disjunktion, tertium non datur: Also: Es gibt nur eine wahre Religion, alle anderen Religionen sind falsch) hinsichtlich der Wahrheitsfähigkeit bzw. im intellektuellen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen das Wort geredet werden, auch wenn dies zunächst so scheinen mag. Und zwar genau deshalb nicht, weil die intellektuelle Suche nach der wahren Weltreligion einen bloß verstandesmäßigen, kontradiktionslogischen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen im Ziel zu überwinden und zu der vernunftbegründeten Einsicht sowohl in die vollkommene Wahrheit einer der fünf Weltreligionen als auch zugleich in die substantiellen Wahrheits Elemente der vier anderen Weltreligionen vom Standpunkt der einen, in ihrem prinzipiellen Selbstverständnis vollkommen wahren Weltreligion zu führen vermag. Diese damit nur ange deutete inklusivistische Verhältnisbestimmung zwischen den Weltreligionen, diese nicht mehr verstandes-, sondern vernunftgemäße Betrachtung der prinzipiellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer zentralen Glaubensüberzeugungen kann hier nicht weiter vertieft werden.

Einen ersten Höhepunkt erreicht die auf eigene religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen verzichtende, dezidiert rationale Auseinandersetzung mit den beiden jeweils anderen monotheistischen Religionen innerhalb der je eigenen Traditionen dieser drei Weltreligionen im frühen Mittelalter. Deshalb darf im Folgenden dieser Zeitraum zwischen dem 9./10. und dem 12. Jahrhundert ein wenig beleuchtet werden, und zwar überwiegend im Hinblick auf die von Christen geführte intellektuelle Auseinandersetzung mit jüdischen und islamischen Glaubensüberzeugungen, nicht also in beiden Richtungen. Mit anderen Worten: Es sollen einige derjenigen Texte etwas näher betrachtet werden, in denen Christen mit rein rationalen Argumenten und somit mit den Mitteln ausschließlich der natürlichen Vernunft gegen islamische Glaubensüberzeugungen argumentieren, und zwar unter der leitenden Fragestellung der Relevanz dieser Überlegungen für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart. Dabei soll diese Untersuchung in Kenntnis des Umstandes durchgeführt werden, dass die zu analysierenden Texte der Feder einiger weniger herausragender Vertreter der drei Religionen entstammen, die nicht zwangsläufig die Mehrheitsmeinung ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft spiegeln.

Die mit rational begründeten Argumenten geführte Auseinandersetzung christlicher Autoren mit dem Islam im Mittelalter kann angesichts des gewaltigen Textmaterials und des diesem Vortrag vorgegebenen Zeitrahmens nur exemplarisch an ganz wenigen Texten vorgestellt werden. Dabei soll zunächst ein historischer Blick auf den meist fließenden Übergang von der ersten polemisch-diffamierenden Phase der christlichen Kontroversliteratur gegenüber dem Islam zu ihrer zweiten rationaleren Phase geworfen werden, um den genannten Entwicklungsschritt der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam in seiner Bedeutung deutlicher hervortreten zu lassen.

2.2. *Der Islam als eine christliche Häresie:
Die polemisch-diffamierende und zugleich partiell rationale Auseinandersetzung
mit dem Islam bei Johannes von Damaskus*

Johannes von Damaskus (650–754) hat sich von allen christlichen Kirchenvätern am ausführlichsten mit dem Islam beschäftigt; dieser Umstand hat zunächst einen einfachen biographischen Grund: Johannes lebte in der ersten Hälfte seines langen Lebens zur Zeit der Umajyaden-Herrschaft in deren Macht- und kulturellem Zentrum Damaskus und bekleidete ein einflussreiches politisches Amt als sog. »Haupttrat« von Damaskus. Erst eine unter dem Kalifen Abd al-Malik (685–705) einsetzende christenfeindliche Tendenz am Hof führte dazu, dass Johannes den Staatsdienst verließ und noch vor 700 in das Kloster Mar Saba bei Jerusalem eintrat, in dem er bis zu seinem Lebensende blieb.

In seinem systematischen Hauptwerk *Die Quelle der Erkenntnis*, das Johannes in seinen letzten Lebensjahren verfasst haben dürfte, entwirft er in dessen erstem Teil eine philosophische Einleitung zur Darstellung des christlichen Glaubens, in dessen zweitem Teil eine kurze Geschichte der Häresien, d. h. der christlichen Irrlehren, und im umfangreichsten dritten Teil eine *genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, die eine gewaltige Wirkungsgeschichte insbesondere in der orthodoxen Theologie entfaltet hat. Für unsere Fragestellung relevant ist die Häresiengeschichte im zweiten Teil dieses Werkes mit dem Titel Häresien in Epitome: Wie sie begannen und auf welche Ursprünge sie sich berufen. In diesem Teil führt Johannes im Gefolge insbesondere des Epiphanius von Salamis (um 315–403) eine Fülle an zunächst außerchristlichen und dann auch christlichen Häresien an, in welche er auch den Islam einreihet. Den Islam versteht er schon deshalb als eine christliche Irrlehre, weil er in dem islamischen Propheten Mohammed den Schüler eines arianischen Mönchs sieht⁴ – eine Auffassung, die weit bis ins christliche Mittelalter hinein tradiert worden ist.

Seine Darstellung des Islams bedient sich der Klaviatur altkirchlicher Ketzerpolemik: Der Islam wird als Aberglaube, als Vorläufer des Antichristen stigmatisiert, als Ausgeburt einer von Mohammed ersonnenen Häresie, von der dieser lächerlicherweise behauptet habe, dass sie ihm in Gestalt des Korans vom Himmel im Schlaf herabgesandt worden sei⁵. Die Unbezeugtheit dieses behaupteten Vorgangs durch andere, neutrale Zeugen und das Fehlen einer prophetischen Ankündigung bzw. Weissagung und damit Beglaubigung der Herabkunft des Korans im Unterschied zur langen prophetischen Vorbereitungs- und Ankündigungsgeschichte der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist für Johannes ein theologisches Autoritätsargument für seine Ablehnung des Offenbarungs- und Wahrheitsanspruchs des islamischen Glaubens⁶. Dabei hat Johannes allerdings übersehen, dass nach islamischer, und zwar bereits koranisch begründeter Auffassung die Ankündigung des Kommens des Parakleten, d. h. des Heiligen Geistes, in den Abschiedsreden Jesu im Johannes-Evangelium auf den Propheten Mohammed hin gedeutet wird⁷, so dass auch der Islam über ein theologisches Argument dieser Art zumindest dem Anspruch nach

4 Vgl. Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam. Présentation, Commentaires et Traduction* par Raymond Le Coz (Sources Chrétiennes 383), Paris 1992, Hérésie 100: L'Islam, 1.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd., 3.

7 Vgl. Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad KARIMI. Mit einer Einführung hrsg. v. Bernhard UHDE, Freiburg i. Br. 2009 (im Folgenden abgekürzt mit »Der Koran« sowie Angabe der Sure und des Verses), Sure 61,6: *Und als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: O ihr Kinder Israels, Ich bin Gesandter Gottes für euch, der bestätigt, was vor mir von der Tora da war, und der verkündet einen Gesandten, der nach mir kommt, Sein Name: Ahmad.*

verfügt, ob zu Recht, ist eine andere Frage. Johannes, der höchst wahrscheinlich über keine Koran-Kenntnisse aus eigener Anschauung, wohl aber für einen im Herrschaftsgebiet des Islam lebenden Christen seiner Zeit über erstaunlich weitgehende Kenntnisse des islamischen Glaubens verfügt, weiß, dass es nach islamischer Überzeugung nur einen Gott gibt, der der Schöpfer aller anderen Wesen ist⁸; er kennt ferner die koranische Prädikation Christi als des Wortes (und des Geistes) Gottes, das jedoch nach islamischer Auffassung ein Geschöpf sei, obschon es einer jungfräulichen Geburt entspringe, die für Jesus ja auch im Koran angenommen wird⁹. Diese antichristologische Position des Islam, der den christlichen Glauben an eine menschliche und eine göttliche Natur Christi der »Beigesellung«¹⁰, d. h. der Aufhebung des Monotheismus und der Behauptung eines Polytheismus, bezichtige, sucht Johannes in den Selbstwiderspruch zu führen – darin zeigt sich auch bei ihm ein erster Ansatz zu einer Widerlegung des Islam mit philosophischen Mitteln, die nur die formalen Gesetze des natürlichen Verstandedenkens wie vor allem das Kontradiktionsprinzip als gültig voraussetzen: Denn das Wort und der Geist seien untrennbar von ihrem Träger, in dem sie natürlicherweise existieren. Aus dieser rationalen Einsicht zieht Johannes den Schluss, dass Christus als das Wort und der Geist Gottes selbst die göttliche Natur besitzen, mithin Gott sein müsse¹¹ – ein Argument, das im Ausgang des Mittelalters sich Raimundus Lullus (um 1232–1316) und Nikolaus von Kues (1401–1464) gegen die islamische Kritik an der Christologie wieder zu eigen machen werden. Die Muslime aber setzten durch ihre Negation einer göttlichen Natur Jesu Christi das Wort und den Geist Gottes außerhalb Gottes, d. h. als etwas von Gott Verschiedenes, an. Damit jedoch verstümmelten sie die Seinsweise Gottes, so dass die Christen die Muslime wörtlich als »Gottesverstümmeler« bezeichneten¹². Die Verstümmelung Gottes aber stelle einen größeren Irrtum dar als die Beigesellung zu Gott, die die Muslime den Christen zum Vorwurf machen. Denn die islamische Verstümmelung Gottes betrachte diesen wie einen leblosen Gegenstand, dem eine Geistseele fehlt¹³. Damit hat, genau genommen, bereits Johannes von Damaskus eine rationale Kritik von prinzipieller Bedeutung am islamischen Monotheismus angedacht und vorbereitet, die im späteren Mittelalter Cusaner sowie in der Neuzeit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) als zwei große Vertreter einer Geistmetaphysik in ihren jeweiligen Epochen aufgreifen und systematisch entfalten werden: Denn die Zuschreibung des Geist-Seins an Gott, die von dessen Unübertrefflichkeit erforderlich bzw. notwendig gemacht wird, diese Zuschreibung führt in der Sache unvermeidlich zur Annahme einer trinitarischen Seinsweise Gottes, weil eine

8 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (wie Anm. 4), 2.

9 Vgl. ebd. – Hierzu und zur gesamten Geschichte der christlichen Interpretation der koranischen Prädikation Jesu Christi als das Wort Gottes (vgl. *Der Koran* 3,39; 45; 4,171) vgl. Ludwig HAGEMANN, *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte* (Frankfurter Theologische Studien 21), Frankfurt a. M. 1976, 123–128, insb. 127: »Christliche Herkunft (sc. der koranischen Prädikation Jesu als des Wortes Gottes) und nichtchristliche Deutung (sc. im Koran) schließen einander in keiner Weise aus. Darum kann diese Formulierung auch nicht als kur'ānischer Beleg für die Göttlichkeit Jesu und damit für eine trinitarische Gottesvorstellung herangezogen werden. Mit Recht hebt darum Th. O'Shaugnessy hervor, daß ›kalima‹ mit Bezug auf Jesus nichts anderes besage, als daß Jesus durch das göttliche Schöpfungswort in die Existenz gerufen worden sei.«

10 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (wie Anm. 4), 4.

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd.

absolute Einheit nur dann das selbstreflexive, mithin relationale Vermögen vollkommenen Erkennens besitzen kann, wenn sie in sich dreieinig ist.

Ferner bezeugt Johannes von Damaskus die islamische Negation sowohl des Kreuzestodes als auch eines natürlichen Todes Jesu Christi, den der göttliche Vater vielmehr aus Liebe zu sich in den Himmel aufgenommen habe. Die christliche Verehrung des Kreuzes als Zeichen des Heils bzw. der Erlösung der Menschheit verunglimpfe der Islam als Götzendienst, während in Wahrheit die Muslime sich des Götzendienstes schuldig machten, indem sie bei ihrem Pilgerritual in Mekka einen schwarzen Stein in der Ka'āba berührten, auf dem Abraham Umgang mit Agar gehabt haben oder sein Kamel daran festgebunden haben soll¹⁴.

Weiterhin kritisiert Johannes auch die islamische Erlaubnis der Tetragamie sowie die angebliche göttliche Erlaubnis zum Ehebruch und zur Trennung von der eigenen Ehefrau durch den Ehemann¹⁵. Schließlich polemisiert er gegen die islamische Paradiesesvorstellung mit ihren sinnlichen Freuden und Genüssen¹⁶ – eine Kritik, die zu einem festen Bestandteil in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam geworden ist.

Eine zweite Schrift des Johannes über den Islam, die ihm in der Forschung zugeschrieben wird, ist eine Kontroverse zwischen einem Muslim und einem Christen. In dieser nach Bonifatius Kotter höchstwahrscheinlich authentischen Schrift des Damaszeners¹⁷ artikuliert der Christ die christliche Position des Johannes und der Muslim die des Islam. Dabei vertritt in diesem Streitgespräch der Christ, knapp resümiert, die folgenden Thesen:

Die Allmacht Gottes ist mit der Willensfreiheit des Menschen, seiner Verantwortlichkeit für die sittliche Qualität, seiner im Kern freien Willensakte widerspruchsfrei vereinbar. Mit anderen Worten: Gott ist allmächtig und dennoch besitzt der Mensch die Freiheit, das sittlich Gute oder das sittlich Schlechte zu tun. Gott sei die Quelle alles Guten, nicht jedoch des Bösen, dessen Quelle vielmehr der Teufel als ein gefallener Engel sei. Ebenso wie dieser besitze der Mensch die Freiheit der willentlichen Selbstbestimmung und damit die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse. Die den Menschen von Gott gnadenhaft verliehene Tugend könne der Mensch daher aus eigenem Verschulden wieder verlieren¹⁸.

Gegenüber dem Muslim, von dem Johannes zeigen will, dass er bzw. der von ihm repräsentierte Islam keine konsistente Verhältnisbestimmung zwischen der Allmacht Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen für seine sittlich relevanten Taten vornimmt, versucht Johannes die christliche Position als eine adäquate Bestimmung dieses Verhältnisses von göttlicher Allmacht und Allwissenheit einerseits und menschlicher Freiheit des Willens und Ursächlichkeit für seine sittlich relevanten Taten andererseits zu plausibilisieren¹⁹. Eng mit dieser Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Willensfreiheit ist die nach der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Johannes sieht die Gerechtigkeit Gottes alleine von der christlichen Position gewahrt, weil diese die volle Verantwortlichkeit des Menschen für die sittliche Qualität der Freiheitsakte

14 Vgl. ebd., 5.

15 Vgl. ebd., 6.

16 Vgl. ebd., 7.

17 Vgl. Die Schriften des Johannes von Damaskos, hg. v. Bonifatius KOTTER, hg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica, besorgt von P. Bonifatius KOTTER O.S.B. (Patristische Texte und Studien 22), Berlin/New York 1981, Disputatio Christiani et Saraceni, Einleitung, 420f.

18 Vgl. DAMASCÈNE, Écrits sur l'islam (wie Anm. 4), Controverse entre un Musulman et un Chrétien, 1.

19 Vgl. ebd.

seines Willens annehme, während dies bei der von Johannes als prädestinarianisch angenommenen islamischen Position nicht der Fall sei: Wenn Gott selbst die Seinsursache für die guten und schlechten Taten des Menschen sei, die er richte, dann könne sein Gericht nicht gerecht sein, weil die primäre Ursächlichkeit für das sittlich relevante Handeln des Menschen nicht beim Menschen selbst, sondern bei Gott liege²⁰. Demgegenüber ist allerdings geltend zu machen, dass die ashairitische, im sunnitischen Islam gleichsam orthodox gewordene Aneignungstheorie die Verantwortlichkeit des Menschen für seine guten und schlechten Taten und die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über diese Aneignung durch den Menschen zu wahren gesucht hat. Eine andere Frage ist allerdings, ob man Gott auch als Seinsursache der schlechten Taten des Menschen annehmen darf, ohne seine vollkommene Güte und damit wiederum seine Göttlichkeit einzuschränken.

Weitere Themen der ersten und zweiten Kontroverse zwischen dem Christen und dem Muslim, die hier nur noch summarisch genannt werden können, sind der christliche und der islamische Schöpfungsglaube, das christliche Verständnis der Taufe als eines nach Johannes heilsnotwendigen Initiationsaktes bzw. -sakraments sowie die christliche Unterscheidung zwischen einem zulassenden und einem zustimmenden Willen Gottes²¹.

Die dritte Kontroverse berührt die zwischen dem Christentum und dem Islam prinzipiell unterscheidende und daher strittige Christologie. Wie schon in seiner Häresiologie versucht Johannes auch hier die koranische Prädikation Christi als des Wortes und des Geistes Gottes (Koran 3,34; 3,40; 4,169) zum Ansatz- und Ausgangspunkt einer rationalen Widerlegung der islamischen Bestreitung der göttlichen Natur Jesu Christi zu machen, indem er die islamische Annahme der Geschaffenheit des Wortes Gottes in den Selbstwiderspruch zu führen versucht: Denn wenn der Muslim auf die Frage des Christen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen ist, antworte, es sei ungeschaffen, dann habe er implizit die Göttlichkeit dieses Wortes und damit Christi anerkannt²². Antworte er jedoch, es sei geschaffen, dann behaupte er, Gott sei vor seiner Schöpfung ohne Geist und ohne Wort und damit ohne seine göttlichen Wesensattribute gewesen, was auch nach islamischem Glauben eine häretische Position darstelle²³. Deshalb antwortet der Muslim in dieser dritten Kontroverse auf diese Fangfrage des Christen auch gar nicht und gesteht nach Johannes damit die objektive Wahrheit der Christologie unausgesprochen ein. Die große innerislamische Debatte im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung über die Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans dürfte historisch gesehen auch ein Reflex einer zumindest impliziten Auseinandersetzung mit der Christologie und ihrer Präexistenzlehre sein: Denn der Koran kann als das gesprochene Wort bzw. als die Rede und damit als ein unveränderliches Attribut des ewigen Gottes nicht zeitlich verfasst und damit kein Geschöpf, sondern muss, wie Christus als das ewige Wort Gottes, präexistent, d. h. vor aller Schöpfung immer schon gewesen sein.

Die in der vierten Kontroverse getroffene Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes – für den Christen Christus und für den Muslim der Koran – und einfachen göttlichen Mitteilungen ist systematisch nicht so bedeutsam und braucht daher in unserem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden.

Die fünfte Kontroverse handelt von der Inkarnation Christi bzw. von der Herabkunft des Heiligen Geistes in den Schoß der Gottesmutter Maria – einem zentralen Theologu-

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., 2f.

22 Vgl. ebd., 5.

23 Vgl. ebd.

menon des Johannes Damascenus²⁴. Dabei stellt Johannes vor allem den Gedanken der Reinigung der Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist bei ihrer Empfängnis in den Vordergrund²⁵ – eine Reinigung, von der auch der Koran in Sure 3,42 spricht: *Und damals sagten die Engel: »O Maria, siehe, Gott hat dich erwählt und gereinigt und erwählt vor den Frauen der Welten.«*²⁶ Der Koran bestätigt bekanntlich die jungfräuliche Geburt Jesu²⁷, ohne jedoch das christliche Inkarnationsdogma zu teilen, weil der Islam den christlichen Glauben an die göttliche Natur und Personhaft Jesu Christi, als das Ergebnis einer späteren Schriftverfälschung betrachtet. Dass die Rede von einer »Herabkunft« des göttlichen Geistes eine figurative bzw. sprachbildliche und keine wörtliche Bedeutung besitzt, hebt Johannes zu Recht wiederholt hervor²⁸.

Die sechste Kontroverse handelt von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus als der christologischen Zentraldoktrin. Auf den Einwand des Muslim, dass Christus nicht Gott sein, d. h. keine göttliche Natur besitzen könne, weil er natürliche menschliche Bedürfnisse wie die Nahrungsaufnahme und den Schlaf habe befriedigen müssen, dass also göttliche und menschliche Natur in einer Person sich nach dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch und damit verstandeslogisch ausschließen, antwortet der Christ mit der Lehre von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Jesus Christus und damit, formal betrachtet, mit dem traditionellen Vernunftbegriff der Person Jesu Christi²⁹. Es sei nur die menschliche Natur in Christus, welche die genannten Bedürfnisse habe befriedigen müssen, nicht die göttliche. Denn im inkarnierten Christus gebe es eine einzige Hypostase, aber zwei verschiedene Naturen. Eine Hypostase oder Person aber sei wie ein konkretes Individuum in sich und bei sich und führe eine eigene und unabhängige Existenz³⁰. Von der »hypostatischen Union« in Christus spreche man, sofern in Christus eine Natur – hier die menschliche – nach der chalzedonensischen Formel ungetrennt und unvermischt vereint sei mit einer anderen Natur – hier der göttlichen – in einer Hypostase, in der sie ihre Seinsstütze, ihre Subsistenz, finde; diese Hypostase aber sei nicht das Menschsein Christi, sondern die des göttlichen Wortes, also die zweite göttliche Person, gewesen, in der die individuierte menschliche Natur Christi vom Anfang ihrer Schöpfung an subsistiert habe³¹. Mit anderen Worten: Die Theorie einer hypostatischen Union macht die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Naturen in Christus, der göttlichen und der menschlichen, überhaupt erst möglich und damit das christologische Dogma des vollständigen Gott- und Menschseins der einen, einzigen Person Jesu Christi erst zu einem widerspruchsfreien Vernunftbegriff. Damit hat Johannes gegen den Einwand des Muslimen gezeigt, dass der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes kein hölzernes Eisen, keinen Selbstwiderspruch und damit nichts Unmögliches behauptet, sondern etwas durchaus Mögliches, weil sich Gott in seiner zweiten Person mit einem individuellen Menschen unter Wahrung seines wesenhaft einfachen Gottseins sowie der von ihm angenommenen menschlichen Natur, d. h. als ganzer Gott und ganzer Mensch, unmittelbar verbinden kann, wenn er dies will. Implizit enthält daher das

24 Vgl. ebd., 7.

25 Vgl. ebd.

26 Zitiert nach Der Koran (wie Anm. 7), Sure 3,42.

27 Vgl. ebd., Sure 19,19–21.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam* [wie Anm. 4], Controverse entre un Musulman et un Chrétien, 8.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd.

christliche Inkarnationsdogma auch den Trinitätsglauben, d. h. die Annahme einer trinitarischen Seinsweise Gottes, auch wenn dies Johannes in seinen kontroverstheologischen Schriften gegen den Islam nicht weiter ausführt. Er hat aber die Denk- und Realmöglichkeit des Gottmenschen Jesus Christus gegen den islamischen Einwand einer Denk- und Realmöglichkeit des Gottmenschen aufgezeigt und damit einen grundlegenden Beitrag zu einer philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens geleistet.

Somit haben wir unbeschadet aller von Johannes gezogenen Register altkirchlicher Ketzerpolemik in seiner Auseinandersetzung mit dem islamischen Glauben bereits erste Ansätze einer philosophischen Kontroverse mit rationalen Mitteln identifizieren können, die die Entstehung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im lateinischen Mittelalter zwar nicht direkt wirkungsgeschichtlich, aber doch sachlich vorbereitet haben.

3. Die Entstehung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter

3.1 *Der Anfang einer Philosophie der christlichen Religion im frühen Mittelalter bei Anselm von Canterbury*³²

In der frühmittelalterlichen Epoche des christlichen Denkens setzt die Tradition einer von Christen verfassten philosophischen Begründung christlicher Glaubenswahrheiten bereits mit Anselm von Canterburys (1033/34–1109) rationaler Begründung des christlichen Glaubens ein. Darin ging Anselm entschieden über seinen Lehrer Lanfranc (um 1010–1089) hinaus, dem er allerdings in der Vornehmheit des Umgangs mit religiös Andersdenkenden folgte. Denn Anselms Denken besitzt den formalen Charakter einer philosophischen Verteidigung christlicher Glaubensinhalte. Seine Beweisziele und seine wissenschaftliche Methode eines Beweises zentraler christlicher Glaubenswahrheiten »sola ratione«, d. h. allein mit aus der natürlichen Vernunft als Erkenntnisquelle gewonnenen Argumenten, lassen sich primär mit seinem Anliegen begründen, Juden und Muslime von der objektiven Wahrheit der zentralen christlichen Glaubenslehren (insbesondere der Christologie einschließlich der Erlösungs- und der Trinitätslehre) zu überzeugen. Diese auf einer breiten Textbasis belegbare These kann sowohl an Anselms systematischen Erstlingsschriften *Monologion* und *Proslogion* als auch und vor allem an seiner berühmten Schrift *Cur deus homo* bewiesen werden, in der Anselm die rationale Notwendigkeit der Inkarnation der zweiten göttlichen Person und damit die objektive Wahrheit der christlichen Erlösungslehre gegen sachlich schwerwiegende Einwände von jüdischer und muslimischer Seite rein rational bzw. mit einer apriorischen Beweisfigur – man könnte auch sagen: transzendentalphilosophisch *avant la lettre* – zu beweisen sucht.

Die Schweizer Mediävistin Julia Gauss hat minutiös die intellektuelle Herausforderung rekonstruiert, der das Christentum durch auf hohem geistigen Niveau vorgetragene jüdische und islamische Kritik an zentralen Punkten seines Gottes- und Erlösungs- sowie seines Schriftverständnisses zur Zeit Anselms ausgesetzt war. In einem zweiten Schritt zeigt sie, dass sich gegen diese Kritik eine christliche apologetische Literatur schon vor Anselm, aber auch zu seiner Zeit, formierte, zu der er selbst maßgeblich beitrug. Sowohl die jüdische Apologetik, allen voran der jüdische Religionsphilosoph Saadja Gaon

32 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 150f.

(882–942) sowie der »Kusari« des Jehuda ha-Levi (um 1075–1141), als auch die islamische Theologie, hier vor allem der bedeutendste sunnitische, und zwar ašhairitische Theologe al-Ġazzālī (1058–1111), unterzogen christliche Glaubensdokumente einer eingehenden Prüfung und Kritik. Diese These soll am Beispiel al-Ġazzālī erläutert werden, um das Ausmaß der intellektuellen Herausforderung sichtbar zu machen, der sich das christliche Denken zu dieser Zeit ausgesetzt sah.

3.2. Exkurs: Al-Ġazzālīs Kritik an der Christologie und der christlichen Trinitätslehre

Al-Ġazzālī betont in seiner höchstwahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Ägypten zwischen 1095 und 1105 verfassten Schrift *Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums*, deren unmittelbarer Adressat die koptisch-jakobitische Kirche Ägyptens gewesen sein dürfte, mehrfach, dass er dem Verstand und dem begründeten Wissen folgen will. Er will in dieser Schrift die Gottheit Jesu Christi mit insgesamt sechs Texten aus den Evangelien, insbesondere aus dem Johannes-Evangelium, selbst widerlegen, d. h. den christlichen Glauben gleichsam mit dessen eigenen Waffen, nämlich seiner Heiligen Schrift, schlagen.

Die seiner Exegese des Neuen Testaments wie auch des Korans zugrundeliegenden exegetischen Richtlinien lauten: »1. Wenn die vorhandenen Texte logisch sind, muß man sie in ihrem Wortsinn gelten lassen. 2. Wenn sie in Widerspruch zum Verstand stehen, müssen sie interpretiert werden. Wenn man der Überzeugung ist, daß ihr inneres Wesen (Wortsinn) nicht gemeint ist, muß man den Text auf seinen verborgenen, metaphorischen Sinn zurückführen. Bei zweifelhaften Sätzen muß der Widerspruch so ausgeräumt werden, daß die Lösung sich mit Gewißheit darbietet³³.« Al-Ġazzālī macht also den natürlichen Verstand zum Wahrheitskriterium seiner Kritik an den zentralen christlichen Glaubensinhalten wie der Menschwerdung und der Trinität Gottes.

Inhaltlich gesehen sind es vor allem die folgenden Argumente, die al-Ġazzālī gegen die Christologie und die christliche Trinitätslehre anführt: Es sind erstens exegetische Argumente, und zwar hier wiederum erstens »Texte, die die Christen als Beleg für die Gottheit Christi ansehen, und die die Einigung Jesu (mit der göttlichen Natur) zum Thema haben³⁴, wie etwa Joh 10,30: *Ich und der Vater sind eins*. Hierzu bemerkt al-Ġazzālī, Jesus sage im Folgetext, seine Einigung mit dem Vater müsse metaphorisch verstanden werden, indem er auf die metaphorische Ausdrucksweise in Ps 82,6 verweist, nach der diejenigen, an die das Wort Gottes ergangen ist, als »Götter« bezeichnet werden³⁵. Dieser Einwand scheint plausibel, al-Ġazzālī verschweigt jedoch, dass sich Jesus in diesem Zusammenhang als den Sohn Gottes bezeichnet, den der göttliche Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat.

Zweitens verweist al-Ġazzālī auf neutestamentliche Texte³⁶, die er als Erweis der reinen, ausschließlichen Menschheit Christi deutet, weil diese Jesus menschliche Eigenschaften wie Hunger, Durst, Müdigkeit, das Geborensein von einer Frau sowie die Leidenfähigkeit – etwa bei seiner Passion – zuschreiben, ein Argument, dem wir schon bei Johannes von Damaskus begegnet sind. Diese Aussagen werden von christlichen Autoren wie etwa von Johannes von Damaskus auf die menschliche Natur Christi bezogen, die seine göttliche Natur nicht ausschließt, weil diese als etwas vollkommen Einheitliches

33 Al-Ghāzzālīs Schrift wider die Gottheit Jesu, hg. v. Franz-Elmar WILMS, Leiden 1966, 153.

34 Ebd., 169.

35 Vgl. ebd., 60–62.

36 Vgl. ebd., 71–79.

überhaupt nicht in ein ausschließendes Widerspruchsverhältnis zu etwas anderem treten und sich deshalb auch mit der menschlichen Natur in einer einzigen Person verbinden kann. Dieses rationale, genauer einheitsmetaphysische bzw. henologische Argument für die Denk- und Realmöglichkeit der göttlichen Inkarnation und damit der hypostatischen Union in der Person des Gottmenschen wurde allerdings nicht schon von Anselm, sondern erst im späten Mittelalter von Nikolaus von Kues gegen die insbesondere islamische These von der Widersprüchlichkeit und damit Denk- und Realmöglichkeit der christlichen Zweinaturenlehre entwickelt.

Schließlich deutet Al-Gazzālī drittens die neutestamentliche Einheitsformel für das Verhältnis von göttlichem Vater und Jesus Christus wie etwa Joh 10,30 generell subordinatianisch, d. h. im Sinne einer Unterordnung Jesu unter den göttlichen Vater³⁷, weil er von der Unmöglichkeit einer Gleichstellung Jesu mit Gott im Sein bereits ausgeht, weshalb er etwa auch die eine mystische Einung mit Gott im Sein ausdrückenden radikalen Aussprüche der theopathischen Sufis im Islam wie bei Shaykh Abu Bakr Shibli (861–946), Al-Gunaid von Bagdad († 910) und vor allem bei dem großen Märtyrer-Mystiker Mansur Al-Halladsch (857–922) so umdeutet, dass er ihnen einen orthodoxen, die absolute Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Sein wahren Sinngehalt entnehmen kann.

Die uns hier am meisten interessierenden Argumente al-Gazzālīs gegen die christliche Überzeugung von der göttlichen Natur in Christus sind genau genommen nur zwei: Zum einen der Tawhīd, also das grundislamische Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, d. h. der strenge Monotheismus, und die Lehre von den göttlichen Attributen bzw. Eigenschaften, die nach seiner Auffassung die christliche Lehre von der hypostatischen Union widerlegt³⁸. Das Einzigkeitsbekenntnis, welches den ersten, wichtigsten Teil der shāhada, der islamischen Bekenntnisformel, darstellt, wird in der islamischen Kontroversliteratur immer und immer wieder gegen den christlichen Trinitätsglauben angeführt. Nach islamischem, und zwar bereits koranischem, Verständnis verstößt die christliche Lehre von der trinitarischen Seinsweise Gottes gegen den strengen Monotheismus und ist deshalb Polytheismus bzw. Vielgötterei³⁹. Dem liegt allerdings ein ebenfalls schon im Koran enthaltenes (vgl. Sure 4,171) tritheistisches Missverständnis der Trinität als einer Ansammlung dreier Götter zugrunde, die das Ergebnis eines sachlich unangemessenen verstandesmäßigen Zugangs zur christlichen Trinitätslehre ist. Denn für den menschlichen Verstand ist der christliche Monotheismus in sich widersprüchlich – weil die Annahme, dass es drei verschiedene Personen gebe, die alle Gott sein sollen, mit der Behauptung der Einzigkeit Gottes unvereinbar ist. Dem menschlichen Verstand muss also die christlich geglaubte Trinität Gottes als Denk- und Realmöglichkeit oder als ein de facto polytheistisches Gottesverständnis erscheinen, weil der Verstand das Erkenntnisvermögen des Endlichen ist und daher auch Gott als eine endliche Größe betrachtet, die in einem kontradiktorischen, mithin streng ausschließenden Gegensatzverhältnis zu anderem, dem Nichtgöttlichen, steht. Mit einfachen Worten gesagt: Ein vom menschlichen Verstand gedachter Gott kann nicht gleichzeitig ein einziger Gott sein und aus drei Personen bestehen. Demgegenüber haben jedoch intellektuell hochstehende und feinsinnige islamische Gelehrte, die sich der begrifflichen Mühe einer Vernunftkenntnis des trinitarischen Gottesgedankens im Christentum unterzogen haben, die Denk- und Realmöglichkeit einer trinitarischen Seinsweise Gottes eingesehen, ohne deshalb Christen geworden zu sein. Denn diese sagen u. a. – und das ist ein starkes Argument gegen die christliche Trinitätslehre, das von christ-

37 Vgl. ebd., 60–62, 65–70.

38 Vgl. hierzu ebd., Der Kommentar, 191–195.

39 Vgl. Der Koran (wie Anm. 7), Sure 4,171.

licher Seite nicht leicht zu entkräften ist – , dass, wenn Gott wirklich so, nämlich trinitarisch, beschaffen wäre, wie es die Christen glauben, dann die Gotteserkenntnis intellektuell so anspruchsvoll und schwierig für den Menschen wäre, dass de facto nur ganz wenige Menschen, nämlich meist nur die Theologen im besten Sinne des Wortes und die Philosophen, zu einem angemessenen begrifflichen Verständnis eines solchen Gottesgedankens in der Lage wären. Mit anderen Worten: Gäbe es eine Trinität in Gott, dann wäre das breite Volk von der Realmöglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis ausgeschlossen. Dieser Umstand widerspräche aber der Universalität der göttlichen Offenbarungsabsicht und damit des göttlichen Heilswillens. Denn Gott hat sich nach islamischer und nach christlicher wie überhaupt nach weltreligiös monotheistischer Überzeugung allen Menschen offenbaren wollen, um alle Menschen zum Heil zu führen bzw. zu erlösen. Auch dieser islamische Einwand gegen die Christologie und den christlichen Trinitätsglauben, der sich allerdings m. W. noch nicht bei al-Gazzālī finden lässt, argumentiert mit einer *reductio ad absurdum*, versucht also, das Gottesverständnis des Christentums in einen Selbstwiderspruch zu führen und damit als unmöglich zu erweisen. Wie könnte man von christlicher Seite diesem, wie ich meine, *prima facie* schwerwiegenden Einwand argumentativ begegnen? Auf diesen Einwand könnte man von christlicher Seite aus wie folgt antworten: Ein begrifflich angemessenes Verständnis der göttlichen Dreifaltigkeit sowie der Christologie ist für das Heil eines Christen nicht notwendig und nicht erforderlich; es genügt für sein Heil, wenn er an die göttliche Trinität glaubt und ihr den Gehorsam seines Willens und damit seiner ganzen Existenz leistet. Deshalb widerspricht eine trinitarische Seinsweise Gottes auch nicht der Universalität seines Heilswillens. Es kommt hinzu, dass die Seinsweise Gottes weder von dem prinzipiellen noch von dem faktischen Erkenntnisvermögen von Menschen abhängig sein kann. Denn wäre dem so, dann wäre Gott nicht Gott, weil er nicht mehr unübertrefflich wäre. Denn als das schlechthin Unübertreffliche muss Gott größer sein als alles menschenmögliche Erkennen und Begreifen. Seine Erhabenheit über dieses ist daher sogar eine durch sein Gott-Sein bedingte Notwendigkeit. Damit ist zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit einer trinitarischen Seinsweise Gottes gegen die genannte islamische Behauptung ihrer Unmöglichkeit erwiesen.

Doch kehren wir zurück zu al-Gazzālīs Einwänden gegen die göttliche Natur Jesu Christi und den christlichen Trinitätsglauben. Für seinen Versuch einer Widerlegung der göttlichen Trinität nimmt er die islamische Lehre von den ewigen Attributen Gottes in Anspruch, die nach seiner Auffassung sowohl mit dem Wesen Gottes identisch als auch von ihm verschieden sind, und zwar in dem Sinne, dass Gott durch sein Wissen weiß und nicht durch seine Macht und umgekehrt etc., wobei das Wesen seines Wissens und seiner Macht gleichwohl dasselbe ist. Eine unmittelbare Verbindung bzw. Vereinigung zwischen Gott und einem einzelnen Geschöpf wie nach christlichem Glauben in Jesus Christus hält er jedoch auf Grund der fundamentalen Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf für unmöglich⁴⁰.

In seinem Versuch einer Widerlegung der christlichen Trinitätslehre bezieht sich al-Gazzālī insbesondere auf die ersten Verse des Prologs zum Johannes-Evangelium, die nach traditioneller christlicher Exegese die göttliche, präexistente Seinsweise Jesu entfalten. Genau diese Bedeutung bestreitet al-Gazzālī für den Anfang des Johannes-Prologs. Zunächst aber legt er die christliche Trinitätslehre nach seinem Verständnis dar: Die Christen nennen »das göttliche Wesen als reine Existenz ohne Berücksichtigung einer anderen Eigenschaft [...] >die Person des Vaters«⁴¹. Sie nennen »das göttliche Wesen un-

40 Vgl. WILMS, Al-Ghazzālīs Schrift (wie Anm. 33), 193–195.

41 Ebd., 208.

ter Berücksichtigung des Wissens [...] ›die Person des Sohnes‹ und ›das Wort‹⁴². »Das göttliche Wesen unter Berücksichtigung des Erkenntseins nennen sie ›die Person des Hl. Geistes‹⁴³. Eng damit zusammen hängt al-Gazzālīs Differenzierung der drei göttlichen Personen unter dem Gesichtspunkt des Erkennens: Von den Christen werde der reine Verstand, d. h. das göttliche Wesen unter Absehung von allen Attributen, mit der Person des Vaters identifiziert. Das erkennende Wesen Gottes sei der Sohn bzw. das Wort und das erkannte Wesen Gottes sei der Heilige Geist. Außerdem kannte al-Gazzālī »die christliche Attributenreihe der Vaterschaft, Sohnschaft und der Sendung«⁴⁴. Die Christen verstünden diese drei Aspekte als personbildende Unterschiede. Das dabei vorausgesetzte relationstheoretische Person-Verständnis der christlichen Trinitätslehre kennt und teilt al-Gazzālī aber nicht, da er die Relation als eine reine Verstandesbeziehung annimmt und eine *relatio realis* für unmöglich hält⁴⁵. Deshalb geht er von einem Verständnis der Person als einem einzelnen Wesen aus, so dass für ihn drei göttliche Personen drei distinkte göttliche Wesen darstellen müssen. Dass ein subsistierendes Relationsglied das Konstitutivum jeder göttlichen Person sein könnte, so dass die Einheit des göttlichen Wesens allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, kam daher für al-Gazzālī nicht in Betracht.

3.3. Die intellektuelle Herausforderung Anselms durch jüdische und islamische Kritik am christlichen Gottesverständnis und Erlösungsglauben

Diese islamische und nicht weniger auch die jüdische Verneinung der christlichen Trinität und Gottessohnschaft Jesu Christi sowie seines Kreuzestodes war zur Zeit Anselms in den höheren christlichen Ständen, insbesondere in Frankreich und England, weithin bekannt⁴⁶. Christliche Dialektiker und Antidialektiker waren sich in der Überzeugung

42 Ebd.

43 Ebd., 209.

44 Ebd.

45 Vgl. ebd., 211: »Wenn es für ihn (sc. al-Gazzālī) nur *relationes pure rationales*, aber keine *relationes reales* gibt, kann der Begriff weder in der Trinitätslehre noch bei der hypostatischen Union sinnvoll angewandt werden.«

46 Zur intellektuellen Herausforderung des Christentums durch jüdische Gelehrte im Zeitraum zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in Frankreich und England vgl. Julia GAUSS, *Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen*, Saeculum 17, 1966, 277–363, hier: 289 (mit zahlreichen Belegstellen): »Schon allein durch ihre Lehrtätigkeit an ihren Schulen bildeten sie (sc. die jüdischen Gemeinden) eine ungewöhnliche intellektuelle Macht. Und hervorragende Schulleiter, darunter der Zeitgenosse Anselms, Rabbi Salomon ben Isaaki in Troyes, genannt Raschi, der berühmte Kommentator des Pentateuch, standen da als geistige Größen ihrer Zeit. Kein Wunder also, daß die christliche Geistlichkeit in ihrer pastoralen Verantwortung sich vor einer Verwirrung des Volks fürchten konnte. Sie warnte darum die Laien oft vor einem engeren Kontakt mit den Juden, nannte die Gespräche mit ihnen ›gefährlich für die Gläubigen und nachteilig für die Lehrer der Kirche‹ ... Von jeher zeichnete sich die jüdische Polemik durch ihre Schärfe aus. Durch die Jahrhunderte ging die Empörung und Klage von Klerus und Volk über den Spott der Juden, ihr Gelächter, ihre Blasphemien, ihren Hohn gegen die heiligsten christlichen Glaubenslehren. Bei der geistigen Wehrlosigkeit der Laien staute sich der Volkszorn unheilvoll auf. Doch, wie überliefert ist, trieb auch an manchen Orten die Neugier die Leute in die Synagoge, um sich eine Rabbinerpredigt anzuhören. So konnte dann jüdische Skepsis und Kritik leicht ansteckend weiter wirken oder auch ketzerische Abirrungen, die schon bestanden, weiter bestärken, nicht zuletzt den in Frankreich verbreiteten antitrinitarischen Sektenglauben. Aus allen solchen Gründen kamen die Vertreter der Kirche zu ihrer Forderung, die Juden seien nicht nur zu meiden, sondern zu bekämpfen. Die theologische Elite, Priester und Rabbiner, sollte sich in Religionsdiskussionen aneinander messen,

einig, den eigenen christlichen Glauben argumentativ verteidigen zu müssen. Selbst die meist als Antidialektiker bezeichneten Rupert von Deutz (um 1070–1129) und Petrus Damiani (um 1006–1072) empfahlen die Dialektik als Hilfsmittel für die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Judentum und Islam⁴⁷. Anselm wurde wie viele seiner Zeitgenossen, etwa auch Petrus Damiani, ernsthaft darum gebeten, ja sogar dazu gedrängt, die Feder zu ergreifen und eine Apologie zentraler christlicher Glaubenswahrheiten zu verfassen.

3.4. Der »Grundsatz des methodischen Abgrenzens« (J. Gauss)
zwischen dem ponendum und dem probandum in Anselms »Cur deus homo«⁴⁸

In einem weiteren Schritt zeigt Gauss, dass sich in der Praxis des Religionsdialogs ein methodisches Prinzip herauszubilden begann, das sie als »Grundsatz des methodischen Abgrenzens« bezeichnet und wie folgt charakterisiert: »[B]eide Partner suchen, in der Erkenntnis, daß im sachlichen Gehalt sowohl übereinstimmende Voraussetzungen als auch ein Widerstreit liege, von Anfang an her auseinanderzuhalten, was sie miteinander eine – ein ponendum, und was sie scheidet – ein probandum. Dass Anselm auf seine Auseinandersetzung mit Juden und Muslimen den Grundsatz des methodischen Abgrenzens angewandt hat, zeigt Gauss zunächst an der Schrift *Cur deus homo*, die sich ja ausdrück-

worüber wir einen ersten wertvollen Überblick besitzen, im Rahmen des 9. bis 11. Jahrhunderts in Frankreich. Dabei behaupteten sich die Juden oft in ihrer intellektuellen Überlegenheit. Denn da sie sich im exegetischen Streit auf den verständlichen Wortsinn stützten und in der dialektischen Gedankenführung geschult waren, so wußten sie eben die Vernunft in doppelter Weise auf ihrer Seite. Dagegen scheuten Priester und Bischöfe in der Regel vor einer Disputation zurück, besonders wenn diese vor Zeugen oder gar in aller Öffentlichkeit zu führen war. Ein eklatantes Beispiel dafür bietet das Londoner Glaubensgespräch um 1090, wo auf Befehl des Königs Wilhelm Rufus der englische Episkopat sich den Juden entgegenstellen mußte. Nur »mit großer Furcht« nahm er die Sache auf sich, und sogar schon die Aufforderung zur Diskussion galt als Zeichen jüdischer »Insolenz.« Auch für die Bekanntheit der zentralen Kritikpunkte von Muslimen an der christlichen Glaubenslehre im 11. Jahrhundert nennt GAUSS, ebd., 290, einige Indizien: Denn durch die spanische Reconquista und die Eroberung Siziliens »erweiterte sich der direkte Kontakt zwischen der muslimischen Welt und der Christenheit auf ganz Westeuropa, speziell auf Frankreich und England. Zudem brachten die zahlreichen Pilger von ihren Fahrten ins Heilige Land, oft in bedeutenden Gruppen durchgeführt, die vielfältigsten Eindrücke von den Glaubensfeinden in die Heimat zurück. Darum läßt sich voraussetzen, daß die fundamentale Religionsdifferenz, die Leugnung der Trinität und des Kreuzestodes Christi durch die Muslime, in den Kreisen der höheren Stände weithin bekannt gewesen ist.«

47 Vgl. GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 290: »Über die Notwendigkeit, den eigenen Glauben zu verteidigen, waren die Dialektiker und Antidialektiker unter sich einig. [...] Meistens fürchteten sich die Theologen vor einem Versagen, und so kam der Wunsch auf nach besonders berufenen, kompetenten Glaubensstreitern. Wie *Petrus Damiani* meinte, lag das Haupthindernis in der Unwissenheit der Christen.«

48 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 152–155.

lich gegen die »infideles« wendet⁴⁹, welche an einer Stelle als »Judaei et Pagani«⁵⁰, d.h. als Juden und Muslime, und damit als solche bezeichnet werden, die einen nichtchristlichen monotheistischen Glauben besitzen. Nach Gauss verfährt Anselm in *Cur deus homo*, also nach dem Prinzip der methodischen Abgrenzung bzw. Ausscheidung. Denn er trifft mit Boso, der expressis verbis den Diskussionspart der Ungläubigen übernimmt und daher im Dialog die nichtchristlichen Monotheisten, d.h. Juden und Muslime, vertritt⁵¹, ausdrücklich die folgende Übereinkunft, die auch terminologisch als etwas Gesetztes (ponendum) bezeichnet wird: *Nehmen wir also an, die Menschwerdung Gottes und alles, was wir von jenem Menschen (sc. Christus) aussagen, sei nie gewesen; und es stehe unter uns fest, daß der Mensch zur Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht erreicht werden kann, und daß niemand zu ihr ohne Nachlaß der Sünden gelangen kann; und daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht; und anderes mehr, dessen Glaube zum ewigen Heil notwendig ist*⁵².

49 Anselms Argumentationen antworten, wie bereits aus der Vorrede hervorgeht (vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo*, in: Opera Omnia, ed. v. Franciscus Salesius SCHMITT, II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, Praef. [II 42, 9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones.«), auf die Einwände der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben: Bereits im ersten Kapitel wird die Frage, die Gegenstand des ganzen Werkes ist, als ein Einwand der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben gekennzeichnet, vgl. ebd., I 1 [II 47,11–48,1, Hervorhebung v. Vf.]: »Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere«.

50 Vgl. ebd., II 22 [II 133, 8]: »non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias«; dazu, dass »infideles« bei Anselm meist als Bezeichnung für »Judaei et Pagani« und damit für nichtchristliche Monotheisten gebraucht wird, vgl. René ROQUES, Introduction, in: ANSELM VON CANTERBURY, Pourquoi Dieu s'est fait homme, trad. de René ROQUES, Paris 1963, 9–192, hier: 91, mit seiner Definition des Ungläubigen: »le nonchrétien qui possède une foi«.

51 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), I 3 [II 50, 16–20, Hervorhebung v. Vf.]: »Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus.« – Zu dieser Rolle Bosos vgl. auch ebd., I 10 [II 67, 1f.]: »Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione.« »Damit bleibt der Ungläubige fast durch das ganze Werk gegenwärtig; er ergreift die Initiative und bestimmt der Hauptsache nach den Gang der Diskussion« (Franciscus Salesius SCHMITT, Die wissenschaftliche Methode in »Cur deus homo«, in: Spicilegium Beccense I, Congrès International du l'Arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin/Paris 1959, 354). – Ausdrücklich werden die Ungläubigen – gleichsam als die wissenschaftlichen, argumentativ zu überzeugenden Gegner Anselms – genannt in CDH I 3 [II 50, 24], I 4 [II 51, 14 u. 21], I 6 [II 53, 2,5; 54, 1; 55, 8], I 8 [II 59, 8], I 10 [II 67, 1f.], II 8 [II 104, 14], II 15 [II 116, 10]; an zwei exponierten Stellen werden sie als Polemiker negativ qualifiziert, die die Einfalt des christlichen Glaubens verspotten: ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), Praef. [II 42, 9–11]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium«; I 1 [II 48, 1]: »... et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere«.

52 Vgl. ebd., I 10 [II 67,12–16, Hervorhebung v. Vf.]: »Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.« Das hypothetische Setzen (ponere) der Nicht-Existenz Christi sowie der zentralen christlichen Glaubensinhalte ist Anselms methodischer Ausgangspunkt in *Cur deus homo* zur Überzeugung von Juden und Muslimen, vgl. ebd., I 20 [II 88, 4–6, Hervorhebung v. Vf.]: »Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem

Es sind also vier Grundlehren über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die Anselm als Vertreter des Christentums und Boso als Vertreter der Ungläubigen teilen bzw. gemeinsam akzeptieren: »Erstens: Gott schafft den Menschen zum Heil und begabt sein Geschöpf mit Vernunft. Dies ist das Prinzip der freien Wahl und des Unterscheidens von Werten und gibt dadurch den Antrieb nach einem höchsten Ziel des Erkennens und Handelns, dem höchsten Gut. – Zweitens: Diese Bestimmung liegt jedoch so weit über den Menschen hinaus in einem unendlichen Abstand, daß kein Leben ausreicht, dorthin zu gelangen – es müßte schon ein anderes Dasein dazu gewährt werden. – Drittens: Kein Mensch ist imstande, ohne Verfehlung durch das Leben zu gehen. – Viertens: Wenn er also einmal das volle Heil genießen sollte, so müßte ihm zuvor die Schuld vergeben sein. – Laut der erzielten Übereinkunft steht also über Gott fest: ein unwandelbarer Heilswille, sein Ratschluß oder Dekret zur Beseligung der Menschen. Von den Menschen gilt: ihre zweifache Unzulänglichkeit, von sich aus das Heil zu gewinnen⁵³.« Das *ponendum* beinhaltet also nach Anselms Verständnis genau diejenigen religiösen Glaubensüberzeugungen, die er mit seinen Disputationsgegnern gemeinsam hat, von denen er selbst sagt, dass sie nur das gelten lassen, was der Vernunft einsichtig ist⁵⁴. Diesen Angaben können wir daher Folgendes entnehmen: Es handelt sich bei den vier genannten religiösen Überzeugungen inhaltlich in der Tat um ein Gemeingut jüdischen, christlichen und islamischen, mithin monotheistischen Offenbarungsglaubens⁵⁵. Folglich müssen die »Ungläubigen« als Anselms Disputationsgegner jüdische und muslimische Religionsphilosophen sein, die gegen das Christentum mit Vernunftgründen argumentieren. Dieser gemeinsame Nenner der inhaltlichen Glaubenslehren von Judentum, Christentum und Islam wird zu Beginn des später entstandenen zweiten Buches von *Cur deus homo* an methodisch entscheidender Stelle nochmals aufgegriffen und eigens bestätigt⁵⁶. Von dieser gemeinsamen Diskussionsbasis aus versucht Anselm im ersten Buch von *Cur deus homo* die Einwände der Ungläubigen zu entkräften. Im zweiten Buch führt er bekanntlich seine apriorisch-rationale Konstruktion der Wahrheit des christlichen Inkarnations- und Erlösungsglaubens durch. Das *probandum*, d.h. die umstrittene, deshalb von Seiten der Disputationsgegner zustimmungs- und folglich beweisbedürftige Lehre ist in dem gegebenen Fall das christliche Inkarnationsdogma. Dieses wird von dem *ponendum* strikt ausgeschlossen, indem Anselm den christlichen Inkarnationsglauben und darüber hinaus auch die Christologie

hominum esset necessarius, quaerere proposuimus«; vgl. auch CDH I 25 [II 95, 11, Hervorhebung v. Vf.]: »... si *ponimus* Christum non esse«.

53 GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 41), 348.

54 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), Praef [II 42,9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, *quia rationi putant illam repugnare*, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones.« – Ebd., I 3 [II 50, 16–18, Hervorhebung v. Vf.]: »Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, *qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere*.«

55 Vgl. auch GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 348: »Mit gleichviel Recht läßt sich hingegen auch sagen, diese Grundlehren deckten sich mit der jüdischen und arabischen Religionsphilosophie, damit dann auch letzten Endes – weil jene Philosophen nur rationales Glaubensgut annehmen – mit den übereinstimmenden Glaubensanschauungen des Judentums und des Islams.« – Ebd., 300: »Schon daran läßt sich ermesen, daß es sich bei den Grundlagen der Disputation nicht um den gemeinsamen Anteil an einer Vernunftreligion handelt, sondern, im Unterschied vor allem zur Aufklärung, um den Anteil an ein und denselben Offenbarungswahrheiten.«

56 Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo* (wie Anm. 49), II 1 [II 97,4–16].

als ganze methodisch suspendiert, da er »remoto Christo« die Inkarnation Gottes beweisen will⁵⁷.

Darüber hinaus sieht Gauss in Anselms auffallend allgemein gefasster Kennzeichnung des ewigen Heils des Menschen eine Rücksichtnahme auf den jüdischen Jenseitsglauben⁵⁸. Entsprechendes gelte für seine Bestimmung der menschlichen Schuld, die er keineswegs mit der These der Erbsünde begründe, welche ja bekanntlich im Islam nicht akzeptiert werde⁵⁹. Auffallend sei auch, dass Anselm im Unterschied zur fast gesamten zeitgenössischen christlichen Kontroversliteratur gegenüber Judentum und Islam nicht polemisiere. Dies seien Indizien für den zweifelsohne missionarischen Willen Anselms, »mit den Andersgläubigen von dem auszugehen, was sie selbst glauben, um sie zu dem zu führen, was sie noch nicht glauben. Und ebenso liegt darin die Entwicklungsidee, aus dem Keim der nichtchristlichen monotheistischen Religionen lasse sich das Christentum in einer Gedankenfolge entfalten⁶⁰.«

Leider kann ich hier aus Zeitgründen weder auf Anselms Antworten auf die Einwände von islamischer und jüdischer Seite gegen die christliche Erlösungslehre noch auch auf seine allerdings auch meist hinlänglich bekannte rein philosophische Begründung der objektiven Notwendigkeit der Inkarnation Gottes in Gestalt eines Gottmenschen für das Heil bzw. die Erlösung aller Menschen inhaltlich näher eingehen, ebensowenig wie auf die ebenfalls rationale Beweisführung bei Anselms Schülern Gilbert Crispin (1045–1117) und Odo von Cambrai (1060–1113).

3.5. Zu Gilbert Crispins »*Disputatio iudaei et christiani*« und »*Disputatio christiani cum gentili*«⁶¹

Zumindest so viel sei angemerkt, dass sich an den beiden Religionsdialogen Gilberts exemplarisch studieren lässt, von welchen Themen und Argumenten die mit philosophischen Mitteln geführte christliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen und diejenige mit dem islamischen Glauben bestimmt war. Dabei kann der Nachweis geführt werden, dass Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* den Charakter eines christlich-islamischen Religionsdialogs besitzt, dass also der »gentilis« einen repräsentativen Vertreter der islamischen Religion bezeichnet, auch wenn er in der Einleitung als ein Philosoph und kluger Bestreiter des christlichen Glaubens bezeichnet wird, der nur die Vernunft gelten lassen wolle.⁶² Beiden Religionsdialogen Gilberts ist gemeinsam, dass sie die Vernunftkenntnis zur Entscheidungsinstanz über zwischen Religionen strittige Glaubensannahmen erheben. Sie unterscheiden sich aber grundlegend darin, dass die *Disputatio iudaei et christiani* neben der Vernunft (ratio) auch die Zeugnisse der Heiligen Schrift, insbesondere

57 Vgl. ebd., Praef. [II 42, 11f., Hervorhebung. v. Vf.]: »Ac tandem *remoto Christo*, quasi numquam aliquid fuerit de illo«. – Ebd., Praef. [II 42, 13f., Hervorhebung. v. Vf.]: »In secundo autem libro similiter *quasi nihil sciatur de Christo*.«

58 Vgl. GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 348f.: »So definiert er bezeichnenderweise den Glauben an ein ewiges Heil in der allgemeinsten Version, wie sie keinem Juden Anstoß geben kann, nicht aber als Auferstehungs- und Jenseitsglauben im Sinne der Christen und Muslime.«

59 Vgl. ebd.: »Ebenso unscharf hält er den Begriff der menschlichen Schuld. Er begründet ihn keineswegs mit der These der Erbsünde, im Gegenteil, er glaubt sogar, sich am Abschluß seines Dialoges entschuldigen zu sollen, daß er an irgend einer Stelle auf *Adams* Fall angespielt habe.«

60 Ebd., 353.

61 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 156.

62 Vermutet wurde diese Identität des Heiden allerdings auch schon von GAUSS, Anselm von Canterbury (wie Anm. 46), 290, allerdings ohne die Angabe wirklich überzeugender Gründe.

des Alten Testaments, als »auctoritates«, d.h. als autoritative Quellen für die Erkenntnis religiöser Wahrheit verwendet, während Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* ausdrücklich die natürliche Vernunft des Menschen zum alleinigen »Richter« (iudex) über die Wahrheit religiöser Glaubensüberzeugungen macht. Diese methodische Differenz besitzt einen einfachen sachlichen Grund: Während für den Juden und den Christen die jüdische Bibel eine gemeinsame Glaubensquelle darstellt, ist eine solche zwischen dem Christen und dem »gentilis« nicht gegeben. Denn weder wird die Bibel von den Muslimen noch der Koran von den Christen als normative Glaubensquelle anerkannt. Daher ist die einzige von beiden gemeinsam anerkannte Autorität nur die der natürlichen Vernunft.

3.6 Petrus Venerabilis' Versuch einer rationalen Widerlegung des islamischen Glaubens in dessen Schrift »Contra sectam Saracenorum«⁶³

Eine weitere Station in der christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter markiert die Schrift *Contra sectam Saracenorum* des Petrus Venerabilis (1092–1156), der seit 1122 bis zu seinem Tod Abt von Cluny war⁶⁴. Petrus hat auf eigene Kosten eine Sammlung lateinischer Übersetzungen aus dem Arabischen anfertigen lassen, die nach der von Erzbischof Raimund von Toledo (1125/26–1151/52) gegründeten Übersetzerschule *Corpus Toletanum* oder *Collectio Toletana* genannt wird. Sie enthält insgesamt sieben Schriften, von denen nur die *Summa totius haeresis Saracenorum* und die *Epistola de translatione sua* von Petrus selbst verfasst worden sind. Diese beiden von Petrus verfassten Schriften, die zur *Collectio Toletana* gehören, sind relativ kurz. In der *Summa* macht Petrus den Leser mit den wichtigsten islamischen Glaubenslehren bekannt und stellt den Propheten des Islams, Muhammad, vor⁶⁵. Er tut dies durchgängig in einer äußerst polemischen, fast möchte man sagen: gehässigen Weise, indem er die islamischen Lehren und die Lebensweise des islamischen Propheten als Teufelswerk zu diskreditieren sucht und auf eine Ebene mit frühchristlichen Häresien stellt. Dabei betrachtet er den Koran als ein aus jüdisch-apokryphen und aus häretisch-christlichen Glaubenselementen entstandenes synkretistisches Gebilde⁶⁶ und Muhammad, den islamischen Propheten, als eine Person, die zwischen Arius (um 260–336) und dem Antichristen stehe: Denn er leugne zwar wie Arius die göttliche Natur Jesu Christi, gehe aber nicht so weit wie der Antichrist, nach dem Jesus nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei⁶⁷.

Erst in seiner gegen Ende seines Lebens in Angriff genommenen und unvollendet gebliebenen Streitschrift *Contra sectam Saracenorum* findet Petrus zu einer rationalen

63 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 157f.

64 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Contra sectam Saracenorum* Prologus, in: DERS., *Schriften zum Islam* (*Corpus Islamo-Christianum* 1), hrsg., ins Deutsche übers. u. komm. v. Reinhold GLEI, Altenberge 1985.

65 Ebd., XIX.

66 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Summa totius haeresis* 7, in: Ebd., 8,6–10.

67 Vgl. Petrus VENERABILIS, *Summa totius haeresis* 13, in: Ebd., 14,4–8: *Quae (sc. haeresis) quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arium seminata, deinde per istum Sanatan scilicet Mahumetum provecta per Antichristum vero ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur.* – Hierzu vgl. ebd., *Summa totius haeresis* 15, Anm. 64: *Petrus beginnt nun eine ausführliche Darlegung der (vermeintlichen) koranischen Hauptintention, Christus sei nicht Gott oder Gottes Sohn gewesen. Danach stehe Muhammed in der Mitte zwischen Arius und dem Antichristen, weil nach Arius Christus nicht Gott oder Gottes Sohn, nach dem Antichristen nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei, während Muhammad Christus zwar als guten Menschen bezeichne, aber nicht an seine Göttlichkeit glaube.*

Auseinandersetzung mit dem Islam. Im Unterschied zur *Summa* ist diese Schrift von einer Bekehrungsabsicht gegenüber den Muslimen bestimmt; in dieser Zielsetzung dürfte nicht nur ihr deutlich moderaterer Ton, sondern vor allem auch ihre rationale Argumentationsweise begründet liegen. Dabei macht sich Petrus in seiner Kritik am Islam ausdrücklich zum Anwalt rein rationaler Wahrheit, in deren Namen er das Gespräch mit den Muslimen sucht. Dass Petrus seine argumentative Vorgehensweise wie schon Anselm von Canterbury in *Cur deus homo* nach dem methodischen Prinzip des Abgrenzens bzw. Unterscheidens zwischen einem *ponendum* als dem gemeinsamen Ausgangspunkt bzw. der geteilten Annahme der Gesprächspartner und einem *probandum* als dem Gehalt, von dessen Gültigkeit der eine Gesprächspartner den anderen rational überzeugen will, nach Art der frühmittelalterlich üblichen religionsdialogischen Praxis bestimmt, lässt sich einem Passus gegen Ende des ersten Buches von *Contra sectam Saracenorum* entnehmen, in dem Petrus ausdrücklich sagt, dass er die Muslime mit dem angreift, was sie selbst für göttlich halten, um gemäß der *ratio disputandi* im Ausgang von dem, was sie zugestehen (d.h. dem *ponendum*), die Falschheit ihrer von der christlichen Lehre abweichenden Glaubensüberzeugungen aufzudecken. Damit hat Petrus wie schon zuvor Anselm erkannt und zugegeben, dass es auch inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen dem islamischen und dem christlichen Glauben gibt.

3.7 Abälards »*Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*«: Die *ratio* als die wahre *auctoritas*⁶⁸

Die Reihe der frühmittelalterlichen christlichen Kontroversliteratur findet in Peter Abälards (1079–1142) *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* eine bedeutende Fortsetzung⁶⁹. Dass die christlichen Glaubenslehren eine im Vergleich zu Judentum und Islam ungleich größere, ja sogar größtmögliche, weil von Gott gestiftete Rationalität bzw. Vernunftgemäßheit besitzen, diese Überzeugung ist sowohl Petrus Venerabilis als auch Anselm und Abälard zweifelsohne gemeinsam. Bei Abälard wird diese von Anselm grundgelegte und von Petrus Venerabilis, wie wir sahen, spät angeeignete rationale Methode, die allein Vernunftgründe als Beweismittel in der Auseinandersetzung der monotheistischen Religionen um die Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen gebrauchen und gelten lassen will, nicht nur zum zentralen Konstruktionsprinzip seines Religionsdialogs, sondern in ihrer Verhältnisbestimmung zur Wahrheitsfähigkeit der *auctoritas* gegenüber Anselm noch wesentlich radikalisiert. Denn es ist die Vernunft, wie Abälard seine eigene Meinung durch den Philosophen als Gesprächsfigur zum Ausdruck bringen lässt, welche über die Wahrheitsfähigkeit von Autoritäten urteilen muss, um sich nach eingesehenen Gründen und damit nach ihren Maßstäben für das Richtige oder Beste entscheiden zu können⁷⁰. Damit verleiht Abälard seiner dezidierten Überzeugung Ausdruck, dass,

68 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 158f.

69 Zur Gesprächskonzeption des *Dialogus* Abälards vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Hartmut WESTERMANN, Wahrheitsuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abälards »Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum«, in: Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (Scripta Oralia 115), hg. v. Klaus JACOBI, Tübingen 1999, 157–197. – Die neuere Forschungsliteratur zu Abälards *Dialogus* ist vorbildlich dokumentiert worden von Steffen SEIT, *Dilectio consummatio legis*. Abälards Gespräch eines Philosophen eines Juden und eines Christen und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre, in: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN u. Alexander FIDORA, Darmstadt 2004, 40–99.

70 Vgl. Petrus ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Lat.-dt. Ausg., hg. v. Rudolf THOMAS, 94,1399–95,1445.

sobald verschiedene miteinander konfligierende und konkurrierende Wahrheitsansprüche – wie zwischen den monotheistischen Weltreligionen – gleichzeitig auftreten, deren jeweilige Wahrheitsfähigkeit nur von einem unabhängigen und übergeordneten, von einem Vernunftstandpunkt aus angemessen beurteilt werden könne. Bei der Beurteilung der Wahrheit von Religionen verdiene daher die universelle, allen Menschen in gleicher Weise zu Gebote stehende Vernunft die maßgebliche Autorität, die daher nur aus wahrer Vernunftkenntnis hervorgehe⁷¹. Damit nimmt Abälard eine Verhältnisbestimmung von *ratio* und *auctoritas* vor, die Anselm von Canterbury *expressis verbis* noch nicht gewagt hätte, die aber in der Konsequenz seiner rationalen Apologetik des christlichen Glaubens liegt.

3.8 Der »Dialogus« des Petrus Alfonsi⁷²

Zur frühmittelalterlichen Geschichte einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen gehört auch der *Dialogus* des jüdischen Konvertiten Petrus Alfonsi (vor 1075–nach 1130), der ein Gespräch zwischen dem Christen Petrus Alfonsus und Moyses, seinem Jugendfreund oder richtiger seinem früheren jüdischen Ich aus der Zeit vor seiner Konversion zum Christentum darstellt⁷³. Es handelt sich bei dieser Schrift um die Antwort ihres Verfassers auf jüdische Kritik nach seiner Bekehrung zum Christentum⁷⁴. Der *Dialogus* besteht insgesamt aus drei Teilen: Im ersten Teil sucht er die nach seiner Überzeugung falschen Glaubenslehren aller anderen religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Juden und der Muslime, zu widerlegen. Der zweite Teil soll die sachliche Überlegenheit der christlichen Religion beweisen; der dritte und letzte Teil sucht die außerchristliche, insbesondere jüdische Kritik am Christentum mit Vernunftgründen und Autoritätsbeweisen zu widerlegen. An dieser Programmatik wird bereits deutlich, dass Petrus Alfonsi sich nicht eine rein rationale Apologetik des christlichen Glaubens wie etwa bei Anselm von Canterbury und Peter Abälard zu eigen gemacht, sondern sowohl mit rationalen Beweisgründen als auch mit Autoritätsbeweisen die objektive Wahrheit des Christentums zu rechtfertigen versucht hat.

71 Dass die religiöse Autorität häufig irrt, schließt Abälard schon aus der Vielzahl von religiösen Überzeugungen, vgl. ebd., 94,1399–1402. – Autorität, d. h. Glaubwürdigkeit, haben nur jene verdient, die sich von ihrer Vernunft leiten lassen und sie der bloßen Autorität vorgezogen haben, vgl. ebd., 1406–1409: *Nam et ipsi, qui sciperunt non nisi ex ratione, qua eorum habundare videntur sententia, auctoritatem hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Adeo autem ipsorum quoque iudicio auctoritati ratio preponitur ...* – Bloße Autoritätsargumente besitzen in einer philosophischen Disputation daher keinen Rang, vgl. zum Ganzen ebd., 94,1413–95,1437.

72 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 159f.

73 Vgl. Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition, hg. v. Klaus-Peter MIETH, Berlin 1982, angedruckt (ohne den kritischen Apparat) in: Pedro Alfonso DE HUESCA, Diálogo contra los judíos, Einleitung von John TOLAN, lat. Text v. Klaus-Peter MIETH, span. Übers. v. Esperanza DUCAY, Redaktion v. Maria Jesus LACARRA, Huesca 1996, 1–193.

74 Vgl. zum *Dialogus*, insbesondere zu dessen *prologus*, Thomas RICKLIN, Der »Dialogus« des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: JACOBI, Gespräche lesen (wie Anm. 69), 139–155, hier: 145.

3.9. Alanus ab Insulis' Schrift »De fide catholica contra haereticos sui temporis«⁷⁵

Als letzte christliche Position einer Philosophie der monotheistischen Religionen im frühen Mittelalter soll diejenige des Zisterziensers Alanus ab Insulis (Alain de Lille, † 1203) genannt werden, die er in seiner Schrift *De fide catholica contra haereticos sui temporis*⁷⁶ skizziert hat: Von den vier Büchern dieser Schrift sind das dritte Buch gegen die Juden und das vierte Buch gegen die pagani bzw. saraceni, d.h. gegen die Muslime, gerichtet. Wie schon Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi, so wendet auch Alanus sowohl die Methode der beweisenden Argumentation mit Bibelstellen (auctoritates) als auch mit Vernunftgründen (rationes) gegen den jüdischen Glauben und dessen Einwände gegen die christliche Inkarnations- und die Trinitätslehre an. Im Anschluss an und unter teilweise auch ausdrücklichem Rückbezug auf Gilbert Crispins *Disputatio iudaei et christiani* entwickelt Alanus rationale Beweisgründe für beide christlichen Zentrallehren; gegen den islamischen Glauben ist das vierte Buch dieser Schrift gerichtet, in dem Alanus zudem gegen die islamische und jüdische Ablehnung der christlichen Bilderverehrung argumentiert.

4. Zur Bedeutung der frühmittelalterlichen Tradition einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart⁷⁷

Wir haben gesehen: Peter Abälard macht mit der in der angedeuteten frühmittelalterlichen Tradition einer christlichen Philosophie der monotheistischen Religionen bereits vorbereiteten Einsicht radikal Ernst, dass religiöse Autoritäten sich vielfach irren können und sich teilweise auch irren müssen – wie aus den inhaltlichen Unterschieden der absoluten und universalen Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen deutlich wird. Sie sind also als Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender Wahrheitsansprüche von Religionen unzuverlässig und daher ungeeignet. Unbedingte Autorität, d.h. Glaubwürdigkeit, hat in diesem Streit vielmehr einzig und allein die allgemein menschliche Vernunft verdient. Daher kommt allein ihr die Rolle des Richters in diesem Streit zu. Als diese objektiv gültige und allgemein verbindliche Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche muss die Philosophie von allen Disputanten bzw. Teilnehmern an diesem intellektuellen Wettstreit, d.h. von allen repräsentativen Vertretern der drei monotheistischen Weltreligionen, aber zunächst erst einmal anerkannt werden. Hier jedoch liegt genau die faktische Begrenztheit der meines Erachtens nach wie vor bestehenden Vorbildlichkeit dieses mittelalterlichen Lösungsmodells für jenes interreligiöse Gespräch von heute, das die Wahrheitsfrage nach religiösen Geltungsansprüchen nicht von vornherein ausklammert. Denn wenn schon nicht einmal mehr die Vertreter einer dieser drei monotheistischen Weltreligionen – ich meine die christlichen – sich auf einen ihnen gemeinsamen Vernunftbegriff und die verbindliche Anerkennung von inhaltsgleichen Vernunfturteilen einigen können (und genau das erleben wir ja in unserer postmodernen Moderne), um wieviel schwieriger dürfte dann

75 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 160.

76 Vgl. PL 210, 305–430, mit deutscher Übersetzung nachgedruckt bei Wolfgang BUNTE, Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500) (Judentum und Umwelt 27), Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990, 368–425.

77 Vgl. ENDERS, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie (wie Anm. 1), 160f.

die Verständigung mit Vertretern anderer religiöser Traditionen auf ein von allen Beteiligten anerkanntes Konzept menschlichen Verstandes- und Vernunftwissens sein, die nicht so eindeutig oder – wie etwa viele Vertreter der östlichen Weltreligionen – überhaupt nicht auf dem Boden des abendländischen Rationalitäts- und Wissenschaftsverständnisses gewachsen sind. War, grosso modo gesprochen, im Mittelalter das aristotelische transformierter Gestalt noch der Inbegriff des natürlichen Wissens von Menschen, so fehlt in der Pluralitäts- und Differenzkultur der Gegenwart diese Einheitsfunktion des philosophischen Denkens. Mit dessen postmodernem Zerfall in unübersehbar viele Diskurse mit je eigenen Regelwerken zerrinnt auch die Möglichkeit einer religionenübergreifenden Verständigung auf gemeinsame Rationalitätsstandards. Es darf daher nicht Wunder nehmen, dass die Philosophie aus dem interreligiösen Gespräch der Gegenwart fast völlig verschwunden und dieses folglich zu einem bloßen Austausch von religiösen Meinungen verkümmert ist. Und es darf auch nicht verwundern, dass sich infolgedessen die Wahrheitsfrage aus dem interreligiösen Gespräch nahezu verabschiedet und einem bequemen, aber sachlich falschen Toleranzverständnis Platz gemacht hat. Wenn allerdings die Wahrheitsansprüche der Weltreligionen kein Forum für ihren friedlichen Wettstreit und Austrag mehr haben, dann schaffen sie sich andere, unfriedliche Wege, um sich geltend zu machen. Für diesen hohen Preis der Auflösung des Einheitscharakters rationalen Wissens ist die Philosophie zumindest mitverantwortlich. Ein Blick auf ihre mittelalterliche Gestalt und deren Bedeutung für das interreligiöse Gespräch könnte und sollte ihr diese Verantwortung bewusst machen und ihr zugleich auch einen Ausweg aus der beschriebenen Misere weisen.

THOMAS BAUER

Musterschüler und Zauberlehrling

Wieviel Westen steckt im modernen Islam?¹

1. Kulturalistische Verzerrungen

Kulturwissenschaftler – und gerade jene, die sich mit außereuropäischen Kulturen beschäftigen – sind Experten für das Fremde. Sie sind gestählte Recken im Kampf gegen eurozentrische Wahrnehmungen fremder Kulturen, Alteritätsdetektoren, die aufspüren, wie in anderen Kulturen anders gelebt, gedacht und gefühlt wird, und werden nicht müde, vor schnellen Gleichsetzungen von Phänomenen fremder Kulturen mit scheinbar ähnlichen Phänomenen in der eigenen Kultur zu warnen. So kämpften sie lange dagegen an, im Fremden immer nur ein Spiegelbild – und sei es ein verzerrtes – des Eigenen zu sehen. Inzwischen aber, so scheint es, hat sich die Problemlage schier umgekehrt. Heute wird der Blick auf andere Kulturen vorwiegend durch jene verzerrt, die gerade die Andersartigkeit anderer Kulturen betonen. Dieser »Kulturalismus« mag alte Wurzeln haben, ist aber erst im Laufe der letzten Jahrzehnte zur dominanten Sichtweise auf das Fremde geworden. Kulturalisten glauben, dass es verschiedene, klar voneinander abgrenzbare Kulturen gibt. Diese Kulturen haben jeweils ein bestimmtes *Wesen*, das sie tief prägt und das sich auch über die Geschichte hinweg kaum ändert. Die Menschen, so würden Kulturalisten behaupten, seien durch die Zugehörigkeit zu ihrer Kultur so tief geprägt, dass sie auch nach einer Migration in eine andere Kultur – oft über Generationen – nicht zu einer Anpassung fähig sind. Dabei gilt stets die *Religion* mit ihren Normen als wichtigster kulturprägender Faktor.

Dass das Umsichgreifen einer kulturalistischen Betrachtungsweise unmittelbare politische Folgen hat, versteht sich von selbst. Die Debatte über den EU-Beitritt der Türkei liefert ein gutes Beispiel. Hier hat sogar der eher für seine differenzierten und abwägenden Aussagen bekannte Altbundeskanzler Helmut Schmidt einen kulturalistisch argumentierenden Artikel verfasst, dem er die bezeichnende Überschrift gab: »Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu«². Eine kulturalistisch verzerrte Sichtweise prägt umso mehr unsere Debatten über Migration und Integration und immer wieder die Diskussion über »den Islam« (und sie verrät ihre kulturalistische Prägung schon allein dadurch, dass sie voraussetzt, es gäbe so etwas wie *den* Islam). Übrigens findet man auch auf der Gegenseite kulturalistische Argumentationen, etwa wenn unkritische Islamophilie dazu führt, dass auch noch die übelsten Scharia-Strafen verteidigt werden mit dem Argument, es handele sich nun einmal um eine andere Kultur, die nicht mit unseren Maßstäben gemessen werden dürfe, oder wenn asiatische Staatschefs vermeintlich »asiatische«

1 Eine frühere und kürzere Fassung des Artikels ist erschienen in der Frankfurter Rundschau vom 4.10.2010, 20–21.

2 Die Türkei und Europa. Die Positionen, hg. v. Claus LEGGIEWIE, Frankfurt a. M. 2004, 162–166.

Werte proklamieren, um damit Menschenrechtsverletzungen zu rechtfertigen. Kulturrelativismus ist oft auch nur eine Spielart des Kulturalismus³.

Natürlich haben es die Kultur- und Sozialwissenschaften nicht dabei bewenden lassen und Einspruch erhoben sowie Ansätze entwickelt, die einer einseitig kulturalistischen Blickweise widersprechen; ich nenne etwa eine Theorie wie die der *multiple modernities*⁴ oder kulturwissenschaftliche Projekte wie das Programm »Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa« des Wissenschaftskollegs zu Berlin und der Berlin-Brandenburgischen Akademie. Diese und viele andere Forschungen zeigen, dass ein essentialistischer Begriff von Kultur an der Realität vorbeigeht, dass es kein unveränderliches »Wesen« von Kulturen gibt. Ähnlich wie Sprachen vor ihrer Normierung nur als Dialektkontinua existieren, existieren auch Kulturen nur als Kontinua von Vorstellungen und symbolischen Sinnsystemen, die stets im Wandel befindlich und daher prinzipiell offen sind und sich jeder exakten Grenzziehung verweigern.

Dies gilt natürlich auch für den modernen Islam. Allerdings klaffen hier die allgemeine Wahrnehmung und die Sicht der Wissenschaftler besonders weit auseinander. Es ist fast schon islamwissenschaftlicher Konsens, dass der Islam der Gegenwart keine direkte Fortsetzung des traditionellen Islams ist, sondern ein Produkt der globalisierten Moderne. Dies trifft nicht nur für den sogenannten liberalen Islam zu, sondern auch für den fundamentalistischen Islam und für islamistische Ideologien. Auch diese lassen sich keineswegs allein aus der islamischen Tradition heraus erklären. Für das zentrale Anliegen des Islamismus, nämlich den islamischen Staat, stellt etwa der sudanesischen Intellektuelle Abdullahi an-Na'im fest: *Welch eine Ironie, dass sowohl der sogenannte »islamische Staat« als auch die Idee, die Scharia als positives Recht im Namen islamischer Selbstbestimmung durchzusetzen, Übersetzungen des europäischen Nationalstaats und europäischer Modelle positiven Rechts sind – und keine Wiedergeburt eines »authentischen« oder kohärenten Produkts der historischen islamischen Tradition.*⁵

Der kulturalistische Diskurs übersieht diese historische Dimension des modernen Islams und will dessen Eigenschaften aus einem überzeitlichen Wesen des Islams erklären – und zwar gerade und besonders die *negativen* Erscheinungen des zeitgenössischen Islams. Ein schönes Beispiel für eine solche kulturalistische Argumentation lieferte der bekannte Journalist Ulrich Greiner, der in der »Zeit« schrieb: *Es mag sein, dass der Islam einst eine vorbildliche Kultur der Toleranz dargestellt hat. Der Blick auf die Vergangenheit jedoch führt zu nichts. Wie sind der Koran und seine Bemerkungen über Andersgläubige oder Abtrünnige zu verstehen? Ist die Scharia mit unserem Recht vereinbar? Dass diese Fragen endlich beantwortet werden, darauf zu bestehen ist unser Recht und ... unsere Pflicht.*⁶

Hier wird also die Toleranz des Islams als historische Zufälligkeit abgetan, als etwas, das gerade nicht dem überzeitlichen »Wesen« des Islams entspricht. Stattdessen herrscht der kulturalistische Glaube, dass es religiöse Normen gibt, die unveränderlich und ein-

3 Vgl. zum Islam die beiden komplementären Bände: Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, hg. v. Thorsten G. SCHNEIDERS, Wiesbaden 2010. – Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird, hg. v. DEMS., Wiesbaden 2010.

4 Einen kurzen Überblick bietet Shmuel N. EISENSTADT, *Multiple modernities: Analyserahmen und Problemstellung*, in: *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, hg. v. Thomas BONACKER u. Andreas RECKWITZ, Frankfurt a. M. 2007, 19–45.

5 Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa*. Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2009, Berlin 2010, 24.

6 Ulrich GREINER, *Fanatismusverdacht und Religionsfreiheit*. in: *Die Zeit* vom 12.8.2010, 54.

deutig sind. Historische Entwicklungen oder die Auslegungsp pluralität von Normen, durch die der Islam so stark geprägt ist, sind in dieser Denkweise nicht vorgesehen.

Daraus ergibt sich nun eine eigenartige Zwickmühle: Da Kulturen ja verschieden sein müssen, kann sich das eigentliche Wesen einer Kultur gerade dort nicht zeigen, wo sie mit anderen Kulturen übereinstimmt. Diese kulturalistische Denkweise auf den Islam angewandt, ergibt nun folgende Paradoxie: Wenn islamisches Handeln oder Denken den gerade gültigen westlichen Werten entspricht, muss es sich um historische Zufälligkeiten oder – womöglich vorgetäuschte – Anpassung handeln. Immer dann aber, wenn islamisches Denken und Handeln westlichen Normen widerspricht, zeigt sich das eigentliche, überzeitliche Wesen des Islams.

2. Das »Gesetz der Asynchronizität«

Wie sehr eine solche Sicht die Wechselwirkungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt verdrängt, veranschaulichen zahlreiche Fälle, die ich unter der Überschrift »Gesetz der Asynchronizität« zusammenfassen möchte.

Was damit gemeint ist, sei anhand einer tragikomischen Geschichte erläutert, der man den Titel »Scheidung auf Ägyptisch« geben kann. In ihr geht es um die Scheidungsaffäre eines liberalen ägyptischen Oppositionspolitikers, über die eine für ihre solide und ausgewogene Berichterstattung bekannte Tageszeitung (nämlich die »Süddeutsche«) erstaunlich ausführlich berichtete⁷. Offensichtlich wollte sie damit zeigen, wie schwer es liberale Politik in einer von islamischen Werten geprägten Gesellschaft hat. In Wahrheit zeigt sie aber etwas anderes. Sie zeigt, wie der Westen sein eigenes Spiegelbild erblickt – und es nicht erkennt.

Die Geschichte trug sich noch in der Mubarak-Ära in Ägypten zu. Dort hatte der ägyptische Oppositionspolitiker Ayman Nur (* 1964) eine Partei mit dem Namen *al-Ghad*, also etwa »Zukunftspartei«, gegründet und wurde dadurch zum »liberalen Hoffnungsträger«. Dies missfiel einigen Mächtigen, womit es wohl zusammenhängt, dass er 2005 unter dem Vorwurf der Dokumentenfälschung zu fünf Jahren Haft verurteilt wurde. Während seiner Haftzeit setzte sich seine Ehefrau Gamila (* 1966) energisch für seine Freilassung ein und wurde dadurch selbst zu einer prominenten Figur des politischen Lebens. Nach der Freilassung des Politikers 2009 war es mit dem Eheglück aber schnell vorbei. Gamila verließ Ayman und nahm die Kinder mit. Darüber wollte eine ägyptische Tageszeitung berichten. Dies wiederum wollte Ayman Nur nicht, und er versuchte, die ganze Auflage der einschlägigen Nummer aufzukaufen. Das aber gefiel der Zeitung nicht, die nun ihrerseits über Aymans missglückten Geheimhaltungsversuch berichtete. Und darüber berichtet wiederum die »Süddeutsche«.

Diese Zeitung präsentiert die Affäre als »orientalische Seifenoper«. Doch was ist daran »orientalisch«? Es ist – wie könnte es anders sein – der Islam. »Die vom Islam geprägten Wertvorstellungen sind streng. Verstöße werden unter der Decke gehalten. Für einen ägyptischen Politiker ist eine Scheidung ein Makel. Ein Gerhard Schröder mit drei gescheiterten Ehen ist in dem Land kaum vorstellbar.« Es sind also, so lernen wir, die islamischen Werte, die eine banale Ehegeschichte zum Skandal werden lassen. Bei uns, wo diese Werte nicht gelten, hätte sich niemand über so etwas aufgeregt.

⁷ Tomas AVENARIUS, Privater Krach, politische Folgen. Eine überraschende Ehescheidung schwächt die Opposition in Ägypten, in: Süddeutsche Zeitung vom 9./10.4.2009, 9.

Hier beginnt man aber doch zu stutzen. Wahrscheinlich wurde Ägypten seit der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert hinein nie von einem Herrscher regiert, der in lebenslanger Monogamie lebte. Ehescheidungen sind nach islamischem Recht einfach und keineswegs ehrenrührig. Die Ehe ist im Islam kein Sakrament und wird nicht auf Lebenszeit geschlossen. Die Rede von »gescheiterten Ehen« ergibt deshalb wenig Sinn. Beispiele für geschiedene Politiker finden sich denn auch reichlich: Saddam Hussein war dreimal verheiratet; König Hussein von Jordanien viermal (davon zweimal geschieden). Geschieden sind auch der gestürzte tunesische Staatschef Zine el-Abidine Ben Ali (1987–2011), Libyens Revolutionsführer al-Gaddafi (1979–2011), der König von Oman, Qabus ibn Said (seit 1970), und der malaysische Premierminister Abdullah Ahmad Badawi (2003–2009). Die »strengen islamischen Wertvorstellungen« können es also kaum sein, die Ayman Nurs Eheprobleme zum Skandal machten.

Umgekehrt sind solche Eheprobleme auch dort, wo »westliche« Werte gelten, keineswegs unproblematisch. In Deutschland musste noch 1967 der beliebte Fernsehunterhalter Lou van Burg (1917–1986) die Moderation einer Quizsendung aufgeben, weil er dem ZDF wegen einer privaten Affäre untragbar schien. Eine außereheliche Beziehung des bayerischen Ministerpräsidenten Horst Seehofer (seit 2008) war gerade vielen seiner CSU-Parteifreunde ein Stein des Anstoßes. In Irland, EU-Mitglied seit 1973, wurden Scheidung und Wiederverheiratung erst 1995 legalisiert.

Hier nun liegt auch der Schlüssel für die Ayman Nur-»Affäre«: Es kommt nicht so sehr darauf an, wo (in welchem Land, in welcher »Kultur«) eine Politikerehe »scheidert«, sondern vielmehr darauf, wer dieser Politiker ist und für welche Werte er steht. Sehen wir uns daraufhin die damaligen ägyptischen Verhältnisse noch einmal an. Weite Teile der Mittelschicht standen schon damals den Muslimbrüdern nahe, von denen man eine Bekämpfung der Korruption und mehr soziale Gerechtigkeit erwartete. Um ihnen den Wind aus den Segeln zu nehmen, unterstützte das Establishment immer stärker religiöse Kreise (auch salafistische), so dass auch die Regierungspartei immer stärker islamisch geprägt wurde. In Opposition zu beiden hat Ayman Nur seine »Zukunftspartei« als »dritten Weg« gegründet. Ayman Nur vertrat also die am stärksten säkular ausgerichtete Strömung der ägyptischen Politik. Es ist nur auf den ersten Blick absurd, dass gerade er deshalb anfälliger für Eheskandale wird als es ein religiöser Politiker wäre. Wäre Ayman Nur ein Islamist, hätte ihm eine Scheidung kaum Probleme eingebracht.

Halten wir fest: In Deutschland können Eheprobleme bei einem christlichen Politiker zum Skandal werden, nicht jedoch bei einem sozialdemokratischen. In Ägypten können Eheprobleme bei einem säkularen Politiker zum Skandal werden, nicht jedoch bei einem religiös orientierten. Doch dies ist nur scheinbar widersprüchlich. Denn die Werte, die die Causa Nur zu einem Skandal machen, sind genau jene, die auch die außereheliche Beziehung Seehofers zum Problem werden lassen. Es sind die konservativen bürgerlichen Werte des »alten« Europa. Diese Werte wurden von der prowestlichen Elite des Nahen Ostens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts übernommen. Im Laufe des 20. Jahrhunderts verbreiteten sie sich bis in die Mittelschichten hinein. In Europa wurden diese Werte in einem Prozess, den wir gerne an dem Symboljahr 1968 festmachen, vielfach aufgeweicht. Gerade diese Entwicklung fand im Nahen Osten nicht statt. Im Nahen Osten aber hat man vergessen, dass viele Werte, denen man heute huldigt, ein Import aus dem Westen sind. Im Westen hat man vergessen, dass man vor 1968 (und manchmal noch lange danach) vielfach dieselben Positionen vertreten hat, die heute im Nahen Osten archaisch anmuten. Die islamische Welt kann in den Augen des heutigen Westens aber nicht anders sein als eben islamisch. Deshalb hält man auch jene Werte für islamisch, die in Wahrheit nichts anderes sind als Reflexe westlicher Werte.

Ayman Nur, der Führer der westlich-liberalen »Zukunftspartei«, verdankte seine Popularität nicht zuletzt der Tatsache, dass er und seine Frau ein bürgerliches Traumpaar abgaben, in dem sich die ganze Sehnsucht nach westlicher Bürgerlichkeit verkörperte, die Teile der ägyptischen Mittelschicht bis heute antreibt. So ist es nur allzu verständlich, dass Ayman Nur mit allen Mitteln verhindern wollte, dass sein Eheproblem publik wird. Gerade die Nacheiferung des Westens machte also zum Skandal, was früher oder in anderen Kreisen kein Skandal gewesen wäre.

Die *Asynchronizität*, die hier sichtbar wird, ist charakteristisch für den gesamten Prozess einer solchen Übernahme westlicher Werte. Am Anfang steht in der Regel die einheimische höhere Mittelschicht, die westliche Vorstellungen übernimmt, weil »westlich« zu sein einen Zugewinn an Prestige und häufig auch an Macht verspricht. Ansehen im Westen zu haben bedeutet, an den westlichen Macht- und Einflusstaktiken teilhaben zu können. Dadurch verschafft man sich wiederum einen entscheidenden Vorteil gegenüber der traditionellen Elite. Nachdem die Strategie erfolgreich und der Aufstieg gelungen ist, übernimmt auch die untere Mittelschicht diese westlichen Werte, die in volksbildenden Zeitschriften propagiert wurden und Aufnahme in die neuen, nach westlichen Vorbildern umgeformten Schulcurricula fanden. Jetzt werden sie aber nicht mehr als westliche Werte wahrgenommen, sondern als diejenigen der einheimischen Elite. Es vergeht also einige Zeit, bis die ursprünglich von einer kleinen Elite übernommenen westlichen Vorstellungen von einem großen Teil der Bevölkerung als eigene Werte angenommen werden. Nun hatten Werte im Westen während des 19. und 20. Jahrhunderts eine kurze Halbwertszeit. Und so kommt es immer wieder zu einer paradoxen Situation: Westliche Werte werden von einem großen Teil der Bevölkerung nichtwestlicher Länder verinnerlicht, doch vollendet sich diese Entwicklung zu einem Zeitpunkt, an dem diese Werte im Westen gar nicht mehr gelten und durch andere Wertvorstellungen ersetzt wurden. Eine Wertediscrepanz steht also sowohl am Anfang als auch am Ende des Prozesses, doch in beiden Fällen halten westliche Betrachter die jeweilige Wertekonstellation im Nahen Osten für die typisch islamische.

Dies nun ist die eigentliche Lehre, die aus dem Fall Ayman Nur zu ziehen ist: Nicht alles ist religiös in der islamischen Welt, und nicht alle Werte der islamischen Welt sind islamisch. Viele Werte und Moralvorstellungen der Menschen im Nahen Osten sind vielmehr Reflexe westlicher Werte. Es mag sein, dass diese Werte im Westen selbst an Gültigkeit eingebüßt haben. Doch dadurch werden sie, wie der Fall des prowestlichen Politikers Ayman Nur zeigt, noch nicht zu islamischen Werten. Es sind oft schlicht nur die eigenen westlichen Werte, die uns im historischen Abstand als islamische Werte erscheinen. Manchmal ist der Westen islamischer als der Islam.

Die Reihe der Beispiele lässt sich beliebig fortführen. Ich nenne nur folgende:

(1) Islamische Intellektuelle, und dies gilt gerade auch für islamistische Theoretiker, übernehmen Ideen westlicher Autoren, die von westlichen Beobachtern wiederum für genuin islamisch gehalten werden. Ein schönes Beispiel hierfür ist der »Vater« des arabischen Islamismus, Sayyid Qutb (1906–1966). Von islamischer Theologie hatte er wenig Ahnung. Stattdessen sind es zwei Europäer, denen er wesentliche Teile seiner Gedankenwelt verdankt. Der eine ist Leopold Weiss, Autor des Bestsellers »Islam am Scheideweg«, der andere der katholisch-fundamentalistische Autor Alexis Carrel (1873–1944), der 1912 den Medizinnobelpreis für seine Leistungen auf dem Gebiet der Gefäßchirurgie erhielt. In seinen Schriften verbindet er katholischen Fundamentalismus und Biologismus zu einer Ideologie, die eine Neuschaffung der Welt nach den »Gesetzen des Lebens« fordert. Heute ist Carrels Hauptwerk »Der Mensch, das unbekannte Wesen« (1935) im Westen

– zu Recht – vergessen. Dort, wo seine Ideen im Islamismus weiterleben, hält man sie für genuin islamisch.

(2) Ein besonders drastisches Beispiel bietet der Umgang der islamischen Welt mit Homosexualität. Das klassische islamische Recht verbietet bekanntlich sexuellen Verkehr zwischen Männern. Die dafür angedrohten Strafen sind jedoch ganz offensichtlich in über 1.000 Jahren kein einziges Mal angewendet worden. Stattdessen dichteten arabische Poeten – und sogar Religionsgelehrte – zwischen dem 9. und dem 19. Jahrhundert hunderttausende homoerotischer Liebesgedichte, die einen bedeutenden Anteil sowohl der gehobenen als auch der populären arabischen, persischen und osmanischen Literatur ausmachen. In den Jahrzehnten nach 1830 verschwinden homoerotische Gedichte ganz plötzlich vollständig. Grund hierfür ist nicht der Islam, sondern die Übernahme westlicher, nämlich viktorianischer, Moralvorstellungen. Die viktorianische Sexualmoral ist bis heute in weiten Teilen der islamischen Welt fest verwurzelt. Das ist der Grund dafür, dass viele Muslime heute ein sehr zwiespältiges Verhältnis zu ihrer eigenen literarischen Tradition haben, die in ihren Augen von einer moralischen Dekadenz durchsetzt ist, die letztlich zum Niedergang des Islams führte. Das, was für heutige westliche Augen also ein Zeichen für Fortschritt und Modernität ist – nämlich ein gelassener Umgang mit männlicher Erotik – war über ein ganzes Jahrtausend charakteristisch für die islamische Welt. Im 19. Jahrhundert übernahmen Muslime westliche Werte mit ihrer damals drastischen Verdammung homoerotischen Fühlens und Handelns und fingen an zu glauben, dass die scheinbar »lockere« Moral ihrer Vorfahren dafür verantwortlich sei, dass die islamische Welt nicht mit der westlichen Moderne Schritt halten konnte. Heute fordert die westliche Welt – durchaus zu Recht – in der islamischen Welt Schwulenrechte ein und hält – durchaus zu Unrecht – die dortige Homophobie für typisch islamisch, obwohl sie weitgehend ein Europa-Import ist. Übrigens sind homosexuelle Handlungen noch immer in vielen arabischen Staaten straffrei. Dort, wo es Strafbestimmungen gibt, sind sie zumeist nicht aus der Shari'a abgeleitet, sondern aus dem britischen Recht übernommen. Im britischen Recht gelten sie natürlich heute nicht mehr, und den britischen Ursprung hat man in den islamischen Ländern längst vergessen. Dort und im Westen gelten sie heute als typisch islamisch – ein sehr drastischer Fall von Asynchronizität⁸.

(3) Wiederum ähnliches gilt auch für die heute in vielen islamischen Ländern so auffällige Prüderie. Dieser Prüderie fallen nicht etwa nur westliche Druckerzeugnisse zum Opfer, vielmehr erstreckt sich die Zensur gerade auch auf klassische Texte wie die Gedichte von Abū Nuwās aus dem 8. Jahrhundert oder die Sammlung der 1001 Nacht. An der Universität Münster wird gerade im Rahmen eines Forschungsprojekts das poetische Werk des »Baumeisters« al-Mi'mār († 1348) ediert⁹. Die Gedichte dieses Volksdichters sind frech, frivol, *sexually explicit* und machen vor Scherzen mit religiösen Dingen keinen Halt. Im 14. Jahrhundert wurde al-Mi'mār von seinen Zeitgenossen – auch von Religionsgelehrten – hoch geschätzt. Heute hätte seine Gedichtsammlung kaum eine Chance, in einem arabischen Land gedruckt zu werden. Wenn nun aber erotische Texte aller Couleurs über 1.000 Jahre lang in der islamischen Welt geschätzt und geachtet waren, kann Prüderie schlechterdings nicht zum »Wesen« des Islams gehören, auch wenn viele Menschen sowohl im Westen als auch in der islamischen Welt dies glauben wollen. Doch wieder erblickt der

8 Vgl. hierzu Khaled AL-ROUAYHEB, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago 2005. – Joseph A. MASSAD, *Desiring Arabs*, Chicago 2007. – Georg KLAUDA, *Die Vertreibung aus dem Serail*, Hamburg 2008.

9 Zu ihm vgl. Thomas BAUER, *Ibrāhīm al-Mi'mār. Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), 63–93.

Westen im Spiegel des Islams sein eigenes Bild, das er aber nicht mehr erkennen kann oder will.

3. Ambiguitätstoleranz¹⁰

Noch komplizierter wird es, wenn nicht einzelne Werte, einzelne Vorstellungen oder einzelne Institutionen vom Westen übernommen werden, sondern ganze Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, die den Umgang mit der eigenen Tradition vollständig verändern. Solche Strukturveränderungen innerhalb der *cognitive maps* sind naturgemäß schwer zu erkennen, und man muss doch wieder auf das philologische Prinzip zurückgreifen, die Texte, die die Menschen einer Kultur hinterlassen, ernst zu nehmen und nicht zu versuchen, sie aus eurozentrischem Blickwinkel zu interpretieren.

Tut man dies, dann entdeckt man eine strukturelle Gemeinsamkeit hinter den geschilderten Phänomenen. Dieses gemeinsame Element, das den Unterschied zwischen dem modernen und dem vormodernen Islam am stärksten charakterisiert, ist das allmähliche Zurückdrängen der alten *Ambiguitätstoleranz*, die den klassischen Islam über lange Zeit in einer ganz besonderen Weise charakterisierte. Unter »Ambiguität« seien hier alle möglichen Phänomene von Zwei- und Mehrdeutigkeit, Vagheit, konkurrierender Deutungsmuster und Wertvorstellungen verstanden. Verschiedene Gesellschaften unterscheiden sich nun auffällig in der Art und Weise, wie man mit solchen Phänomenen umgeht. In den einen werden sie mit großer (oft zu großer) Gelassenheit hingenommen, in anderen verbissen (und letztlich vergeblich) bekämpft. Es ist also offensichtlich, dass eine jeweils unterschiedliche Ambiguitätstoleranz nicht nur bei einzelnen Individuen (der Begriff stammt ursprünglich aus der Psychologie), sondern auch bei Kollektiven festgestellt werden kann.

Während man in der islamischen Welt einst Vieldeutigkeit schätzte und sie lediglich auf ein handhabbares Maß reduzieren, nicht aber ausmerzen wollte, ist man in der westlichen Moderne bestrebt, Ambiguitäten so weit wie möglich zu beseitigen. Die klassische islamische Form der »Ambiguitätszähmung« wurde in der Moderne abgelöst durch den Versuch einer radikalen »Ambiguitätsvernichtung«. Lediglich in Kunst und Literatur hat man der Ambiguität ein Reservat eingerichtet, in dem sie sich austoben kann, ohne weiteren Schaden anzurichten.

Nur wenige Beispiele: Der *Korantext*: Die klassische Lehre von den Koranlesarten geht davon aus, dass der Koran in einer großen Zahl verschiedener Lesarten von Gott offenbart wurde. Der Koran ist also sozusagen mitsamt seinem Variantenapparat göttlicher Text. Um diese Komplexität auf ein handhabbares Maß zu reduzieren, hat man sich darauf geeinigt, für kultische und juristische Zwecke lediglich sieben oder zehn dieser Lesarten heranzuziehen. Sie gelten alle als gleichermaßen gut und gültig. Heute stößt diese Pluralität von Lesarten auf Unverständnis, und zwar sowohl bei liberalen als auch bei fundamentalistischen Muslimen. Sowohl Reformmuslime als auch Fundamentalisten bestreiten häufig sogar die bloße Existenz verschiedener Lesarten. Im Internet herrscht ein regelrechter Variantenkrieg. Protestantische Missionare glauben, den Koran mit Verweis auf die Koranlesarten als unzuverlässig entlarven zu können. Muslimische Islamapo-

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

logeten halten mit dem Verweis auf die Varianten des Bibeltextes entgegen. Textvarianten passen offensichtlich nicht zu einer modernen, ideologisch konsistenten Religion¹¹.

Nicht anders sieht es aus, wenn es um die *Interpretation* des Korantextes geht. Klassische Kommentatoren waren stolz, möglichst viele Interpretationen einer Koranstelle zusammenzutragen, von denen sowohl jede einzelne wahr sein konnte als auch mehrere gleichzeitig. Für den klassischen Gelehrten Ibn al-Djazarī († 1429) ist die Interpretationsoffenheit ein wesentliches, gottgewolltes Merkmal des Korans: *Die Gelehrten ... hörten seit der Frühzeit niemals auf und werden bis zum Ende der Zeit nicht aufhören, aus dem Koran (rechtliche) Hinweise, Argumente ... und Einsichten ... abzuleiten, die noch kein Früherer erkannt hatte, ohne ihn deshalb für die Späteren auszuschöpfen. Vielmehr ist der Koran ein gewaltiges Meer, in dem man nie auf Grund stößt und nie durch ein Ufer zum Halt gebracht wird. Deshalb benötigt diese Gemeinde auch nach ihrem Propheten ... keinen weiteren Propheten mehr, wie das mit den früheren Völkern der Fall war*¹².

Frühere Völker brauchten also sozusagen immer wieder ein *update* der göttlichen Botschaft, weil sich die Verhältnisse geändert hatten. Nach Ibn al-Djazarī braucht es nach der Offenbarung des Korans so ein *update* nicht mehr, weil jede Generation im Koran das findet, was sie braucht und was vorherige Generationen so noch nicht sehen konnten. Gerade durch seine Vieldeutigkeit ermöglicht der Koran für Ibn al-Djazarī stets eine jeweils zeitgemäße Interpretation. Das klingt sehr modern, doch ist diese Interpretationsoffenheit vielen Muslimen unserer Tage – wiederum sowohl liberalen als auch fundamentalistischen – ein Dorn im Auge. Sie glauben jeweils, die einzige, für alle Zeiten wahre Bedeutung jeder Koranstelle zu kennen. Auch westliche Islambeobachter wollen keinen interpretationsoffenen Text sehen, sondern wollen – so das obige Zitat aus der »Zeit« – *genau* wissen, was die Aussagen des Korans »in Wirklichkeit« bedeuten. Die Ambiguität des Korans, die in klassischer Zeit gepriesen und genossen wurde, gilt heute als Makel, wenn sie nicht vollends verleugnet wird.

Schließlich noch das *islamische Recht*¹³: Die Existenz von vier sunnitischen Rechtsschulen wurde als Bereicherung empfunden, und dass es innerhalb jeder Rechtsschule eine Vielzahl verschiedener Meinungen nebeneinander gab, wurde nicht als Problem, sondern als Chance zur Profilierung angesehen. Sogar der in manchen Dingen ziemlich engstirnige und intolerante Universalgelehrte as-Suyūṭī († 1505) verfasste ein Traktat darüber, dass die Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten eine Gnade Gottes für seine Gemeinde sei. Heute ist von einer solchen Begeisterung für die traditionelle Meinungspluralität wenig zu spüren. Schon im späten 19. Jh. gab es Versuche, das islamische Recht – ganz wider seine Natur – zu kodifizieren. Moderne Staaten verlangen nach klaren Regeln, und weder »liberale« Muslime noch ihre fundamentalistischen Konkurrenten werden zugeben, dass es möglich sein kann, dass zwei scheinbar widersprüchliche Aussagen gleichzeitig wahr und richtig sein können.

Doch alles deutet darauf hin, dass genau diese Haltung über einen langen Zeitraum charakteristisch war für einen großen Teil der vormodernen islamischen Welt. Man erwartete keineswegs, dass innerhalb eines einzigen Diskurses – etwa im islamischen Recht – eine einzige und eindeutige Antwort gegeben wurde. Auch wurden einzelne Lebensbereiche keineswegs ausschließlich von einem einzigen Diskurs beherrscht. Stets

11 Vgl. ebd., 54–114.

12 Vgl. ebd. 116.

13 Vgl. Thomas BAUER, Normative Ambiguitätstoleranz im Islam, in: *Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung*, hg. v. Nils JANSEN u. Peter OESTMANN, Tübingen 2011, 155–180.

gaben verschiedene Diskurse – sowohl religiöse als auch nichtreligiöse – verschiedene Antworten. Dass sich diese Antworten häufig nicht miteinander in Einklang bringen ließen, hat offensichtlich kaum jemanden gestört. So hat etwa Ibn Nubāta (1287–1366) im Jahre 1332 – also genau 200 Jahre vor dem Erscheinen des *principe* von Machiavelli – einen Herrscherratgeber verfasst, der mindestens genauso machiavellistisch ist wie derjenige Machiavellis. Religion spielt in ihm keine Rolle. Der Koran und der Prophet kommen nicht vor. Der moderne Islamdiskurs hat diesen Text nicht beachtet – übrigens auch nicht die Zigtausende von Gedichten auf Herrscher, die den wichtigsten Politikdiskurs des vor-modernen Islams überhaupt repräsentieren und die so gut wie nie zur Rekonstruktion politischen Denkens in der islamischen Vormoderne herangezogen werden. Stattdessen hat man überall den religiösen Diskurs privilegiert – oder gar zum einzig relevanten erklärt. Der historischen Realität wird diese einseitige Sicht nicht gerecht. Sie hat nun ihrerseits aber auf das moderne islamische Denken abgefärbt, und so kommt es zu einem der kuriosesten Fälle von Asynchronizität, nämlich der merkwürdigen Übereinstimmung des Islambildes von einigen Orientalisten und der westlichen Öffentlichkeit einerseits und dem radikalen Islam der Gegenwart andererseits. Denn beide Gruppen abstrahieren von der historischen Wirklichkeit und imaginieren eine Kultur, die gänzlich von religiös-normativen Texten geformt wird. Und sie glauben, dass es eine einzige, eindeutige, ambiguitätsfreie Auslegung dieser Texte gibt.

4. Steinigungen

Ein besonders trauriges Beispiel für diese Entwicklung sind die spektakulären Fälle von Ehebrechern und Ehebrecherinnen in islamischen Ländern, denen man die Steinigung angedroht hat oder die tatsächlich gesteinigt worden sind. Der Fall der (nicht gesteinigten) Iranerin Sakine Ashtiani (* 1967) und die westliche Berichterstattung darüber bieten ein drastisches Beispiel. In der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« wurde der Fall ausführlich dargestellt und von dem Islamwissenschaftler Tilman Nagel kommentiert¹⁴. Nagel begnügt sich nun ganz und gar damit, die tatsächlich existierenden Vorschriften, wonach Ehebrecher gesteinigt werden sollen, darzustellen. Daraus entsteht der Eindruck, dass er und die islamischen Hardliner sich im Prinzip einig sind: Im Islam müssen Ehebrecher gesteinigt werden. Was er und die iranischen Richter nicht sagen: Im Islam wurden Ehebrecher und Ehebrecherinnen *nicht* gesteinigt – jedenfalls nicht vor dem 20. Jahrhundert. Tatsächlich finden sich in islamischen normativen Rechtstexten nicht nur Vorschriften, Ehebrecher zu steinigen, sondern auch so viele Verfahrenshindernisse, die vor eine Steinigung gesetzt sind, dass es in den meisten Rechtsschulen so gut wie unmöglich wird, ein Steinigungsurteil tatsächlich zu verhängen. Hinzu kommt, dass in der islamischen Geschichte Shari'a-Regeln als Richtschnur verstanden wurden, die in der Rechtspraxis aber flexibel gehandhabt und mit anderen Rechtstraditionen abgeglichen wurden – auch hier gab es eine Diskurspluralität. Und so kommt es, dass es aus den Kernländern des Islams (und nur für diese bin ich ausreichend kompetent) keine Berichte von Steinigungen nach den mehr oder weniger legendären Fällen der Frühzeit des Islams gibt. Es gab Rebellen und Räuber, die gekreuzigt wurden – die Dichter stürzten sich darauf und dichteten spektakuläre Gedichte – Sensationslust ist ja kein modernes Phänomen. Es gab Machthaber,

14 Tilman NAGEL, Die einzige koranische Strafe, die nicht im Koran steht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.08.2010, 29.

die folterten und hinrichten ließen – die Chronisten berichten es in aller Ausführlichkeit, aber nirgendwo wird von einer Steinigung berichtet.

Mit einer einzigen Ausnahme. Meines Wissens gab es in der Zeit zwischen 800 und dem 20. Jahrhundert nur *einen einzigen* sicher bezeugten Fall einer Steinigung wegen Ehebruchs aus dem Kernbereich des Islams. Er trug sich im Jahr 1680 in Konstantinopel zu, war – wie die modernen Fälle ja auch – politisch motiviert, und sorgte für einen handfesten Skandal. Der Richter unterstützte die rigoristische und fundamentalistische Kadizadeli-Bewegung, die schon manche Parallele zum späteren Wahhabismus – und damit zum heutigen Salafismus – aufweist und im 17. Jahrhundert im Osmanischen Reich kurzzeitig Einfluss bis in Hofkreise gewann, im Jahre 1680 aber wieder ins Hintertreffen geraten war. Als der Mob nun eine Frau des Ehebruchs mit einem jüdischen Kaufmann bezichtigte, nahm der den Kadizadeli nahestehende Richter die Gelegenheit wahr, eine öffentliche spektakuläre Demonstration dieser radikalen Islamrichtung zu geben und verurteilte die Frau zur Steinigung. Die anderen Islamagelehrten protestierten, die Bevölkerung war entsetzt und ein Chronist, der den Richter kannte und als Gelehrten durchaus schätzte, machte aus seiner Empörung keinen Hehl. Er hielt Steinigungen keineswegs für islamisch. So etwas sei seit der Frühzeit des Islams nie mehr vorgekommen, stellt er entüstet fest¹⁵. Auch für ihn waren Steinigungen etwas Atavistisches und Unmenschliches.

Von dieser skandalträchtigen Ausnahme abgesehen gab es offensichtlich keine Steinigungen. Stattdessen wurden andere rechtliche Regelungen gefunden. Elyse Semerdjian hat 360 Jahrgänge Gerichtsakten aus Aleppo durchforstet, und festgestellt, dass es zwischen 1507 und 1866 zu 121 Anklagen wegen illegitimer sexueller Akte gekommen ist. Natürlich ist *nie* jemand gesteinigt worden. Das einzige, was regelmäßig über den ganzen Zeitraum hinweg geschehen ist: Frauen, die der Prostitution angeklagt wurden, wurden verurteilt, aus dem Stadtviertel wegzuziehen¹⁶.

Man kann also feststellen, dass es im klassischen Islam Fälle gibt, in denen eine gesetzliche Vorschrift gleichzeitig gilt und nicht gilt. Wenige haben die Strafe der Steinigung grundsätzlich in Zweifel gezogen, aber alle haben ihre Durchführung ebenso grundsätzlich abgelehnt.

Diese Duldung juristischer Mehrdeutigkeit ist heute unverständlich geworden. Und so kommt es, dass heute, anders als in den 1.000 Jahren zuvor, in politisch aufgeheizten Situationen in einigen islamischen Ländern tatsächlich Fälle vorkamen, in denen Ehebrecher und Ehebrecherinnen gesteinigt wurden, obwohl man, um ein Todesurteil zu bekommen, gegen andere Normen und Vorschriften des islamischen Rechts verstoßen muss. Doch nimmt man einen solchen Verstoß wohl in Kauf, wenn es darum geht, der Welt ein eindeutiges – und ein eindeutig *islamisches* Recht zu präsentieren. Es scheint also, als ließe sich selbst ein so vermeintlich typisch islamisches Phänomen wie die Steinigungsstrafe nicht direkt und ohne Umschweife aus traditionellen islamischen Normen herleiten. Vielmehr muss es gleichzeitig zu einem Verlust an traditioneller Ambiguitätstoleranz kommen, der dazu führt, dass traditionelle Normen neu eingeordnet und bewertet werden. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, dass Steinigungen im Islam ein Import aus dem Westen sind. Sie sind aber – so schrecklich sich das anhört – ein Modernisierungsphänomen.

15 AL-MUḤIBBI, *Khulāṣat al-Athar fi a'yān al-qarn al-hādī 'ashar*, 4 Bde., Beirut o. J., Bd. 1: 181–182. – ausführlicher zum Fall vgl. Madeline C. ZILFI, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire*, Cambridge 2010, 71–72.

16 Elyse SEMERDJIAN, „Off the Straight Path“. Illicit Sex, Law and Community in Ottoman Aleppo, Syracuse 2008.

Die Folgen, die der Verlust der traditionellen Ambiguitätstoleranz für den Islam hatte, sind kaum zu überschätzen. Während ein Großteil des islamischen Erbes in einer Gesellschaft höchster Ambiguitätstoleranz verfasst wurde, in der es einem strengen Hadithgelehrten wie Ibn Ḥadjar al-ʿAsqalānī zur Ehre gereichte, dass er auch homoerotische Liebesgedichte verfassen konnte, wird genau dieses Erbe heute in einer Gesellschaft mit weitgehend fehlender Ambiguitätstoleranz neu verortet. Auslegungen und Normen, die einst gleichberechtigt nebeneinander standen, gelten heute als absolut und – auf Kosten anderer – als einzig richtig. Die Strukturen, in die diese traditionellen Elemente eingepasst werden, sind aber keine genuin islamischen, sondern Strukturen westlicher Weltanschauungen und Ideologien.

5. Spiegelbilder

Der Verlust der traditionellen Ambiguitätstoleranz im Islam lässt sich aus der islamischen Geschichte allein nicht erklären. In Europa, so hat Stephen Toulmin gezeigt, waren es die Konfessionskriege zwischen der Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich (1589–1610) und dem 30-jährigen Krieg (1618–1648), die dem toleranten Klima der Renaissance und des Humanismus ein Ende setzten. In die islamische Welt drang diese Entwicklung erst während des 19. Jahrhunderts vor, und zwar als Reaktion auf und Anpassung an einen Westen, der sich als wirtschaftlich und technisch überlegen erwies, aber eine dem klassischen Islam vergleichbare Ambiguitätstoleranz nicht bzw. nicht mehr kannte. Dies führte dazu, dass sich auch der Islam nach diesen neuen Parametern vollständig umstrukturierte. Doch was damals eine bedeutende Anpassungsleistung an ein verändertes kulturelles und politisches Umfeld war und der islamischen Welt ermöglichte, der westlichen Expansion eine eigene kulturelle Identität entgegenzusetzen, endete in einer »Identitätsfalle« (so der Titel eines Buches von Amartya Sen¹⁷). Allerdings ist man nicht nur in der islamischen Welt in diese Falle getappt, sondern auch im Westen, wo man mehr denn je bereit ist, einen nach westlichen Mustern neustrukturierten Islam des späten 19. und 20. Jahrhunderts für den eigentlichen und wahren Islam zu halten und auf die gesamte islamische Geschichte zurück zu projizieren.

Der moderne Islam, so muss man feststellen, ist nicht eine kontinuierliche Fortsetzung des traditionellen Islams, sondern ein Cluster von höchst diversen modernen Weltanschauungen und Ideologien. Viele Ausprägungen des modernen Islams haben gemeinsam, dass sie der modernen, ursprünglich westlichen Forderung nach Eindeutigkeit gehorchen. Traditionelle Elemente werden in diese Systeme je nach Ausrichtung selektiv eingefügt. Das Neue, das entsteht, ist mindestens ebenso sehr westlich, wie es islamisch ist. Gerade dort, wo wir vermeintlich rein Islamischem begegnen, erblicken wir oft nur unser eigenes Spiegelbild, und sei es auch in zeitlicher Verschiebung.

17 Amartya Kumar SEN, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007.

ARNOLD BÜHLER

Kreuzzug und Identität

Die Bedeutung der Kreuzzüge

für die kollektive Identitätskonstruktion in Christentum und Islam

Deutschland, im Sommer 2010: »Eine außeralltägliche, zeitlich und räumlich begrenzte Sonderwelt mit quasi-religiösem Charakter. Gemeinsam wird zum Versammlungsort prozessiert, werden religionsähnliche Symbole gezeigt, Reliquien getragen, Rituale praktiziert, Gesänge angestimmt und auf ein ekstatisches, gar transzendentes Aufgehen in der Masse gehofft.« – »Männer wie Frauen, Junge wie Alte, Angehörige sozialer Unter- wie Oberschichten, die ganze Gesellschaft hat Teil an diesen sozial schrankenlosen Festen.«¹ – So charakterisierte der Frankfurter Sportsoziologe Robert Gugutzer das Public Viewing, wie es während der Fußball-WM 2010 in unseren Städten zu beobachten und zu erleben war. Begleitet von quasi-religiösen Symbolen und Ritualen, getragen von einem gemeinsamen Ziel, erzeugte es ein gemeinschaftliches Erleben, einen ritualisierten, emotional aufgeladenen Ausnahmezustand, der Gemeinschaft stiftet wie früher die großen Kirchenfeste.

Auf die quasi-sakralen Muster der Massen-Events in Sport und Pop wird immer wieder hingewiesen, und wir wollen die Parallelen nicht überzeichnen. Worauf es hier nur ankommen soll: Die zelebrierte Gemeinschaft, zu Ritualen geronnen und auf Symbole gebracht, formt Identität, erzeugt ein Gruppenbewusstsein, ein »Wir-Gefühl«. Das wissen und pflegen alle Religionen. Die Kehrseite: Das »Wir-Gefühl« nach innen ist automatisch Abgrenzung nach außen: Indem ich meine Gemeinschaft zelebriere, definiere ich sie, grenze sie ab: Der Andere, der Fremde, der Fan der gegnerischen Mannschaft, der Häretiker, der Ungläubige oder Andersgläubige gehört nicht dazu. Wir sprechen (noch) nicht von Feindschaft, sondern von Wahrnehmung: Ich definiere die Identität meiner Gruppe und konstruiere damit – gewissermaßen automatisch und stillschweigend – Identitäten der Anderen.

Identitäten werden demonstrativ sichtbar gemacht oder verraten sich ungewollt im alltäglichen Umgang miteinander, im Verhalten, in den Zeichen.

Zwei Beispiele:

1. Der syrisch-deutsche Islamwissenschaftler Bassam Tibi erzählt die folgende Begebenheit: Ein Pfarrer, der es ernst meinte mit dem christlich-islamischen Dialog, suchte den Imam einer Moschee auf. Der Imam empfing den Pfarrer höflich und überreichte ihm ein Exemplar des Korans. Der gute Pfarrer nahm den Koran dankend an und wollte

1 Ulrike JASPERS, Public Viewing – Die Fußball-WM als religiöses Fest. Pressemitteilung der Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 09.06.2010, in: <http://idw-online.de/de/news373434> (Zugriff: 12.01.2012).

dem Imam als Gegengabe eine Bibel schenken. Doch der sah ihn entsetzt an und weigerte sich, das Buch auch nur anzufassen².

2. Szenenwechsel: Jerusalem, Mitte des 12. Jahrhunderts. Der syrische »Ritter« Usāma ibn Munqidh, der zu Muslimen wie Christen gleichermaßen gute Beziehungen pflegte, berichtet: »Ich sah einmal einen Franken [d.h. einen christlichen Kreuzfahrer] zum Emir ad-Din kommen, als sich dieser gerade im Felsendom aufhielt. Der Franke fragte: »Möchtest du Gott als kleines Kind sehen?« Der Emir bejahte, worauf der Franke nahe vor uns hintrat und ein Bild Mariens mit dem Messias – Friede über Ihm! – als kleines Kind auf ihrem Schoß zeigte. Er sprach: »Dies ist Gott als kleines Kind!« Unser Zeuge kann da nur verwundert ausrufen: »Hoch erhaben ist Gott über allem, was die Ungläubigen sagen!«³

Zwei Episoden – zwei Missverständnisse, dazwischen liegen gut acht Jahrhunderte. Sie rühren beide an Grundüberzeugungen, auf christlicher wie auf muslimischer Seite.

Missverständnis Nr. 1: Das gut gemeinte Bibelgeschenk des Pfarrers versteht der tief gläubige Imam als Versuch der Missionierung. Für ihn gilt das Koranwort absolut: »Die Religion bei Gott ist der Islam«⁴. Ein gleichberechtigtes Nebeneinander der Religionen, wie im Geschenk und Gegengeschenk zweier heiliger Bücher zum Ausdruck kommen sollte, kann es für ihn nicht geben. Er lehnt das Geschenk ab und stößt den Pfarrer vor den Kopf.

Missverständnis Nr. 2: Die Vorstellung, Gott als Kind zu *sehen*, muss den Muslim doppelt irritieren: (1) Der Muslim darf sich kein plastisches, sichtbares Bild von Allah machen; (2) Gott als Kind, also ein Mensch gewordener Gott, ist für den Muslim vollends theologischer Irrsinn. Als ihm dann aber Maria mit dem Jesuskind präsentiert wird, ist das der schiere Polytheismus. Die kleine Episode bestätigt die zentralen Vorwürfe des Korans gegen die Christen: Sie glauben nicht an einen Gott, sondern an drei Gottheiten (im muslimischen Verständnis nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, sondern Gottvater, Maria und Jesus: Vater, Mutter, Kind); und sie vermenschlichen Gott in der Gestalt des Gottessohnes. Davor warnt der Koran: »Sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe«⁵.

Es ist so banal wie richtig, wenn gesagt wurde: »Die Beziehung zwischen Christen und Muslimen war im Mittelalter geprägt von der kontinuierlichen Unfähigkeit, einander zu verstehen«⁶ – und wir wissen: nicht nur im Mittelalter! – Inwiefern haben die Kreuzzüge die Unfähigkeit, einander zu verstehen, vertieft, ja zementiert? Inwiefern hat sich das Wissen voneinander durch die Begegnung der Kulturen verändert? Wurde das Bild vom Anderen mit der Erfahrung schärfer, die Wahrnehmung des Eigenen dadurch prä-

2 Bassam TIBI, Selig sind die Betrogenen. Christlich-islamischer Dialog – Täuschungen und westliches Wunschdenken, in: Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme, hg. v. Ursula SPULER-STEGEMANN, Freiburg i. Br. 2005, 55.

3 Ernst-Dieter HEHL, Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion, in: Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, hg. v. Hans-Jürgen KOTZUR, Mainz 2004, 244. – Auch in: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, hg. v. Francesco GABRIELI, Zürich/München 1973, 122f.

4 Sure 3,19. – Zum Verständnis der Episode: TIBI, Selig sind die Betrogenen (wie Anm. 2), 55f. – Die Koranzitate folgen der Ausgabe: Der Koran, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor KHOURY, Gütersloh 2007.

5 Sure 4,171.

6 Richard FLETCHER, Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter, Darmstadt 2005, 170.

ziser? Und schließlich: Was lernten Christen und Muslime im Spiegel der anderen über sich selbst?

1. Der Islam in der christlichen Wahrnehmung

Seit dem frühen 8. Jahrhundert hatten sich islamische Herrschaften mehr oder weniger stabil in Spanien, Südfrankreich und Süditalien etabliert. Dies bot Begegnungsraum und Anlässe genug, so müsste man erwarten, sich mit der fremden Kultur und Religion auch geistig auseinanderzusetzen. Daher erstaunt es schon, dass erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts der Name Mohammed zum ersten Mal in einer originär lateinischen Quelle auftaucht (also rund vier Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten)⁷. Radulf Glaber (um 985–1047) berichtete von der Gefangennahme des Abtes Majolus von Cluny (ca. 954–994) durch die Sarazenen 971/972 in der Nähe von Saint-Tropez. Die Sarazenen hätten den Abt ehrenvoll behandelt und auch der Bibel, die er bei sich trug, Respekt gezollt; dies läge daran, so Radulf, dass *die Sarazenen die Propheten der Hebräer oder besser: der Christen lesen*, weil sie glaubten, dass alles, was die Propheten über Christus voraussagten, *sich in einem der Ihren erfüllte, den sie Mohammed nennen*⁸. Sie hätten eine eigene Genealogie konstruiert, ähnlich der des Evangelisten Matthäus über die Abstammung Jesu von Abraham, und seien dadurch von der katholischen Lehre abgewichen. Radulf Glaber machte also ganz deutlich, wie der Glaube der Sarazenen zu beurteilen war: als christliche Häresie.

Der Islam als häretischer Ableger des Christentums – dies war der Grundkonsens der ersten Auseinandersetzungen in den Jahrzehnten vor und nach dem Ersten Kreuzzug (1096–1099). Die theologische Lehrmeinung wird gestützt durch allerlei legendenhaftes und anekdotisches, jedenfalls diffamierendes Halbwissen über den Propheten Mohammed. Abt Guibert von Nogent (um 1055–um 1125) bastelte um 1100 vermutlich aus Erzählungen von heimgekehrten Kreuzfahrern seine eigene, aber durchaus zeittypische Mohammed-Biografie: *Mathomus*, wie er hier heißt, sei das Werkzeug eines häretischen Eremiten gewesen, der Patriarch von Alexandria werden wollte, aber wegen seiner Irrlehre abgelehnt wurde. Um sich an der Kirche zu rächen, habe dieser Häretiker Mohammed als falschen Propheten aufgebaut. Seine epileptischen Anfälle habe er als Zeichen dafür ausgegeben, dass Gott durch ihn rede. Das von ihm verfasste Gesetzbuch, den Koran, ließ er von einer dazu abgerichteten Kuh bringen und so der staunenden Menge als von

7 Peter ENGELS, Das Bild des Propheten Mohammed in abendländischen Schriften des Mittelalters, in: KOTZUR, Kein Krieg ist heilig (wie Anm. 3), 249–263, hier: 252. Nicht zu berücksichtigen sind hier die byzantinischen Nachrichten über Mohammed, die von Theophanes Homologetes (ca. 760–817/18) über den päpstlichen Kanzler Anastasius Bibliothecarius (um 875) und den Beneventaner Landulfus Sagax (Ende 10. Jh.) nach Lateineuropa, aber ebenfalls erst im 11. Jh. über die Alpen kamen; dazu ausführlich Ekkehart ROTTER, Mohammed in Bamberg. Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jahrhunderts, in: Aufbruch ins zweite Jahrtausend. Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters, hg. v. Achim HUBEL u. Bernd SCHNEIDMÜLLER (Mittelalter-Forschungen 16), Ostfildern 2004, 283–344, hier: 283–289. – Zur frühen Islam-Rezeption im Westen zusammenfassend: Hans-Werner GOETZ, Sarazenen als »Fremde«? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, in: Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn, hg. v. Benjamin JOKISCH, Ulrike REBSTOCK u. Lawrence I. CONRAD (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 24), Berlin/New York 2009, 39–66.

8 Rodulfi Glabri Historiarum libri V, ed. John FRANCE (Oxford medieval texts), Oxford 1989, 20f.

Gott gesandt präsentieren. Genüsslich malte Guibert den verdienten Tod Mohammeds aus: Unter einem epileptischen Anfall fällt er mitten unter eine Schweineherde zu Boden und die Schweine fressen ihn auf: »So wird das Schwein selbst den Schweinen zum Fraß« (*porcus ipse porcis devorandus exponitur*)⁹; daher rühre das Verbot der Muslime, Schweinefleisch zu essen. Von der Lehre Mohammeds weiß unser Chronist, dass es nur eine göttliche Person gebe, dass Jesus nur Mensch sei, und durch das Gebot der Beschneidung habe Mohammed »die Zügel aller Unkeuschheit schießen lassen«. Guibert räumte ein: Was er über Mohammed berichte, wisse er nur vom Hörensagen, weil er darüber nichts Schriftliches habe finden können. Niemand könne überprüfen, was davon wahr oder falsch sei, aber es sei die allgemeine Meinung (*plebeia opinio*)¹⁰. Tatsächlich hatte erst kurz zuvor der Mainzer Kämmerer Embricho († nach 1122) fast dieselbe Mohammed-Geschichte erzählt¹¹.

Guibert von Nogent und Radulf Glaber sind mithin keine Einzelfälle. Sie können als Repräsentanten zweier Erzähltraditionen gelten, durch die Wissen über den Islam und Mohammed nach Europa gelangte: Zum einen aus Spanien: Die Nachrichten von hier sind näher an der muslimischen Tradition, wenn auch tendenziös umgedeutet und gewertet; dazu gehört der im ganzen wohlmeinende Bericht Radulfs über die Erfahrungen des Cluniazenserabtes mit den Sarazenen. Demgegenüber sind die Erzählungen der Pilger und Kreuzfahrer aus dem Heiligen Land vor und nach dem Ersten Kreuzzug fast ausschließlich polemisch, legendar verzerrt, ohne Stütze in der historischen Überlieferung. Die Phantasiegeschichten, die sich insbesondere um die Gestalt des Propheten ranken (siehe Guibert von Nogent), werden sogar im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts mit jedem weiteren Kreuzzug immer abstruser. Es sind letztlich dieselben Monstrositäten – exzessive Grausamkeit, sexuelle Zügellosigkeit, religiöse Unreinheit –, wie sie bereits in der Antike und im Alten Testament den Barbarenvölkern zugeschrieben wurden. In der Karikatur des Barbaren spiegelt sich die christliche Identität oder zumindest ihr Wunschbild¹².

Von solchen literarischen und historiographischen Kolportagen deutlich abzuheben sind die Auseinandersetzungen der Theologen mit dem Islam. Die seriöse theologische Reflexion beginnt um dieselbe Zeit, im frühen 12. Jahrhundert, mit Petrus Venerabilis, dem Abt von Cluny (1122–1156). Auf einer Inspektionsreise zu den Klöstern seines Ordens in Spanien 1142 erkannte er die Notwendigkeit der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam: Die Unkenntnis der lateinischen Christen sei erschreckend, so dass sie der muslimischen Irrlehre nichts entgegenzusetzen hätten: »Es gab niemand, der antwortete, weil es niemand gab, der verstand«¹³ – weder die Sprache der Araber noch deren Religion. Petrus Venerabilis brachte ein mehrstufiges Sofortprogramm auf den Weg: In Toledo, der führenden Übersetzerschule und Drehscheibe des geistigen Austauschs zwischen Chris-

9 Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos*, in: *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux* 4, Paris 1879, 117–263, hier: 130 und 127. – ENGELS, *Das Bild des Propheten* (wie Anm. 7), 254f.

10 Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos* (wie Anm. 9), 127f.

11 ROTTER, *Mohammed in Bamberg* (wie Anm. 7), 333–336. – NIKOLAS JASPERS, *Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit*, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER, Darmstadt 2007, 307–340, hier: 328f. (mit weiterer Literatur).

12 ENGELS, *Das Bild des Propheten* (wie Anm. 7), 254–260. – JASPERS, *Wahrnehmung* (wie Anm. 11), 319–327.

13 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, hg. v. Reinhold GLEI (*Corpus Islamo-Christianum, Series Latina* 1), Altenberge 1985, 55.

ten und Muslimen, ließ er den Koran ins Lateinische übersetzen. Bereits im Juli 1143 lag diese erste lateinische Koranübersetzung vor; der Engländer Robert von Ketton (1110 [?]-1160 [?]) hatte sie in Rekordzeit und trotz mancher Mängel im ganzen zuverlässig bewerkstelligt (sie blieb bis ins 17. Jahrhundert die maßgebliche Übersetzung in lateinischer Sprache)¹⁴.

Petrus selbst setzte sich in zwei Abhandlungen mit dem Islam auseinander: in einer kürzeren Zusammenfassung der »Häresie der Sarazenen« (*Summa totius haeresis Saracenorum*) und einem längeren Traktat »gegen die Sekte der Sarazenen« (*contra sectam Saracenorum*). Der Abt nimmt hier deutlich Bezug auf die Kreuzzüge und setzt sich gleichzeitig von ihnen ab: »Es scheint verwunderlich – und ist es wohl auch –, dass ich, ein Mensch, der weit entfernt von euch lebt, der eine andere Sprache spricht, ein anderes Bekenntnis, fremde Sitten und Lebensgewohnheiten hat, aus einem Volk im äußersten Westen euch, die ihr in den östlichen bzw. südlichen Teilen der Welt lebt, schreibe, und dass ich Menschen, die ich niemals gesehen habe und die ich vielleicht auch nie sehen werde, mit Worten angreife. Ich greife euch an, wahrlich, aber nicht, wie es die Unsrigen oft tun, mit Waffen, sondern mit Worten, nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunft, nicht mit Hass, sondern mit Liebe« (*non armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore*)¹⁵.

Seine Haltung zum Islam ist indessen keineswegs so eindeutig, wie die Titel seiner Schriften vermuten ließen. Zwar stellte er die Lehre Mohammeds in eine Reihe mit den großen Häresien der alten Kirche, den Manichäern, Arianern, Sabellianern, den Donatisten, Pelagianern, Nestorianern usw., denn auch Mohammed berufe sich wie diese auf die Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Andererseits sei der Islam nicht wie die bekannten Häresien von der Kirche ausgegangen; als Häresie bezeichne man aber nur das, »was von der Kirche ausgeht und gegen die Kirche gerichtet ist« (*exiens de ecclesia et agens contra ecclesiam*)¹⁶, und eben das sei für den Islam nicht erwiesen. Folglich war Petrus Venerabilis selbst unsicher: »Ob man die Irrlehre des Mohammed *Häresie* nennen kann und seine Anhänger *Häretiker*, oder ab man sie *Heiden* nennen muss, das erkenne ich noch nicht ganz klar.«¹⁷ Hier, an der Mitte des 12. Jahrhunderts, kündigte sich bei dem Cluniazensertheologen Petrus Venerabilis ein Umdenken an, wie der Islam zu benennen und zu bewerten sei: häretischer Irrglaube oder heidnischer Unglaube?

Wir fassen hier einen Lernprozess in einer kirchengeschichtlich spannenden Umbruchzeit. Gemeint sind nicht in erster Linie die Kreuzzüge (der Erste 1096–1099, der Zweite 1147–1149), die ja doch weit außerhalb Europas stattfanden, auch nicht die kriegerischen Auseinandersetzungen mit Muslimen an den westlichen und südlichen Rändern Europas, in Spanien und Süditalien. Für die Selbstwahrnehmung der lateinischen Christen, die Konstituierung der lateinischen Kirche waren andere Entwicklungen bedeutsamer, Entwicklungen mitten in Europa, wo der Islam noch kaum wahrgenommen wurde¹⁸. An der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert begann die Kirchenreform wirklich Früchte zu tragen. Der Papst als Stellvertreter Petri hatte sich fest als Universalbischof der westli-

14 Ludwig HAGEMANN, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 30–36. – DERS., *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hg. v. Albert ZIMMERMANN u. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (*Miscellanea Mediaevalia* 17), Berlin/New York 1985, 45–58, hier: 47–56.

15 Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam* (wie Anm. 13), 62f.

16 Ebd., 48f.

17 Ebd., 49.

18 JASPERT, *Wahrnehmung* (wie Anm. 11), 327–333.

chen Kirche positioniert, beanspruchte den Primat über alle Bischöfe, auch die geistliche Leitung der weltlichen Herrscher. Das war für die Zeitgenossen durchaus nicht selbstverständlich. (Geben wir uns für einen Augenblick dem anachronistischen Gedankenspiel hin und stellen uns vor, der Erste Kreuzzug hätte 50 Jahre früher geführt werden sollen: Kein Papst, sondern allenfalls der Kaiser hätte die Christenheit dazu aufrufen können!) Jetzt lag die »Richtlinienkompetenz« in der Kirche allein beim römischen Bischof; er definierte in der zunehmend juristisch, besser: kanonistisch operierenden Kirche, was als rechtgläubig zu gelten hatte und was nicht¹⁹. Gleichzeitig machte die Kirche zum ersten Mal Erfahrungen mit häretischen Massenbewegungen (vor allem den Katharern). Solche Erfahrungen zwangen zur theologischen Standortbestimmung und zur kanonistischen Definition: Welche Wege führen zum Heil? Was ist kirchliche Lehre, was Häresie? Es wurde viel geschrieben und diskutiert. Man rang um scharfe Begriffe, um klare Begründungen, gerade auch in der Theologie. Die Theologen, jetzt an Aristoteles (384–322 v. Chr.) geschult, entdeckten die Scholastik, die alles in Frage stellte, um es entweder widerspruchsfrei zu begründen oder eben als haltlos über Bord zu werfen. Mit dem scholastischen »Frageweg« (*via inquisitionis*) auf der Basis des kategorialen Denkens begann sich die europäische Vernunftkultur von allen anderen Zivilisationen zu scheiden, auch gerade von der islamischen Philosophie, die einen solchen *scholastic turn* nicht kannte²⁰.

Der geistige Diskurs erfasste auch die Wahrnehmung des Islam. Die Erfahrungen mit häretischen Gruppen innerhalb der Kirche (»echten« Häretikern, gewissermaßen vor der eigenen Haustür) ließen den Islam in einem anderen Licht erscheinen – daher das Zaudern des Petrus Venerabilis, ob die Anhänger Mohammeds nun als Häretiker oder Heiden zu bezeichnen seien²¹. Um dieselbe Zeit wie Petrus nahm der staufische Chronist und Bischof Otto von Freising (ca. 1114/15–1158), an der Pariser Domschule scholastisch ausgebildet und 1147/48 selbst Kreuzfahrer, die Muslime gegen den verbreiteten Vorwurf der Idolatrie in Schutz: Man wisse doch, dass die Sarazenen an einen einzigen Gott glaubten und sogar Christus achteten; sie seien nur deshalb Irrgläubige, weil sie Christus als Heiland und Gottessohn leugneten und den »Verführer Mohammed« als Propheten verehrten²². 100 Jahre später, nach vier oder fünf weiteren Kreuzzügen, sorgte Thomas von Aquin (1224/25–1274) für klare Begriffe. In seiner großen Abhandlung gegen die Heiden (*Summa contra gentiles*) dozierte er: Gegen die Irrtümer im Glauben vorzugehen, sei schwierig, »weil einige, wie die Mohammedaner und die Heiden, nicht mit uns die Autorität wenigstens eines Teils der Heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt

19 Noch immer grundlegend: Gerd TELLENBACH, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, bes. 236–264.

20 Johannes FRIED, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: HZ 243, 1986, 287–332, bes. 305–307. – Zusammenfassend zuletzt DERS., Wissen als soziales System. Wissenskultur im Mittelalter, in: Wissenskulturen. Über die Erzeugung und Weitergabe von Wissen, hg. v. Johannes FRIED u. Michael STOLLEIS, Frankfurt a. M./New York 2009, 12–42.

21 Zum Zusammenhang zwischen Häresieerfahrungen und Islamdeutung, aber mit anderer Bewertung: Sini KANGAS, *Inimicus Dei et sanctae Christianitatis?* Saracens and their Prophet in twelfth-century crusade propaganda and western travesties of Muhammad's life, in: The Crusades and the Near East, ed. Conor KOSTICK, London/New York 2011, 131–160: Das Anti-Bild Mohammeds, ein Typus des Häretikers, sei vor allem nach innen gerichtet gewesen gegen häretische Irrlehren innerhalb der christlichen Gesellschaften (ebd., 147–151). Kangas ignoriert die theologischen Differenzierungen, um die sich die Autoren des 12. Jhs. zunehmend bemühen.

22 Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus VII.7*, hg. v. Walther LAMMERS (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 16), Darmstadt 1974, 510f.

werden könnten, wie wir gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen. Sie aber [die Mohammedaner und die Heiden] nehmen ja keins von beiden an. Deshalb ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen (ad naturalem rationem recurrere), der alle beizustimmen gezwungen sind«²³.

Die »Mohammedaner« (*Mahumetistae* sagt Thomas) seien also wie die Heiden zu behandeln, weil auch ihnen die gemeinsame biblische Grundlage fehlte. Dennoch setzte er sie nicht einfach mit den Heiden gleich – er sagte ja »Mohammedaner *und* Heiden« –, vielmehr sprach er sie als quasi-heidnische Sondergruppe an. Folgerichtig lehnte es Thomas ab, gegen die Sarazenen, wie es gegenüber christlichen Häretikern oder Apostaten nötig und möglich wäre, mit der Bibel zu argumentieren, denn es sei zwecklos, »Autoritäten gegen die anzuführen, die Autoritäten nicht anerkennen«²⁴. Überhaupt könne der Glaube »mit zwingenden Vernunftgründen« (*rationibus necessariis*) weder bewiesen noch widerlegt werden, weil seine »Wahrheit nicht nur den menschlichen Geist, sondern auch den der Engel überschreitet«; es könne in der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen nur darum gehen, den Glauben »auf vernünftige Weise« (*rationabiliter*) zu verteidigen²⁵. In seiner apologetischen Schrift *De rationibus fidei* verzichtete Thomas daher weitgehend auf biblische Begründungen und auf jede Polemik in der Hoffnung, die Rationabilität der christlichen Lehre auf diese Weise den Muslimen einsichtig zu machen. Die Distinktionen des Thomas von Aquin – leider weniger die missionstheoretischen Folgerungen – blieben wegweisend für die spätmittelalterliche Theologie²⁶.

2. Die Christen in der muslimischen Wahrnehmung

Einen vergleichbaren Lernprozess hat der mittelalterliche Islam nicht durchlaufen; er hatte es nicht nötig: Denn der Koran zog von Anfang an scharfe Trennlinien zwischen Muslimen und Juden sowie zwischen Muslimen und Christen. Schließlich war der Islam im 7. Jahrhundert als Konkurrenzreligion zu den beiden älteren monotheistischen Religionen, insbesondere zu den orientalischen Christen, aufgetreten. Die Selbstbestimmung und Abgrenzung in der Lehre und im Kult war daher für die junge Religion eine Überlebensfrage und längst abgeschlossen, bevor die Muslime mit europäischen Christen in Berührung kamen.

Eindeutig vollzieht der Koran die inhaltliche Abgrenzung von der christlichen Lehre. Die bekannten Kernpunkte sind die *Christologie* (Jesus ist nicht Gottes Sohn), die

23 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I.2, hg. v. Karl ALBERT u. Paulus ENGELHARDT, Darmstadt 1974, ND 2001, 7. – Vgl. dazu Ludwig HAGEMANN, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung*, Altenberge 1983, 75–77. – Matthias LUTZ-BACHMANN, *Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der Summa contra gentiles*, in: *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, hg. v. Matthias LUTZ-BACHMANN u. Alexander FIDORA, Darmstadt 2004, 96–118, hier: 114–117.

24 Thomas von Aquin, *De rationibus fidei*, hg. v. Ludwig HAGEMANN u. Reinhold GLEI (*Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 2*), Altenberge 1987, 62f.

25 Ebd., 64f. – Dazu HAGEMANN, *Einleitung*, in: Ebd., 31–33. – Nahezu identisch: DERS., *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 41–46.

26 Zur Wirkungsgeschichte, aber auch zur methodologischen Kritik: HAGEMANN, *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 51–54. – Zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam im späteren Mittelalter: Ebd., 55–95.

Soteriologie (Jesus ist nicht am Kreuz gestorben und ist nicht der Erlöser) und die *Trinitätslehre* («Es gibt keinen Gott außer Gott»²⁷). Die klaren theologischen Differenzen führen aber keineswegs zu einer ebenso klaren Sicht auf die Christen, im Gegenteil: Das Verhältnis und das Verhalten der Muslime zu den Christgläubigen stellt der Koran als ausgesprochen ambivalent dar, oder richtiger: Er formuliert an verschiedenen Stellen in jeweils einem anderen Sinne eindeutig²⁸. Drei Hauptpositionen lassen sich unterscheiden, ohne dass eine Gewichtung erkennbar würde, geschweige denn eine Auflösung der Widersprüche:

1. Anders als die Juden stehen die Christen den Muslimen »in Liebe am nächsten«, und zwar deshalb, »weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herab gesandt hat«, denn das Evangelium enthalte »Rechtleitung und Licht«²⁹.
2. Gott hat auf Mose, Jesus und Mohammed die drei Offenbarungen herabgesandt, die Thora, das Evangelium und den Koran. Aber Juden und Christen hätten den Sinn der Schrift wissentlich entstellt; denn die Menschen sollten die Übereinstimmung mit dem Koran nicht erkennen. Juden und Christen wären gewissermaßen Häretiker, weil sie von der offenbarten Wahrheit des Islam bewusst abwichen³⁰. – Diese Position kommt dem christlichen Häresievorwurf gegen die Muslime sehr nahe. Und sie entspricht recht genau dem christlichen Urteil über die Juden: Auch sie waren ja im Besitz der offenbarten Wahrheit, hätten dann aber geirrt, indem sie den Messias nicht erkannten³¹. In der Apologetik, so scheint es, kommen sich die Religionen am nächsten.
3. Die Christen sind zu bekämpfen, weil sie »nicht der Religion der Wahrheit angehören«, sie sollen »Tribute entrichten als Erniedrigte«, denn »sie wollen das Licht Gottes mit ihrem Mund auslöschen«³². Die Freundschaft mit Christen schließt aus der Gemeinschaft der Rechtgläubigen aus³³.

Die wissenschaftliche Koranexegese hat auf die Spannung zwischen den mekkanischen und den medinensischen Suren des Korans hingewiesen³⁴. Es ist offensichtlich, dass der Ton nach 622 mit dem wachsenden Profilierungsdruck schärfer wurde. Die einschlägigen Suren stammen alle aus dieser Zeit. Die Behauptung in einem polytheistischen Milieu, zu dem im islamischen Verständnis auch die Christen zählten, ließ Kompromisse auf lange Sicht nicht zu: »Kämpft gegen die Polytheisten allesamt, wie sie gegen euch allesamt

27 Das muslimische Glaubensbekenntnis (*šabāda*) ist an die Sure 112,1 angelehnt; dazu Hartmut BOBZIN, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, 55–57. – Die theologischen Vorwürfe des Korans zusammenfassend (mit Nachweisen): HAGEMANN, *Christentum und Islam* (wie Anm. 23), 55–59.

28 Vgl. BOBZIN, *Koran* (wie Anm. 27), 109–111. – HAGEMANN, *Christentum contra Islam* (wie Anm. 14), 6–8. – Zur Ambiguität des Korans und zu ihrer Aufhebung («Ambiguitätsintoleranz») im modernen Islam: Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, bes. 57–61 und 115–142; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band, 73–83.

29 Sure 5,82 und 5,46f.

30 Suren 2,75, 87–91; 3,84; 7,157. – Dazu HAGEMANN, *Christentum und Islam* (wie Anm. 23), 54.

31 Amos FUNKENSTEIN, *Juden, Christen und Muslime. Religiöse Polemik im Mittelalter*, in: *Die Juden in der europäischen Geschichte*, hg. v. Wolfgang BECK, München 1992, 33–48, bes. 36f. – Zum Verhältnis zwischen Islam und Judentum: Ebd., 44–46.

32 Sure 9,29 und 9,32.

33 Sure 5,51.

34 BOBZIN, *Koran* (wie Anm. 27), 30–35 und 123.

kämpfen«³⁵. In Medina entwickelte die Gemeinde des Propheten Selbstbewusstsein und Stoßkraft, die sie erst zur Konsolidierung im Innern und dann zur Expansion nach außen befähigte. Die (orientalischen) Christen (wie auch die Juden) genossen zwar als »Leute des Buches« einen Sonderstatus unter muslimischer Herrschaft mit weitgehender Religions- und Kultfreiheit, waren aber tributpflichtige Schutzbefohlene (*dhimmi*), Bürger minderen Rechts, deren Status jeweils vertraglicher Regelung unterlag³⁶.

Aufgrund der spezifischen historischen Bedingungen verstand sich die muslimische Gemeinschaft also von Anfang an als eine Selbstbehauptungsgemeinschaft in einer islamfeindlichen Umwelt. Die Erfahrung von Bedrohung und Behauptung im frühen medinensischen Islam formte ein dichotomisches Welt- und Selbstbild. Gott läßt alle Menschen in sein »Haus des Friedens« (*dār as-salām*)³⁷, es ist das »Haus des Islam« (*dār al-islām*). Der Aufruf zum Frieden enthält den Auftrag, diesen Frieden über die Welt auszubreiten, notfalls auch mit Gewalt: »Kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie, wo immer ihr sie trefft, und vertreibt sie, wovon sie euch vertrieben haben. Denn Verführen ist schlimmer als Töten. [...] Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Gott gehört«³⁸. Der Aufruf des Korans bezieht sich historisch auf die Mekkaner, die sich dem Islam noch verweigerten; er konnte aber unter bestimmten Bedingungen als Handlungsanweisung gegen alle Ungläubigen verstanden werden. In dieser koranischen Perspektive ist die Welt zweigeteilt: Der muslimischen Welt (*dār al-islām*) steht die friedlose nichtmuslimische Welt, das »Haus des Krieges« (*dār al-harb*), gegenüber. Diese dichotomische Weltsicht ist die geistige Triebfeder für die gewaltige Expansion, die muslimische Heere im 7. und 8. Jahrhundert bis nach Westeuropa und Zentralasien führte³⁹.

Festzuhalten ist: Der islamische Universalismus (nicht nur als fromme Utopie, sondern als reales politisches Programm einer weltweiten Friedensordnung) ist deutlich älter als der westlich-christliche; dieser wurde erst 400 Jahre später, im 11. Jahrhundert, »erfunden«, als der Papst sich auch für die Christen im Heiligen Land zuständig erklärte. Damit ist aber auch die Idee des Kreuzzuges eine späte Erfindung der christlichen Kirche, während der Dihad sozusagen zu den Geburtserfahrungen des Islam gehörte.

Die dichotomische Weltsicht des Islam hat sich durch die Kreuzzüge um keinen Deut verschoben. Wie auch? Bestätigten doch gerade die Kreuzfahrer die Bedrohung des Islam und die Notwendigkeit zum Kampf gegen die Ungläubigen. Auch sonst gab es für die Muslime wenig Anlass, ihre Meinung von den Abendländern zu revidieren. Sie waren in ihren Augen nicht nur Ungläubige, sondern auch in kultureller Hinsicht hoffnungslos unterlegen: ungebildet, roh, unzivilisiert. Manche arabische Gelehrte führten dies auf das zivilisationsfeindliche Klima der Europäer zurück: »Die Kraft der Sonne ist der Entfernung wegen bei ihnen geschwächt; Kälte und Feuchtigkeit herrschen in ihren Gebieten, und Schnee und Eis reihen sich endlos aneinander. Der warme Humor fehlt ihnen; ihre Körper sind groß, ihr Charakter derb, ihre Sitten schroff, ihr Verständnis stumpf und

35 Sure 9,36.

36 HAGEMANN, Christentum contra Islam (wie Anm. 14), 6 und 9–11. – Kay Peter JANKRIFT, Europa und der Orient im Mittelalter, Darmstadt 2007, 27–30.

37 Sure 10,25.

38 Sure 2,190–193. Die Stelle wird immer wieder angeführt, wenn es gilt, das aggressive Potenzial des Korans zu belegen; vgl. aber in derselben Sure (2,256): »Es gibt keinen Zwang in der Religion« – ein bezeichnendes Beispiel für die Ambiguität des Korans!

39 Bassam TIBI, Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999, 57–68.

ihre Zungen schwer. Ihre Farbe ist so extrem weiß, dass sie blau aussehen. Ihre Haut ist dünn und ihr Fleisch rau. Auch ihre Augen sind blau und entsprechen ihrer Hautfarbe; ihr Haar ist der feuchten Nebel wegen glatt und rötlich. Ihren religiösen Überzeugungen fehlt Beständigkeit, und das liegt an der Art der Kälte und dem Fehlen von Wärme. Je weiter nördlich sie sich aufhalten, desto dümmer, derber und primitiver sind sie« (so der Geograph al-Mashudi im 10. Jahrhundert)⁴⁰.

Insgesamt war und blieb das Interesse an den lateinischen Ländern gering; sie waren für die Muslime einfach nicht attraktiv genug. Daran änderten auch konkrete Begegnungen mit christlichen Kreuzfahrern wenig. Als ein fränkischer Ritter, der nach Europa zurückkehren wollte, seinem vornehmen arabischen Freund anbot, dessen Sohn mitzunehmen, damit er die Ritter kennenlerne, Verstand und Ritterlichkeit erwerbe und als gebildeter Mann zurückkehre, war der Vater entsetzt: »Wenn mein Sohn in Gefangenschaft geraten wäre, hätte das nicht schlimmer für ihn sein können, als ins Land der Franken zu ziehen!«⁴¹

Allerdings bereitete es den muslimischen Beobachtern einiges Kopfzerbrechen, wie es geschehen konnte, dass diese tumben Barbaren aus dem Westen ihre Heere besiegen und in Syrien und Palästina eigene Herrschaften errichten konnten. Erklärungen fanden sie zum einen in der unerwarteten und beeindruckenden Tapferkeit der christlichen Ritter⁴², zum anderen in der Uneinigkeit der Muslime, für die sie Gott durch die Kreuzfahrer strafe. Das eigene Selbstbild, die Grundüberzeugung religiöser und kultureller Überlegenheit, wurde davon aber, soweit erkennbar, nicht berührt.

3. Perspektivenwechsel durch die Kreuzzüge? – Die christliche Sicht

Mangelhaften Kenntnissen über die Herkunftsländer der Kreuzfahrer war es vielleicht auch zuzuschreiben, dass die Herrscher in Bagdad oder Damaskus die anrückenden Kreuzheere zunächst nicht als eigenständig operierende Macht wahrgenommen haben. Für sie waren es lediglich byzantinische Hilfstruppen. Tatsächlich war der Aufruf Papst Urbans II. (1088–1099) zum sogenannten Ersten Kreuzzug im November 1095 eine Reaktion auf die Bitte des byzantinischen Kaisers Alexios I. Komnenos (1081–1118) um Waffenhilfe: Auf der Synode von Piacenza im März desselben Jahres hatte eine Gesandtschaft aus Byzanz eindringlich die Bedrängnis der Christen im Osten geschildert und um Soldtruppen gebeten. Sicherlich waren die Brandberichte übertrieben, um entsprechende Wirkung zu erzielen (von vorübergehenden Beeinträchtigungen des Pilgerbetriebes abgesehen, dürfte es keine nachhaltigen Bedrückungen der Christen gegeben haben, jedenfalls nicht mehr als früher), und sicherlich ging es dem byzantinischen Kaiser weniger um Hilfe für die Kirchen im Orient als um die Stärkung seiner östlichen Reichsgrenze gegen die seldschukische Expansion. Dafür schwebten ihm kurzfristig mobilisierte Söldnerkon-

40 Peter THORAU, »Die fremden Franken« – *al-faranġ al-ġurabāʾ*. Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht, in: Saladin und die Kreuzfahrer, hg. v. Alfried WIECZOREK, Mamoun FANSA u. Harald MELLER, Mainz 2005, 116f.

41 GABRIELI, Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 3), 124f.

42 Militärische Tüchtigkeit beeindruckte die Gegner wechselseitig. Der Chronist der *Gesta Francorum* (ca. 1100) spekulierte über eine gemeinsame Abstammung, denn nur Franken und Türken könnten »von Natur aus Ritter sein«; wären die Türken Christen geblieben, gäbe es kein stärkeres und kriegstüchtigeres Volk (Anonymi *Gesta Francorum*, ed. Rosalind HILL, London 1962, 21). – Vgl. HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 244f.

tingente aus dem Westen vor, wie sie schon häufig unter byzantinischem Kommando gestanden hatten, und keine riesigen, durch eigene Interessen hochmotivierten Ritterheere, wie sie sich nach dem Aufruf des Papstes in Marsch setzten⁴³.

Die eigene Dynamik dieser Unternehmung war von den handelnden Zeitgenossen weder beabsichtigt noch absehbar, weder von Kaiser Alexios noch von Papst Urban; und erst in der Rückschau konnten Historiker die Faktoren sortieren, die sich hier zu dem verdichtet haben, was wir »Kreuzzug« nennen, wofür den Zeitgenossen aber noch kein spezifischer Begriff zur Verfügung stand. Für sie war es eine Pilgerfahrt (*peregrinatio*), eine Reise ins Heilige Land (*iter in terram sanctam*), auch wenn sie, den besonderen Umständen geschuldet, unter dem Schutz bewaffneter Ritter erfolgte. Die Komponenten der Kreuzzugsidee sollen hier nur summarisch aufgezählt werden⁴⁴:

1. zum Pilgerstatus gehörend, das Versprechen des *Sündennachlasses* (*remissio peccatorum*, theologisch richtiger: des Nachlasses der zeitlichen Sündenstrafen) für die Pilger;
2. die *Rechtfertigung des gerechten Krieges* (*bellum iustum*) unter bestimmten Bedingungen nach der Lehre des Augustinus (354–430);
3. die Fixierung auf den *Zielpunkt Jerusalem*, der im ersten Kreuzzugsaufwurf noch gar nicht genannt war, sich aber bei den Teilnehmern sogleich reflexartig festsetzte und die Grenzen zwischen der irdischen Stadt in Palästina und der Himmelsstadt der Apokalypse verschwimmen ließ;
4. die Forderung nach der *Freiheit der Kirche* (*libertas ecclesiae*), die nach den Vorstellungen der Kirchenreformer universal zu gelten habe, überall, wo Christen lebten. Wir erkennen hier deutlich die Kreuzzugsbewegung als Kind der Kirchenreform, und wir erkennen die welthistorische Brisanz: Mit den Kreuzzügen, genauer mit dem Konzept des universal definierten Friedens- und Freiheitsgebots der römischen Kirche greifen zum ersten Mal westliche Ideen über die Grenzen Europas hinaus⁴⁵.

Dieses Ideengebäude war beim Ersten Kreuzzug noch nicht festgezimmert; es hat sich erst in der Folge der Kreuzzüge über gut 100 Jahre allmählich aufgebaut und gefestigt. Erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts schimmerte zaghaft der Begriff »Kreuzfahrer« auf, als die lateinischen Quellen öfter von *cruce signati* (»die mit dem Kreuz Bezeichneten«) sprachen; davor kannten sie nur »Pilger« oder »Pilgerheere« (*exercitus peregrinorum*) oder ganz unspezifisch »Ritter Christi« (*milites Christi*). Die Zeitgenossen sahen wohl auch deswegen keine Notwendigkeit für eine besondere Bezeichnung der Expeditionen ins Heilige Land, weil sie Anlass und Zielvorgabe für diese Unternehmungen nicht als prinzipiell außergewöhnlich wahrgenommen haben⁴⁶.

Wir nehmen als Beispiel die Kreuzzugsbulle Papst Gregors VIII. von 1187 (sie ist zuverlässiger überliefert als der Aufruf Urbans II. zum Ersten Kreuzzug): Der Papst

43 Die Ereignisse knapp zusammenfassend: JANKRIFT, *Europa und der Orient* (wie Anm. 36), 42–47.

44 Ernst-Dieter HEHL, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: HZ 259, 1994, 297–336. – Nikolas JASPERT, *Die Kreuzzüge*, Darmstadt 2003, 12–32.

45 Dazu sehr prononciert Michael MITTERAUER, Warum Europa? *Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003, 199–234: In der Kreuzzugsbewegung, einem »spezifisch europäische(n) Phänomen ohne Analogie in anderen Kulturräumen« (ebd., 231), verortet er die »Wurzeln des europäischen Expansionismus«, verwahrt sich aber zugleich gegen eine Gleichsetzung mit dem aggressiven Kolonialismus der Neuzeit (ebd., 233).

46 Zur Terminologie der Quellen: Christopher J. TYERMAN, Were There Any Crusades in the Twelfth Century?, in: *English Historical Review* 110, 1995, 553–577.

schilderte eindringlich die traumatische Niederlage des christlichen Heeres gegen Saladin (1169–1193) am Berge Hattin westlich des Sees Genesareth: Die Bischöfe seien brutal hingerichtet, die Ritter der Templer und Hospitaliter außer den Ordensmeistern öffentlich geköpft, der König von Jerusalem, Guido von Lusignan (1186–1192), in Gefangenschaft und – der Gipfel aller Gottlosigkeit! – das wahre Kreuz Christi, die kostbare Kreuzreliquie, die als Heilum in die Schlacht mitgeführt worden war, sei in die Hände der Heiden gefallen. Wie konnte es dazu kommen? Die Analyse des Papstes ist eindeutig: »Als Folge der Zwietracht, die durch die Bosheit der Menschen auf Eingebung des Teufels im Lande des Herrn entstanden ist«, sei Saladin siegreich gewesen. Wie in biblischen Zeiten, als das Volk Israel schuldig geworden und dem göttlichen Strafgericht ausgeliefert gewesen sei, sei auch diese Katastrophe »aufgrund des Unrechts eines schuldhaften Volkes« geschehen, und zwar nicht nur der Christen im Heiligen Land, sondern »des ganzen christlichen Volkes«, auch in Europa.

Der Papst erklärte also die Muslime zu Werkzeugen Gottes gegen sein sündiges Volk und sprach diese damit von eigener Schuld frei. Die Christen in den europäischen Reichen rief er auf, dafür zu sorgen, dass das, »was in jenem Land noch übrig ist, nicht völlig zugrunde geht und die Herrschaft der Heiden nicht auch noch in anderen Gebieten wütet«⁴⁷. Die »Herrschaft der Heiden« zurückzudrängen, die heiligen Stätten des biblischen Palästina wieder zurückzuerobern sei das Ziel des Kreuzzugs. Nicht weil die Muslime dem falschen Glauben anhängen, müssten sie bekämpft werden, sondern weil sie ihre Herrschaft unrechterweise auf urchristliches Territorium ausgedehnt hätten. Kreuzzüge waren Befreiungskriege, keine Bekehrungs- oder Missionskriege⁴⁸. Folgerichtig stellte der Papst den Kreuzfahrern das Vorbild der Makkabäer vor Augen: Sie hätten sich »extremen Gefahren ausgesetzt, um ihre Brüder zu befreien« (*pro fratribus liberandis*)⁴⁹. Stand damals die Freiheit Israels auf dem Spiel, so ging es jetzt um die Freiheit des christlichen Gottesvolkes, um die Freiheit der ganzen Kirche.

Derselben Logik folgte Papst Innocenz III. (1198–1216) gegenüber Sultan al-Adil (1199–1218), dem Bruder und Nachfolger Saladins: Jerusalem sei in die Hände Saladins gefallen nicht aufgrund eigener Verdienste, sondern wegen der Sünden des Christenvolkes, das den Zorn Gottes auf sich gezogen habe. Der Papst forderte den Sultan auf, jetzt, da die Christen wieder zu Gott zurückgefunden hätten, der Besetzungsgrund gewissermaßen hinfällig geworden sei, die Heilige Stadt zurückzugeben und weiteres Blutvergießen zu vermeiden, »so dass die Lage unseres Volkes unter deiner Herrschaft nicht schlechter sei als die deines Volkes unter der unseren«⁵⁰. Der Papst mahnt zu friedlicher Koexistenz zwischen Christen und Muslimen unter gegenseitiger Achtung der religiösen Unterschiede.

Im Laufe der Kreuzzugsgeschichte kann man eine Tendenz zur Professionalisierung und Profanisierung feststellen. Die religiösen, theologischen Komponenten traten zurück, die Muslime wurden immer deutlicher vor allem als militärische Gegner wahrgenommen.

47 Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190. Bericht eines Augenzeugen, hg. v. Arnold BÜHLER (Fremde Kulturen in alten Berichten 13), Ostfildern 2005, 65–70. – Zu den Ereignissen und zur Deutung: Ebd., 7–15.

48 MITTERAUER, Warum Europa? (wie Anm. 45), 234. – Daran ist für die Kreuzzüge in den Vorderen Orient grundsätzlich festzuhalten, auch wenn die Züge in den Ostseeraum seit dem Wendekreuzzug 1147 bis zu den »Preußenfahrten« im 13./14. Jahrhundert eine andere Motivation und Stoßrichtung hatten. – Dazu: JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 119–122.

49 BÜHLER, Kreuzzug Barbarossas (wie Anm. 47), 69. – Vgl. 1 Makk. 3,58f.

50 Innocenz III., Register XVI, 37, ed. Jaques-Paul MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series latina 216, Paris 1891, 831f. – Dazu: HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 238.

Dies gilt im übrigen auch, ja sogar noch entschiedener für die Reconquista in Spanien und die normannischen Eroberungen in Sizilien: Den christlichen Eroberern ging es hier wie dort um den Ausbau ihrer Herrschaften, nicht um die Ausbreitung ihres Glaubens⁵¹. In diesem Sinne begründete das Kirchenrecht Gratians († vor 1160) schon um 1140, warum die Juden nicht verfolgt werden dürften, wohl aber die Sarazenen: Es gebe einen entscheidenden Unterschied zwischen Juden und Sarazenen; letztere »verfolgen die Christen und vertreiben sie aus ihren Städten und Wohnsitzen«, deshalb und nur deshalb dürften sie »aus gerechtem Grund bekämpft werden«⁵². Mag der Glaube bei den einen so falsch sein wie bei den anderen, er rechtfertigt keine Gewalt. Ein gerechter Kriegsgrund ist nur gegeben, wenn Christen und der christliche Glaube existenziell bedroht sind, wie durch die Muslime im Heiligen Land, nicht aber durch die Juden. Religiöse Differenzen, gar missionarische Ambitionen spielen in der kanonistischen Argumentation keine Rolle.

4. Perspektivenwechsel durch die Kreuzzüge? – Die muslimische Sicht

Um die muslimische Reaktion auf die Kreuzzüge zu verstehen, sind insbesondere zwei Aspekte von Bedeutung:

1. die politische Landkarte der islamischen Welt um 1100, d.h. die politischen Kräfte in den Ländern unter islamischer Herrschaft;
2. die Wiederbelebung des Dihad-Gedankens.

1. Die islamischen Herrschaften bildeten keinen politisch homogenen Raum. Drei große Machtblöcke sind zu unterscheiden:

- die *Almoraviden* im westlichen Maghreb und im Süden der spanischen Halbinsel,
- die arabischen *Fatimiden* in Ägypten mit dem Zentrum Kairo,
- im Osten die aus Mittelasien bis nach Syrien und Palästina vorgedrungenen (türkischen) *Seldschuken*, die in Isfahan und Bagdad residierten⁵³.

Die Rivalitäten zwischen diesen – in sich keineswegs einheitlichen – Großreichen verschärften sich dadurch, dass die politischen zugleich auch religiöse Fronten darstellten: Die Almoraviden und die Seldschuken bekannten sich zur sunnitischen Orthodoxie, die Fatimiden waren Schiiten. Gerade in Palästina prallten die innerislamischen Gegensätze aufeinander, Jerusalem lag exakt im umkämpften Grenzgebiet zwischen Fatimiden und Seldschuken, Schiiten und Sunniten. Im August 1098, unmittelbar vor dem Anmarsch der Kreuzfahrer – diese hatten soeben Antiochia besetzt –, nahm der fatimidische Wesir al-Afdal (1094–1121) in einer Blitzaktion Jerusalem ein und beendete damit fürs Erste die fast 30-jährige türkisch-seldschukische Präsenz in der Heiligen Stadt.

Die Kreuzfahrer stießen also in eine politisch überaus instabile, von Machtinteressen zerrissene Region, was ihren Erfolg erklärt. Tatsächlich haben muslimische Autoren (wie

51 Zu diesen »Grenzesellschaften«, die »ihre eigenen Bilder des Islam« hervorbrachten: JASPERT, Wahrnehmung (wie Anm. 11), 338f.

52 Decretum C.23 q.8 c.11: *Dispar nimirum est Iudeorum et Sarracenorum causa. In illos enim, qui Christianos persecuntur et ex urbibus et propriis sedibus pellunt, iuste pugnatur; hii ubique seruire parati sunt* (Corpus Iuris Canonici I, ed. v. Aemilius FRIEDBERG, 1879, ND Graz 1955, 955). – Dazu: HEHL, Kreuzzüge (wie Anm. 3), 245f.

53 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 4–8.

der Damaszener Theologe Abū Šāma) – ähnlich wie die christlichen Kollegen im Westen – die Zerstrittenheit der Gemeinde für das Unglück verantwortlich gemacht: Gott habe den Gläubigen durch die Kreuzfahrer eine Prüfung auferlegt, um sie wieder zur Besinnung auf den Koran und die Einheit der Sunna zu rufen⁵⁴.

Die Gesamtsituation zeigt aber auch: Die fremden Ritterheere und die sich etablierenden christlichen Herrschaften waren nur ein Faktor unter anderen in einer komplexen Gemengelage rivalisierender Interessen und Mächte. Somit wurden die Kreuzfahrer vor allem als militärische Gegner wahrgenommen, nicht als Glaubensfeinde, als zusätzliche Figuren im politischen und militärischen Kräftespiel. Auch hier gibt es Parallelen zur christlichen Wahrnehmung der Muslime. »Von etwaigen Berührungsgängsten aufgrund des unterschiedlichen Glaubens ist bei alledem seitens der Verantwortlichen wenig zu spüren. Es ging ihnen ganz pragmatisch um Macht und nicht um Religion. Und so zog man denn auch gegen die Kreuzfahrer nicht zu Felde, weil sie Christen waren, sondern vor allem fremde Eroberer und Rivalen«⁵⁵. Und wenn es opportun schien, scheute man sich auch nicht, sich mit den christlichen Kreuzfahrern gegen die eigenen Glaubensfeinde, Schiiten oder Sunniten, zu verbünden. Christlich-muslimische Militärbündnisse waren schon in Spanien vorgekommen – die Geschichte des »Cid« ist voll davon – und sie gehörten auch im Orient zum strategischen Instrumentarium.

2. Freilich wäre es falsch, die religiöse Dimension völlig auszublenden, im Gegenteil: Die innerislamischen Auseinandersetzungen, aber gewiss auch die Abwehr der Kreuzfahrer belebten den Gedanken des religiösen Kampfes, des Djihad, aufs Neue. Schon kurz nach 1100, mit den ersten Erfahrungen des Kreuzzuges, erkannte der Damaszener Rechtsgelahrte Ali ibn Tāhir as-Sulāmi (1039/40–1106) als einer der ersten einen überregionalen Zusammenhang zwischen der christlichen Invasion in Syrien, der spanischen Reconquista und der normannischen Eroberung Siziliens und bezeichnete diese Kriege mit dem religiös besetzten Wort *ġihād*; die Kreuzzugsbewegung war für ihn eine christliche Variante des Djihad. Sein »Buch vom Djihad« (*kitāb al-ġihād*) beließ es aber nicht bei einer Beschreibung der christlichen Vorstöße; es rief die Muslime zum Widerstand gegen die Invasoren auf, eben zum Djihad. Es scheint also, als hätte sich der Islam erst durch die Kreuzzüge wieder auf den Djihad besonnen⁵⁶.

Der neu aktivierte koranische Gedanke des Djihad trug unmittelbar Früchte bei der Rückeroberung der Kreuzfahrerrherrschaft Edessa 1144, und er wurde in der Folge zur beherrschenden politischen Ideologie der sunnitischen Machthaber. Dabei führten sie den Djihad nicht nur gegen die christlichen Kreuzfahrer, sondern auch, ja sogar an erster Stelle, gegen die schiitischen Apostaten. Der Aufstieg der turkmenischen Zengidenherrscher in Mosul und Aleppo und ihre Eroberung des Kreuzfahrerstaates Edessa lösten zwar in Europa ein politisches Erdbeben aus und aktivierten zwei gekrönte Häupter, den deutschen und den französischen König, zum Kreuzzug, für die Region wichtiger

54 Hans DAIBER, Die Kreuzzüge im Lichte islamischer Theologie. Theologische Interpretamente bei Abū Šāma, in: Orientalische Kultur (wie Anm. 14), 77–85.

55 THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 120. – Dazu jetzt auch Yehoshua FRENKEL, Muslim responses to the Frankish dominion in the Near East, 1098–1291, in: The Crusades and the Near East (wie Anm. 21), 27–54, bes. 42: »the Zangid and Ayyubid concept of *jihad* did not indicate an endless struggle between Islam and the Franks, but rather referred to an ongoing political rivalry for hegemony against an enemy who was envisioned by the Muslims not as an invader but rather as a competitor.«

56 JASPERS, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 71. – Vgl. auch THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 118f. – FRENKEL, Muslim responses (wie Anm. 55), 35–38.

war jedoch die Unterwerfung der rivalisierenden muslimischen Kleinfürsten unter die syrische Oberhoheit. Auch für Saladin war der Djihad gegen die Kreuzfahrer zunächst ein Nebenthema; sein Hauptziel war die Restauration des sunnitischen Islam, d.h. die Beseitigung des Fatimidenregiments in Ägypten (1171) und die Stabilisierung seiner Herrschaft in Syrien (1174 zog er in Damaskus ein). Diese Erfolge im Kampf um die Einheit der Sunniten würdigte der ihm vom Kalifen von Bagdad verliehene Ehrenname »Erneuerer der Herrschaft des Oberbefehlshabers der Gläubigen«⁵⁷; mit seinen Kämpfen gegen die Kreuzfahrer hatte dies nichts zu tun⁵⁸.

Die Christen gerieten erst in den 1180er-Jahren schärfer in den Fokus Saladins. Die zunehmenden Spannungen – durch politische Dummheiten der fränkischen Fürsten maßgeblich verschuldet – entluden sich 1187 im Sieg bei Hattin und in der Eroberung Jerusalems und weiterer wichtiger Kreuzfahrerstädte. Der Dritte Kreuzzug (1189–1192) war im ganzen ein Siegeszug Saladins, bis 1191/92 vor allem der englische König Richard Löwenherz (1189–1199) mit seiner Streitmacht ein Gegengewicht aufbauen und einen halbwegs glimpflichen Waffenstillstand aushandeln konnte. Doch selbst in dieser heißen Phase, die in jeder europäischen Kreuzzugsgeschichte (und vor allem natürlich der englischen) einen besonderen Platz einnimmt, war der Kreuzzug für Saladin nur ein kurzfristig beherrschender Schauplatz neben den andauernden innermuslimischen Auseinandersetzungen.

In seinen letzten Jahren (1191–1193) schien sich der Djihad-Gedanke in der politischen Konzeption Saladins geradezu zu verselbstständigen. Um »ein fragiles politisches Gebilde zu verschweißen«⁵⁹, setzte er immer stärker auf die Kohäsionskraft des Djihad, sowohl gegen muslimische wie gegen christliche Rivalen. Möglicherweise schwebte dem Sultan sogar vor, sein Djihad-Konzept über den Orient hinaus auf die gesamte islamische Welt und darüber hinaus auszudehnen. Sein Biograph Bahā ad-Dīn ibn Šaddād (1145–1234) legte ihm die Worte in den Mund: »Wenn Gott mir erlaubt, die ganze Küste (Siriens) zu erobern, habe ich im Sinn, meine Länder zu teilen, meine Verfügungen zu treffen und meinen Letzten Willen niederzuschreiben, mich dann auf dies Meer zu begeben und die Franken bis in ihre fernen Länder zu verfolgen, um keinen auf der Oberfläche der Erde leben zu lassen, der nicht an Gott glaubt, oder zu sterben«⁶⁰. Realistisch war diese Vision sicherlich nie; aber sie zeigt, dass die universale Djihad-Idee des Korans im 12. Jahrhundert wieder lebendig war. Sie erfuhr noch einmal eine Zuspitzung unter der Herrschaft der türkischen Mamluken, die 1260 die Ayyubiden ablösten und 1291 die letzte Kreuzfahrerstadt Akkon zurückeroberten. Ihr Djihad richtete sich gegen alle Nichtsunniten: lateinische wie orientalische Christen, Juden und verschärft gegen muslimische (shiitische) »Ketzer«⁶¹.

57 Axel HAVEMANN, Heiliger Kampf und Heiliger Krieg. Die Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive, in: Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204, hg. v. Peter BRUNS u. Georg GRESSER, Paderborn 2005, 168.

58 Ebd., 166–170. – Hannes MÖHRING, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 39, 1983, 417–466, bes. 421–439. – Zu den Ereignissen: DERS., Saladin. Der Sultan und seine Zeit 1138–1193, München 2005, 41–63.

59 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 72.

60 GABRIELI, Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 3), 145.

61 HAVEMANN, Heiliger Kampf (wie Anm. 57), 176. – THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 120f.

5. Neue Identitätskonstrukte?

Eine jüngst erschienene Kreuzzugsgeschichte kommt zu dem lakonischen Schluss: »Die Kreuzzüge trugen wesentlich zur Selbstfindung sowohl des Christentums als auch des Islam bei.«⁶² Waren es wirklich die Kreuzzüge, die das Selbstbild von Christen und Muslimen entscheidend formten? – Nach unseren Befunden ist Vorsicht geboten, jedenfalls genauer zu differenzieren.

Die Kreuzzüge des 11. bis 13. Jahrhunderts waren nach dem Zeugnis der muslimischen Quellen der Zeit kein traumatisches Erlebnis, sondern eher ein temporäres Übel. Wurde der Erste Kreuzzug zuerst noch missverstanden als eine Variante der gewohnten byzantinischen Aggressionen, so begriff man im Laufe des 12. Jahrhunderts die gesamt-europäische Dimension; als existenzielle Bedrohung des Islam und seiner Kultur wurden die Kreuzfahrer auch dann nicht wahrgenommen. Neu aktiviert wurde der Gedanke des Djihad nicht allein für den antichristlichen Abwehrkampf; aber gegen die christliche Fremdherrschaft war der Djihad zusätzlich legitimiert, bevor er dann noch entschiedener gegen muslimische Gegner in Stellung gebracht werden konnte. Die Kreuzzüge wirkten wie ein Katalysator: Sie haben innerhalb der islamischen Gesellschaften Reaktionen beschleunigt; die Reagenzien selbst waren davon unabhängig geblieben. Daher haben die Kreuzzüge auch die kollektive Selbstwahrnehmung der Muslime – wohlgemerkt: immer nach dem Quellenbefund der Zeit – nicht entscheidend beeinflusst.

Auf christlicher Seite haben zumindest die Theologen mithilfe schärferer Distinktionen gelernt, den Islam exakter in ihrem Kategoriensystem zu verorten. Als christliche Häretiker schieden die Muslime fortan aus; als Heiden (oder »quasi-Heiden«) wurden sie aus größerer Distanz beobachtet, und es entfiel der Zwang, sie unbedingt in den Schoß der Kirche zurückzuführen.

Ins Visier der Kirche gerieten die Muslime, sobald sie christliche Interessen (real oder vermeintlich oder vorgeblich) bedrohten. Der im 11. Jahrhundert geweitete Zuständigkeitshorizont der westlichen Kirche umfasste auch die Christen im Orient. Die Freiheit der Kirche galt überall, wo Christen lebten, und musste doch in besonderer Weise dort gelten, wo Christus selbst gewirkt hatte. Schließlich war ja die Freiheit des Evangeliums aus Palästina in die Welt gekommen. Das Heilige Land mit Jerusalem rückte buchstäblich in das Zentrum des christlichen Weltbildes. Es ist kein Zufall, dass die Kartographen eben um 1100, unmittelbar unter dem Eindruck des Ersten Kreuzzuges, Jerusalem exakt in den Mittelpunkt des Erdkreises setzten⁶³. Und dennoch formten die Kreuzzüge keine neuen Identitätskonstrukte! All diese Ideen waren vielmehr Voraussetzung, nicht Folge der Kreuzzüge. Die Kreuzzugsbewegung war aber Ausdruck und sicherlich auch Verstärker des gewandelten Selbstbewusstseins der abendländischen Christenheit.

Wir können auch sagen: Die Kreuzzüge haben den christlichen Universalismus dynamisiert, vor allem in der Außenwahrnehmung. Der Sammelname »*die* Franken« umfasste für *die* Sarazenen unterschiedslos alle lateinischen Christen im Orient. Von außen betrachtet – und nur von außen –, suggerierte das gesamteuropäische Unternehmen Kreuzzug eine Einheit des christlichen Abendlandes, wie es sie auf der politischen Landkarte

62 JASPERT, Kreuzzüge (wie Anm. 44), 160. – Für die muslimische Identität ähnlich: THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 124.

63 Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Mappa mundi und Chronographia. Studien zur *imago mundi* des abendländischen Mittelalters, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24, 1968, 118–186, hier: 173. – Rudolf SIMEK, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992, 95–104.

Europas nie gab und wie sie in den Heimatländern der Kreuzfahrer allenfalls in den Köpfen der Theologen existierte. Wenn die Historiographen der Kreuzzugszeit, ausnahmslos Geistliche, von der Harmonie der Völker schwärmten, so dass »wir trotz unserer verschiedenen Sprachen wie Brüder in der Liebe Gottes und wie Verwandte im Geist erschienen«⁶⁴, dann verdeckten sie die tatsächlichen Animositäten und Konflikte zwischen den Kreuzfahrerkontingenten. Statt einer *europäischen* oder *christlichen* Identität schienen die oft genug konfrontativen Begegnungen von Kreuzfahrern aus unterschiedlichen Regionen, Sprachen und Kulturen im Gegenteil eher *nationale Identitäten* befördert zu haben⁶⁵. Politische Gruppeninteressen, fürstliche Rivalitäten und kulturelle Differenzen gingen im christlichen Europa oder in den Lagern der Kreuzfahrer so wenig wie in der muslimischen Welt in einem religiös definierten gemeinsamen Ganzen auf.

Hier könnte die Geschichte enden, wenn wir uns allein auf das Mittelalter beschränken wollten⁶⁶. Historisch wäre eine solche Beschränkung wohl zu rechtfertigen, denn tatsächlich gibt es im Orient keine Kontinuitäten in der kollektiven Wahrnehmung der Kreuzzüge, die unmittelbar an die zeitgenössischen Quellen anknüpfen. Schon die islamische Geschichtsschreibung des 12. und 13. Jahrhunderts hatte keine monografische »Geschichte der Frankenkriege« hervorgebracht, sondern die Kreuzzüge stets in allgemeine chronikalische Werke oder Dynastiegeschichten eingebettet; und auch diese Erzähltradition brach im arabischen Sprachraum der Nachkreuzzugszeit vollständig ab. Erst 1872 erschien die erste moderne Saladin-Biografie eines Orientalen, des jungosmanischen Autors Namik Kemal, in türkischer Sprache; 1899 wurde in Kairo die erste Gesamtdarstellung der Kreuzzüge aus muslimischer Feder gedruckt (von dem Ägypter Ali al-Hariri) und noch einmal 20 Jahre später (1920), ebenfalls in Kairo, die erste moderne Saladin-Biografie eines arabischen Autors (Ahmad al-Biyali). Überraschend ist das nicht, wenn man weiß, dass die arabischen Begriffe für »Kreuzzüge« (*al-burūb as-salibiya*) und »Kreuzfahrer« / »Kreuzzügler« (*as-salibiyyūn*) überhaupt erst im 19. Jahrhundert geprägt wurden⁶⁷.

In der politischen Krise des Osmanischen Reiches und der Abwehr des europäischen Kolonialismus erwachte vor allem bei arabisch-türkischen Intellektuellen das Interesse an den Kreuzzügen des Mittelalters. Sie schienen das adäquate historische Deutungsmuster für die Gegenwart zu liefern. Sultan Abdülhamid II. (1876–1909) sah die europäischen Mächte in einem politischen Kreuzzug gegen sein Reich, mit Ausnahme des Deutschen Reiches, dessen Kaiser sich demonstrativ als »Freund des Islam« präsentierte. Kaiser Wilhelm II. (1888–1918) hatte auf seiner spektakulären Orientreise 1898 das Grabmal Saladins in Damaskus besucht und den Sultan mit einem vergoldeten Lorbeerkranz »von

64 Fulcher von Chartres, *Historia Hierosolymitana* I.13, hg. v. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1913, 203: *Sed qui linguis diversi eramus, tamquam fratres sub dilectione Dei et proximi unanimes esse videbamur.* – Vgl. auch Michael BORGOLTE, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), München 2006, 451.

65 Alan V. MURRAY, *National identity, language and conflict in the crusades to the Holy Land, 1096–1192*, in: *The Crusades and the Near East* (wie Anm. 21), 107–130, hier: 114–122.

66 Zum Folgenden: Nikolas JASPERT, *Ein Polymythos: Die Kreuzzüge*, in: *Mythen in der Geschichte*, hg. v. Helmut ALTRICHTER, Klaus HERBERS u. Helmut NEUHAUS (Rombach Wissenschaften, Reihe *Historiae* 16), Freiburg i. Br. 2004, 203–235, hier: 214ff.

67 MÖHRING, *Saladin* (wie Anm. 58), 121f. – HAVEMANN, *Heiliger Kampf* (wie Anm. 57), 156. – THORAU, *Die fremden Franken* (wie Anm. 40), 121.

einem großen Kaiser dem anderen« (so die arabische Inschrift) geehrt⁶⁸. Im Oktober 1914 erklärte Sultan Mehmed V. (1909–1918) Großbritannien und Frankreich den Dihad – an der Seite des Deutschen Reiches. Es war der erste und bisher einmalige christlich-islamische Dihad der Weltgeschichte⁶⁹!

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Kreuzzug und Dihad zu festen Bestandteilen der politischen Rhetorik, und sie sind es bis heute geblieben, vor allem in den Nahoststaaten: »In den vergangenen 60 Jahren haben zahlreiche islamische Gruppen und Einzelpersonen, von Politikern bis hin zu Terroristen, Vergleiche zwischen der modernen Welt und den mittelalterlichen Kreuzzügen angestellt. [...] Da ist zunächst der Westen als einbrechende Kolonialmacht, der sich – genau wie vor 900 Jahren – verbrecherischer Handlungen gegen die Muslime schuldig macht; die mittelalterlichen Kreuzzüge werden in der modernen Welt re-inszeniert. Allerdings wurde mit der vom Westen unterstützten Gründung des Staates Israel ein neues Handlungselement in die Geschichte integriert. In der aktuellen Fassung des Kampfes sind es nicht nur die imperialistischen Kreuzfahrer, sondern auch die Juden, die das Heilige Land in Besitz nehmen wollen.«⁷⁰ Die Reanimation der Kreuzzüge führte in jüngster Zeit zu so bizarren Verbiegungen, dass der »Besatzterstaat« Israel mit dem christlichen Kreuzfahrerstaat Jerusalem identifiziert wird⁷¹ oder der irakische Diktator Saddam Hussein (1937–2006) sich im Golfkrieg als neuer Saladin feiern ließ. Überhaupt scheint Saladin – wie ein geschichtsloser Joker – nahezu beliebig einsetzbar: von türkischen oder arabischen Nationalisten ebenso wie für panislamistische Ideen, für den Befreiungskampf der Kurden wie für deren Vernichtung; für die meisten ist der mittelalterliche Sultan die muslimische Lichtgestalt schlechthin (so etwa auch in der europäischen Tradition der Aufklärung), für andere, zumal die Schiiten, ist er der Todfeind des wahren Islam⁷².

Zweifellos sind die Kreuzzüge im Orient fester als in Europa in das »symbolische Kollektivgedächtnis«⁷³ eingeschrieben. Genau besehen sind es aber moderne Reflexe kolonialer und postkolonialer Erfahrungen, die auf eine mittelalterliche Gedächtnisspur aufgesetzt wurden, oder genauer: für die eine solche Spur als retrospektives Konstrukt erst eigentlich gezogen wurde.

Würde also durch die Kreuzzüge tatsächlich »ein Keil zwischen Islam und Christentum, Orient und Okzident getrieben«, wie Peter Thorau in einem populären Ausstellungsbeitrag zu Saladin resümierte⁷⁴? Das mag so sein, solange man nicht dem Irrtum

68 JASPERT, Polymythos (wie Anm. 66), 221. – MÖHRING, Saladin (wie Anm. 58), 122. – Saladin und die Kreuzfahrer (wie Anm. 40), 462–464 (Katalogbeiträge von Jürgen KRÜGER), Abb. in: Ebd., 460. – Die Würdigung des deutschen Kaisers förderte entscheidend das Interesse der arabischen Öffentlichkeit an Saladin.

69 TIBI, Kreuzzug und Dihad (wie Anm. 39), 222–226.

70 Thomas ASBRIDGE, Die Kreuzzüge, Stuttgart 2010, 724. – Zur Rezeption der Kreuzzüge im modernen Islamismus allgemein: Ebd., 716–730. Von »the past's revival« spricht auch die ägyptisch-jüdische Historikerin Bat YE'OR, The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude, Madison 1996, 211ff.

71 Kaum weniger bizarr ist allerdings das Interesse moderner israelischer Politiker und Militärstrategen an den Kreuzzügen, um »aus der Erfahrung der [letztlich gescheiterten!] Kreuzfahrerherrschaften Lehren für die Gegenwart Israels« zu ziehen (JASPERT, Polymythos [wie Anm. 66], 227f.). – Der »Polymythos« Kreuzzüge schillert eben nach allen Seiten!

72 MÖHRING, Saladin (wie Anm. 58), 123.

73 TIBI, Kreuzzug und Dihad (wie Anm. 39), 215. – Zusammenfassend: Ebd., 241–245.

74 THORAU, Die fremden Franken (wie Anm. 40), 124. – Die Ausstellung »Saladin und die Kreuzfahrer« wurde 2005/2006 in Halle, Oldenburg und Mannheim präsentiert.

erliegt, dieser Keil, einmal eingeschlagen, sei immer schmerzlich bewusst geblieben und hätte die alte Wunde immer offen gehalten, ununterbrochen bis zum heutigen Tage! Wer dies behauptet, der erkennt die tieferen Wunden, die seitdem mit dem alten Keil immer wieder neu geschlagen wurden.

WOLFGANG STÜRNER

Friedrich II. und der Islam

Das normannische Königreich Sizilien und seine muslimischen Bewohner

Ähnlich wie Spanien war das mittelalterliche Unteritalien, vor allem Sizilien, Grenzgebiet, also eine Region der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen der christlichen Welt und der islamischen¹. Im Verlauf des 9. Jahrhunderts eroberten islamische Heere Sizilien, und Palermo wurde zur Hauptstadt, zur Residenz des die Insel beherrschenden Emirs. Ganz dementsprechend erfasste die Besiedlung durch Araber und Berber vor allem den Westen Siziliens, etwas weniger stark den Südosten bei Syrakus. Neue Bewässerungsanlagen führten bald zu einer Intensivierung der sizilischen Landwirtschaft, und der Handel florierte, wovon freilich nur Palermo profitierte. Innere Konflikte zwischen Arabern und Berbern sowie heftige Machtkämpfe innerhalb der Herrscherfamilie ermöglichten es dann Roger I. (1031–1101), dem jüngsten Bruder des seit 1059 in Unteritalien maßgebenden Normannenherzogs Robert Guiscard (um 1015–1085), die Insel von Kalabrien aus mit Guiscards Hilfe bis 1091 in seine Hand zu bringen. Er vererbte sie geschlossen an seinen Sohn Roger II. (1095–1154)², den Großvater Friedrichs II. (1194–1250), und Roger II. eignete sich zudem die Territorien seiner weniger tatkräftigen Verwandten auf dem Festland an. Im Jahr 1130 brachte er Papst Anaklet II. (1130–1138) schließlich dahin, die von ihm beherrschten Gebiete, also Unteritalien und Sizilien, zum erblichen Königreich Sizilien zusammenzufügen und ihm zu Lehen zu geben.

Der neue König, den die Monarchen Europas als Usurpator betrachteten, dessen Herrschaft überdies Aufstände der großen Adelsfamilien und Städte des Festlandes ständig bedrohten, suchte seine Position unter anderem dadurch zu sichern, dass er die Insel Sizilien, das heißt konkret: deren fast ausschließlich muslimische bzw. griechische Bevölkerung, fest an sich band. Er vertraute die Spitzenämter der sizilischen Verwaltung vielfach erfahrenen Spezialisten griechischer Herkunft an, förderte das griechische Mönchtum und zog griechische Theologen und Literaten an seinen Hof, doch ebenso arabische Dichter und Gelehrte wie den von ihm besonders geschätzten al-Idrisi (um 1100–1166).

1 Kurzer Überblick über die mittelalterliche Geschichte Siziliens: Ewald KISLINGER/Albrecht NOTH/Errico CUOZZO/Salvatore FODALE/Hubert HOUBEN, Sizilien, in: Lexikon des Mittelalters 7, 1995, 1950–1965. – Bernd RILL, Sizilien im Mittelalter, Stuttgart/Zürich 2000. – Vgl. Moses I. FINLEY/Denis MACK SMITH/Christopher DUGGAN, Geschichte Siziliens und der Sizilianer, München 21998. – Zum normannisch-staufischen Sizilien: Wolfgang STÜRNER, Süditalien – Herrschaftsorganisation nach zentralistischem Muster, in: Verwandlungen des Stauferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa, hg. v. Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER u. Alfred WIECZOREK, Darmstadt 2010, 86–93. – Gesamtdarstellung Friedrichs II.: Wolfgang STÜRNER, Friedrich II. 1194–1250, Darmstadt 2009 (mit ausführlichen Literaturhinweisen und Quellenbelegen).

2 Hubert HOUBEN, Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident, Darmstadt 1997.

Muslime, die in den lateinischen Quellen meist Sarazenen heißen, fertigten die Decke seiner berühmten Hofkapelle und taten als wertvolle Kämpfer Dienst in seinem Heer; arabische Vorbilder beeinflussten die königlichen Palastbauten. Vor allem aber blieb die Finanzverwaltung auf der Insel fürs Erste vollständig in arabischer Hand. Karriere konnten Muslime indessen, zumal am Königshof, bald nur noch nach der Konversion zum Christentum machen. Schon Roger II. scheint gegen Ende seines Lebens bei Inhabern gehobenerer Positionen zunehmend stärker auf der Taufe bestanden zu haben, und unter seinem Enkel Wilhelm II. (um 1153–1189)³ war es höheren Beamten offenbar allenfalls heimlich möglich, ihren islamischen Glauben auszuüben.

Im übrigen sorgte bereits Roger I. für die flächendeckende Präsenz und leistungsfähige Organisation der römischen Kirche auf der Insel, und wie er unterstützten seine normannischen Nachfolger durch das ganze 12. Jahrhundert hindurch nach Kräften die Einwanderung lateinischer Christen vom Festland und ganz überwiegend aus Norditalien. So nahm die Zahl dieser von den Quellen pauschal Lombarden genannten Immigranten ständig zu, und sie stellten im letzten Drittel des Jahrhunderts schließlich auch auf Sizilien klar die Mehrheit der Gesamtbevölkerung. Im Gefolge dieser Entwicklung wuchs die Unduldsamkeit der Christen den Muslimen gegenüber zusehends. So kam es etwa im Jahr 1161 während einer Revolte in Palermo zur Ermordung zahlreicher Einwohner muslimischen Glaubens, und ganz allgemein häuften sich jetzt gewaltsame Attacken gegen Sarazenen, also Muslime. Selbst in der königlichen Armee gerieten sie immer wieder in ernstliche Konflikte mit Christen. Da sich bei derartigen Zwischenfällen neu eingewanderte Lombarden offenbar vielfach besonders hervortaten, scheint der Kampf gegen die Muslime bei den Angehörigen dieser Gruppe in besonderem Maße zur Festigung ihres Selbstverständnisses, ihrer Identität als die rechtmäßigen Bewohner der Insel beigetragen zu haben.

Wilhelm II., der letzte normannische König, agierte als ein entschieden christlicher Herrscher, und die Latinisierung Siziliens nahm zu seiner Zeit ebenso unaufhaltsam ihren Fortgang wie die Verschlechterung der Lebensverhältnisse der Muslime. Nicht wenige unter diesen und wohl gerade auch Mitglieder der führenden Schicht entschlossen sich damals zur Auswanderung nach Nordafrika, Ägypten oder Südspanien. Die auf der Insel Zurückgebliebenen aber erhoben sich nach Wilhelms Tod im Jahr 1189, um eine Wende ihrer Lage zum Besseren zu erzwingen. Doch ihr Aufstand scheiterte, und sie flüchteten daraufhin offenbar zum größten Teil auf die Berge der Insel, wo ihnen die rasch errichteten burgenähnlichen Verteidigungsanlagen wirkungsvollen Schutz boten. Als 1199 Markward von Anweiler († 1202)⁴, ein enger Vertrauter des eben verstorbenen Kaisers Heinrichs VI. (1191–1197), auf Sizilien landete, um Palermo und das Königreich dem von Papst Innozenz III. (1198–1216) gedeckten Bischof und Kanzler Walter von Pagliara († wohl 1230) zu entreißen, schlug sich die arabische Bevölkerung im Innern der Insel sofort auf seine Seite. Tatsächlich fiel die Hauptstadt, in der es zu jener Zeit allem Anschein nach keine selbstständig handelnde muslimische Gemeinde mehr gab, Ende 1201 in Markwards Hand – und damit für einige Monate auch der damals noch nicht ganz siebenjährige Friedrich II., der künftige Kaiser, der nun endlich in unsern Blick kommt.

3 Annekristin SCHLICHTE, *Der »gute« König. Wilhelm II. von Sizilien (1166–1189)*, Tübingen 2005. – Vgl. STÜRNER, *Friedrich (wie Anm. 1)*, I 30–35. – Salvatore TRAMONTANA, *La monarchia normanna e sveva*, Turin 1986, 181–220. – John Julius NORWICH, *Die Normannen in Sizilien 1130–1194*, Wiesbaden 1971 (engl. Ausgabe: London 1970), 155–351.

4 Thomas Curtis VAN CLEVE, *Markward of Anweiler and the Sicilian Regency*, Princeton 1937. – STÜRNER, *Friedrich (wie Anm. 1)*, I 89–99, bes. 93.

Friedrichs Kindheit und der Islam

Der Sohn des Staufers Heinrich VI. und Konstanzes (1154–1198), der Tochter Rogers II. und Erbin des sizilischen Königreiches, war 1198 zum sizilischen König gekrönt worden⁵. Bald darauf machte der frühe Tod seiner Mutter den knapp Vierjährigen zum Vollwaisen, und für ihn wie für sein Königreich begann ein Jahrzehnt der Unsicherheit und schwer überschaubarer Kämpfe, in denen sehr unterschiedliche Gruppen und Persönlichkeiten um den maßgebenden Einfluss auf den Thronerben und die Herrschaft über sein Land rangen. Über diesen selbst melden die Quellen leider nur selten etwas. Umso redseliger warten manche modernen Darstellungen mit farbigen Einzelheiten auf.

So lesen wir etwa in der Friedrich-Biographie von Ernst Kantorowicz⁶, unbeaufsichtigt sei der »schöne Knabe« durch die bunten, vielfältig anregenden Gassen und Märkte Palermos gestreift und habe im Verkehr mit Normannen, Sarazenen, Juden und Griechen ihre Gebräuche und Sprachen sehr bald beherrschen gelernt. Vielleicht sogar habe irgendein weiser Imam die Stelle eines Erziehers bei dem vereinsamten Knaben übernommen. Gegen diese Darstellung spricht jedoch nicht nur, dass es, wie wir bereits sahen, um und nach 1200 in Palermo höchstwahrscheinlich keine islamische Bevölkerung mit der Möglichkeit des aktiven Wirkens und Werbens nach außen und etwa gar beim künftigen König mehr gab. Vor allem aber hing damals die Autorität jeder in der Hauptstadt amtierenden Regierung entscheidend davon ab, dass ihre Befehle und Urkunden im Namen des minderjährigen Königs ergingen, dass dieser sich also in ihrer Hand befand. Für gewöhnlich hielt er sich deshalb vermutlich, umgeben von einer Leibwache, im Königspalast in Palermo auf. Ganz entsprechend fand sich Wilhelm Capparone († 1209), einer der damaligen Machthaber, selbst einem päpstlichen Legaten gegenüber erst nach langen Verhandlungen dazu bereit, ihm den persönlichen Kontakt mit Friedrich zu gestatten, und der Legat durfte nicht hoffen, den Knaben bei seiner Abreise etwa gar mit sich nehmen zu können. An ein Herumstreuen und Lernen auf eigene Faust war für diesen unter solchen Umständen nicht zu denken.

Berichte zuverlässiger Informanten gaben Innozenz III. im Übrigen durchaus Anlass, Friedrichs Bildung und Erziehung ausdrücklich zu loben, was gleichfalls schwerlich für einen direkten islamischen Einfluss spricht. Dass diesen die von seinem Großvater und dessen normannischen Nachfolgern in Palermo errichteten Bauten⁷ nicht zuletzt auch ihrer arabischen Elemente wegen beeindruckten, das allerdings wird man immerhin annehmen können.

1. Der Kampf gegen die Sarazenen Siziliens

Zu einer ernsthaften Begegnung Friedrichs mit dem Islam aber kam es erst später. Hervorzuheben sind dabei drei zentrale Berührungspunkte, nämlich sein Umgang als Herrscher

5 Zu Friedrichs Kindheit siehe STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), 41–50, 105–113, bes. 112, Anm. 109. – Vgl. Francesco GABRIELI, Friedrich II. und die Kultur des Islam, in: *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, hg. v. Gunther WOLF, Darmstadt 21982 (ital. Erstdruck 1950), 76–94.

6 Ernst KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, 30–32.

7 Hans-Rudolf MEIER, *Die normannischen Königspaläste in Palermo. Studien zur hochmittelalterlichen Residenzbaukunst*, Worms 1994. – Vgl. Wolfgang KRÖNIG, *Sizilien (Kunstdenkmäler in Italien)*, Darmstadt 1986, 468–472, daneben 456–460 (dazu die Abb. 191, 193–196, 217–233).

mit den Sarazenen Siziliens, sein Kreuzzug von 1228/29 und schließlich der Einfluss der islamischen Wissenschaft auf den Staufer und seinen Hof. Davon soll nun die Rede sein.

Als Friedrich II. Ende 1208 im Königreich Sizilien selbstständig zu herrschen und die Wiederaufrichtung der königlichen Macht in Angriff zu nehmen begann, sahen anscheinend nicht nur die Angehörigen des Adels ihre inzwischen gewonnenen Freiheiten in Gefahr, sondern ebenso die auf den Höhen West- und Südostsiziliens lebenden Sarazenen. Wie jene sandten sie Anfang 1210 Boten an Otto IV. (1209–1218), den kurz zuvor von Papst Innozenz III. zum Kaiser gekrönten Welfen, um ihn zum Einmarsch in das Königreich und zum Sturz Friedrichs zu bewegen⁸. Bekanntlich führte dieser Einmarsch dazu, dass deutsche Fürsten auf päpstliches Drängen Friedrich zum künftigen Kaiser wählten, worauf Otto wie Friedrich nach Deutschland eilten und dort um die Herrschaft kämpften. Spätestens seit Friedrichs Königsweihe im Juli 1215 zu Aachen stand sein Sieg endgültig fest, und im Dezember 1220 kehrte er als frisch gekrönter Kaiser in das sizilische Regnum zurück, um nun dessen innere Verhältnisse nach seinen Vorstellungen tiefgreifend umzugestalten⁹.

Der Herrscher beanspruchte für sich dort uneingeschränkt die Machtfülle seiner normannischen Vorgänger; der Krone entzogene Güter, Einkünfte und Rechte waren ihr unverzüglich zurückzugeben. Auf dieser festen Grundlage gedachte er, der zentralen Aufgabe nachzukommen, die nach seiner Überzeugung ihm wie allen Monarchen unmittelbar von Gott übertragen war: der Wahrung von Frieden und Recht für die Untertanen. Friedrich untersagte diesen jede Art gewaltsamer rechtlicher Selbsthilfe; die Rechtsuchenden hatten sich an die von ihm berufenen Richter zu wenden, denen künftig allein die Befugnis der Rechtsprechung zustand.

Gewaltsamen Widerstand gegen die einschneidende, von den Beamten des Herrschers effektiv realisierte neue Ordnung leistete aus den Reihen des Hochadels überraschenderweise nur der die Grenzregion zum Kirchenstaat beherrschende Graf Thomas von Molise (um 1180–um 1254). Verhandlungen schlugen fehl, wohl weil der Graf auf seine Herrschaftsrechte, insbesondere auf die altgewohnte Hochgerichtsbarkeit, nicht verzichten wollte. Nach langen Kämpfen kam es durch päpstliche Vermittlung schließlich zu einer Übereinkunft. Da Thomas den dort eingegangenen Verpflichtungen nicht nachkam, ließ Friedrich seine Lehen dem Krongut zuschlagen.

Grundsätzlich gleich verhielt sich der Herrscher im Falle der sizilischen Sarazenen; freilich band ihn der Feldzug gegen sie persönlich wesentlich stärker als der Konflikt mit Thomas¹⁰. Noch immer lebte die muslimische Bevölkerung in ihren Bergdörfern und schwer befestigten Kastellen, stolz auf die dort gewonnene Unabhängigkeit und entschlossen, sie mit allen Mitteln zu verteidigen, um so die eigene Identität zu wahren. Aber natürlich gehörte das von ihr besetzte Gebiet längst christlichen Herren, der Krone oder dem Bischof von Agrigent etwa und vor allem dem Erzbischof von Monreale im Südwesten Palermos. Der beklagte sich beim Kaiser denn auch heftig über den Verlust

8 STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), I 122–140, bes. 134 mit Anm. 35 und 136 mit Anm. 41.

9 Ebd., II 9–66.

10 Siehe zum Folgenden Michele AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catania ²1933–1939, Bd. 3, 602–633. – Ernesto PONTIERI, *Lucera svevo-angioina. Riflessioni intorno a un momento della sua storia*, in: *Atti della Accademia Pontaniana* N.S. 17, 1968, 5–26. – Francesco GABRIELI, *La colonia saracena di Lucera e la sua fine*, in: *Archivio storico pugliese* 30, 1977, 169–175. – Jean-Marie MARTIN, *La colonie sarrasine de Lucera et son environnement. Quelques réflexions*, in: *Mediterraneo Medievale. Scritti in onore di F. Giunta, Soveria Mannelli, CZ 1989*, Bd. 2, 795–811. – STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), II 66–74.

von Burgen und Dörfern, von Diensten der muslimischen Hörigen und Einkünften aller Art. Des Herrschers Aufforderung, der Kirche die ihr geraubten Güter und Rechte zurückzugeben, blieb indes noch 1221 ohne Resonanz. Zu solch schmerzlichen Einbußen kam die fast alltägliche Bedrohung durch Gewalttaten und Überfälle. Eben 1221 drangen Sarazenen sogar in die Stadt Agrigent ein, besetzten die Bischofskirche und andere Häuser und führten schließlich den Bischof gefangen mit sich fort; erst ein Jahr später konnte er sich freikaufen¹¹.

Diese Verhältnisse standen selbstverständlich in krassem Widerspruch zu dem von Friedrich seinem Reich zgedachten Rechts- und Friedenszustand. So bereitete er vermutlich bereits 1221 den militärischen Einsatz gegen die Sarazenen vor, und im nächsten Jahr machte er Ernst. Als Grund für sein kriegerisches Vorgehen nannte er die von den Muslimen ausgehende ständige Unsicherheit und Gefahr für Leib und Leben, eben ihre Weigerung also, die von ihm geschaffene Rechtsordnung zu akzeptieren und sich ihr zu fügen. Sein Vorstoß gegen die Festung des Sarazenenführers Ibn Abbad († 1222) auf dem 850 Meter hohen Berg Jato südwestlich von Palermo führte allerdings erst nach dreimonatiger Belagerung zum Fall des zäh verteidigten Platzes. Auf herrscherlichen Befehl wurden Ibn Abbad und seine Söhne in Palermo erhängt. Doch neue Aufstände zwangen Friedrich, 1223 erneut persönlich auf der Insel zu erscheinen und bis Anfang 1225 dort zu bleiben, um die am Ende vor allem im Hinterland von Catania und Syrakus noch trotzen- den sarazenischen Höhenburgen und Widerstandsnester in mühevollen Einzelaktionen vollends zu bezwingen.

Ein Teil der Muslime lebte auch nach 1225 auf der Insel. Die Besiegten mussten jedoch die unzugänglichen Berghöhen verlassen und zurückkehren in die Hörigkeit der Grundherren, also der Kirchen oder der Krone. Die Berichte der Provinzbeamten an den Hof bieten hin und wieder Nachrichten über sie, beispielsweise über ihr Leben auf einem ihnen zugewiesenen Gebiet bei Palermo und über die Schwierigkeiten beim Einziehen der Abgaben, die sie dem Hof schuldeten. Vermutlich ihres Daseins in Unfreiheit überdrüssig, entschlossen sich die Sarazenen Siziliens 1245 zu einer letzten Erhebung. Ein Jahr später stand ihr Scheitern fest, und sie wurden nach Lucera deportiert. Die Geschichte des sizilischen Arabertums war zu Ende.

2. Die Muslime in Lucera

Wie im Jahre 1245 hatte der Kaiser bereits zwischen 1223 und 1225 viele der damals unterworfenen Sarazenen von der Insel vertrieben und zur Umsiedlung nach Lucera in der nordapulischen Capitanata gezwungen. Die Quellenaussagen erlauben keine genauen Angaben über die Zahl der von dem gravierenden kaiserlichen Eingriff Betroffenen; mit aller Vorsicht wird man sagen können, dass bis zu 15.000 Männer, also insgesamt etwa 40.000 bis 60.000 Menschen ihre sizilische Heimat verloren hatten und in der Fremde neu anfangen mussten. Der Kaiser erwartete von seiner harten Maßnahme gewiss in erster Linie die dauerhafte Befriedung Siziliens. Zugleich aber beabsichtigte er offenkundig, die Arbeitskraft und die besonderen Fähigkeiten der von der Insel vertriebenen und nun an einem gut kontrollierbaren Platz konzentrierten Sarazenen künftig wirkungsvoller als bisher für sich zu nutzen. In der Tat lag die ihnen zugeteilte fruchtbare, aber damals fast

11 Norbert KAMP, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. I: Prosopographische Grundlegung. Bistümer und Bischöfe des Königreiches 1194–1266*, München 1973–1982, 1184, 1194f. (Monreale), 1152f., 1155 (Agrigent).

menschenleere und verwilderte Gegend um Lucera so günstig, dass ihm ihre Dienste, wenn er mit seinem Hof im benachbarten Foggia residierte, schnell und direkt zu Gebote standen.

Die Sarazenen betrieben auf dem ihnen übergebenen Land Ackerbau und Weidewirtschaft und arbeiteten, vornehmlich in Lucera selbst, als Handwerker. Als Spezialisten stellten sie, oft im unmittelbaren Auftrag des Hofes, Holz- und Metallwaren, Stoffe und Waffen, Teppiche, Zelte oder Pferdegeschirre her. Sie schuldeten dem Herrscher hohe Abgaben, und die Männer waren ihm außerdem zum Heeresdienst verpflichtet; bald gewannen sie, an ihrer Spitze die muslimischen Bogenschützen, sogar wie einst die arabischen Truppen Rogers II. erhebliche militärische Bedeutung als dem Staufer unbedingt ergebene, gegen päpstliche Drohungen und Bannsentenzen unempfindliche Krieger. Nicht zuletzt dank ihrer Präsenz bot die seit 1233 befestigte Stadt Lucera also überdies verlässlichen Schutz vor feindlichen Einfällen nach Apulien von Nordwesten her.

Natürlich überrascht das große Ansehen, das ausgerechnet Friedrich offenbar recht rasch bei den Muslimen genoss. Die zunächst wohl tief Verunsicherten und in eine völlig fremde Umgebung Verschlagenen rechneten es ihm sicher hoch an, dass er ihrer Gemeinschaft Autonomierechte einräumte. Die von Anfang an von der Masse der Zuwanderer abgehobenen Angehörigen der führenden sarazenischen Familien, die durchaus Kontakte zur Administration des Regnums und sogar zum Hof unterhielten, nahmen die den Muslimen zugestandenen Befugnisse der Selbstverwaltung und der Rechtsprechung wahr. Wie die Juden so schützten die von Friedrich 1231 erlassenen Konstitutionen von Melfi ausdrücklich auch die Sarazenen als eine besonders häufig Angriffen ausgesetzte Minderheit¹². Freilich fielen bei bestimmten Verbrechen die Geldstrafen deutlich niedriger aus, wenn Sarazenen und nicht Christen die Opfer waren. Die generelle Verpflichtung des christlichen Herrschers zum Schutz aller Untertanen vor Unrecht bedeutete für Friedrich also keineswegs die völlige Gleichstellung der Muslime mit den Christen. Andererseits erlaubte er ihnen, und dies war gewiss der ausschlaggebende Grund für ihre Anhänglichkeit, die ungehinderte Ausübung ihrer islamischen Religion. Er tat dies wohl ganz undogmatisch in der Überzeugung, nur so lasse sich sein Ziel erreichen, auf Dauer Konflikte mit den Sarazenen zu vermeiden, sie in sein Staatswesen zu integrieren und ungestört von den Vorteilen ihrer Anwesenheit zu profitieren. Selbstverständlich kritisierte Papst Gregor IX. (1227–1241) diese für einen christlichen Kaiser in seinen Augen empörend lasche Haltung, und dieser lud daraufhin päpstliche Missionare betont freudig nach Lucera ein. Ob sie kamen und gar Erfolg hatten, ist freilich nicht bekannt.

Noch unter Friedrichs Sohn Manfred (1232–1266) und seinem Enkel Konradin (1252–1268) blieben die Sarazenen die verlässlichsten Streiter für die staufische Sache gegen den vom Papst als sizilischen König eingesetzten Karl I. von Anjou (1227–1285, seit 1266 König von Sizilien). Dessen gleichnamiger Sohn (1254–1309) entschloss sich dann, die Sarazenenkolonie zu vernichten. Im Jahr 1300 fiel die heftig widerstehende Stadt Lucera in seine Hand. Er ließ die Sarazenen als Sklaven verkaufen und ihre Güter zur Krondomäne schlagen.

12 Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien, hg. v. Wolfgang STÜRNER (MGH Constitutiones 2, Suppl.), Hannover 1996, hier: Konst. I 18, 170f., Konst. I 27, 180f., Konst. I 28, 182.

3. Der Kreuzzug von 1228/29

In unmittelbaren Kontakt mit der islamischen Welt im eigentlichen Sinn kam Friedrich erst anlässlich seines Kreuzzuges von 1228/29¹³. Der Herrscher hatte die persönliche Teilnahme am Kreuzzug bereits 1215 bei seiner Königskrönung in Aachen feierlich gelobt; doch erst im Juli 1225 entschloss er sich, das Unternehmen nun wirklich zu wagen. Er schwor, zwei Jahre später mit einem großen Ritterheer aufzubrechen; trete er seine Kreuzfahrt bis dahin nicht an, solle er ohne jeden Vorbehalt der Exkommunikation verfallen. Gerade diese letzte Bestimmung seines Eids verrät wohl seinen festen Willen zum Aufbruch; sie war jedoch äußerst unvorsichtig und hatte zur Folge, dass er sich schließlich in der Tat als ein vom Papst Gebannter ins Heilige Land aufmachte.

Als nämlich im Sommer 1227 die Kreuzfahrer in Brindisi zur Ausfahrt zusammenströmten, brach eine gefährliche Seuche unter ihnen aus, und Friedrich selbst musste, schwer erkrankt, seinen Aufbruch auf das nächste Jahr verschieben. Papst Gregor IX. aber, der Friedrich wegen des fehlenden demütigen Gehorsams gegenüber den päpstlichen Ermahnungen längst mit tiefem Misstrauen beobachtete und überdies in dessen oberitalienischen Aktivitäten eine existenzielle Gefahr für die Freiheit der Kirche sah – Gregor hielt jetzt offenbar die letzte Gelegenheit für gekommen, den Staufer in die Schranken zu weisen. So exkommunizierte er den Eidbrüchigen ohne Zögern. Er war damit formal im Recht, aber von unverhältnismäßiger Härte in seinem weiteren Verhalten. Schließlich bezeichnete er den Kaiser gar als Freund der Muslime und Knecht Mohammeds und tat so einen ersten Schritt zur späteren Dämonisierung seines Gegners. Zugleich begann er, dessen Vertreibung aus dem Königreich Sizilien vorzubereiten.

Dennoch brach Friedrich Ende Juni 1228 endgültig ins Heilige Land auf. Er befehligte eine Truppen- und Flottenmacht, die den Vergleich mit früheren Kreuzheeren keineswegs zu scheuen brauchte¹⁴, und offenbar sah man in seinem Erscheinen speziell in Ägypten tatsächlich eine echte Bedrohung. Im Osten war das von Saladin (1137/38–1193), dem Eroberer Jerusalems, begründete große Ayyubidenreich nach dem Tod seines Bruders und Nachfolgers im Jahr 1218 von dessen drei Söhnen untereinander aufgeteilt worden. Al-Kamil († 1238)¹⁵, der Herr Ägyptens, beanspruchte die führende Position unter ihnen, doch kam es immer wieder zu Konflikten mit seinen Syrien und Palästina beziehungsweise das nördliche Zweistromland beherrschenden Brüdern. Friedrich wusste über diese Vorgänge gut Bescheid, denn er erhielt laufend Bericht darüber von Kennern der Region, etwa von den Großen des Königreiches Jerusalem, das damals freilich nur noch aus einem schmalen Küstensaum bestand.

Als die Kreuzzugsvorbereitungen des Kaisers in der islamischen Welt bekannt wurden, kam es dann auch zum unmittelbaren Kontakt mit deren Führung. Al-Kamil sandte Anfang 1227 seinen engsten Berater, den Emir Fahraddin († 1250), an den Kaiserhof. Der

13 Zu Friedrichs Kreuzzug: Wolfgang STÜRNER, Der Kreuzzug Kaiser Friedrichs II., in: *Stauferzeit – Zeit der Kreuzzüge* (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 29), Göppingen 2011, 144–157. – DERS., Friedrich (wie Anm. 1), II 85–169, bes. 130–166. – Bodo HECHELHAMMER, *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II. Handlungsspielräume von Kreuzzugspolitik (1215–1230)*, Ostfildern 2004. – Rudolf HIESTAND, Friedrich II. und der Kreuzzug, in: *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, hg. v. Arnold ESCH u. Norbert KAMP, Tübingen 1996, 128–149.

14 Ronald NEUMANN, Untersuchungen zu dem Heer Kaiser Friedrichs II. beim Kreuzzug von 1228/29, in: *Militärgeschichtliche Mitteilungen* 54, 1995, 1–30.

15 Hans L. GOTTSCHALK, *Al-Malik al-Kamil von Ägypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958.

Sultan musste damals einen gemeinsamen Militärschlag seiner Brüder gegen Ägypten befürchten und wollte einen gleichzeitigen Angriff von christlicher Seite vermeiden, wenn möglich sogar die kaiserliche Unterstützung gewinnen. Als Preis dafür stellte er anscheinend die Rückgabe großer Teile des Königreichs Jerusalem einschließlich der Hauptstadt selbst in Aussicht. Eine kaiserliche Delegation reiste darauf, ausgestattet mit wertvollen Geschenken, zur Fortsetzung der Verhandlungen nach Kairo und brachte nicht nur prächtige Gegengaben des Sultans mit – besonders bestaunt wurde ein Elefant –, sie berichtete vor allem über die erfreuliche Intensivierung der gegenseitigen Beziehungen. Als man im Frühjahr 1228 an Friedrichs Hof erfuhr, der Syrien und Palästina beherrschende Bruder Al-Kamils, also der eigentliche Herr von Jerusalem, sei gestorben, schien auch dies ein günstiges Zeichen. Zunächst nutzte freilich Al-Kamil die neue Lage für sich. Im September 1228 eroberte er die wichtigsten Städte Palästinas, an der Spitze das den Muslimen heilige Jerusalem, und einigte sich mit seinem verbliebenen Bruder über die Neuordnung des Reiches auf Kosten seines jungen, unerfahrenen Neffen in Damaskus. Er musste von nun an allerdings mit dessen erbitterter Feindschaft rechnen.

Fast zur gleichen Zeit, am 7. September 1228, landete Friedrich in Akkon, mit großen Hoffnungen empfangen von den Kreuzfahrern und Pilgern. Noch von dort aus erneuerte er seine Kontakte mit dem damals in Nablus im Westjordanland verweilenden ägyptischen Sultan; als sich dieser nach Gaza zurückbegab, zog er ihm bis Jaffa nach. Es blieb also bei dem von Anfang an eingeschlagenen Verhandlungsweg. Persönlich begegneten sich die beiden Herrscher allerdings nicht. Stattdessen machten sich hochrangige Botschafter in ihrem Namen auf den Weg. In kaiserlichem Auftrag reiste meist Thomas von Aquino, der Graf von Acerra († 1251), zu Al-Kamil und gewann allmählich offenbar das Vertrauen des Sultans. Umgekehrt begegnete Friedrich mit wachsender Zuneigung dem Emir Fahraddin, der auch jetzt für gewöhnlich die Gesandtschaften Al-Kamils anführte. Beide Botschafter traten mit großem Gefolge auf, und jeder brachte reiche Geschenke mit, der Emir zum Beispiel Rennkamele und sogar einen weiteren Elefanten – angeblich den letzten des Sultans. Man tauschte Höflichkeiten, Botschaften und Meinungen und kam sich menschlich näher. Insbesondere zwischen Friedrich und Fahraddin entwickelte sich nach und nach offenbar ein geradezu freundschaftliches Verhältnis. Der Kaiser nutzte die Gelegenheit, um auf Eigenheiten der islamischen Welt zu sprechen zu kommen oder wissenschaftliche Themen anzuschneiden, und wenn der Emir nicht Bescheid wusste, besorgte er doch Antworten kundiger arabischer Wissenschaftler. Zwei Briefe schickte Friedrich später von Unteritalien aus an Fahraddin, um ihn über die Lage dort zu informieren und Antwortschreiben zu erbitten – gewiss ein Beweis echter Wertschätzung.

Die politischen Verhandlungen freilich erwiesen sich als äußerst schwierig und steckten am Anfang des Jahres 1229 in einer tiefen Krise. Friedrich setzte nach wie vor auf einen Verhandlungserfolg, sicher in dem Bewusstsein, dass ein Krieg gegen den Sultan trotz seiner respektablen Streitmacht ein sehr riskantes Unternehmen wäre und allenfalls als letztes Mittel zum Gewinn Jerusalems in Frage komme, zumal er nach seiner Rückkehr ins sizilische Regnum mit einem Kampf gegen dort eingedrungene päpstliche Truppen rechnen musste. Doch mit jedem Tag, um den sich seine Heimfahrt verzögerte, schien die Gefahr für seine Herrschaft im sizilischen Reich zu wachsen. Eilte er freilich als ein im Heiligen Land Gescheiterter zurück, stand es um seine Erfolgsaussichten auch in der Heimat von vornherein äußerst schlecht.

Zu seinem Glück befand sich Al-Kamil in einer ähnlich vertrackten Lage. Ihm ging es in erster Linie um den Erfolg des damals gegen seinen Neffen in Damaskus vorbereiteten Feldzugs und damit um die endgültige Sicherung seiner innerayyubidischen Vormachtstellung. Deshalb lag auch ihm eher an guten Beziehungen zum Kaiser als an einem

Krieg mit der Gefahr, zwischen zwei Fronten zu geraten. Dennoch kam es ihm natürlich reichlich ungelegen, dass die kaiserlichen Gesandten ihn gerade jetzt aufforderten, sein Angebot von 1227 einzulösen und das eben eroberte Jerusalem wieder herauszugeben, denn ganz gewiss würde die Übergabe dieser von den Muslimen hoch verehrten Stadt an Christen seinem Ansehen bei seinen Glaubensgenossen schwer schaden. Da er über die Schwierigkeiten Friedrichs bestens informiert war, hoffte er, ihn mit einer geschickten Verzögerungstaktik zur Resignation und Heimkehr zu zwingen; er hatte indes ständig zu befürchten, dass sich der Kaiser angesichts des enormen Erfolgsdrucks, unter dem er stand, doch noch zu einem Militärschlag gegen Jerusalem entschloss.

So führten Friedrichs Bemühungen um einen Pakt mit Al-Kamil im Februar 1229 doch noch zum Ziel. Als entscheidend für diese keineswegs selbstverständliche Wendung erwies sich am Ende wohl, dass Friedrich auf die Durchsetzung von Maximalforderungen verzichtete und Al-Kamils durchaus gewagte kriegerische Auseinandersetzung mit seinem Neffen in Damaskus unmittelbar bevorstand. In dem Abkommen, auf das sich Kaiser und Sultan schließlich einigten, verzichtete Al-Kamil vor allem auf die gesamte Stadt Jerusalem, freilich nicht auf den Tempelbezirk mit dem den Muslimen heiligen Felsendom und der Al-Aqsa-Moschee. Dazu erhielt der Kaiser Bethlehem mit allen Dörfern zwischen Bethlehem, Jerusalem und Jaffa, ferner Nazareth mit einer Landverbindung nach Akkon und einige andere Gebiete. Außerdem vereinbarte man den Austausch aller Gefangenen und einen Waffenstillstand für die Dauer von zehn Jahren.

Mit dem Vertrag gewann die Christenheit die heiligen Stätten Palästinas wieder, und er verschaffte dem Kaiser günstige Voraussetzungen für sein weiteres Vorgehen. Der Patriarch von Jerusalem aber lehnte wie dann der Papst den Pakt rundweg ab, weil er Punkt für Punkt die Gesinnung des auf den Weg des Unglaubens geratenen Herrschers widerspiegeln. Nun legte Friedrich während der Kreuzfahrt zwar eine unverkennbare Neugierde auf die islamische Welt und Wissenschaft an den Tag. Trotzdem dachte er gewiss nicht daran, sich persönlich stärker dem Islam zuzuwenden. Bei den Lösungen, auf die er sich mit Al-Kamil einigte, handelte es sich um Kompromisse, die ihm die spezielle Situation, insbesondere seine Exkommunikation, aufnötigte. Er ließ sich – wie im Übrigen genauso Al-Kamil – leiten von dem nüchternen Bestreben, den gegebenen Umständen gerecht zu werden durch eine praktikable, also auch die Interessen des andersgläubigen Gegners anerkennende und berücksichtigende Regelung. Dieser pragmatische Sinn für die Realitäten war vielen seiner Zeitgenossen, vor allem auf der päpstlichen Seite, ein Ärgernis. Doch auch heute noch ist des Kaisers Verhandlungsbereitschaft, ist sein Bemühen um Ausgleich beim Umgang mit ganz ähnlichen Problemen in Jerusalem und anderswo keineswegs selbstverständlich und könnte durchaus als Vorbild dienen.

Das ganze Kreuzheer folgte dem Kaiser, als er am 17. März 1229 in die inzwischen von den Muslimen geräumte Stadt Jerusalem einzog, um noch am Abend in der Grabeskirche zu beten. Am folgenden Tag, einem Sonntag, beanspruchten ihn dann offenbar fast ununterbrochen öffentliche Auftritte¹⁶, Empfänge und Verhandlungen, und bereits am Montag darauf reiste er nach Jaffa zurück. So blieb für die meisten Ereignisse, von denen arabische Autoren noch zusätzlich berichten, schwerlich Zeit. Einen kurzen Rundgang durch den Tempelbezirk schob der Kaiser aber wohl in der Tat in sein dichtes Programm ein,

16 Zu Friedrichs Gang unter der Krone in der Grabeskirche, oft fälschlich als ordnungsgemäße Krönung oder gar als Selbstkrönung gedeutet, siehe Hans Eberhard MAYER, *Das Pontifikale von Tyrus und die Krönung der lateinischen Könige von Jerusalem*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 21, 1967, 200–210. – Vgl. Helmuth KLUGER, *Hochmeister Hermann von Salza und Kaiser Friedrich II. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens*, Marburg 1987, 95–113.

und er mag bei dieser Gelegenheit durchaus bewunderndes Interesse für die Schönheit der Bauwerke gezeigt haben. Im Übrigen gilt es bei der Beurteilung der zeitgenössischen arabischen Chronistik zu bedenken, welche Trauer und Wut die Auslieferung Jerusalems an die Christen in der islamischen Welt auslöste. Die aus der Stadt Vertriebenen fanden mit ihrer Klage dort allenthalben Gehör; empört wandte sich die Öffentlichkeit vielerorts gegen Al-Kamil und die Entwicklung drohte ihm ernsthaft gefährlich zu werden, als sein gegnerischer Neffe die allgemeine Erbitterung noch weiter schürte. Autoren, denen am Wohlwollen des schließlich siegreichen Sultans lag, mussten deshalb versuchen, die Bedeutung des Falls von Jerusalem möglichst herunterzuspielen. So stellten sie ihren Lesern den Kaiser als einen Mann vor, der als ein aufgeschlossener Freund des Islam, ja fast als echter Muslim gelten könne, weshalb man erwarten dürfe, dass der Machtwechsel kaum etwas an den Verhältnissen in Jerusalem ändere.

4. Der Einfluss der islamischen Wissenschaft auf Friedrich und seinen Hof

Friedrich nutzte die Zeit des Kreuzzuges, um im Osten wirkende Fachleute der verschiedensten Gebiete kennenzulernen¹⁷. Die islamischen Herrscher sandten dem leidenschaftlichen Liebhaber der Vogeljagd ihre kundigsten Falkner; er ließ sich aufmerksam ihre Verfahren und Geräte erklären und zögerte nicht, einleuchtende Neuerungen zu übernehmen und sie gelegentlich, wie er in seinem Falkenbuch nicht ohne Stolz vermerkt, auch zu verbessern. Dazu beeindruckte er seine arabischen Gesprächspartner offenbar als Kenner der Geometrie und Mathematik. Eine einschlägige Fragenliste sandte er später unter Vermittlung Al-Kamils nach Mosul, dem Wissenszentrum am Tigris, und schwierige Fragen vorwiegend über optische Probleme gelangten wohl auf gleiche Weise an muslimische Gelehrte, die offenbar den Eindruck gewannen, der Herrscher wolle nur ihre Fähigkeiten auf die Probe stellen. Dank der guten Kontakte des Kaisers fanden vermutlich auch seine berühmten Sizilianischen Fragen ihren Weg zu dem selbstbewussten Philosophen Ibn Sab'in (1217–1269) nach Nordafrika. Allein um den Erweis der Überlegenheit des Islam über das Christentum sei es diesem in seinen Antworten gegangen, so behauptet deren Vorwort. Ob der Autor freilich sogar schon die Fragen in dieser Absicht selbst erfand, wie man jüngst vermutete, das sei dahingestellt¹⁸. Es geht dort um des Aristoteles Argumente für die Ewigkeit der Welt und die Unsterblichkeit der Seele, um die Kategorien und die Stellung der Theologie unter den Wissenschaften. Das sind durchweg Probleme, welche die abendländischen Intellektuellen im 12. und 13. Jahrhundert rege diskutierten. Die Sizilianischen Fragen können also durchaus von Friedrich stammen und die engagierte Teilnahme und Aufgeschlossenheit belegen, mit der er die aktuelle wissenschaftliche Entwicklung verfolgte.

Natürlich kam es schon vor dem Kreuzzug zur intensiven Berührung Friedrichs und seines Hofes mit der arabischen Wissenschaft. Zu denken ist dabei vor allem an Michael

17 Über Friedrichs Stellung zur Medizin und Naturwissenschaft, über seine wissenschaftlichen Mitarbeiter und Kontaktpersonen siehe STÜRNER, Friedrich (wie Anm.1), II 375–457.

18 Edition mit Übersetzung und Einleitung: Anna AKASOY, Ibn Sab'in. Die Sizilianischen Fragen. Arabisch – Deutsch, Freiburg 2005, zu den Zweifeln an des Kaisers Autorschaft als Fragensteller dort 20–23. – Vgl. DIES., Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'in, Leiden 2006. – STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), II 389–397.

Scotus (um 1175–1235)¹⁹. Der hoch angesehene, bis 1220 in Toledo lebende Gelehrte hatte dort wichtige wissenschaftliche Abhandlungen vom Arabischen ins Lateinische übersetzt, so das Werk des Astronomen Alpetragius († um 1204) und vor allem die arabische 19-Bücher-Version der aristotelischen Tierkunde – Friedrich benutzte Michaels Tierkunde-Übersetzung später in seinem Falkenbuch. Von etwa 1220 an und bis zu seinem Tod 1235 wirkte Michael dann am kaiserlichen Hof. Jetzt erschienen in lateinischer Sprache Avicennas (um 980–1037) Zusammenfassung der aristotelischen Tierkunde und vor allem, in kaiserlichem Auftrag, eine Reihe jener Kommentare, die der bedeutende arabische Gelehrte Averroes (1126–1198) im 12. Jahrhundert zu den Schriften des Aristoteles (384–322 v. Chr.) verfasst hatte. So machte Michael das Abendland als Erster mit jenem Araber bekannt, der dort bald als der maßgebende Interpret des Aristoteles gelten sollte, ehe dann die bei ihm sich findenden Widersprüche zum christlichen Glauben ins Bewusstsein traten. In den wissenschaftlichen Diskussionen am Hof, an denen sich auch Friedrich selbst beteiligte, spielten Avicenna und Averroes anscheinend durchaus eine Rolle. Zitiert hat Michael den Averroes allerdings erst in der zweiten, erweiterten Fassung seines großen, selbstständigen enzyklopädischen Werkes, des *Liber Introductorius*²⁰; die Beschäftigung mit dem arabischen Kommentator stand auch an Friedrichs Hof erst an ihrem Beginn.

Theodor von Antiochia (um 1195–1250)²¹, der zweite bekannte Gelehrte an Friedrichs Hof, ein Christ aus dem Kreuzfahrerstaat Antiochien, trat nach dem Studium in Mosul und Bagdad gegen 1225 als Philosoph, Astrologe und Arzt in Friedrichs Dienst. Des Arabischen mächtig, formulierte er beispielsweise die Schriftstücke, die eine 1240 nach Tunis reisende kaiserliche Gesandtschaft benötigte, und er übersetzte den vermutlich von dieser Gesandtschaft mitgebrachten sogenannten Moamin, eine arabische Abhandlung über Krankheiten der Beizvögel und Hunde, die Friedrich dann mit großem Interesse studierte. Da er ihre Themen in seinem Falkenbuch nicht berücksichtigte, fand sie dort freilich keine Erwähnung²². Auch generell lässt sich dort im Übrigen kein nennenswerter Einfluss des einschlägigen arabischen Schrifttums nachweisen. Wenigstens erwähnt sei auch noch, dass wir keinen an Friedrichs Hof tätigen Gelehrten arabischer Herkunft oder muslimischen Glaubens kennen, wohl aber einige jüdische Übersetzer.

19 Lynn THORNDIKE, *Michael Scot*, London/Edinburgh 1965. – Charles BURNETT, *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II of Hohenstaufen*, in: *Le scienze alla corte di Federico II. Micrologus* 2, 1994, 101–126. – STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), II 400–422.

20 Zu den beiden Fassungen des *Liber Introductorius*, zu Friedrichs dort behandeltem Fragenkatalog und zur dortigen Berücksichtigung des Aristoteles und des Averroes: Gundula GREBNER, *Der Liber Introductorius des Michael Scotus und die Aristotelesrezeption. Der Hof Friedrichs II. als Drehscheibe des Kulturtransfers*, in: *Kaiser Friedrich II. (1194–1250). Welt und Kultur des Mittelmeerraums*, hg. v. Mamoun FANSA u. Karen ERMETE, Mainz 2008, 251–257, bes. 255f. – DIES., *Der Liber Nemroth, die Fragen Friedrichs II. an Michael Scotus und die Redaktionen des Liber particularis*, in: *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, hg. v. Gundula GREBNER u. Johannes FRIED, Berlin 2008, 285–293.

21 Charles BURNETT, *Master Theodore, Frederick II's Philosopher*, in: *Federico II e le nuove culture (Centro italiano di studi sull'alto medioevo)*, Spoleto 1995, 224–285. – Vgl. STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), II 422–429.

22 Zum Moamin: Stefan GEORGES, *Das zweite Falkenbuch Kaiser Friedrichs II. Quellen, Entstehung, Überlieferung und Rezeption des Moamin. Mit einer Edition der lateinischen Überlieferung*, Berlin 2008. – Zu Friedrichs Falkenbuch: *Von der Kunst mit Vögeln zu jagen. Das Falkenbuch Friedrichs II. – Kulturgeschichte und Ornithologie*, hg. v. Mamoun FANSA u. Carsten RITZAU, Mainz 2008. – Vgl. STÜRNER, Friedrich (wie Anm. 1), II 429–457.

Friedrich verschaffte sich gesicherte, rational nachvollziehbare Erkenntnis über das Wesen und Wirken der Natur, wo immer sich Gelegenheit dazu bot. Das war angesichts ihrer führenden Rolle häufig die arabische Wissenschaft. Deren Resultate genossen deswegen jedoch kein besonderes Vertrauen, keine Bevorzugung etwa vor den an der Medizinschule von Salerno entstandenen Abhandlungen, vor den Werken des berühmten Mathematikers Leonardo Fibonacci (um 1180–nach 1241) von Pisa oder dem Falknerei-Traktat des Adelard von Bath (um 1070–um 1160). Unvoreingenommen und kritisch hielt sich der Staufer hier wie sonst letztlich an das Experiment, an die eigene Beobachtung und Einsicht.

5. Bilanz

Was bedeutet das Geschilderte für die Suche nach »Identitätsbildung durch Rezeption und Abgrenzung«? Die Bilanz fällt, wie ich bereits bei der Übernahme meines Themas fürchtete, einigmaßen bescheiden aus. Immerhin: Die im 12. Jahrhundert vom italienischen Festland nach Sizilien einwandernden sogenannten Lombarden leitete und bestärkte in ihren Gewaltakten gegen die dortigen Sarazenen offenbar die gemeinsame Überzeugung, als rechtmäßige Bewohner der Insel ihre Heimat gegen fremde Eindringlinge zu sichern. Die Muslime ihrerseits sahen ihre Gegenwehr gegen Friedrich als Kampf gegen die Unterdrückung ihres Glaubens. Noch 1230 suchte der Führer einer sizilischen Sarazenengruppe Al-Kamils Hilfe ganz ausdrücklich für des Sultans unterdrückte Glaubensgenossen zu gewinnen²³. Die gemeinsame islamische Religion und Lebensform war wohl von Anfang an das wichtigste, Zusammenhalt schaffende Identifikationsmerkmal der in die Lage einer vom Herrscher bekämpften Minderheit geratenen Sarazenen. Umso erstaunlicher mutet dann freilich ihr rascher, tiefer Bewusstseinswandel in Lucera an, ihr neues, die staufische Herrschaft noch überdauerndes Selbstbewusstsein als eine den Rahmen der kaiserlichen Ordnung samt der durch sie auferlegten speziellen Verpflichtungen akzeptierende muslimische Minderheit, die der Kaiser als solche duldete und schützte und die ihm deshalb besonders ergeben war. Bei den muslimischen Gelehrten schließlich begegnet bisweilen, ausgeprägt bei Ibn Sab'in, die Neigung, Friedrichs Fragen aufzufassen als den Versuch eines hochmütigen Christen, die Leistungen der islamischen Wissenschaft in Zweifel zu ziehen, weshalb sie umso deutlicher deren Überlegenheit und damit zugleich die des Islam über das Christentum zu erweisen trachteten.

Friedrich selbst war, ohne dass der Begegnung mit dem Islam hier irgendeine Bedeutung zufiel, fest von der Überzeugung geprägt, der christliche Herrscher habe seinen Untertanen Frieden durch die Sorge für Gesetz und Rechtsprechung zu schaffen. Wer sich dieser Herrschaftsordnung widersetze, dem trat er mit aller Härte entgegen, mochte es sich um einen unteritalienischen Grafen oder die sizilischen Sarazenen handeln. Seine Tätigkeit als Gesetzgeber, seine schonende und zugleich durchaus den eigenen Nutzen wahrende Behandlung der Muslime zu Lucera, sein pragmatisch-realistischer Umgang mit Al-Kamil oder seine nüchtern prüfende Haltung gegenüber den Leistungen der arabischen Wissenschaft – das sind Züge, die wohl doch über seine Zeit hinausweisen.

23 STÜRNER, Friedrich (wie Anm.1), II 67f.

DANIEL STEINKE

Vinzenz von Paul (1581–1660) und die Darstellung der Barbareskenstaaten

Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer Flugschrift aus dem Jahr 1657/58

Über Jahrhunderte hinweg wurden in Europa die muslimischen Herrschaftsgebiete Marokko, Alger, Tunis und Tripolis, die in der christlichen Literatur mit dem Sammelbegriff »Barbarei« und »Barbaresken« bezeichnet wurden¹, als permanente Gefährdung für den Handel und die Schifffahrt wahrgenommen und als ein »Land unmenschlicher Torturen«² und als Brutstätte von Korsaren und Piraten vorgestellt³. Seeraub und Sklaverei wurden dabei zum prägenden Charakteristikum der muslimischen Herrschaftsgebiete in Nordafrika⁴. Die kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelmeerraum und

1 Zur Herkunft der geographischen Bezeichnung Nordafrikas als »Barbarei« oder »Barbaresken« vgl. Guy TURBET-DELOF, *L'Afrique Barbaresque dans la littérature française aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris/Genf 1973. – Michel FONTENAY, Art. »Barbaresques«, in: *Dictionnaire de l'Ancien Régime. Royaume de France XVIe–XVIIIe siècle*, hg. v. Lucien BÉLY, Paris 2006, 127–129.

2 Ernstpeter RUHE, Christensklaven als Beute nordafrikanischer Piraten. Das Bild des Maghreb im Europa des 16.–19. Jahrhunderts, in: *Europas islamische Nachbarn (Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb 1)*, hg. v. DEMS., Würzburg 1993, 159–186, hier: 163. – »Wenn der Mythos der muslimischen Piraten Nordafrikas heute also manifest nicht mehr existiert, so wirkt er aber durchaus latent weiter, indem er dazu beigetragen hat, das mittelalterliche Bild des bedrohlichen islamischen Glaubensfeindes bis fast an unsere Gegenwart heran immer weiter am Leben zu erhalten und zu befestigen.« (Ebd., 178).

3 »En Europe la terreur des Barbaresques est vite devenue mythique.« – Noël LAVEAU/André NOUSCHI, Introduction, in: Laugier DE TASSY, *Histoire du Royaume d'Alger. Avec l'État présent de son Gouvernement, de ses Forces de Terre et de Mer, de ses Revenus, Police, Justice, Politique et Commerce. Un diplomate français à Alger en 1724 (Collection »Regards sur l'Islam«)*, hg. v. DENS., Paris 1992, IV.

4 Auch heute perpetuieren einige Forscher dieses Feindbild, wie beispielsweise Robert C. DAVIS, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*, Basingstoke 2004. – In seiner Monographie stellt Davis die Geschichte der christlichen Sklaven in den muslimischen Herrschaftsgebieten dar, wobei er letztendlich aufgrund seines unkritischen Umgangs mit den untersuchten Quellen das seit Jahrhunderten in Europa vorherrschende Bild der »grausamen Türken« reproduziert. Eine differenzierte und quellenkritische Betrachtungsweise fehlt. Dennoch hat seine Studie breite Resonanz gefunden. – Mehr dazu vgl. Holger T. GRÄF, »Erbfeind der Christenheit« oder potentieller Bündnispartner? Das Osmanenreich im europäischen Mächtesystem des 16. und 17. Jahrhunderts – gegenwartspolitisch betrachtet, in: *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des Internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien 22.–25. September 2004 (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsband 48), hg. v. Marlene KURZ, Wien 2005, 49f.

das daraus resultierende Gefühl der Bedrohung prägten nachhaltig die Wahrnehmung des muslimischen Anderen und fanden Niederschlag in Islambildern, welche die Muslime als ewige Feinde des Christentums imaginierten⁵. Diese Fremd- und Feindbilder entstanden nicht zufällig⁶, sondern wurden von historischen Akteuren bewusst geschaffen und durch verschiedene Medien, insbesondere durch Flugblätter und Flugschriften⁷, propagiert⁸.

Im vorliegenden Aufsatz soll anhand einer Detailstudie die Entstehung und Verbreitung des Barbareskenbildes in Frankreich im 17. Jahrhundert exemplarisch untersucht werden⁹. Im Zentrum steht hierbei eine Flugschrift aus dem Jahr 1657/58, die im Rahmen einer Spendenaktion für die christlichen Sklaven und den französischen Konsul in Algier von Vinzenz von Paul (1581–1660)¹⁰ und dessen Kongregation der Mission (lat. *Congre-*

5 Vgl. Thomas KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 97), Göttingen 2008. – Zur langen Dauer solcher Wahrnehmungsmuster vgl. Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung, hg. v. Dietrich KLEIN u. Birte PLATOW, Paderborn 2008. – Winfried SCHULZE, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978, bes. 52–66. – Andrea PÜHRINGER, »Christen contra Heiden?« Die Darstellung von Gewalt in den Türkenkriegen, in: KURZ, Das Osmanische Reich (wie Anm. 4), 97–119. – Josef KÖSTELBAUER, Europa und die Osmanen – Der identitätsstiftende »Andere«, in: Studien zur europäischen Identität im 17. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHMALE u. DEMS., Bochum 2004, 45–71.

6 Grundlegend zur Konstruktion von Feindbildern vgl. Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit (Bayreuther historische Kolloquien 6), hg. v. Franz BOSBACH, Köln 1992. – Vgl. auch Yigit TOPKAYA, Der »Türke« als neues Feindbild des christlichen Abendlandes, in: Krieg in der europäischen Neuzeit (Krieg und Gesellschaft), hg. v. Thomas KOLNBERGER u. Ilja STEFFELBAUER, Wien 2010, 386–405.

7 Vgl. grundlegend Daniel BELLINGRADT, Flugpublizistik und Öffentlichkeit um 1700. Dynamiken, Akteure und Strukturen im urbanen Raum des Alten Reiches, Stuttgart 2011. – Michael SCHILLING, Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 29), Tübingen 1990. – Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700). Tagung in Ascona, Monte Verità, Centro Stefano Francini vom 31. Oktober bis 4. November 1999, hg. v. Wolfgang HARMS u. Alfred MESSERLI, Basel 2002.

8 Zur medialen Breitenwirkung solcher Bilder durch Massenmedien vgl. Thomas KAUFMANN, Aspekte der Wahrnehmung der »türkischen Religion« bei christlichen Autoren des 15. und 16. Jahrhunderts, in: KLEIN/PLATOW, Wahrnehmung des Islam (wie Anm. 5), 9–25, hier: 20.

9 Grundlegend zum Barbareskenbild in Frankreich: Guy TURBET-DELOF, L’Afrique Barbaresque (wie Anm. 1). – Eine wichtige Rolle spielten die Loskauforden der Trinitarier und Mercedarier. In den Jahren 1630 bis 1650 kam es im Rahmen polemischer Auseinandersetzungen zwischen den beiden Orden zu einer Flut an Publikationen über ihre jeweiligen Freikaufaktionen und das Elend der christlichen Sklaven in Nordafrika (vgl. Jean-Claude LABORIE, Les ordres rédempteurs et l’instrumentalisation du récit de captivité: l’exemple des Trinitaires, entre 1630 et 1650, in: Captifs en Méditerranée [XVIe–XVIIIe siècles]. Histoires, récits et légendes, hg. v. François MOUREAU, Paris 2008, 93–102). Das berühmteste Werk ist sicherlich die »Histoire de Barbarie et de ses Corsaires« des französischen Trinitariers Pierre Dan, das 1637 in Paris erschienen ist. – Vgl. auch Erwan LE FUR, La renaissance d’un apostolat: l’Ordre de la Trinité et la rédemption des captifs dans les années 1630, in: Cahiers de la Méditerranée 66, 2003, 39 (<http://cdlm.revues.org/index110.html>; Stand: 7. November 2012]).

10 Vinzenz von Paul wurde 1729 selig- und 1737 heiliggesprochen. Papst Leo XIII. (1878–1903) erhob ihn 1885 zum »Patron der Nächstenliebe« und zum Schutzpatron aller karitativen Vereine. Zu den wichtigsten Werken über das Leben und Wirken von Vinzenz von Paul gehören: Louis ABELLY, La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, Instituteur et premier supérieur général de la Congrégation de la Mission, 3 Bde., Paris 1664. – Pierre COLLET, La vie de S. Vincent de Paul,

gatio Missionis) in Paris veröffentlicht wurde¹¹. Zu den Tätigkeitsfeldern dieser Kongregation zählte neben der Missionierung der Landbevölkerung, der Priesterausbildung, der Armen- und Waisenfürsorge seit den Jahren 1645/46 auch die seelsorgerische Betreuung der christlichen Sklaven in Algier und Tunis¹².

Eine besonders günstige Quellenlage ermöglicht es, nicht nur die in der Flugschrift vermittelten Barbareskenbilder und deren Rezeption nachzuvollziehen, sondern auch den Entstehungsprozess der Flugschrift und die historischen Ereignisse, welche zum Auslöser des Textes wurden, zu rekonstruieren¹³. So ist es möglich, das Reden über den muslimischen Anderen sozialgeschichtlich rückzubinden. Hierbei wird insbesondere deutlich, wie Informationen bewusst selektiert, transformiert und propagiert wurden. Gerade die Unterschiede zwischen dem Binnendiskurs innerhalb der Kongregation und dem Inhalt der Flugschrift lassen Einblicke in die Entstehung und Verbreitung von Fremdbildern zu.

1. Die Fremd- und Selbstbilder im Spendenaufwurf der Kongregation der Mission

Im Frühjahr 1658 wurde in allen Pariser Pfarreien von der Kongregation der Mission unter der Leitung von Vinzenz von Paul eine Generalkollekte durchgeführt¹⁴. Sie wurde von einer Flugschrift mit dem Titel *Récit du mauvais traitement arrivé au consul de France à Alger*¹⁵, also »Bericht über die schlechte Behandlung, welche dem Konsul von Frankreich in Algier widerfahren ist« begleitet, deren Inhalt im folgenden zusammengefasst werden soll¹⁶.

Zu Beginn erfährt der Leser, dass die Flucht eines insolventen Händlers aus Marseille, namens Rappiot, zusammen mit zwei christlichen Sklaven und zwei Renegaten zur In-

2 Bde., Nancy 1748. – Michel Ulysse MAYNARD, Vincent de Paul. Sa vie, son temps, ses œuvres, son influence, 4 Bde., Paris 1860. – Pierre COSTE, Le grand saint du grand siècle: Monsieur Vincent, 3 Bde., Paris 1931. – José María ROMÁN, San Vicente de Paúl. Biografía, Madrid 1981. – Bernard PUJO, Pionier der Moderne. Das abenteuerliche Leben des Vinzenz von Paul (französische Erstausgabe Paris 1998), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008.

11 Diese Kongregation, später auch Lazaristen oder Vinzentiner genannt, wurde 1625 vom französischen General der Galeeren, Philipp-Emmanuel von Gondi (1580–1662), und dessen Frau Françoise-Marguerite von Silly (1580–1625) in Paris gegründet. Das Gründerpaar übertrug die Leitung der Kongregation ihrem Hausgeistlichen Vinzenz von Paul. – Vgl. Gründungsurkunde der Kongregation der Mission vom 17. April 1625, Archives Nationales de France (=A.N.) MM 534, Fol. 8r–9v.

12 Zur Geschichte der Kongregation der Mission vgl. Luigi MEZZADRI/José María ROMÁN, Histoire de la Congrégation de la Mission, Bd.1: De la fondation jusqu'à la fin du XVIIe siècle (1625–1697), Paris 1994.

13 Als Primärquelle dient hierzu folgende Quellenedition: Vincent DE PAUL, Correspondance, Entretiens, Documents, 14 Bde., hg. v. Pierre COSTE, Paris 1920–1925 und der 15. Band: Vincent DE PAUL, Correspondance. Lettres inédites de Saint Vincent, hg. v. André DODIN, Paris 1970. – Quellen aus dieser 15-bändigen Edition werden wie folgt zitiert: Vincent DE PAUL I–XV. Bei der deutschen Wiedergabe von französischen Quellen handelt es sich um Übersetzungen des Autors.

14 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Martin Husson. März 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 89f.

15 Zu den verschiedenen erhaltenen Exemplaren vgl. Punkt 3.

16 Die Flugschrift umfasst zwei Blätter, die jeweils recto und verso bedruckt, mittig gefaltet und von 1 bis 4 durchnummeriert sind. Außer einer schmalen Banderole mit floralem Muster auf Seite 1 oberhalb der Überschrift enthält sie keine weiteren Illustrationen.

haftierung und Folterung des französischen Konsuls¹⁷ durch den Pascha von Algier¹⁸ im Juni 1657 geführt habe¹⁹:

Die Türken, welche durch diesen Bankrott Verluste erlitten hatten, ergriffen die Person des Konsuls, um ihn für die Flucht des Bankrotteurs verantwortlich zu machen, und gaben ihn in die Hände des Pascha, um ihn zur Zahlung der Summe [von 40.000 Livre²⁰] zu zwingen, welche der besagte Rappiot ihnen weggenommen hatte.

Der Pascha traktierte den Konsul zunächst mit Beleidigungen und Drohungen: Und als jener ihm darlegte, dass es nicht recht sei, dass der Unschuldige für den Schuldigen zahlen solle, brauste dieser Barbar vor Zorn auf und befahl, ihm Stockschläge auf die Fußsohlen zu geben. Sofort ergriffen zwei Chaoux [Offiziere des Pascha] den armen Konsul, legten ihn auf den Boden, fesselten die Füße mit einem Seil, an welchem sie sie hochzogen und oben festmachten, und einer der Sergeanten begann, den Armen aus ganzer Kraft zu schlagen, woraufhin jener grelle Schreie ausstieß; und als der andere Chaoux die Stockschläge verdoppelte, indem sie jeweils abwechselnd zuschlugen, verlor er durch die Härte der vierzig oder fünfzig Schläge das Bewusstsein. Als der Pascha das sah, unterbrach er die raue Behandlung aus Furcht, der arme Mann könne durch die Stockschläge sterben. Als er aber wieder zu Bewusstsein kam, fragte ihn der Pascha, ob er das Geld gäbe. Jener blieb standhaft in seiner Ablehnung. Um ihn von seinem Entschluss abzubringen, ließ der Pascha den Henker kommen und befahl ihm, spitze Stöcke entlang der Finger, zwischen das Fleisch und die Nägel, einzurammen. Die Furcht vor dieser Marter und der Schmerz, den er gerade erlitten hatte, ließen seinen Mut ermatten und brachten ihn dazu, sich dem Willen seines Tyrannen zu unterwerfen und einer Zahlung von ca. 4.000 Piaster zu zustimmen²¹.

Nach der drastischen Schilderung der Folterszene berichtet die Flugschrift weiter, dass der Konsul die versprochene Auslösesumme aufgrund leerer Kassen nicht aufbringen konnte. Da seien ihm die *armen christlichen Sklaven, sowohl Franzosen, Italiener, Spanier, Portugiesen und aus anderen Nationen* zu Hilfe gekommen, indem sie *das wenige, was sie hatten, mal zehn, mal zwanzig, mal fünfzig Ecu*, zusammenlegten, um den Tyrannen zufriedenzustellen. Da die Sklaven selbst dringlich auf dieses Geld angewiesen waren, entweder um sich freizukaufen oder um ihre Notlage zu lindern, habe er seinen Kaplan, einen Priester der Kongregation der Mission, nach Frankreich gesandt, damit dieser dort Spenden für die Sklaven sammle:

Denn es ist zu befürchten, dass diese armen Sklaven vor Zorn und Wut gegen den Konsul aufbrausen und wenn sie sich dann mit ihren Klagen an ihre Besitzer wenden, könnten einige der Grausamsten ihn wiederum drangsaliieren, indem sie ihrer Maxime gemäß vorgeben, dass die Güter der Sklaven ihnen gehören. Sie würden ihn letztendlich umbringen, wenn sie sehen, dass man ihn fallengelassen hat²².

17 Hierbei handelte es sich um Jean Barreau (1612–1679), der zugleich Mitglied der Kongregation der Mission war.

18 Zwischen 1656 und 1659 regierte Ibrahim-Pascha in Algier. – Vgl. Mohammed TOULI, *Correspondance des Consuls de France à Alger 1642–1792. Inventaire analytique de articles A.E. BI 115 à 145*, hg. v. Centre Historique des Archives Nationales, Paris 2001, LXXIX.

19 »Personnalités de premier plan, les consuls de France à Alger assument le rôle d'ambassadeurs, puisqu'ils écrivent directement – et quotidiennement – à la cour et reçoivent ses instructions pour dialoguer avec le gouvernement algérien exerçant, pour sa part, toutes les prérogatives de la souveraineté nationale.« (TOULI, *Correspondance* [wie Anm. 18], X).

20 In der Korrespondenz von Vinzenz von Paul findet sich folgender Wechselkurs der verschiedenen Währungen: 1 Piaster = 1 Ecu = 3 Livre. – Mehr zu Währungen und Wechselkursen in Algier bei Lemnouar MEROUCHE, *Recherches sur l'Algérie à l'époque ottomane*, Bd. 1: Monnaies, prix et revenus 1520–1830, Paris 2007, 35–38.

21 B.S.G. 4 Z 898 (3) INV 650, Dokument 23, 1.

22 Ebd., 2f. – Dass Sklaven selbst Geld verdienen und verwalten durften, war durchaus üblich. Teilweise verhandelten sie sogar selbst mit ihren Herren über die Bedingungen und den Preis ihrer

Auch Hoffnungslosigkeit und daraus resultierende Selbstmorde und Konversionen zum Islam seien zu befürchten. Seit der Abreise des Priesters seien bereits 40 Christen vom Glauben abgefallen und Muslime geworden. Um also die Sklaven zu entschädigen, den Konsul zu entlasten, der übrigens noch weitere 16.000 Livre Schulden habe, und die Seelsorge aufrecht zu erhalten, werde jeder, der diese Geschichte hört, dazu aufgefordert, Almosen zu geben. Die Flugschrift endet mit dem drängenden Aufruf:

*Angesichts dessen scheint es, dass diejenigen, welche über diese äußerste oder quasi äußerste Notlage des Heils von so vielen verlassenen Christen informiert sind, schuldig werden an dem Verlust ihrer Seelen, wenn sie diesen nicht mit ihrem Almosen beistehen [...]*²³.

Die Rollen sind in der Flugschrift klar typisiert. Den »Türken« und dem »Pascha« wird die Rolle der Verfolger und Tyrannen zugeteilt: Sie gelten als verleumderisch, niederträchtig, geldgierig, wild aufbrausend, gewaltbereit und insgesamt als Barbaren. Im Kontrast hierzu wird dem Konsul und den christlichen Sklaven die Rolle der unschuldigen Opfer zugesprochen. Dadurch lässt die Flugschrift keinen Zweifel über die Verteilung von Gut und Böse: Die Muslime Nordafrikas zeichnet Gewalt, Willkür und Unterdrückung aus. Algier ist ein Ort der Barbarei, wo Recht, Ehre und Barmherzigkeit keinen Platz finden. Im Spannungsbogen der Erzählung wird die permanente Gefahr für Leib und Leben der Christen bis zum Ende des Textes aufrecht erhalten. Dem Leser oder Hörer der Flugschrift sollte anhand der Situation des Konsuls und der Sklaven das Gefühl der steten Bedrohung durch den unberechenbaren Ausbruch von Gewalt und Verfolgung, dem die Christen in Algier ausgesetzt sind, vermittelt werden. Die Praxis der Sklaverei wird hierbei zum prägenden Signum der Muslime und zum Ausweis ihrer Grausamkeit, der man sich – wenn nicht durch Loskauf – scheinbar nur durch Selbstmord oder Konversion zum Islam entziehen konnte, beides für Vinzenz von Paul verdammungswürdige Optionen, da sie das ewige Seelenheil verwirkt hätten²⁴.

Positiver Gegenentwurf zu diesem pejorativen Fremdbild ist in der Flugschrift der französische Konsul, der *ein sehr rechtschaffender Mensch ist, der diese Stelle nicht übernommen hat, um sich weltlich zu bereichern, sondern allein und einfach in der Absicht, aus Liebe zu Gott, den zahlreichen armen Christen beizustehen, welche in der Gefangenschaft dieser Barbaren seufzen*²⁵. Diese insgesamt fast hagiographische Beschreibung des Konsuls, welche dem Muster von Märtyrererzählungen entspricht, hebt die Bosheit der Muslime umso kontrastreicher hervor: Der Konsul als unschuldiges Opferlamm in der Hand eines gnadenlosen Tyrannen²⁶.

Neben der sehr klaren Einteilung in Gut und Böse im klassischen Freund-Feind-Schema fallen bei näherem Hinsehen auch Brüche und Ungereimtheiten auf. Warum sollten beispielsweise die Sklaven, die doch der Flugschrift zufolge alle solidarisch hinter dem Konsul standen und umgehend ihr Geld für dessen Auslösung aus der Kerkerhaft zur Verfügung stellten, sich in so kurzer Zeit voller Zorn gegen ihn wenden? Und warum sollten sie sich ausgerechnet bei ihren Besitzern beschweren, die als brutale Sklavenhalter vorgestellt wurden und mittels ihrer Peiniger die Rückerstattung ihres Geldes fordern? Auch erklärungsbedürftig ist, warum am Ende der Quelle völlig unvermittelt erwähnt wird, dass der Konsul mit ca. 16.000 Piaster selbst hoch verschuldet ist. Vor der Klärung

Freiheit. Mehr zum Loskauf vgl. Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe–XVIIIe siècle, hg. v. Wolfgang KAISER, Rome 2008.

23 B.S.G. 4 Z 898 (3) INV 650, Dokument 23, 4.

24 Ebd.

25 Ebd., 3.

26 Ebd., 2.

dieser Unstimmigkeiten und der kritischen Verortung der Flugschrift in ihrem Entstehungskontext soll zunächst auf ihre Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eingegangen werden.

2. Die Rezeption der Flugschrift

Das in der Flugschrift entworfene positive Bild des christlichen Konsuls hat im Kontrast zum Negativbild der Muslime über Jahrhunderte weiten Nachhall erhalten. Eine erste Verbreitung dieser Bilder erfolgte zum einen durch die Veröffentlichung der Flugschrift im gesamten Pariser Stadtraum. Eine zweite Verbreitungsform war entscheidender, denn die Darstellung der Flugschrift floss in die erste Biographie von Vinzenz von Paul ein, die unter der Autorschaft des Bischofs von Rodez, Louis Abelly (1664–1666, † 1691), 1664 bereits vier Jahre nach dessen Tod veröffentlicht wurde²⁷. In dieser Biographie wird der Vorfall in Algier als die »wüdrigste und grausamste Verfolgung«, die dem Konsul in seiner gesamten Amtszeit widerfahren ist, dargestellt²⁸. Wie der philologische Vergleich der Flugschrift und der Biographie zeigt, übernahm der Autor den Spendenaufruf weitgehend eins zu eins für seine Schilderungen, arbeitete aber an einigen Stellen kleine Veränderungen ein, um das erfahrene Leid und die Situation der Bedrängnis noch stärker hervorzuheben: Hieß es in der Flugschrift beispielsweise, dass man dem Konsul gedroht habe, Stachel unter die Fingernägel zu treiben, so schrieb der Biograph, dass der Konsul tatsächlich auf diese Art gefoltert wurde. Auch betont er, dass allen Sklaven, die damals dem Konsul durch ihre kleinen Spenden geholfen hatten, umgehend nach der Generalkollekte in Paris das Geld zurückgegeben worden wäre, mit welchem sie sich hätten freikaufen können. Die Kollekte für Barreau sei darüber hinaus so groß gewesen, dass er bei seiner Rückkehr im Jahr 1661 70 Sklaven habe freikaufen und nach Frankreich bringen können.

Die erste Biographie folgte dem Vorbild der Flugschrift und zeichnete ein durchweg positives Bild des Konsuls und ein negatives Bild des Paschas und der Türken und so wurde der Bericht zur »offiziellen Geschichtsschreibung«. Die folgenden geschichtlichen Darstellungen des Vorfalls in Algier folgten jahrhundertlang der bei Abelly vorgefundenen Erzählung: So haben auch die bedeutendsten Biographen von Vinzenz von Paul wie Pierre Collet (1663–1770)²⁹ im 18. Jahrhundert, Michel Ulysse Maynard (1814–1893)³⁰ im 19. Jahrhundert, Pierre Coste (1873–1935)³¹, José María Román (1928–2002)³² und nicht zuletzt der französische Historiker Bernard Pujó³³ im 20. Jahrhundert dieses Bild weitertradiert: ein je nach Autor heiliger, heldenhafter oder selbstloser Konsul wird Op-

27 Vgl. ABELLY, Vincent de Paul (wie Anm. 10).

28 Vgl. ebd., Bd. 2, 105–107.

29 Vgl. COLLET, Vincent de Paul (wie Anm. 10), Bd. 2, 432–434. – Collet zufolge wecke der Bericht über die Verfolgung Barreaus durch den Pascha »de la compassion pour lui, et de l'horreur pour ses persécuteurs« (ebd., 432).

30 Vgl. MAYNARD, Vincent de Paul (wie Anm. 10), Bd. 1, 313–319.

31 Vgl. COSTE, Monsieur Vincent (wie Anm. 10), Bd. 2, 568.

32 Vgl. ROMÁN, Vicente de Paúl (wie Anm. 10), 236f.

33 Vgl. PUJÓ, Pionier der Moderne (wie Anm. 10), 355.

fer barbarischer Muslime, »d'un peuple sans humanité«³⁴. Die Flugschrift selbst geriet dabei, nachdem sie als Vorlage für die Biographie von Abelly gedient hatte, in Vergessenheit.

3. Die Wiederentdeckung der Flugschrift im 20. Jahrhundert

Erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entdeckte der Lazarist und Vinzenz-Biograph Pierre Coste zwei Exemplare der Flugschrift in der Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris) wieder, wertete diesen Fund allerdings nicht weiter aus³⁵. 1938 wurde in den *Annales de la Congrégation de la Mission* ein drittes Exemplar, das sich in der Bibliothèque Mazarine (Paris) befindet³⁶, ediert³⁷. Doch erst der Literaturwissenschaftler und Experte für die Barbareskenstaaten Guy Turbet-Delof unterlegte die Flugschrift in einem Artikel aus dem Jahr 1967 einer kritischen Untersuchung³⁸. Er machte darauf aufmerksam, dass die Flugschrift in zwei Varianten überliefert ist. Hierbei bezog er sich auf ein Exemplar, das sich in der Bibliothèque Nationale (Paris) befindet³⁹.

Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung in Format, Typographie, Schriftsatz und Inhalt weichen die Varianten in einigen Details voneinander ab. Dies zeigt zum einen, dass sie mit größter Wahrscheinlichkeit bei demselben Drucker hergestellt wurden und zum anderen, dass in der Zwischenzeit eine Überarbeitung der ersten Textversion stattgefunden hat. Drei wesentliche Unterschiede, die für die weitere Untersuchung von Bedeutung sind, seien hier genannt⁴⁰. Die erste vorgenommene Änderung lässt Rückschlüsse auf die Datierung der beiden Versionen der Flugschrift zu. In der einen Variante wird der

34 Vgl. COLLET, Vincent de Paul (wie Anm. 10), Bd. 2, 434. – Nicht nur Vinzenz-Biographien, sondern auch andere geschichtliche Darstellungsformen übernahmen dieses Erzählmuster. Henri-Delmas de Grammont beispielsweise, Herausgeber der Quellenedition *Relations entre la France et la Régence d'Alger au XVIIe siècle*, beschrieb Jean Barreau als den »tugendhaftesten und mildtätigsten Menschen« (vgl. Henri-Delmas DE GRAMMONT, *Relations entre la France et la Régence d'Alger au XVIIe siècle*, Présentation de Alain Blondy [Erstaufgabe 1885], Saint-Denis 2009, 156f., s. a. 163). – Vgl. auch *Mémoire de la Congrégation de la Mission*, Bd. 2, hg. v. d. Congrégation de la Mission, Paris 1864, 201f. – *Annales de la Congrégation de la Mission et de la compagnie des filles Charité* 54, hg. v. d. Congrégation de la Mission, Paris 1889, 17–69, hier: 37f. – Marie-Claire DUVIELLA, *Aquitains captifs des Barbaresques (XVIe–XVIIIe siècles)*, 1ère partie, in: *Bulletin de la Société de Borda* 482/2, 2006, 219–250, bes. 245.

35 Vgl. Anm. 4 von Pierre COSTE, in: Vincent de Paul VI (wie Anm. 13), 627.

36 Vgl. Bibliothèque Mazarine A. 11141, Dokument 32.

37 Vgl. *Annales de la Congrégation de la Mission et de la compagnie des filles de la Charité* 103, hg. v. d. Congrégation de la Mission, Paris 1938, 825–828.

38 Vgl. Guy TURBET-DELOF, *Saint Vincent de Paul et la Barbarie en 1657–1658*, in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 3/1, 1967, 153–165. Grundlage seiner Studie bildete das Exemplar der Flugschrift aus der Bibliothèque Mazarine und ein von ihm entdecktes Exemplar aus der Bibliothèque Nationale (= B.N.) unter der Signatur B.N. 4–Lb37–4653. Dabei glaubte er, als erster die zweite Variante »entdeckt« zu haben. Allerdings finden sich unter dem Hinweis von Pierre Coste bereits beide Varianten.

39 Vgl. B.N. 4–Lb37–4653. – Eigene Recherchen haben ergeben, dass in der Bibliothèque Sainte-Geneviève (= B.S.G.) neben beiden bereits bekannten noch ein drittes Exemplar dieser Flugschrift erhalten ist (vgl. B.S.G. 4 D 3053 INV 3207 FA, Dokument 24). Diese Quelle war bislang noch nicht bekannt. Von diesen drei Exemplaren in der B.S.G. sind zwei Drucke mit der ersten Variante, einer mit der zweiten Variante identisch.

40 Für die weiteren kleineren Unterschiede vgl. TURBET-DELOF, *Saint Vincent* (wie Anm. 38), 154f.

Bericht mit der Zeitangabe *le mois de Juin de cette année 1657*⁴¹ eingeleitet. Die Wendung im Französischen »dieses Jahres« impliziert, dass der Verfasser seinen Bericht noch im selben Jahr der Ereignisse, auf die er Bezug nimmt, verfasste, also 1657. In der zweiten Variante ist an dieser Stelle *le mois de Juin de l'année 1657*⁴² zu lesen. Diese Formulierung hingegen impliziert, dass der Verfasser auf das bereits vergangene Jahr 1657 zu einem späteren Zeitpunkt zurückblickt. Anhand dieser Stelle kann die erste Variante auf das Jahr 1657 (= Variante A) datiert werden. Die zweite Variante lässt sich durch ihren Bezug zu der Generalkollekte der Kongregation der Mission in Paris auf das Frühjahr 1658 festsetzen (= Variante B)⁴³. Zweitens wird der französische Konsul in Algier, Jean Barreau (1612–1679), in Variante A als Priester der Kongregation der Mission vorgestellt⁴⁴. Jean Barreau war zwar Mitglied der Kongregation, aber kein Priester. In Variante B wird dieser Fehler ausgemerzt, indem dieser Zusatz weggelassen wird. Der dritte wesentliche Unterschied besteht in einer Erweiterung des Textes auf der vierten Seite der Flugschrift. Nach dem eindringlichen Spendenaufruf mit dem die Flugschrift schließt, werden in Variante B die Personen benannt, welche die Spenden in Empfang nehmen sollten: die Pfarrer der Pariser Pfarrgemeinden und die von ihnen beauftragten Personen⁴⁵; der Leiter des Hôtel-Dieu in Paris; zwei Damen der Charité⁴⁶, Madame Traverzé und Mademoiselle de Lamoignon; und zuletzt *Monsieur Vincent Supérieur des Prestres de la Mission a Saint Lazare*.

Wenngleich der Autor der Flugschrift anonym bleibt, so lässt sich jedoch dem Inhalt als auch dem Stil nach eindeutig die Kongregation der Mission als Herausgeber identifizieren⁴⁷. Die Nennung von »Monsieur Vincent« in der letzten Textzeile der Variante B erscheint zudem wie eine Art Unterschrift. Vor allem aber entsprechen Motive und Rhetorik voll und ganz dem Gedankengut und den Darstellungsformen, wie sie auch in der sonstigen Korrespondenz von Vinzenz von Paul zu finden sind⁴⁸. Da dieser zudem als

41 B.S.G. 4 Z 898 (3) INV 650, Dokument 23, 1, Zeile 6.

42 Ebd., Dokument 19, 1, Zeile 6.

43 Bislang ist in der Forschung noch nicht geklärt worden, warum der Spendenaufruf in zwei Varianten überliefert ist und welchen Zweck insbesondere die Variante A aus dem Jahr 1657 hatte.

44 Vgl. B.S.G. 4 Z 898 (3) INV 650, Dokument 23, 1, Zeile 10f.

45 Hieran wird erkennbar, dass die Adressaten der Variante B die Gemeindemitglieder der Pariser Pfarreien sind.

46 Bei den Damen der Charité handelte es sich um eine karitative Laienbruderschaft frommer Frauen, die Vinzenz von Paul ins Leben gerufen hatte. Bereits 1617 hatte Vinzenz von Paul eine erste Satzung für diese Laienbruderschaft verfasst (vgl. Erste Satzung der Charité von Châtillon-Les-Dombes. Châtillon-les-Dombes 23. August 1617, in: Vincent DE PAUL XIV, 125f). 1629 wurde in Paris die erste Charité-Bruderschaft in der Pfarrei Saint-Sauveur gegründet (vgl. Satzung der Charité-Bruderschaft in der Pfarrei Saint-Sauveur. Paris 1629, in: Vincent de Paul XIII, 523–525). 1630 gelang es Louise von Marillac (1591–1660), eine weitere Gruppe in der Pfarrei Saint-Nicolas-du-Chardonnet zu gründen (vgl. Satzung der Charité-Bruderschaft in der Pfarrei Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Paris 1630, in: Vincent DE PAUL XIII, 527–531). Zu weiteren Gründungen und zur Geschichte der Damen der Charité und den Töchtern der christlichen Liebe vgl. Matthieu DE BREJON LAVERGNÉE, *Histoire des Filles de la Charité (XVIIe–XVIIIe siècle)*. La rue pour cloître, Paris 2011.

47 Die Anonymität des Autors von Flugblättern ist als solches der Normalfall. – Vgl. SCHILLING, *Bildpublizistik* (wie Anm. 7), 13. – In Schillings Studie trifft dies auf 80 % der Textautoren zu.

48 So auch das Urteil bei Turbet-Delof: »Qu'on trouve dans ce texte un reflet parfaitement fidèle de la pensée de M. Vincent, voilà qui est [...] incontestable.« (TURBET-DELOF, *Saint Vincent* [wie Anm. 38], 155).

Generalsuperior der Kongregation sowohl die Kollekte als auch die Flugschrift zu verantworten hatte, darf Vinzenz von Paul als offizieller Autor verstanden werden⁴⁹.

4. Die Sklavenseelsorge der Kongregation der Mission in Nordafrika

Nach der inhaltlichen und formalen Auswertung der Flugschrift und deren Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte soll nun ihr Entstehungskontext näher beleuchtet werden. Als eine der letzten großen karitativen Aufgaben wandte sich Vinzenz von Paul ab den Jahren 1645/46 der Sklavenseelsorge in Nordafrika zu⁵⁰. Die Voraussetzungen für die Erfüllung dieser Aufgabe hatte die Herzogin von Aiguillon, Marie-Madeleine von Vignerot (1604–1675)⁵¹, geschaffen, welche für die Kongregation der Mission 1645 das Konsulatsamt von Tunis und 1646 dasjenige von Algier gekauft hatte⁵². Die einflussreiche Nichte des 1642 verstorbenen Kardinals Richelieu (1622–1642) hatte in Vinzenz von Paul einen vertrauenswürdigsten Kooperationspartner im spirituellen und karitativen Bereich gefunden und gehörte spätestens seit 1636 zu den Damen der Charité in Paris⁵³.

In jeder französischen Handelsniederlassung im Mittelmeerraum, den sog. »Échelles du Levant et de la Barbarie«, sollten die Konsuln die Interessen der französischen Krone und ihrer Untertanen wahren, die dort in kleineren Gemeinschaften lebten⁵⁴. Im Gegensatz zu den eher punktuellen Missionen der traditionellen Loskauforden der Trinitarier und Mercedarier⁵⁵, welche sich vornehmlich auf Verhandlungen über die Modalitäten des

49 Die Autorschaft von Vinzenz von Paul ist mehr im Sinne seiner Verantwortung für das Flugblatt zu verstehen, als im Sinne der konkreten Verschriftlichung. So wie er den Großteil seiner Korrespondenz seinen beiden Sekretären diktierte und später mit eigenhändigen Einfügungen überarbeitete, darf davon ausgegangen werden, dass Vinzenz den Text zumindest für den Druck freigegeben, wenn nicht überarbeitet hat.

50 Vgl. MEZZADRI/ROMÁN, *Histoire de la Congrégation* (wie Anm. 12), 101–105.

51 Marie-Madeleine von Vignerot von Aiguillon (1604–1675) war die Tochter von René von Vignerot († 1625) und Françoise du Plessis (1608–1689), der Schwester des Kardinals Richelieu (1585–1642).

52 »Cette institution du consulat était dans un état de délabrement total au milieu du XVII^e siècle; les consuls achetaient alors leur charge et se livraient, pour la rentabiliser, à toutes sortes de trafics; très souvent de plus, ils ne résidaient pas, mais confiaient à un gérant le soin de tenir leur place. Enfin, pour financer le commerce et s'assurer la bienveillance des autorités ottomanes qui multipliaient volontiers les avanies à l'égard des chrétiens, les consuls avaient pris l'habitude aussi de se faire prêter de l'argent à des taux usuraires (>intérêt lunaires<) par des banquiers juifs, et de se faire rembourser par les marchands de la nation.« (Christian DE HUETZ LEMPS, Art. »Consuls«, in: BÉLY, *Dictionnaire de l'Ancien Régime* [wie Anm. 1], 329).

53 Marie-Madeleine von Vignerot wird in Zusammenhang mit den Damen der Charité erstmalig in einem Brief aus dem Jahr 1636 erwähnt (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Louise von Marillac, Paris 27. Mai 1636, in: Vincent DE PAUL I [wie Anm. 13], 227–331). – Zu den Damen der Charité vgl. Anm. 46.

54 »Im islamischen Machtbereich hatten die europäischen Kaufleute den Rechtsstatus eines *musta'min* (derjenige, der Schutz durch einen *amān*, einen Geleitbrief, genoß), für die vorübergehende Residenz in der Levante oder im Maghreb.« (Wolfgang KAISER, *Zwischen Loggia und Funduq. Interkultureller Handel und Kommunikation zwischen Südeuropa und dem Maghreb in der Frühen Neuzeit*, in: Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit, hg. v. Renate DÜRR u. Gerd SCHWERHOFF, Frankfurt a. M. 2005, 427–444, hier: 434).

55 Zu den Orden der Trinitarier und der Mercedarier und deren Freikaufaktionen vgl. José Antonio Martínez TORRES, *Il riscatto dei prigionieri cristiani nel Mediterraneo durante l'età moderna:*

jeweiligen Loskaufes beschränkten, wollte Vinzenz von Paul eine dauerhafte Seelsorge vor Ort einrichten⁵⁶. In seinem Selbstverständnis ging es darum, nicht nur gelegentlich Sklaven freizukaufen, sondern an erster Stelle Seelsorger in den muslimischen Ländern zu etablieren, um die Sklaven *körperlich und geistig*⁵⁷ zu unterstützen. Der in der Flugschrift erwähnte Katalog an seelsorgerischen Dienstleistungen beinhaltet folgende Aufgaben:

*Die Unterweisungen und die Predigten, die den armen Leuten gehalten werden, um sie dazu zu ermutigen, geduldig die unvergleichlichen Marter zu ertragen, welche sie zu leiden haben. Der Gottesdienst, der in den Kapellen der Bagnos [d.h. der Sklavenlager] mit der gleichen Frömmigkeit und den Zeremonien gefeiert wird, wie in den Pfarreien von Paris; die Spendung der heiligen Sakramente; die Besuche und Unterstützung der Kranken, und die Wachsamkeit des Priesters und des Konsuls, denen zu Hilfe zu eilen, welche am Rande der Religion wankelmütig werden, um sie durch ansehnliche Almosen zu stärken*⁵⁸.

Dies spiegelte exakt Vinzenz von Pauls Missionsziele für Nordafrika wieder. Ziel der Seelsorge in Algier und Tunis sei es nicht – wie er seinen entsandten Missionaren immer wieder einschärfte –, die Muslime zu bekehren, sondern die dort lebenden Christen und allen voran die Sklaven im Glauben zu bestärken und die christliche Identität in der als feindlich wahrgenommenen muslimischen Fremde aufrechtzuerhalten. In der Tat befürchtete Vinzenz von Paul, dass der proselytische Eifer seiner Missionare, deren Verfolgung und Repressionsmaßnahmen gegenüber den Christen zur Folge haben könne⁵⁹.

Der strategische Gedanke bei der Übernahme der Konsulate in Tunis und Algier lag in der Tatsache begründet, dass es dem Konsul erlaubt war, einen freien Priester als seinen Kaplan in seine Dienste zu nehmen⁶⁰. Auf Grundlage der zwischen Frankreich und der Hohen Pforte geschlossenen Kapitulationen wurde dem Konsul in seinem Haus die freie Ausübung der christlichen Religion gestattet⁶¹. Auch in den Sklavenlagern, den sog.

l'esempio spagnolo, in: Corsari, schiavi, riscatti tra Liguria e Nord Africa nei secoli XVI e XVII. Atti del Convegno Storico Internazionale. Ceriale, 7–8 febbraio 2004, hg. v. Gian Carlo ASCOLI u. Giovanni PIAZZA, Ceriale 2005, 243–254. – Thierry KNECHT, Les Trinitaires. Huit siècles d'histoire, Paris 1993. – Bonifacio Porres ALONSO, Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la orden trinitaria 1198–1785, 3 Bde., Córdoba/Salamanca 1997–1998. – Paul DESLANDRES, L'Ordre des trinitaires pour le rachat des captifs, 2 Bde., Toulouse/Paris 1903. – Roseline GRIMALDI-HIERHOLTZ, L'ordre des Trinitaires. Histoire et spiritualité, Paris 1994.

56 Zunächst war die Seelsorge der christlichen Sklaven in Nordafrika im Modus von zeitlich begrenzten Missionen gedacht. Zu diesem Zweck sollten Kongregationsmitglieder nach Algier und Tunis reisen. Vinzenz von Paul startete daher einen Versuch, ob es möglich wäre, solche Missionen in Nordafrika durchzuführen. Hierzu entsandte er im Jahr 1642 fünf Kongregationsmitglieder nach Marseille, die unter dem Vorwand eines Loskaufes einen ersten Missionsversuch unternehmen sollten (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an François Dufestel, Bresle, 28. November 1642, in: Vincent DE PAUL VIII [wie Anm. 13], 552–555).

57 Vgl. Répétition d'oraison. 11. November 1657, in: Vincent DE PAUL XI, 435–439, hier: 437.

58 B.S.G. 4 Z 898 (3) INV 650, Dokument 23, 3.

59 Dies war in der Tat eine berechtigte Sorge, wie sich bei der Durchsicht der Rundschreiben der Kongregation herausstellt. – Vgl. Archives de la Congrégation de la Mission 106a Algérie. Histoire: Circulaires de la Congrégations de la Mission. 28. Februar 1674–12. März 1816. – Zu den wechselseitigen Repressionsmaßnahmen vgl. auch Salvatore BONO, Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio, Mailand 1993, 193f.

60 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Monsieur De la Haye-Vantelay, 25. Februar 1654, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 82–86.

61 Vgl. Jörg Manfred MÖSSNER, Die Völkerrechtspersönlichkeit und die Völkerrechtspraxis der Barbareskenstaaten. Algier, Tripolis, Tunis 1518–1830 (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 58), Berlin 1968, 127. – GRAMMONT, Relations (wie Anm. 34), 153.

Bagnos, durften Kapellen errichtet und Gottesdienste gefeiert werden, eine Form von religiöser Toleranz, die den muslimischen Sklaven in Marseille bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in diesem Umfang nicht gewährt wurde⁶². Prinzipiell war es auch christlichen Sklaven von Privatpersonen nicht verwehrt, zum Gottesdienst zu gehen. Der dauerhafte Aufenthalt freier Priester aber wurde nicht geduldet. Nur im Kontext von Sklavenloskäufen durften die Ordensmänner der Trinitarier oder Mercedarier sich in Algier oder Tunis aufhalten und mussten nach Ablauf der Mission wieder in ihr Herkunftsland zurückkehren⁶³. Einzig der Kaplan des Konsuls wurde dauerhaft als freier Priester akzeptiert. Mit der Übernahme des Konsulatsamtes konnte Vinzenz von Paul also gleich zwei Mitglieder der Kongregation als Missionare in ein muslimisches Land entsenden. Um das kirchenrechtliche Verbot für Priester zu umgehen, das Konsulatsamt auszuüben, besetzte er den Posten des Konsuls mit einem Laienbruder und den Posten des Kaplans mit einem Priester der Kongregation⁶⁴.

In einem regelmäßigen und intensiven Briefverkehr nahm der Superior der Kongregation Vinzenz von Paul von Paris aus direkten Einfluss auf die Missionare in Algier und verlangte, über alle Belange informiert zu werden. Dabei fungierte die Niederlassung der Kongregation in Marseille als wichtige Schaltstelle, sowohl in Bezug auf den Briefverkehr als auch auf den Geldtransfer nach Nordafrika. Firmin Get (1621–1682), der Obere der Niederlassung der Kongregation der Mission in Marseille von 1648 bis 1660, war ein enger Vertrauter von Vinzenz von Paul⁶⁵. Mit ihm erörterte er ausführlich alle Fragen in Bezug auf Algier und Tunis.

Zum Zeitpunkt der Affäre Rappiot und des Spendenaufrufs waren der Laienbruder Jean Barreau als Konsul und der Priester Philippe Le Vacher (1622–1679) als Kaplan in Algier tätig⁶⁶. Schwierigkeiten und Spannungen waren allerdings vorprogrammiert: So musste der Konsul nicht nur den Idealen der Kongregation der Mission in Bezug auf ein heiligmäßiges Leben und seelsorgerisches Engagement entsprechen, sondern auch ganz weltlich die wirtschaftlichen und politischen Interessen der Krone und der französischen Händler in Algier vertreten.

62 Vgl. Marc VIGIÉ, *Les galériens du roi*, Paris 1985, 219f.

63 Eine kurze Beschreibung des Ablaufs einer Loskaufaktion der Trinitarier und Mercedarier bei Nicole PRIESCHING, *Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 10)*, Hildesheim 2012, 238–245.

64 Dies führte teilweise zu Kompetenzstreitigkeiten, da der geweihte Priester innerhalb der Kongregation der Mission höher stand als der Laienbruder, nun aber dem Laienbruder und Konsul als dessen Kaplan untergeordnet war. Vinzenz von Paul kämpfte daher jahrelang um eine Dispens aus Rom für die Priester der Kongregation der Mission in Algier und Tunis. – Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Edme Jolly, Paris 30. November 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 626–628. – Brief von Vinzenz von Paul an Edme Jolly, Paris 14. Dezember 1657, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 17f. – Brief von Vinzenz von Paul an Edme Jolly, Paris 21. Dezember 1657, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 24–27.

65 Insgesamt 150 Briefe sind allein aus der Korrespondenz zwischen Vinzenz von Paul und Firmin Get, Superior von Marseille zwischen 1648 und 1660, erhalten und geben für diesen Zeitraum einen teilweise hebdomadären Einblick in die Vorgänge in Marseille. Nur die ca. 400 Briefe umfassende Korrespondenz mit Louise von Marillac ist noch besser erhalten (vgl. Pierre COSTE, Einleitung, in: Vincent DE PAUL I (wie Anm. 13), XI).

66 Vgl. Catalogue du personnel de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) depuis l'origine (1625) jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Supplément à la première série des notices des prêtres, clercs et frères coadjuteurs de la Congrégation de la Mission de 1625 à 1800, Paris 1911.

5. Die Affäre Rappiot und die Folterung des französischen Konsuls in Algier 1657

Im Juni 1657 wurde der Konsul Jean Barreau nach der Flucht des hochverschuldeten französischen Händlers Rappiot vor den Pascha zitiert. Die Nachricht über seine Festnahme und Auspeitschung erreichte in kurzer Zeit Paris. Der Brief vom 22. Juni 1657 an Firmin Get zeigt, dass Vinzenz von Paul bereits über den Vorfall unterrichtet war. Seinem anfänglichen Unglauben in Bezug auf die Misshandlung Barreaus wich sehr schnell die Überzeugung, dass der Konsul doch der Folter unterworfen worden war. 15 Tage später benachrichtigte er die Oberen in den verschiedenen Niederlassungen der Kongregation der Mission und bekundete seine Empörung über das »mauvais traitement«, die schlechte Behandlung des Konsuls von Algier, der ins Gefängnis geworfen worden sei und nach einer Vielzahl von Schlägen auf die Fußsohlen eine Auslösesumme von 2.500 Ecu versprochen habe⁶⁷.

*Ich glaubte, dass man sich damit begnügt hätte, ihn einzusperren, ohne ihn in seiner Person zu misshandeln, und ich sehe [nun], dass man bis zum Stock gegangen ist, was mich sehr betrübt*⁶⁸.

Grund hierfür sei, wie es in den Briefen heißt, die Insolvenz eines französischen Händlers in der Höhe von 10.000 Ecu gewesen⁶⁹.

*Sie geben vor, dass man in einem solchen Fall ihr Recht bei den französischen Christen einklagen könne, was eine unerhörte Ungerechtigkeit und gegen das Völkerrecht ist*⁷⁰.

Vinzenz von Pauls Empörung war berechtigt: Nach europäischem Völkerrecht war die körperliche Integrität eines Konsuls aufgrund seiner Funktion als königlicher Gesandter zu wahren. Doch auch nach islamischer Rechtsvorstellung genoss der Konsul »für seine Person, seine Angehörigen und sein Vermögen völlige Sicherheit. Hierin war eingeschlossen, daß er jeden Schutz vor Beleidigungen jeglicher Art erhielt«⁷¹. In Nordafrika waren für Verbrechen von Christen die gleichen Strafen wie für Muslime vorgesehen. »Entkam der betreffende Christ vor seiner Verurteilung, so konnten weder der Konsul noch andere Angehörige seiner Nation haftbar gemacht werden, was deshalb von Bedeutung war, weil die islamischen Strafen in den genannten Delikten auch in der Zahlung von Geld bestanden«⁷². Das Vorgehen des Paschas von Algier widersprach folglich nicht nur dem europäischen Völkerrecht, wie es Vinzenz von Paul verstand, sondern auch den muslimischen Rechtsvorstellungen selbst⁷³.

67 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 6. Juli 1657, 337f. – Brief von Vinzenz von Paul an Charles Ozenne, Paris 6. Juli 1657, 341f., in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13). – Die Flugschrift weist einen deutlich höheren Preis aus. Vielleicht wurden in die 4.000 Piaster bereits die Kosten für die Kollekte und den Geldtransfer mit eingerechnet.

68 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 6. Juli 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 337f., hier: 338.

69 Vinzenz von Paul bezweifelte dabei, dass Barreau jemals das Geld dafür aufbringen werde. – Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Charles Ozenne, Paris 6. Juli 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 341f.

70 Brief von Vinzenz von Paul an Nicolas Duperroy, Paris 6. Juli 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 339f., hier: 340.

71 MÖSSNER, Die Völkerrechtspersönlichkeit (wie Anm. 61), 126.

72 Ebd., 130.

73 Die sogenannte »Barbarei« des Paschas war somit nicht durch sein »Muslim-sein« begründet, wie es die Quelle suggeriert, sondern war dessen persönliche Willkür, die durchaus im Widerspruch zu islamischen Rechtsvorstellungen stand.

Die Folter des Konsuls musste vom Superior der Kongregation der Mission und seinen Zeitgenossen als Affront und letztendlich als eine Beleidigung des französischen Königs angesehen werden, den Barreau qua Amt repräsentierte. Repressionen oder Wiedergutmachungsforderungen von Seiten des französischen Königs hätten dem diplomatischen Zwischenfall eigentlich folgen müssen. Unterrichtet über den Vorfall in Algier zog es der junge Ludwig XIV. (1643–1715) allerdings vor, diese Beleidigung zu übergehen, anstatt ihr Maßnahmen folgen zu lassen oder sich beim Pascha zu beklagen⁷⁴. Da Frankreich gerade Krieg gegen Spanien führte, sollte mit Algier nicht ein zusätzlicher Konflikt her entstehen⁷⁵. Vinzenz von Paul musste also selbst nach einem Weg suchen, wie er den Konsul aus dem Gefängnis befreien konnte.

6. Ein unschuldiger Konsul oder die »Bösartigkeit des Ungehorsams«?

Vor der Schilderung des weiteren Vorgehens von Vinzenz von Paul soll zunächst der Frage nachgegangen werden, ob der Konsul wirklich nur ein unschuldiges Opfer muslimischer Willkür war, wie es die Flugschrift suggeriert. Es zeigt sich bei der Durchsicht der umfangreichen Korrespondenz von Vinzenz von Paul, dass der Finanzhaushalt des Konsuls in Algier ein Dauerthema war. Kaum in Algier angelangt, bürgte Barreau für die Schulden der Mercedarier⁷⁶. Am 2. November 1646 schrieb Vinzenz von Paul Boniface Nouelly (1618–1647), Mitglied der Kongregation der Mission und zu dem Zeitpunkt Kaplan des Konsuls in Algier: *Ich bitte den genannten Sieur Barreau, niemals für etwas zu bürgen, sich nicht einmal in irgendeinen Sklavenloskauf einzumischen und sein Amt gut auszuüben. Ich bitte ihn auch, keine Unternehmung zu beginnen, weder groß noch klein, ohne es Ihnen mitzuteilen*⁷⁷. Seine Vorsicht war berechtigt. Da Barreau die eingegangene Bürgschaft nicht bedienen konnte, wurde er 1647 erstmalig in den Kerker geworfen⁷⁸.

In dem Brief vom 17. Oktober 1653 zeigte sich Vinzenz erleichtert, dass Barreau seine Ausgaben gezügelt hatte⁷⁹. Trotz guter Absichten verschuldete sich Barreau jedoch immer wieder neu und ging Bürgschaften verschiedenster Art ein. Auch vor Geldern, die eigentlich explizit für den Sklavenloskauf nach Algier transferiert wurden, machte der Konsul keinen Halt. Nach der Durchsicht der Bilanzen der Niederlassung in Algier verlangte Vinzenz von Paul in seinem Brief vom 29. Mai 1654 von Barreau Rechenschaft über das Geld für den Loskauf von fünf oder sechs Sklaven, das bereits vor fast einem

74 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Edme Jolly, Paris 3. August 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 379–381, hier: 380: *Cependant le roi, ayant appris cette violence contre son sujet et son officier, trouve plus à propos de dissimuler cette injure que de s'en ressentir, ni de s'en plaindre*. Auch wollte Ludwig XIV. keinen neuen Konsul entsenden, denn dies hätte die Kenntnisnahme und Akzeptanz der Folterung des königlichen Vertreters zur Folge gehabt.

75 Vgl. GRAMMONT, Relations (wie Anm. 34), 164.

76 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Boniface Nouelly, Paris 2. [November 1646], in: Vincent DE PAUL III (wie Anm. 13), 114–116.

77 Ebd., 115.

78 Gegen eine Auslösesumme von 45 Piaster wurde er aus der Haft entlassen. – Vgl. Brief von Jean Barreau an Vinzenz von Paul, Algier 27. Juli 1647, in: Vincent DE PAUL III (wie Anm. 13), 215–222, hier: 216.

79 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 17. Oktober 1653, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 29–32.

Jahr geschickt worden war⁸⁰. Das ganze Ausmaß von Barreaus Geldhinterziehungen blieb ihm zunächst unbekannt, so dass er sich noch im Juni 1654 nicht erklären konnte, warum aus Algier freigekaufte Sklaven bei ihrer Rückkehr nach Frankreich ihrem Ärger über die Kongregation der Mission Luft machten: *Ich weiß nicht, wie sich diese aus Algier zurückkommenden Sklaven beschweren können. Es ist sicher, dass ich Herrn Barreau immer angegeben habe, wie viel Geld für jeden einzeln Sklaven bestimmt war*⁸¹. Vinzenz von Paul erklärte sich die Ungereimtheiten mit der Vermutung, dass Barreau seine Briefe nicht erhalten habe und somit das für die Sklaven bestimmte Geld nicht hatte richtig weiterleiten können⁸².

Doch selbst vor Spenden, die für den Loskauf von Sklaven bestimmt waren, die in Gefahr standen, zum Islam zu konvertieren, schreckte der Ordensmann nicht zurück⁸³. Da die Konversion zum Islam für die Kongregation der Mission das größtmögliche Übel darstellte, das es abzuwehren galt, und die gesamte Sklavenseelsorge motivierte, wurde dieses Vergehen von Vinzenz von Paul als besonders schwerwiegend empfunden. Darüber hinaus war der Konsul auch an Geschäften mit Perlen und Diamanten beteiligt⁸⁴.

Die von Barreau verursachten Missstände und die Schwierigkeiten, die der Kongregation der Mission in Algier und Tunis begegneten, waren so groß, dass Vinzenz von Paul bereits 1655 überlegt hatte, die Konsulate wieder zu verkaufen⁸⁵. Nur die Seelsorger sollten in Nordafrika bleiben. Bevor jedoch an einen Verkauf zu denken war, musste Ordnung in die Zustände gebracht werden, damit kein schlechtes Licht auf die Kongregation fiel⁸⁶. Trotz steter Ermahnungen ließ sich Barreau aber nicht von seinem schlechten Umgang mit dem Geld abbringen, stattdessen *stürzte er sich*, wie Vinzenz von Paul anmerkte, *jeden Tag mehr in einen Abgrund von Schulden; ihn da herauszuziehen wird schwierig, um nicht zu sagen unmöglich sein*⁸⁷.

Barreaus finanzielle Misswirtschaft und Veruntreuung von Geldern überschattete dessen gesamte Konsulatszeit. Die zahlreichen Ermahnungen seines Generalsuperiors in Paris zeigten auf Barreau keine Wirkung. Nicht nur, dass er weiterhin Bürgschaften

80 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 29. Mai 1654, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 142–146, hier: 143.

81 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 26. Juni 1654, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 161f., hier: 161.

82 Ebd.

83 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 21. Juni 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 179–183, hier: 183.

84 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 27. Juni 1659, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 619–622.

85 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, 16. April 1655, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 364f. – Brief von Vinzenz von Paul an Charles Ozenne, Paris 21. Mai 1655, in: Vincent DE PAUL V (wie Anm. 13), 382–385. – Die Entscheidung wollte Vinzenz von Paul aber nur in Absprache mit der Herzogin von Aiguillon treffen (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 9. August 1658, in: Vincent DE PAUL VII [wie Anm. 13], 230f.). Diese widersprach aber dem Verkauf und so führte die Kongregation die Konsulate weiter (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 30. August 1658, in: Vincent DE PAUL VII [wie Anm. 13], 248f.).

86 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 25. Mai 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 304f., hier: 305. – Barreau war schon lange hoch verschuldet. Bereits 1655 beliefen sich seine persönlichen Schulden auf bis zu 10.000 Livre (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Charles Ozenne, Paris 21. Mai 1655, in: Vincent DE PAUL V [wie Anm. 13], 382–385.).

87 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 9. Februar 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 178f., hier: 178.

übernahm und Spenden für den Sklavenloskauf für andere Zwecke verwendete; Barreau veruntreute sogar die kleineren und größeren Geldbeträge, welche ihm die christlichen Sklaven in Algier zur Aufbewahrung, sei es für den eigenen Freikauf, sei es für die täglichen Ausgaben, im Konsulat hinterlegten.

Im Vorfeld der Affäre Rappiot ermahnte der Superior der Kongregation der Mission seinen Mitbruder immer wieder, Spendengelder nur im Sinne des angegebenen Zwecks zu verwenden⁸⁸, sein Geld besser zu verwalten⁸⁹ und kein Geld für andere vorzustrecken⁹⁰. Kritisch prüfte er Barreaus Jahresbilanzen und im April 1657 verlangte er sogar, dass Firmin Get keine Spendengelder mehr für den Sklavenloskauf an Barreau nach Algier weiterleiten sollte⁹¹. Vinzenz misstraute mittlerweile seinem Untergebenen. Kaum zwei Monate später – also im Juni 1657 – ereignete sich der Bankrott des Händlers Rappiot, welcher zum Ausgangspunkt der bereits vorgestellten Flugschrift wurde.

Bei der Frage, wie unschuldig Jean Barreau im Rahmen der Affäre Rappiot war oder nicht, zeigt sich bei Vinzenz von Paul eine unterschiedliche Einschätzung. Zunächst konnte er kaum glauben, dass sich die Dinge so zugetragen hatten und dass der Konsul überhaupt gefoltert worden war. Glaubte er zunächst, der Prozess gegen Barreau sei *sans sujet*⁹² angezettelt worden, wandelte sich seine Einschätzung mit dem sukzessiven Bekanntwerden der Details. In dem Brief vom 15. März 1658 an Firmin Get zeigte sich Vinzenz von Paul schließlich überzeugt, dass Barreau selbst Schuld an seiner misslichen Lage sei. Darin heißt es:

*Ich bin sehr verärgert über die Vorwürfe, die Sie vom Konsul aus Algier empfangen haben. [...] Es ist wahr – so sehr dieser arme Mann auch durch die schlechten Angelegenheiten, in denen er steckt, bedrängt ist –, dass er nicht nur auf keinen Fall für seine Beschwerden entschuldbar, sondern auch tadelnswert in seinem Vorgehen ist, weil er ja selbst die Bürgschaften eingegangen ist, für die er jetzt leidet – und wir [deswegen] auch –, und zwar aufgrund der Nichtbeachtung der Anordnungen, die man ihm von Anfang an gegeben hat, für nichts und niemanden zu bürgen. Niemals habe ich eindeutiger die Bösartigkeit des Ungehorsams erkannt, als ich sie bei dieser Gelegenheit erkenne, die mehr Unfrieden stiftet und mehr den Ruf der Kompanie aufs Spiel setzt als ich Ihnen sagen kann*⁹³.

Die Tatsache, dass Vinzenz die Gefährdung für die Kongregation nicht einmal einem seiner engsten Vertrauten offenbaren kann, zeugt von dem großen Ausmaß der Schwierigkeiten, die die Affäre Rappiot verursacht hatte.

88 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 7. Juli 1656, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 5–8.

89 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, 4. August 1656, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 55.

90 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 24. November 1656, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 134–136.

91 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 6. April 1657, 273f. – Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 20. April 1657, 282f. – Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 11. Mai 1657, 298f., in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13).

92 Brief von Vinzenz von Paul an Charles Ozenne, Paris 6. Juli 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 341f., hier: 342.

93 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 15. März 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 104–107, hier: 105. – Noch im April 1660 weigerte sich Vinzenz von Paul, Barreau Geld zu schicken. Schließlich habe er mehrfach nicht gehorcht (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 2. April 1660, in: Vincent DE PAUL XV [wie Anm. 13], 145f).

7. Die Auswirkungen der Affäre Rappiot auf die Reputation der Kongregation der Mission

Barreaus Gefängnishaft und Folter hatte nicht nur einen diplomatischen Zwischenfall, sondern darüber hinaus eine fundamentale Krise innerhalb der Missionskongregation ausgelöst. Barreaus jahrelange finanzielle Misswirtschaft hatte ihn zu einem Zeitpunkt politischer Instabilität zum Opfer des Paschas werden lassen und trat nun im Rahmen der Affäre Rappiot ans Tageslicht.

Die Krise bedeutete dementsprechend nicht nur eine Gefahr für die Person des Konsuls, eine nachhaltige Behinderung der Seelsorge in Algier und eine erhebliche finanzielle Belastung für die Kongregation der Mission: Durch Barreaus Fehlverhalten stand der gute Ruf der Kongregation insgesamt auf dem Spiel. In Marseille, wo Nachrichten aus den Handelsniederlassungen im Mittelmeerraum schnell die Runde machten, kam es im August 1657 zu tumultartigen Übergriffen auf die Mitglieder der Kongregation der Mission, wobei man ihnen vorwarf, die Loskaufgelder der armen Sklaven *aufzuessen*. Vinzenz von Paul befürchtete, dass sich im Anschluss an die Vorkommnisse in Marseille der schlechte Ruf in ganz Frankreich verbreiten könnte. So schrieb er an Firmin Get am 7. September 1657:

Es werden bald noch andere kommen, nicht nur in Marseille, sondern hier und überall, und dies durch den Fehler dieses armen Mannes, der so unbesonnen war, das Geld der armen Gefangenen zu nehmen und es unüberlegt für andere Zwecke zu gebrauchen als deren Freiheit. Nun, da er sich selbst der Möglichkeit beraubt hat, sie zufrieden zu stellen, hat man da nicht recht sich zu beklagen, und müssen wir nicht zu Recht die Schande ertragen⁹⁴, die auf uns durch seine Unvorsichtigkeit und ihre Vorwürfe zurückfällt⁹⁵?

Was Vinzenz von Paul zunächst versucht hatte, intern durch ermahnende Briefe zu korrigieren, wurde nun auch im Umfeld der Kongregation der Mission bekannt. Der Imageschaden und somit der Schaden für das Werk der Sklavenseelsorge, den der Vorfall ausgelöst hatte, war außerordentlich. Die Kongregation der Mission, die auf die Spenden großzügiger Menschen angewiesen war, konnte es sich nicht leisten, ihr symbolisches Kapital einer selbstlosen Institution zu verspielen. Würden das rufschädigende Verhalten des Konsuls und dessen Geldveruntreuung bekannt, hätte dies das Ende der Mission in Algier und Tunis und vielleicht auch anderer karitativer Einrichtungen der Kongregation der Mission bedeuten können.

Angesichts dieser fundamentalen Krise, in welche die ganze Kongregation der Mission aufgrund des Fehlverhaltens von Barreau geraten war, musste also ein Weg gefunden werden, wie man sowohl das Werk der Sklavenseelsorge retten, den Mitbruder Barreau auslösen und den Imageschaden begrenzen konnte. Das bedeutete zum einen, möglichst schnell die Schulden des Konsuls zu begleichen und zum anderen, die Aktivitäten der Kongregation der Mission in Algier in ein positives Licht zu rücken, was gleichbedeutend mit der Rechtfertigung der Machenschaften Barreaus gleichkam. Den Gerüchten, welche sich von Marseille aus verbreiteten, musste unbedingt mit einer Gegendarstellung begegnet werden.

94 Wörtlich: »haben wir nicht Grund, in Folge dessen die Schande zu trinken«.

95 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 7. September 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 446–448, hier: 446. – Vielleicht liegt hierin auch der Grund, warum sich die Ratsherren der Stadt Marseille nicht an den Kosten für die Freilassung Barreaus beteiligten (vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 14. Juni 1658, in: Vincent DE PAUL VII [wie Anm. 13], 176f.).

8. Eine strategische Gegendarstellung

All diese Anliegen vereinen sich in dem hier untersuchten Spendenaufruf. So erscheinen die eingangs merkwürdig scheinenden Passagen der Flugschrift in einem neuen Licht. Es wird beispielsweise verständlich, warum sich die christlichen Sklaven in Algier gegen den Konsul hätten richten und sich bezüglich der Rückerstattung ihrer Gelder an ihre muslimischen Herren hätten wenden können. Denn während des Gerichtsprozesses stellte sich heraus, dass die Kasse des Konsuls fast leer war und er somit die eingelagerten Beträge der Sklaven veruntreut haben musste. Ihr *Zorn und Wut* wird angesichts der Tatsache, ihre einzige Chance, ihr Leben etwas zu verbessern oder gar die Freiheit zu erkaufen, zu verlieren, nachvollziehbar.

Dem Verfasser des Spendenaufrufs gelingt es, den Vorwurf der Geldveruntreuung des Konsuls geschickt zu entkräften, indem er die Reihenfolge der Vorgänge umdreht. Ja, die Kasse des Konsuls war leer; auch haben die Sklaven Geld zusammengetragen und zwar – so die Umdeutung – aus freiwilligem und solidarischem Entschluss. Dem Vorwurf, man habe das Geld der Sklaven veruntreut, konnte man nun so begegnen, dass die Sklaven selbst das Geld zur Verfügung gestellt hatten und man es ihnen nur noch wieder zurückzahlen müsse. Wer von diesem Vorwurf nichts wusste, für den machte diese Darstellung die Angelegenheit noch dringender, da es nicht nur um das Wohl des Konsuls, sondern auch um die armen Sklaven ging. In den Quellen findet sich aber nirgends ein Hinweis auf eine solch spontane Spendenaktion. Die Geldveruntreuung des Konsuls hingegen ist breit belegt.

Auch Gerüchte über die Veruntreuung und Verschuldung des Konsuls entkräften die Flugschrift, indem zwar die Schulden des Konsuls am Ende *en passant* erwähnt, aber aus dem Bericht über den Gerichtsprozess vollkommen ausgeklammert werden. Dass sie trotzdem – ganz unvermittelt – angesprochen werden, deutet darauf hin, dass bestimmte Informationen über die Misswirtschaft des Konsuls im Umlauf waren, die man nicht hätte unerwähnt lassen können.

Darüber hinaus kann man schließen, dass die Schilderung der Muslime als grausam und barbarisch bei den Rezipienten nicht auf prinzipielle Ablehnung stieß. Vinzenz von Paul konnte sich vielmehr des Vorwissens über die Zustände in Nordafrika bedienen, um den eigenen Ordensmann in ein positives Licht zu rücken. Zudem konnte er sich sicher sein, dass die erniedrigende Behandlung des königlichen Stellvertreters Empörung und Solidaritätsbekundung bei den Parisern hervorrufen würde. Nichts, auch keine eventuellen finanziellen Unregelmäßigkeiten, würden eine solche Misshandlung des Konsuls rechtfertigen.

Neben der strategischen Gegendarstellung und Entkräftung kursierender Gerüchte verfolgte die Flugschrift natürlich das Ziel, zum Spenden zu motivieren. Ein ausführlicher Spendenaufruf war notwendig geworden, weil die stets großzügige Mäzenin der Kongregation der Mission, die Herzogin von Aiguillon, die Auslösesumme für den Konsul trotz Vinzenz von Pauls mehrfacher Bitte nicht bereitstellen konnte⁹⁶. So unternahm er noch 1657 einen ersten Versuch, Geldgeber aus dem Kreis seiner üblichen Förderer zu gewinnen, allen voran die Damen der Charité. Doch auch sie waren finanziell nicht in der Lage, für die Schulden des Konsuls aufzukommen⁹⁷. Vielleicht liegt hier der Schlüssel

⁹⁶ Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 6. Juli 1657, in: Vincent DE PAUL VI (wie Anm. 13), 337f., hier: 337.

⁹⁷ Dies erklärte Vinzenz von Paul Jean Barreau wie folgt: *Les guerres passées ont affaibli les meilleures familles et beaucoup resserré les bourses, tant y a que toutes ces dames se ressentent des incom-*

zur Beantwortung der Frage, wozu die Variante A aus dem Jahr 1657 gedient hat. Der Entstehungskontext der Flugschrift legt nahe, dass die Variante A bei diesem ersten Spendenaufwurf im Kreise seiner Gönner verbreitet wurde. Hierzu passt auch die Tatsache, dass in Variante A Angaben bezüglich der Empfänger der Spende und den Modalitäten zur Übergabe der Geldbeträge fehlten. Der Verfasser des Spendenaufwurfs war den Adressaten bekannt und somit bedurfte es keiner weiteren Erläuterungen. Zwar war die Flugschrift in Bezug auf Geldspenden erfolglos, doch immerhin erwirkten Gönner der Kongregation die Erlaubnis für eine Generalkollekte in Paris⁹⁸, was vielleicht auf ihren Einfluss zurückzuführen ist.

In einem zweiten Anlauf bereitete die Kongregation der Mission dann seit Anfang des Jahres 1658 die großangelegte Kollekte in allen Pariser Pfarrgemeinden vor, die an Ostern zu ihrem Abschluss kommen sollte⁹⁹. Trotz intensiver Vorbereitungen war Vinzenz von Paul ob des Ergebnisses skeptisch: zum einen fürchtete er, dass angesichts der vielen anderen Spendenaufwürfe in Paris nicht viel Geld zusammen käme¹⁰⁰; zum anderen glaubte er, dass die Kollekte zu viel Aufsehen erregen würde und *mehr Lärm als Früchte bringt*¹⁰¹. Die breite Aufmerksamkeit, die eine solche Kollekte mit sich brachte, entsprach nicht Vinzenz von Pauls üblicher Vorgehensweise, der sich lieber aus Privatspenden, besonders seiner einflussreichen Freunde, finanzierte.

Vinzenz von Pauls Skepsis war nicht berechtigt: Die Kollekte stellte sich als großer Erfolg heraus. Die rhetorisch-dramaturgisch ausgefeilte und ergänzte Flugschrift in Variante B erweichte offenbar die Herzen der Pariser Bevölkerung, die insgesamt 10.000 Piaster spendeten. Die Summe übertraf zwar die in der Flugschrift angegebenen 4.000 Piaster Schulden deutlich, die realen Schulden des Konsuls allerdings nicht ganz¹⁰². Ebenso wurde der Ruf der Kongregation der Mission gerettet. Tumultartige Übergriffe, wie in Marseille, wiederholten sich nicht¹⁰³.

modités publiques et se rebutent de tant de demandes qu'on leur fait de tous côtés, particulièrement quand c'est pour des sommes notables, comme celles que vous devez. Certes, elles ont raison; car où trouvera-t-on huit ou dix mille écus que vous demandez, puisqu'on a toutes les peines du monde de trouver de petites sommes pour des nécessités publiques dont on ne se peut dispenser? (Brief von Vinzenz von Paul an Jean Barreau, Paris 14. September 1657, in: Vincent DE PAUL VI [wie Anm. 13], 460–463, hier: 461).

98 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Martin Husson, März 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 89f. – Nach Streitigkeiten und Rivalitäten zwischen den Trinitariern und Mercedariern war das französische Königreich in verschiedene Gebiete aufgeteilt worden, in denen entweder der eine oder der andere Orden »unter Ausschluss aller anderen« das Recht besaß, für den Sklavenloskauf zu sammeln (vgl. DUVELLA, *Aquitains captifs* [wie Anm. 34], 239). Paris lag im Hoheitsgebiet der Trinitarier und eine spezielle Erlaubnis für eine Generalkollekte für die Sklaven in Nordafrika war dementsprechend von Nöten.

99 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 4. Januar 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 39f. – Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 8. März 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 98f.

100 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 25. Januar 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 58f.

101 Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 8. März 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 98f., hier: 98.

102 Vgl. Brief von Vinzenz von Paul an Firmin Get, Paris 14. Juni 1658, in: Vincent DE PAUL VII (wie Anm. 13), 176f.

103 Es sei aber darauf hingewiesen, dass Vinzenz von Paul – entgegen der Darstellung bei Abelly (vgl. ABELLY, *Vincent de Paul* [wie Anm. 10], Bd. 2, 107) – nicht umgehend die Spendengelder nach Algier weitergeleitet hatte. Im Gegenteil: Er hielt sie ganz bewusst zurück, weil er das Vertrauen in

9. Fazit

Dank einer günstigen Quellenlage konnte der Spendenaufwurf der Kongregation der Mission aus dem Jahr 1657/58 sowohl in seinem Entstehungsprozess als auch in seiner Wirkungsgeschichte verortet werden. Die sozialgeschichtliche Rückbindung der Flugschrift und ihres Inhalts macht nachvollziehbar, wie und zu welchem Zweck Vinzenz von Paul ein negatives Barbareskenbild entworfen hatte. Dabei wird deutlich, dass die Konstruktion der Fremd- und Selbstbilder in der Flugschrift ein bewusst reflektierter Prozess war und primär zwei Ziele verfolgte: Die Flugschrift sollte erstens die Spendenbereitschaft der Adressaten erhöhen und zweitens den Imageschaden der Kongregation der Mission im Anschluss an die Affäre Rappiot durch eine gezielte Entkräftung der sich im Umlauf befindenden Gerüchte abwenden. Dies war nötig geworden, weil das Bekanntwerden der finanziellen Misswirtschaft des Konsuls und Ordensmannes Jean Barreau eine schwerwiegende Krise der Kongregation der Mission hervorgerufen hatte, die so in der Forschung bislang noch nicht thematisiert wurde.

Zur Steigerung der Spendenbereitschaft wurden die Bedrängnis der armen christlichen Sklaven geschildert und das furchterregende Bild barbarischer muslimischer Sklavenhalter beschworen. Zur Rettung der eigenen Reputation entwarf Vinzenz von Paul das Bild des selbstlosen und unschuldigen Konsuls. Hierbei diente das Fremdbild der Muslime als Negativfolie für die Profilierung der eigenen Kongregation und ihrer Mitglieder. Zur Lösung kongregationsinterner Probleme wurde unter Rückgriff auf die stereotypen Vorstellungen des »barbarischen Muslims« ein bedrohliches Außen konstruiert. Das Feindbild des »barbarischen Muslims« ist also nicht unbedingt als Ausdruck realer Konflikte zu interpretieren, sondern es wird vielmehr zur Vertuschung interner Konflikte instrumentalisiert.

Im Lichte der kongregationsinternen Korrespondenz wurde darüber hinaus deutlich, dass Vinzenz von Paul in der Flugschrift seine eigenen Ideale von einem vorbildlichen Konsul präsentierte. Nicht, was der Konsul tat, wird erzählt, sondern was er hätte tun sollen. Die Flugschrift spiegelt folglich christliche Tugendideale wider, die wenig mit der Realität zu tun hatten. Dabei durfte der Superior der Kongregation der Mission bekannte Details, störende Elemente und eventuelle Vorwürfe gegenüber dem Konsul und damit auch gegenüber der Kongregation der Mission nicht unbeachtet lassen. Diese gerüchte-weise kursierenden Vorwürfe wurden in den Erzählstrang eingeflochten, um sie durch eine geschickt harmonisierende neue Erzählung zu entkräften. Dementsprechend vorsichtig sind die Aussagen christlicher Missionare über die Barbareskenstaaten auch in anderen historischen Zeugnissen zu interpretieren.

Als neu darf auch die Einordnung der zwei Varianten der Flugschrift gelten. So war die Variante A aus dem Jahr 1657 mit großer Wahrscheinlichkeit an den Kreis der Freunde und Gönner der Kongregation der Mission gerichtet. Diese konnten Vinzenz von Paul allerdings nur insoweit helfen, als dass sie ihm die Erlaubnis für die Generalkollekte im Jahr 1658 in Paris erwirkten, in deren Verlauf dann die Variante B der Flugschrift verbreitet wurde.

das Mitglied seiner Kongregation Jean Barreau grundlegend verloren hatte. Stattdessen wollte er dieses Geld für die militärische Eroberung Algiers zu Verfügung stellen. Bzgl. des weiteren Verlaufs der Ereignisse in Alger und des Zusammenhangs von Seelsorge und militärischer Intervention verweise ich auf mein Promotionsprojekt mit dem Arbeitstitel »Vinzenz von Paul (1581–1660) und die Praxis der Sklaverei im Mittelmeerraum«.

Die Rezeptionsgeschichte zeigt zudem, dass und wie eine in seiner Reichweite zunächst auf den Stadtraum Paris begrenzte Flugschrift über die Grenzen des ursprünglichen Adressatenkreises und des Verwendungszeitpunktes über Jahrhunderte weiterwirken konnte. Auch Vinzenz von Paul und die Kongregation der Mission haben hierdurch zur Verbreitung des Feindbildes der »Barbaresken« beigetragen.

KLAUS UNTERBURGER

Der Islam in der katholischen Theologie seit der Aufklärung

»Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten«¹. In dem berühmten Papstzitat aus dem Jahr 2006 in Regensburg klang noch einmal der traditionelle Ideenkomplex an, mit dem das Christentum, zunächst die östliche Orthodoxie, seit dem 8. Jahrhundert auf die Herausforderung einer neuen, erfolgreichen monotheistischen Offenbarungsreligion reagiert hat. Eine solche neue Offenbarung war ja im eigenen Selbstverständnis als der endgültigen, unüberbietbaren und endzeitlichen Offenbarung Gottes nicht vorgesehen; eine Interpretation des Islam musste deshalb gefunden werden, die in das eigene Selbstverständnis integrierbar war. Eine apologetische Antwort gegen den Islam wurde ausgebildet, die den Kern des christlichen Islamverständnisses seit dem Mittelalter bestimmte. Diese bestand im Wesentlichen aus folgenden drei Elementen²:

- a) Der Koran berufe sich zu Unrecht auf die Bibel, verfälsche diese vielmehr.
- b) Mohammed sei also ein Betrüger, der folgerichtig seinen Prophetenanspruch nicht durch Wunder beglaubigen konnte.
- c) Der Charakter Mohammeds zeige sich vielmehr in seiner Wollust und in seiner Gewalttätigkeit; ein Charakter, den er auf den Koran und den gesamten Islam übertragen habe.

An diesen Vorstellungskern konnten sich zahlreiche weitere legendarische und phantastische Vorstellungen anknüpfen. Wie Norman Daniel gezeigt hat, ist diese Brille, mit der der Islam in Westeuropa betrachtet wurde, im Kern über viele Jahrhunderte konstant geblieben³. War diese Sichtweise in Europa bis zur Aufklärung auch unter den Gelehrten und in der allmählich sich ausbildenden Orientalistik weitestgehend verbreitet, so schien für das Selbstverständnis der christlichen Kirchen – die folgenden Ausführungen beschränken

1 BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, Aula Magna der Universität Regensburg, 12. September 2006. Der auf www.vatican.va abrufbare Text bringt nicht nur in Anm. 3 die nachträgliche Distanzierung des Papstes, dass die Meinung des Kaisers, Muhammad habe nur Gewalt und Schlechtes gebracht, nicht seine Meinung sei. Stillschweigend wird auch sein Redetext *ex post* verändert, indem ein distanzierendes »für uns unannehmbar schroffer Form« vor das Zitat in den Text gesetzt wird. – Dass dies nicht in der ursprünglichen Rede stand, vgl. BENEDIKT XVI., Glaube, Vernunft und Universität, in: FAZ, 13.9.2006, 9. – Das strittige Zitat: Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, Bde. I-III. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl FÖRSTEL, Würzburg/Altenberge 1993–1996. Das umstrittene Zitat Bd. I, c. VII, 240f.

2 Ludwig HAGEMANN, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt ²2005. – Klaus UNTERBURGER, Das Christentum vor dem Islam. Intellektuelle Bewältigungsstrategien und argumentative Auseinandersetzungen im Mittelalter, in: rhs 50 (2007) 69–77.

3 Norman DANIEL, Islam and the West. The making of an Image, Oxford 1993.

sich weitgehend auf die katholische Kirche – diese Konzeption vom Islam geradezu essentiell zu sein. Wenn in Christus sich Gott endgültig und unüberbietbar geoffenbart hat, musste ja der konkurrierende Anspruch falsch und Mohammed ein Betrüger sein. Gewalt und sexuelle Zügellosigkeit bewiesen dies ex negativo. In diesem Beitrag soll an einigen wichtigen Etappen der Weg nachgezeichnet werden, auf dem die katholische Theologie sich von diesem Vorstellungskomplex gelöst hat; dies geschah in enger Verzahnung mit den Fortschritten der westlichen Orientalistik. Dieser Prozess stellt eine geistesgeschichtliche Leistung dar und ist keine Banalität, ging es doch nicht nur um ein verändertes Bild vom Islam, sondern eben damit immer auch um das eigene Selbstverständnis. Mit dem Fremden wurde auch das Eigene anders interpretiert. Das Schwergewicht der folgenden Entwicklungslinien soll auf der katholischen Theologie in Deutschland liegen.

1. Die Konzeption Johann Adam Möhlers vor dem Hintergrund der Aufklärung

Seit dem 17. und 18. Jahrhundert machte die Orientalistik mit Koranübersetzungen und der Erschließung von Quellen mehr und mehr Fortschritte. Für zahlreiche Denker der Aufklärung wurde der Islam ein wichtiges Argument im philosophischen und theologischen Streit. Deistische und antitrinitarische Tendenzen konnten sich auf den rationalistisch gedeuteten Islam gegen den christlichen Trinitätsglauben berufen⁴; umgekehrt kritisierte die christliche Orthodoxie in England mit dem Deismus und Antitrinitarismus auch den Islam. Dabei fühlte sich der Westen nun mehr und mehr kulturell-zivilisatorisch dem Orient überlegen. Der Orient galt als despotisch und rückständig; im 18. und 19. Jahrhundert gab man dem Islam meist die Schuld für diesen Entwicklungsrückstand⁵. Voltaire (1694–1778) kritisierte Muhammads klerikale Despotie und wollte damit die katholische Kirche treffen. Trotz der vermehrten Kenntnisse wirkten die alten Stereotypen und Feindbilder in Europa nach; ja sie wurden dadurch angereichert, dass Ausschweifung und Gewalt, die traditionellen Konzepte, mit denen man den Islam bislang analysiert hatte, nun als Ursachen für die orientalische Rückständigkeit betrachtet wurden. Die abweichenden Positionen Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781), Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) und Johann Gottfried Herders (1744–1803) waren hier Ausnahmen⁶.

Auch die katholische Aufklärung war durch dieses Überlegenheitsgefühl dem Islam gegenüber geprägt. Als Beispiel sei hier Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) zitiert: *Der Gott des Islam ist kein Gott der Liebe und des Friedens, sondern des Hasses und des Kriegs, der die Völker durch Gewalt der Lehre seines vorgeblichen Propheten (Mohamed) zu unterwerfen befiehlt. Der Einfluß des Korans war stets jeder freisinnigen Staatseinrichtung hinderlich und der Willkürherrschaft zugeneigt*⁷. Der Islam sei ungeeignet, zur geistig-sittlichen Veredlung des Menschen einen echten Beitrag zu leisten, so

4 So besonders das Werk von Henri de BOULAINVILLIERS, *La Vie de Mahomet*, London 1730.

5 Vgl. Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

6 Annemarie SCHIMMEL, *Westöstliche Annäherungen. Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 47–73. – Katharina MOMMSEN, *Goethe und der Islam*, hg. v. Peter Anton von ARNIM, Frankfurt a. M. 2001. – Silvia HORSCH, *Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*, Würzburg 2004.

7 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, *Gott und die Welt oder das Verhältnis aller Dinge zu einander und zu Gott*, Bd. 2, Heidelberg 1857, 425.

Wessenberg⁸. Die christlichen Theologen fühlten sich dem Islam gegenüber in jeder Hinsicht überlegen.

Ein erster bedeutender Neuanstoß zu einer anderen Deutung Muhammads und des Islam ging von Johann Adam Möhler (1796–1838) aus. Als Möhler 1829 zur akademischen Feier des Königsgeburtstags berufen wurde, die Festrede zu halten, sprach er zum Thema »Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht«. Wie viele Beschäftigungen mit dem Islam im 19. Jahrhundert wird Möhler angeregt durch die sog. »orientalische Frage«, also die Schwäche des Osmanischen Reichs, die seit dem Napoleonischen Ägyptenfeldzug und dem griechischen Freiheitskampf immer offenkundiger wurde. Möhler geht von der Ambivalenz des Korans gegenüber dem Christentum aus: Einige Stellen im Koran betonen die Identität zwischen Altem und Neuem Testament und der Verkündigung Muhammads, andere ordnen die biblische Botschaft derjenigen des arabischen Propheten unter; manche Stellen gehen von einer Gleichordnung aus, andere Stellen von einer jüdisch-christlichen Unterordnung. Der Koran sei also widersprüchlich; doch nun schließt hier erstmals ein katholischer Theologe nicht von den Widersprüchen auf einen Betrug Muhammads, von den Verfälschungen der biblischen Botschaft im Koran auf dessen angeblichen Charakter, seine Gewalttätigkeit und Triebhaftigkeit und auf die Rückständigkeit seiner Kultur. Dies widerspreche der bescheidenen Lebensführung Muhammads. So lasse sich aber vor allem der Koran nicht erklären. Vielmehr führt Möhler aus: *Am unerklärlichsten würde jedoch die Entstehung des Koran seyn, in welchem uns häufig eine ganz originelle Pietät, eine rührende Andacht und eine ganz eigenthümliche religiöse Poesie entgegentritt. Dies kann unmöglich etwas Erkünsteltes und Erzwingenes seyn, was doch müsste angenommen werden, wenn wir in Mahommed einen bloßen Betrüger finden wollten*⁹. Zudem: *Viele Millionen Menschen nähren und pflegen aus dem Koran ein achtungswertes religiös-sittliches Leben und man glaube nicht, daß sie aus einer leeren Quelle schöpfen*¹⁰. Möhler erklärt immerhin Jahre vor Theodor Nöldeke (1836–1930), dass in der Verkündigung Muhammads vielmehr zwei Phasen, eine frühe mekkanische und eine spätere medinensische, angenommen werden müssen. Anfangs wollte er nämlich lediglich den Arabern in arabischer Sprache den jüdisch-christlichen Monotheismus als neue Stammesreligion verkünden¹¹; in späterer Zeit hat er nun seinen Anspruch universal ausgeweitet, die Nationalreligion der Araber zur Universalreligion erweitert. Der Islam hat sich aber auf diese Weise räumlich verbreitet und nicht wie das Christentum zu einer reinen, geistigen Religion entwickelt, sondern seinen Charakter als Nationalreligion bewahrt; er will so neben dem Geistlichen das Weltliche, neben dem Sittlichen das Politische regeln¹². Auch Muhammad kann nicht einfach als herrschsüchtig, unsittlich interpretiert werden, sein Charakter entspricht vielmehr eben auf der Stufe einer Nationalreligion dem eines »Nationalpropheten«¹³.

8 Ebd., 424.

9 Johann Adam MÖHLER, Ueber das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahommed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale der letzteren gegenüber dem Christenthum, in: ThQ 12 (1830) 3–81, hier: 34f. – Vgl. hierzu auch Harald WAGNER, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, in: Christentum und nicht-christliche Religionen, hg. v. DEMS., Paderborn 1991, 105–112.

10 MÖHLER, Verhältnis (wie Anm. 9) 35.

11 Vgl. ebd., 36–40.

12 Vgl. ebd., 40–43.

13 Ebd., 45.

In dieser Analyse des Islam spiegelt sich die theologische Position Möhlers wider: Entscheidend ist nicht die äußerlich wahrnehmbare Seite der Religion, sondern der innere Geist. Im Christentum ist der Hl. Geist als das übernatürliche Lebensprinzip, der die natürlichen geistigen Ressourcen des Menschen veredelt und vollendet, der entscheidende Wesenskern. Dieses neue übernatürliche Leben liegt der Institution Kirche zu Grunde. Es ist das Identitätsprinzip des Christentums, also jener Identitätskern, der bei allem Wandel der institutionellen und begrifflich-dogmatischen Entwicklung identisch bleibt. Es ist aber auch das hermeneutische Grundprinzip: Nur wer in diesem Strom des übernatürlichen Gnadenlebens steht, kann dasselbe und die dadurch konstituierte Glaubensgemeinschaft, also die Kirche adäquat erkennen. Diese Grundprinzipien der Möhler'schen Theologie sind nicht nur für seine Darstellung des Christentums entscheidend; sie gehen auch in seine Islamdeutung ein: Das Religiöse, Geistige, Unsichtbare ist keine zu vernachlässigende Kategorie, sondern das Primäre, eigentlich Reale. Es erschöpft sich nicht in Begriffen, sondern ist ein Lebensprinzip. Nur von ihm her ist eine adäquate Gesamtschau einer Religion möglich¹⁴. Und gerade das ist nun der Grund, weshalb Möhler nicht bei Widersprüchen an der Oberfläche stehenbleibt, sondern den tieferen einheitsstiftenden Geist aus dem Koran und in der islamischen Glaubensgemeinschaft erkennen wollte. So konnte Möhler bei Muhammad echte Religion und wahre Gottesverehrung erkennen, wenn auch noch auf der Stufe der »Nationalreligion«. Diese hat aber in der Sicht Möhlers auch eine providentielle Funktion für die Ausbreitung des Christentums, für die neue Hoffnung bestehe. Mit dem Zerfallen islamischer Staaten im 19. Jahrhundert bestehe deshalb die Hoffnung, dass sich die islamischen Völker zur vollen Geistigkeit der Religion, zu wahrer Universalität und Humanität erheben und das Christentum annehmen werden¹⁵.

Zwei Elemente bestimmen somit die Islamdeutung Johann Adam Möhlers. Er erkennt im Koran und in Muhammad echte Religion; zugleich entwickelt er eine Geschichtssicht, nach der der Islam seine positive Funktion hatte, aber vom Christentum überboten wird und abgelöst werden soll. Beide Motive wirken in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts nach.

2. Ignaz Döllinger und Daniel Bonifaz Haneberg

Möhler war im Jahr 1835 einem Ruf nach München gefolgt. Dort hatte er zwei Theologen beeinflusst, die je auf ihre Weise seine Ansätze weiterführten. Den anfangs ultramontanen Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger (1799–1890), später der Hauptgegner der Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870), und den Alttestamentler und Orientalisten Daniel Bonifaz Haneberg (1816–1876), Abt von St. Bonifaz und seit 1872 dann Bischof von Speyer.

14 Vgl. auch in seiner Abhandlung über den Islam: *Wer Christus ist, was er gelehrt, und was er gewollt hat, kann nicht außerhalb der christlichen Kirche und nicht gegen dieselbe bestimmt werden; da wo Christus, seine Lehre und seine göttliche Kraft eine dauernde Gemeinschaft erzeugt, ein ununterbrochen fortwährendes Leben und eine feste bleibende Gestalt gewonnen haben, wo er in seinem Geiste fortlebt und fortwirkt, ist die Deutung seines Worts und das Verständnis seines Testaments zu suchen.* (MÖHLER, Ueber das Verhältnis, 62). – Diese Prinzipien wollte er auch auf die Interpretation des Koran anwenden. Vgl. ebd., 63 f.

15 Vgl. ebd., 64–81.

Döllinger führte mit großer Belesenheit den kirchengeschichtlichen Strang von Möhlers Islamdeutung weiter. Im Jahre 1838 veröffentlichte er seine Schrift *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker*¹⁶. Wie Möhler beruft er sich auf die Darstellung der Geschichte des Osmanischen Reichs des schwedischen Gesandten Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740–1807)¹⁷, dazu auf den *Prodromus* des Lodovico Marraci (1612–1700), den dieser seiner Koranübersetzung voranstellte¹⁸, und auch auf die neuere Orientalistik, vor allem auf Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856)¹⁹ und Joseph François Michaud (1767–1839)²⁰, die er beide auch referierend rezensiert hatte; er zeigt aber auch sonst eine umfassende Belesenheit. Döllinger baut in seinem Buch vor allem die Frage nach der kulturellen Wirkung des Islam aus, die Möhler eher knapp berührt hat; um adäquat das Wesen dieser Religion zu erfassen, müsse neben dem Koran unbedingt auch die Sunna herangezogen werden²¹. Zahlreiche Momente Möhlers, dessen Abhandlung Döllinger neu ediert hatte²², werden übernommen. Dennoch ist sein Gesamtbild von den traditionell-apologetischen antimuslimischen Stereotypen bestimmt.

Wie Möhler ging er davon aus, dass Muhammad zunächst eine Nationalreligion habe stiften wollen. Doch sei der Islam ein ganz entgeistigtes Judentum, eine innere Leere, geistig verwandt mit dem puritanischen Calvinismus²³. Der Siegeszug sei eher der Jugendkraft des arabischen Volkes zu verdanken gewesen. Der Islam sei eine einfache, mechanische Religion, der den Eroberern keine schwere Lasten auferlegt habe; die Pflichten

16 Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, *Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung*, München 1838.

17 Ignatius Mouradgea d'OHSSON, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, Bde. I–VII, Paris 1788–1824.

18 Lodovico MARRACI, *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo Mahumetis vita, ac res gestae apud probatissimis apud Arabes scriptoribus collectae referuntur*, Padua 1698.

19 Ignaz von DÖLLINGER, Rezension zu: Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, größtenteils aus bisher unbekanntem Handschriften und Archiven. Zweite verbesserte Auflage, Bd. I: Von der Gründung des Osmanischen Reiches bis zum Tode Selims I.: 1300–1520, in: *Bayerische Annalen* 2 (1834) Nr. 113 vom 20. September 1834, 895–898.

20 DERS., Rezension zu: Correspondance d'Orient 1830–1831. Par Michaud de l'Académie française et Poujoulat, Bde. I–III, in: *Bayerische Annalen* 2 (1834) Nr. 46, 59, 62 und 64 vom 17. April 1834, 17., 24. und 29. Mai 1834, 364–368, 472–474, 493–498, 512–514.

21 *Der Geist und Charakter des Islam, wie er von den Zeitgenossen Muhammed's verstanden wurde, und in den ersten Generationen nach ihm sich gestaltet hat, läßt sich, besser noch als aus dem, größtenteils mit zahllosen Wiederholungen und monotonen ganz im Allgemeinen gehaltenen Mahnungen und Warnungen angefüllten Koran, aus diesen Traditionen erkennen. Das Dogmatische verschwindet hier fast ganz ... Der Islam stellt sich hier dar als ein starrer Mechanismus, der, ohne sich auf ernstliche, durchgreifende Disciplin des Geistes einzulassen, zunächst nur des äußeren Lebens der Menschen sich bemächtigt, und dieses in die Fesseln ideenloser Formen und Gebräuche schlägt, welche durch die Gewohnheit leicht erträglich werden, und deren regelmäßige Erfüllung dann die bequeme Selbstbefriedigung, das trügerische Bewußtseyn und die falsche Sicherheit eines religiösen und ganz nach den göttlichen Vorschriften eingerichteten Lebens gewährt.* (VON DÖLLINGER, *Muhammed's Religion* [wie Anm. 16], 11f.).

22 Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. v. Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, Bd. I, Regensburg 1839, 348–402.

23 ... und so wurde ein starres, auf die abstracte Einheit Gottes gegründetes, seines Messianischen Charakters und aller damit zusammenhängenden tieferen geistigen Elemente entkleidetes Judentum die herrschende Religion in der Halbinsel und bald auch in dem größeren Theile von Asien und Afrika. (VON DÖLLINGER, *Muhammed's Religion* [wie Anm. 16], 4). – Zu Döllingers Parallelisierung des Islam mit dem Calvinismus in kultureller Hinsicht, vgl. ebd., 59.

müssten nur mechanisch verrichtet werden²⁴. Er sei eine Religion der Gewalt und des Schwerts, seine oberflächliche rituelle Reinheit erlaube Sittenlosigkeit und Libertinage, es fehle eine tiefere Idee der Ehe und damit führe er zu einer entwürdigenden Stellung der Frau²⁵, sein Fatalismus führe zu Apathie und despotischen Herrschaftsformen, die dennoch immer wieder instabil seien²⁶. So sei weltgeschichtlich mit dem allmählichen Zerfall des Osmanischen Reiches die Zeit des Islam abgelaufen. Er hatte, einen Gedanken Möhlers ausbauend, durchaus seine Sendung gehabt: die Völker des Ostens auf das Christentum vorzubereiten, zugleich aber davor zu schützen, das Christentum in seiner depravierten, schismatischen Form kennenzulernen²⁷. Nunmehr bestehe aber Hoffnung auf Christianisierung; dies sei jedenfalls die Sendung des christlichen Europas²⁸. In späterer Zeit hat Döllinger manche dieser Urteile zurückgenommen, etwa seine Prognose, der Islam würde bald innerlich zerfallen; während sein Urteil in der frühen Periode ein antiprotestantisches, anticalvinistisches Gepräge trägt, sieht der späte Döllinger im ultramontanen Papsttum eine despotische Macht, die er deshalb mit dem Islam vergleicht²⁹.

24 *Wie aber manche Pflanzen, erst in fremdes Erdreich versetzt, ihre innere Stärke und bisher verborgenen Eigenschaften entwickeln, so zeigte der arabische Volkestamm nun erst, da er, aus seiner früheren Abgeschlossenheit hervortretend, seine Stelle auf dem Weltchauplatze einnahm, wessen er fähig sey, und was sich in der älteren Zeit das[!] Islam Großartiges und Tüchtiges gestaltet hat, dürfte weniger dem Einflusse der neuen Religion, als der jugendlich frischen Energie, der gesunden Naturkraft dieses edlen und reichbegabten Volkes zuzuschreiben seyn. (Ebd., 7).*

25 *Hier begegnet uns aber sogleich eine der dunkelsten Seiten dieser Religion, und ein sprechender Beweis, welch einen verderblichen Einfluß die persönlichen Neigungen und Leidenschaften und die nationale Befangenheit eines selbsterkorenen Religionsstifters fort und fort üben muß. Es ist vielleicht nicht zu viel gesagt, daß überall außerhalb des Gebietes der christlichen Religion ein Fluch auf der einen Hälfte der Menschheit, der weiblichen, zu liegen scheint, daß dieser Fluch aber in seiner grellsten und abstoßendsten Gestalt unter der Herrschaft des Korans hervortritt. Der ganzen in Bezug auf die Frauen so reichhaltigen Gesetzgebung des Korans liegt unverkennbar der Gedanke zu Grunde, daß die Frauen in jeder, selbst in religiöser Beziehung Wesen geringerer Art seyen ... Das versetzt der Koran die Frauen in einen Zustand immerwährender Gefangenschaft. (Ebd., 20).*

26 Ebd., 53.

27 *Ohne Zweifel war auch dieser Religion, wie allem Großem, das die göttliche Vorsehung nach geheimnisvollen Rathschlüssen zuläßt, ihre eigenthümliche Sendung, ihre besondere Function in Mitte der Menschheit angewiesen, die wir aber nur annähernd und rathend zu erkennen vermögen ... Wenn die Völker des Ostens auf dem Punkte standen, die christliche Religion nur verstümmelt und verunstaltet, ja bis zur Unkenntlichkeit durch fratzenhafte Verzerrung entstellt zu überkommen, so war die Verbreitung und Herrschaft des Islam das bei weitem kleinere Uebel, er diene dann als geistige Quarantäne, in welche die Völker gegen das Contagium einer solchen Corruption abgesperrt, besserer Zeiten und des Webens reinerer Lüfte barren. (Ebd., 140). – In Bezug auf das Abendland habe der Islam die Funktion gehabt, die Völker zu züchtigen und aus ihrer Lethargie zu reißen. (Ebd., 141).*

28 *Wie einst unsern Vorfahren Amerika eröffnet war, so ist uns der Orient aufgethan ... wo es unsere Aufgabe ist, das Kapital mit den Zinsen zurück zu erstatten, den schlafenden Lebensgeist zu erwecken und den Samen einer besseren Ordnung hinüber zu leiten ... dürfen wir doch behaupten, daß Gottes Finger in den Ereignissen unserer Zeit mit leserlicher Schrift die Sendung, die dem christlichen Europa in Bezug auf die Muhammedanische Welt anvertraut ist, vorgezeichnet habe. (Ebd., 146f.).*

29 *Der Islam vollends ist seinem innersten Wesen zufolge eine Religion des Schwertes, und wird, so lange er besteht, – wenn nicht eine kaum zu denkende Umwandlung eintritt, – stets neue Religionskriege erzeugen; dabei ist er zugleich eine fruchtbare Mutter immer neuer Secten; er hat das mit dem Papstthum gemein, dass jede religiöse und theologische Frage sofort zur Machtfrage, jede Abweichung in der Lehre zu einem Attentat gegen den Nachfolger des Propheten und Herrscher der Gläubigen wird, sobald dieser gesprochen hat. (DERS., Ueber die Leistungen der Akademie im*

Ein neues Gesamtbild hat er aber nicht mehr entwickelt; zu sehr war er wohl von der kulturellen Mission der europäischen Völker überzeugt.

Im Sufitum hätten, so Döllinger 1838, immerhin einige tiefere Geister ein Ungenügen der islamischen Gesetzesreligion gespürt. Die islamische Mystik war aber nun jener Bereich, der seinen Münchener Fakultätskollegen Daniel Bonifatius Haneberg faszinierte, der Arabisch wie zahlreiche andere Sprachen mit großer Meisterschaft beherrschte und so durch Handschriftstudien in der Münchener Staatsbibliothek den anderen Aspekt der Möhler'schen Islaminterpretation ausbauen konnte, den spirituell-religiösen und eher nach innen gerichteten Blick auf den Islam. Sein Lehrer Joseph Franz Allioli (1793–1873), ein Sailerschüler, der an der Universität in Landshut und dann in München Exegese unterrichtete, war unter den *Codices orientales* in der Bayerischen Staatsbibliothek auf die Risala Al Qushayris aus dem 11. Jahrhundert über den Sufismus gestoßen³⁰; diese Schrift stellte er zusammen mit dem Kommentar aus dem 13. Jahrhundert in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor³¹. Diese mystische Schrift faszinierte Haneberg, der eine Edition mit Kommentar plante und sich Zeit seines Lebens mit dieser und anderen Handschriften beschäftigte³². Die genauere Kenntnis der mystischen Tradition des Islam korrigierte nicht nur die Kenntnis vom Sufismus im 19. Jahrhundert, sie ließ Haneberg auch zu einer gegenüber dem traditionellen Bild neuen Interpretation des Islam kommen, die ebenfalls an Aspekte der Möhler'schen Deutung anknüpfen konnte.

Haneberg lehnte es ab, den Islam ohne seine religiöse Praxis zu beurteilen. Denn gerade für diese gelte: *Es wird wohl nirgends auf Erden so viel und so pünktlich gebetet, wie unter den Mohammedanern*³³. Gerade der Frömmigkeit des Islam und hier am reinsten dem frühen Sufismus liegt echte religiöse Erfahrung, wahrer Gottesdienst zugrunde, jener Aspekt dieser Religion, die den Abt von St. Bonifaz faszinierte. Wie Möhler versuchte er also den Islam aus seinem inneren Leben zu verstehen; noch mehr als diesen gelang es ihm auf diese Weise, sich von negativen Stereotypen durch eigene Handschriftenstudien freizumachen. So unterschied Haneberg zwei Seiten am Islam; einerseits einen abstrakten, leeren Monotheismus, der von Muhammad herrührte und der jede menschliche Beeinflussung Gottes ablehnte. Auf der anderen Seite das lebendige religiöse Bedürfnis der Glaubenden, die in den folgenden Jahrhunderten dann doch beinahe sakramentale Mittel hervorbrachten und vor allem Muhammad als übermenschliches Wesen und Fürsprecher anriefen³⁴. Doch bereits die abstrakt negative Seite des Gottesbegriffs – eine Wertung,

Gebiete der orientalischen Studien, in: DERS., Akademische Vorträge, Bd. II, Nördlingen 1889, 341–357, hier: 352). – Zum Ganzen: Hartmut BOBZIN, Döllingers Sicht des Islam, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg DENZLER u. Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990, 459–475, hier: 467.

30 Zu diesem: Martin NGUYEN, Sufi Master and Qur'an Scholar, Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat, Oxford 2012.

31 Joseph Franz VON ALLIOLI, Ueber das Risalet des Koschairs, in: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I, München 1835, 55–78.

32 Vgl. Peter SCHEGG, Erinnerungen an Dr. Bonifacius von Haneberg, Bischof von Speyer, München 1876, 22–27. – Vinzenz HAMP, Haneberg als Orientalist und Exeget, in: StMGBO 87 (1976) 45–96, hier: 45–58.

33 Daniel Bonifaz HANEBERG, Islam, in: Heinrich Josef WETZER/Benedikt WELTE, Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 5 (1850) 844–858, hier: 854.

34 *Innerhalb dieser dogmatischen und ethischen Schranken bewegt sich ein reiches, Gott suchendes Seelenleben, welches vielfältig mit der christlichen Ascese und höhern Psychologie der Art zusam-*

die sich bei Möhler wie bei Döllinger ebenso findet – wird nicht in traditioneller Manier auf eine Verfälschung Muhammads zurückgeführt. Hier kommen dem Alttestamentler seine ausgedehnten Kenntnisse der alttestamentlichen, rabbinischen und frühchristlichen Quellen zu Hilfe. Überall im koranischen Recht sah er »rabbinischen Geist«; jüdisch-agnostische und rabbinische Einflüsse und das nestorianische und arianische Christentum waren jene Elemente auf der arabischen Halbinsel, die dem Monotheismus Muhammads zugrunde gelegen hätten³⁵. Hinter all dem stand für Haneberg der Aristotelismus; aristotelischer Geist habe letztlich zum abstrakten Gottesbegriff Muhammads und zum islamischen Rechtssystem geführt.

Hingegen sei es der Platonismus, der der Verbündete der echten Frömmigkeit sei und auch die Vorschule für das Christentum. Und neben dem abstrakten Aristotelismus des Rechts ist so für den Islam auch echte Frömmigkeit und platonischer Geist ebenfalls konstitutiv geworden. Am meisten sei dies aber im frühen Sufismus zu finden. Die maßgebende Schrift über den Sufismus hatte in Deutschland zunächst der evangelische Hallenser Theologe Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877) verfasst, der ihn aus dem Inneren des Islam herleitete, aber als Pantheismus verworfen hatte³⁶. Dagegen war für den Begründer der modernen Arabistik, Antoine Silvestre de Sacy (1758–1838), der Sufismus ein fremdes, dem Islam ursprünglich nicht zugehöriges Gewächs³⁷. Die Bedeutung der Risala war deshalb bereits für Allioli und dann für Haneberg darin gelegen, dass gezeigt werden konnte, dass die islamische Mystik in ihren Ursprüngen nicht pantheistisch war und zudem in die ersten Jahrhunderte des Islam zurückreichte, also zum Wesen des Islam selbst gehörte³⁸. So rang für Haneberg echte Erfahrung Gottes und Frömmigkeit im Islam mit dem Nestorianismus und Aristotelismus des abstrakten Gottesbegriffs Muhammads³⁹. Damit war die eine der beiden Seiten aber als authentische religiöse Erfah-

mentrifft, daß wir nicht anstehen zu behaupten, von den Grundlagen des ältern Sufismus aus ließe sich eine Bekehrung des Islam am ehesten hoffen. (Ebd., 858). – *In solcher Weise das unnatürlich abstrakte System Mohammeds, das, in scheinbarem Eifer für die Ehre Gottes, alles Menschliche werthlos und ohnmächtig machen wollte, in der Verehrung Mohammeds selbst Lüge gestraft worden.* (DERS., Gegensätze im Islam, in: HPBl 19 [1847] 497–512, hier: 503).

35 Die platonische Philosophie, mit der ägyptisch-jüdischen vereinigt, wurde ebenso sehr eine Vorläuferin des Christenthums, als die aristotelische, als Pharisäismus dem Judenthume eingepflanzt, zuerst persönlich gegen Christus protestirte und dann im Arianismus, so wie später im Nestorianismus gegen die in der katholischen Kirche fortlebende Wissenschaft von Gott kämpfte. Der Grundirrtum der Aristoteliker lag in einer zur puren Abstraction gesteigerten Vergeistigung des Wesens Gottes. Als Mohammed einerseits von Juden, andererseits von nestorianischen Christen die Grundelemente einer positiven Offenbarung empfing, ahnte er kaum, in welchem schreienden Widerspruch bald seine sinnliche natürliche Anschauung mit dem Grundprincip kommen müsse, das er auf diesem Wege sich angeeignet hatte. (DERS., Gegensätze [wie Anm. 34], 497).

36 August THOLUCK, Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, Berlin 1821.

37 Antoine Silvestre DE SACY, Rezension zu: August THOLUCK, Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, in: Journal de savans (1821) 717–734; (1822) 3–19.

38 Die erste Periode schließt uns Koscheiri in seinem Risale auf ..., welches im Jahre 1046 verfaßt ist. Da hat der Pantheismus noch ebenso wenig, wie der Antinomismus die Oberhand. (HANEBERG, Islam [wie Anm. 33], 857).

39 Man beurtheilt den Islam ganz falsch, wenn man auf diese Andachten keine Rücksicht nimmt. Das gewöhnliche, schon oben gerügte Verfahren, die wenigen Ideen welche der Koran enthält, zusammenzustellen und damit den Islam gewinnen zu wollen, ist unvereinbar mit der wenigstens seit tausend Jahren historisch bezeugten Erscheinung dieser Religion. ... In den Glaubens- und Sittenlehren des Islam findet sich neben einzelner Wahrheiten und Schönen so viel Widersprechendes, von allen Seiten Aufgelesenes, daß es unbegreiflich bliebe, wie diese Religion über so viele Millionen Menschen

zung zu interpretieren, von der auch Christen etwas lernen konnten. Ihre Sprengkraft erhält diese Konzeption aber nun gerade dadurch, dass Haneberg – angeregt durch seine weitgestreuten exegetischen, orientalistischen und sinologischen Forschungen – zu einer Neukonzeption des Inspirations-, und damit indirekt auch des Offenbarungsbegriffs, gelangt war. Traditionellerweise hieß Inspiration, dass die Hl. Schriften des Christentums als Wort Gottes unter dessen Einfluss verfasst wurden; dies wurde zwar meist so vertreten, dass damit nicht unbedingt eine Verbal-, wohl aber eine Realinspiration gemeint sei, weshalb alles Geschriebene irrtumslos sein müsse. Haneberg entwickelte nun den Vorschlag, dass manche Teile der Hl. Schrift ganz einfach menschliche Erfahrungen wiedergeben, die von der Kirche nachträglich in den Kanon aufgenommen wurden und deshalb nachfolgend als inspiriert angeschaut werden mussten (*inspiratio subsequens*)⁴⁰. Auch wenn Haneberg sich im Gefolge des Ersten Vatikanums von diesem Ansatz lossagen musste – letztlich war damit ein Ansatz gegeben, die Hl. Schrift und damit aber auch die Schriften anderer Religionen, etwa der islamischen Mystiker, als authentische Gotteserfahrungen zu deuten und gerade darin die göttliche Inspiriertheit zu sehen, Konsequenzen, die der exegetisch eher konservative Haneberg aber explizit nicht gezogen hatte.

3. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung im Kaiserreich

Möhler, Döllinger, Haneberg: wo die traditionelle Islamkonzeption in der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert aufgebrochen worden war, waren zunehmende Quellenkenntnis neben wachsenden kulturellen Kontakten die Grundlage: Entscheidend war aber eine veränderte Einstellung: Immer da, wo 1. weniger auf die äußere Gestalt, sondern auf das Wesen der fremden Religion geschaut wurde, 2. und wo dieses Wesen primär in der inneren Frömmigkeit und religiösen Praxis gesehen wurde, konnte das traditionelle Feindbild überwunden werden. In der Konsequenz lag es, im Islam eine authentische religiöse Praxis und Form der Gottesbeziehung zu sehen, doch schien das in Konflikt zu geraten mit der traditionellen Konzeption von Offenbarung, die 1870 auf dem Konzil festgeschrieben wurde, und mit dem traditionellen kirchlichen Selbstverständnis.

Man kann sagen, dass die katholische Theologie bis zum Ersten Weltkrieg den von Möhler, Haneberg und Döllinger vorgezeichneten Linien gefolgt ist. Immer wieder tauchen deren Begrifflichkeit und deren Formulierungen auf; dazu wird aber auch auf islamwissenschaftliche Arbeiten rekurriert, etwa auf Gustav Weil (1808–1889)⁴¹, Aloys Sprenger (1813–1893)⁴², August Müller (1848–1892)⁴³ und Hubert Grimme (1864–1942)⁴⁴. Römisch konservative Theologen wie die Würzburger Franz Hettinger (1819–1890) und Joseph Hergenröther (1824–1890) stützen sich vor allem auf die traditionellen, islamkritischen Konzeptionen von der Religion der Gewalt und der sinnlichen Erschlaffung, die

seit so langer Zeit herrschen konnte, wenn nicht ein Institut in demselben entstanden wäre, dessen Aufgabe es war, in beiden Gebieten das Beste zu pflegen, wir meinen den Sufismus ..., d.h. die Mystik und Ascese des Islam. (Ebd., 856f.).

40 HAMP, Haneberg (wie Anm. 32), 86–89.

41 Vgl. Franz Xaver KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier ³1887, 265–267.

42 Ebd.

43 Vgl. Franz Xaver FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn ³1898, 114–116.

44 Ebd.

sich auf die kulturell-zivilisatorische Schöpferkraft negativ auswirke⁴⁵. Andere eher liberale Kirchenhistoriker waren mit dem Fortschritt und der kulturellen Entwicklung in Europa und besonders im Deutschen Reich so stark verbunden, dass sie ebenfalls im Islam primär einen konfessionell hemmenden Faktor sahen, so die Kirchenhistoriker von Freiburg und München, Franz Xaver Kraus (1840–1901)⁴⁶ und Alois Knöpfler (1847–1921)⁴⁷.

Hermann Schell (1850–1906) distanzierte sich in einigen Vorträgen und Vorlesungen ganz bewusst von den alten Feindbildern in Bezug auf Muhammad; er wollte gerade das Anziehende, die Stärke des Islam darstellen und nicht billige Polemik betreiben⁴⁸. Freilich erklärte auch er, diese Religion vermenge das Politische mit dem Geistlichen und bleibe bei einer Gesetzesfrömmigkeit stehen, dennoch suchten seine konservativ-katholischen Gegner in den anerkennenden Passagen über den Islam ihm bereits Häresie und Glaubensabweichung nachzuweisen. Noch ein wenig weiter als Schell in der Anerkennung der Lebenskraft und Wahrheit des Islam ging der italienische Kirchenhistoriker Ernesto Buonaiuti (1881–1946), wenigstens was den frühen Muhammad angeht. Freilich habe dieser in der späteren Phase dann Religion und Politik vermengt; die Leistung des Islam bestehe aber darin, Byzanz und damit den heidnischen Imperialismus überwunden zu haben⁴⁹. Hier klingt Buonaiutis Kritik am päpstlichen Rom im faschistischen Italien an; auch in der katholischen Kirche sah er das heidnische *Imperium Romanum* als ein dem Religiösen letztlich konträres Element fortbestehen.

4. Katholische Missions- und Religionswissenschaft und der Wandel der katholischen Islam-Deutung im 20. Jahrhundert

a) Afrikamission, Weiße Väter und Charles de Foucauld

Seit dem 19. Jahrhundert wurde der Islam mit der Errichtung des französischen Kolonialreiches in Afrika aber vor allem das Objekt christlicher Missionierungs- und Bekehrungsversuche. Kathedralen und Bistümer wurden errichtet; neue Missionsorden und Ordenszweige entstanden⁵⁰. Bald erkannte man aber, dass mit den traditionellen Mitteln der Predigt, der Apologetik und kulturellen Hilfestellungen die muslimische Bevölkerung nicht

45 Joseph HERGENRÖTHER, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. I, Freiburg i. Br. 1876, 514–524. – Franz HETTINGER, Apologie des Christentums, Bd. V: Die Dogmen des Christentums. Dritte Abteilung, hg. v. Eugen MÜLLER, Freiburg i. Br. 1923, 517–524, darin etwa: *Infolge seiner krankhaften Zustände wohl in Selbsttäuschung befangen, kann ihn die Geschichte doch nicht von Absicht und bewußten Truge ganz freisprechen.* (Ebd., 518f.). – *Der Mohammedanismus ist nichts anderes als eine ungeheuere Dosis Opium, das die Völker einige Jahrhunderte berauschte, um sie dann in eine unheilbare Ermattung versinken zu lassen, wie dies in der Gegenwart am Tage liegt.* (Ebd., 521).

46 KRAUS, Lehrbuch (wie Anm. 41), 267.

47 Alois KNÖPFLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1920, 153–155.

48 Josef HASENFUSS, Islam und Christentum nach Hermann Schell, in: ZMR 48 (1964) 34–47.

49 Ernesto BUONAIUTI, Geschichte des Christentums, Bd. II: Mittelalter, Bern 1957, 33–44.

50 Wolfgang REINHARD, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. IV: Dritte Welt Afrika, Stuttgart 1990, v. a. 18–25. – Klaus HOCK, Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/7), Leipzig 2005, 114–141, 188–193. – John BAUR, Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent, übers. v. Brigitte MUTH-OELSCHNER (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 6), Fribourg/Stuttgart 2006, 115–182, 203–224.

zu missionieren war. Vielfach galt der Islam sogar als unbekehrbar. Nach dem Willen Kardinal Charles Lavigeries (1825–1892) sollten die 1856 von ihm gegründeten Weißen Väter deshalb einen neuen Weg in der Afrikamission bestreiten: Die einheimische Kultur und Sprache sollte genau studiert und respektiert werden und so keine koloniale, sondern eine gewachsene bodenständige Kirche entstehen. Diese Neuorientierung der katholischen Islammission war zum einen wegen des Scheiterns der traditionellen Missionsmethoden notwendig geworden, zum anderen musste sie gegen die Schutzmacht Frankreich durchgesetzt werden, die wenig Interesse an einer Christianisierung der muslimischen Bevölkerung und einer Vermischung der Kulturen hatte und dessen Politik zunehmend auch laizistisch bestimmt war⁵¹. Einen Schritt weiter als die Weißen Väter ging Charles de Foucauld (1858–1916), den der Gebetseifer der Muslime zu seinem katholischen Glauben zurückführte und der schließlich bei den Tuareg als Eremit in Buße lebte, um durch Freundschaft, Vertrauen und authentische Spiritualität Zeugnis vom christlichen Glauben zu geben, ohne direkt missionieren zu wollen⁵².

b) *Katholische Missions- und Religionswissenschaft in Deutschland*

In Deutschland war die Behandlung des Islam besonders seit dem Ersten Weltkrieg von der Kirchengeschichte auf die nunmehr entstehenden Professuren für Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Missionswissenschaft innerhalb der Fakultäten gleichsam ausgelagert worden, die sich mit den fremden Religionen aber auch ausführlicher befassen konnten. Wichtigstes Organ wurde die seit 1911 in Münster erscheinende *Zeitschrift für Missionswissenschaft* (später *und Religionsgeschichte*), die der dortige Missionswissenschaftler Joseph Schmidlin (1876–1944) gegründet hatte. Doch auch an den jungen missionswissenschaftlichen Lehrstühlen beklagte man die Schwierigkeit der sog. »Mohammedaner-Mission«, so etwa der Münchener Theologe Johann Baptist Aufhauser (1881–1963) in der Beschreibung seiner Missionsstudienfahrt nach Asien⁵³, der später auch eine relativ objektive, unpolemische Überblicksmonographie über den Islam verfasst hat⁵⁴.

Die religions- und missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen über den Islam im katholischen Bereich trugen aber wesentlich zu einer neuen Auffassung über die Ursprünge und das Wesen dieser Religion bei. Neben vermehrten kulturellen Kontakten und Begegnungen und der Rezeption islamwissenschaftlicher Forschungsergebnisse war der Durchbruch dieser Neuorientierung nach dem Ersten Weltkrieg vor allem durch zwei Faktoren bestimmt:

- a) Breit wurde gerade in der katholischen Religionswissenschaft die phänomenologische Methode rezipiert, die hinter allen Äußerlichkeiten den Wesenskern des Islam zu

51 BAUR, Christus (wie Anm. 50), 218–224. – Heinz GSTREIN, Der Karawanenkardinal. Charles Lavigerie 1825–1892. Auseinandersetzung mit dem Islam, Mödling/St. Augustin 1982. – William BURRIDGE, Destiny Africa. Cardinal Lavigerie and the Making of the White Fathers, London 1966.

52 Barbara BÜRKERT-ENGEL, Charles de Foucauld, Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass, Münster 2000. – Jean François SIX, Charles de Foucauld. Der kleine Bruder Jesu, Freiburg 2005.

53 Johann Baptist AUFHAUSER, Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Religiös-kulturelle Streiflichter zum nahen und fernen Orient, München 1927, 29–45.

54 DERS., Der Islam (= Religiöse Quellenschriften 12), Düsseldorf 1957.

- erfassen suchte. So bemühte sich der katholische Orientalist in Bonn, Max Horten (1874–1954), die idealen Anliegen und tieferen Werte dieser Religion zu verstehen⁵⁵.
- b) Ein weiterer wichtiger Faktor war ein gewisser Antiintellektualismus in der Religionswissenschaft, der weniger nach Lehrsystemen, sondern nach Frömmigkeit und Spiritualität und deren Auswirkungen auf das Leben der Gläubigen fragte. Hier kamen nun hinter dem sog. „Gesetzesislam“ wiederum v.a. die islamische Mystik und die spirituelle Kraft des islamischen Monotheismus verstärkt in den Blick. Damit gehörte die Sympathie der katholischen Religionswissenschaftler, etwa Franz Taeschners (1888–1967) in Münster, die die Einteilung in mekkanische und medinensische Suren rezipierten, vor allem dem frühen Muhammad⁵⁶.

Einen gewissen Abschluss dieser Entwicklung bedeutete nach dem Zweiten Weltkrieg die Schrift des Benediktiners und Münsteraner Missionswissenschaftlers Thomas Ohm (1892–1962) mit dem Titel: *Mohammedaner und Katholiken*⁵⁷. Ausgehend von der Erfolglosigkeit der traditionellen Versuche, den Islam zu bekehren, resümiert er den Wandel der letzten Jahrzehnte im Bild, das sich die Katholiken vom Islam machten. Papst Pius XI. (1922–1939) habe die These, der Islam sei unbekehrbar, zwar abgelehnt, aber ein besseres Studium der Denkweise der Muslime für notwendig erklärt und am Orientale in Rom einen islamwissenschaftlichen Lehrstuhl errichtet⁵⁸. Im Anschluss entwarf Ohm ein Ideal, wie sich die Katholiken künftig dem Islam gegenüber verhalten sollten: Den Muslimen solle man mit Achtung begegnen und anerkennen, dass es in ihrer Religion echte Gotteserfahrungen, Wahrheiten und Werte gebe; der Islam sei kein Hindernis, sondern eine Stufe hin zum Christentum. Als Missionsmethode empfahl er deshalb, an den spirituellen und kontemplativen Werten des Islam und seiner Gottesvorstellung anzuknüpfen und das Christentum authentisch vorzuleben⁵⁹.

*c) Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Georges Anawati
und die Konzilserklärung Nostra aetate*

Noch bedeutsamer waren zur selben Zeit die Aufbrüche im christlich-islamischen Dialog, die von Frankreich und von katholischen Islamwissenschaftlern im französischen Kulturkreis ausgingen⁶⁰. Hier ist besonders zu erinnern an den großen Orientalisten und Soziologen Louis Massignon (1883–1962), der während seiner Studien im Irak 1908 unter Spionageverdacht und in Gefangenschaft geriet. Eine mystische Erfahrung im Gefängnis führte ihn zur Rückkehr zum katholischen Glauben seiner Kindheit⁶¹; zugleich bewahrte

55 Vgl. Max HORTEN, Synkretismus und Erlebniseinheit der Religion im Islam, ZMR 18 (1928) 222–228. – DERS., Die Religion des Islam. Eine Einführung in die moderne Problemlage, ZMR 19 (1929) 129–137.

56 FRANZ TAESCHNER, Die Person Mohammeds, des Stifters des Islam, in der Geschichte und im Glauben seiner Gemeinde, in: ZMR 20 (1930) 124–142. – Auch die Reaktionen des Islam auf die Moderne diskutierte er, vgl. DERS., Die Auseinandersetzung des Islam mit der abendländischen Kultur, in: ZMR 32 (1932) 137–154.

57 Thomas OHM, Mohammedaner und Katholiken, München 1961.

58 Ebd., 32.

59 Ebd., 61–85.

60 Eine hervorragende Einführung über die im folgenden behandelten katholischen Orientalisten, jeweils mit Bibliographie, bei Maurice BORRMANS, Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges Anawati, Paris 2009.

61 Vgl. Iso BAUMER, Gastfreundschaft, stellvertretende Hingabe, verpflichtendes Wort, Fürsprache. Louis Massignon (1883–1962) – geradlinig und rätselhaft, in: IkaZ 23 (1994) 448–467. – Paul-

er, ähnlich wie Charles de Foucauld, dessen geistlicher Testamentsvollstrecker er wurde, aber eine große Dankbarkeit dem Islam und der arabischen Sprache gegenüber, da er in deren Gebiet wieder glauben und beten gelernt habe. Massignon erhielt nach dem Ersten Weltkrieg den Lehrstuhl für Soziologie des Islam am Collège de France und wurde einer der universalsten und einflussreichsten Islamwissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Sein frühes Hauptwerk widmete sich dem frühen persischen Sufimystiker Mansur al-Halladsch (857–922), dessen verinnerlichte Form des Islam in Konflikt mit der Orthodoxie in Bagdad geriet und der aus diesem Grund gefangen genommen und schließlich gekreuzigt wurde⁶². Massignon stand in engem Kontakt mit Charles de Foucauld⁶³; in Damiette, dem Ort, an dem Franz von Assisi (1181/82–1226) dem Sultan gepredigt hatte, gründete er 1934 die Badaliya-Gebetsgemeinschaft, die sich zum Ziel setzte, für die Muslime zu leben und zu beten, »damit der Wunsch Gottes in ihnen und durch sie erfüllt werde«⁶⁴. Als verheirateter Christ trat er später in die melkitisch-unierte Kirche über und empfing die Priesterweihe; durch sein gewaltiges Werk, durch seine Schüler und sein Lebenszeugnis brachte Massignon die Auffassung zum Durchbruch, der Islam sei kein Hindernis, sondern ein wichtiger Schritt hin zum Christentum. Erneut hatte das Studium der islamischen Mystik hier entscheidende Anstöße gegeben.

Tiefgehend von Massignon beeinflusst war der marokkanische Konvertit Jean-Mohammed Ben Abd-el Jalil (1904–1979), der nach seiner Konversion in den Franziskanerorden eintrat und am Institut catholique in Paris lehrte⁶⁵. Er verstand seine Taufe nicht als Abkehr vom islamischen Glauben, sondern als Weiterführung und Vertiefung desselben; Taufpate war Massignon, unter dessen Anleitung er wichtige Studien über Ayn al-Qudat Hamadhani (1098–1131) und dessen Lehrer Abu Hamid Muhammad Al Ghazali (1058–1111) schrieb⁶⁶. Erneut war es also das Schrifttum der islamischen Mystik, in dem ein katholischer Islamkenner den bleibenden spirituellen Wert dieser Religion erkannte. Ayn al-Qudat wurde 1131 als der Häresie verdächtiger Sufimeister bei der Ankunft des seldschukischen Sultans gehäutet, in Öl getränkt und verbrannt. Abd-el Jalil hat durch seine Werke zur islamischen Mystik und Literaturgeschichte⁶⁷ ebenso gewirkt wie durch zahlreiche populäre Schriften, die den Christen die spirituell-inneren Werte des Islam na-

VICTOR DESARBRES, Die Gastfreundschaft Abrahams. Louis Massignon als Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs, in: *IkaZ* 40 (2011) 485–495. – Louis Massignon et le dialogue des cultures, hg. v. Daniel MASSIGNON, Paris 1996. – Christian DEREMAU/Jean MONCELON, Louis Massignon, Paris 1996. – Louis Massignon au coeur de notre temps, hg. v. Jacques KERYELL, Paris 1999. – Laure MEESEMAECKER, L'autre visage de Louis Massignon, Versailles 2011.

62 Louis MASSIGNON, Akhbār al-Hallāj. Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallāj, Paris 1936. – Vgl. auch: DERS., La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj. Martyr mystique de l'islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 (= Étude d'histoire religieuse), Bde. I–IV, Paris 1975.

63 Abenteuer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon, hg. v. Jean François SIX, Würzburg 1998.

64 Jürgen NEITZERT, Jean-Mohammed Ben Abd-el Jalil OFM – Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 28), Mönchengladbach 2009, 38–44. – Maurice BORRMANS, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil. Témoin du Coran et de l'Évangile, Paris 2005.

65 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 28–37. – Massignon Abd-el-Jalil. Parrain et filleul 1926–1962. Correspondance, hg. v. Françoise JACQUIN, Paris 2007.

66 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 44–50.

67 Jean-Mohammed Ben ABD-EL JALIL, Brève Histoire de la littérature arabe, Paris 1960. – DERS., Aspects intérieurs de l'islam, Paris 1961.

hebringen und den christlich-muslimischen Dialog befördern wollten⁶⁸. Am Ende seines Lebens durch seine Krebserkrankung an Vortragsreisen gehindert, war er doch noch Berater des neuen vatikanischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen, das Papst Paul VI. (1963–1978) dazu gegründet hatte, den Dialog auch mit der muslimischen Welt zu befördern⁶⁹.

Dies führt uns bereits in die Nähe der Neukonzeption des Islam durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Dort hatte das Vatikanische Einheitssekretariat ein Schema über eine Neubesinnung der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum vorbereitet, das heftig umstritten war. Gegen die Einwände der Traditionalisten konnte die Substanz dieses Entwurfs, eine klare Distanzierung der Kirche von eigenen antijudaistischen Traditionen, gewahrt werden⁷⁰. Da arabische Bischöfe politische Missverständnisse und dadurch Nachteile für die Christen in den islamischen Ländern fürchteten, wurde das Schema aber zu einer grundsätzlichen Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate*, erweitert⁷¹. Diese Erklärung war einerseits im Geist des Dialogs verfasst und lehrte, dass sich auch in den nichtchristlichen Religionen Wahrheiten finden ließen; sie enthielt in Kapitel 3 auch eine explizite Stellungnahme der Kirche zum Islam. Die Kirche erkannte darin an, dass die Muslime den wahren christlichen Gott verehrten, stellte Gemeinsamkeiten heraus und rief dazu auf, mit den Muslimen zusammenzuarbeiten⁷² und Streit und Missverständnisse aus der Vergangenheit außen vor zu lassen. Zur Formulierung der Abschnitte über die nicht jüdisch-christlichen Religionen hatte das Einheitssekretariat in der Erarbeitung katholische Spezialisten nachnominiert. Wichtig war für den Islam besonders der in Kairo lehrende ägyptische Dominikaner Georges Anawati (1905–1994)⁷³. Seit 1944 leitete er dort das *Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO)⁷⁴; seine Studien gehörten neben dem christlich-islamischen Dialog vor allem der Geschichte der islamischen Philosophie, besonders dem Denken Avicennas (um 980–1037)⁷⁵. Anawati betonte wie andere Pioniere des Dialogs die Nähe von Islam und Christentum, wobei er vor allem den sunnitischen Islam und den Thomismus seines Ordens im Auge hatte⁷⁶. Er arbeitete hierbei mit seinem Ordensbruder, dem thomistischen Philosophen Louis Gardet (1904–1986), besonders auf dem Gebiet der mittelalterlichen

68 Vgl. etwa DERS., *L'Islam et Nous*, Paris 1947. – Maria im Islam, Werl 1954.

69 NEITZERT, Abd-el Jalil (wie Anm. 64), 64–67, 86f.

70 Maurice BORRMANS, Die Entstehung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, hg. v. Hans VÖCKING (= Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung 8), Freiburg 2010, 24–55.

71 Vgl. Giovanni RIZZI, *Nostra aetate 3: Il Concilio Vaticano II e i musulmani*, in: *Islamochristiana* 32 (2006) 29–62. – Deutsch nunmehr unter dem Titel: *Nostra aetate 3: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Muslime*, in: VÖCKING, *Nostra aetate* (wie Anm. 70), 124–177.

72 Zu einem gemeinsamen Kampf gegen den Kommunismus rief 1949 schon die Propagandakongregation auf (OHM, *Mohammedaner* [wie Anm. 57], 55). – Es folgten u.a. gemeinsame Konferenzen wie die 1954 in Bhamboum im Libanon (Ebd., 49–53).

73 Jean-Jacques PÉRENNES, Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam (= Georges Anawati Stiftung 7), Freiburg 2010.

74 Ebd. 135–173. – Daneben unterhielten aber auch andere Orden Lehrstühle, Institute und Zeitschriften, so die Franziskaner oder die Jesuiten mit ihrer Zeitschrift *Notes on Islam* (OHM, *Mohammedaner* [wie Anm. 57], 34).

75 PÉRENNES, Anawati (wie Anm. 73), 207–243.

76 Dies fand die Kritik von Jean-Mohammed Ben ABD-EL JALIL, *Une introduction à la Théologie musulmane*, in: *Verdad y Vida* 27 (1949) 371–393.

Philosophiegeschichte zusammen⁷⁷. Bei allen Differenzen, die Anawati nicht verschwieg, glaubte er, im Zentrum des Islam und seiner Lehre eine gemeinsame Quelle zu finden, die er mit dem christlichen Glauben gemeinsam habe⁷⁸. Nach Massignon haben die Muslime sogar eine Berufung gegenüber den Christen, nämlich Mahner für die absoluten Rechte Gottes gegenüber den Menschen zu sein⁷⁹.

5. Fazit

Das Zweite Vatikanische Konzil ist Grundlage und Basis für vielfache Versuche des Dialogs und der Zusammenarbeit zwischen katholischer Kirche und Islam geworden⁸⁰. Der Konzilstext ist Ausgangspunkt für die neuere Diskussion in der katholischen Theologie⁸¹. Hinter dessen knappen Ausführungen steht eine kopernikanische Neuorientierung. Fragen wir am Ende noch einmal: Worin besteht dieses Neue und wodurch wurde es ermöglicht? Der Islam wird nicht mehr als Götzendienst, sondern als Verehrung des wahren Gottes interpretiert. Dies ermöglicht nicht nur, die Geschichte und die positiven Werte dieser Religion unbefangen zur Kenntnis zu nehmen und zu bejahen, sondern auch den Islam als echte Form der Gotteserfahrung mit eigenen spirituellen Werten anzuerkennen. Ja, der Offenbarungsbegriff selbst wird diskutiert und verändert sich; wird dieser weniger in einer Mitteilung von Wahrheiten als in authentischer Gotteserfahrung gesehen, so eröffnen sich Möglichkeiten, auch dem Islam den Charakter, Offenbarung Gottes zu sein, nicht völlig abzusprechen. Der Islam: ein positiver Meilenstein hin zum Christentum, kein Hindernis und kein Feind. Im Hintergrund steht hier die Neubesinnung der Kirche auf ihr Wesen, ihre Mission und Aufgabe, auf die Offenbarung und auf den Heilswillen Gottes, wie sie das Konzil vollzogen hat.

77 Maurice BORRMANS, Louis Gardet (1904–1986). *Philosophie chrétienne des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*, Paris 2010.

78 Georges ANAWATI, *Vers un dialogue islamo-chrétien*. *Chronique d'islamologie et d'arabisme*, in: *Revue Thomiste* 72 (1964) 280–326, 585–630, hier: 627.

79 *Da sich Massignon in irgendeiner Form das muslimische Schema zum gemeinsamen Ursprung der drei monotheistischen Religionen zu eigen machte, konnte er insofern auch der Rückführung der muslimischen Tradition auf Abraham über Ismael zustimmen und in den Muslimen die Erben seines Segens und seiner einzigartigen Erwählung erkennen. Sein Insistieren auf dem absoluten Recht Gottes über den Menschen begründe eine gewisse heilsgeschichtliche Sendung des Islams gegenüber dem Christentum.* (DERS., *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: http://www.anawati-stiftung.de/export/sites/anawati/_galerien/download/anawati-christ-islam.pdf [Stand: 15. März 2013]). – *Enfin, l'islam a voulu établir, contre l'Église, que l'amour n'était voulu de Dieu que pour les hommes entre eux, que c'était chose trop prostituée parmi eux pour que Dieu voulût être aimé d'eux pour Lui-même à jamais. Il a voulu exclure de la béatitude des élus toute vision intuitive de l'essence divine, et de leur sainteté toute union transformante, réduire enfin leur éternité au contentement de la chair et à la pensée pure de l'intelligence; c'est l'enfer, avec la peine du dam, sans la peine du sens.* (Maurice BORRMANS, *Aspects théologiques de la pensée de Louis Massignon sur l'islam*, in: MASSIGNON, Louis Massignon [wie Anm. 61], 109–135, hier: 120).

80 Ein Überblick bei: Henri TEISSIER, *Chrétiens et Musulmans. Cinquante ans pour approfondir leurs relations*, in: *Islamochristiana* 26 (2000) 33–50. – Atallah SIDDIQI, *Fifty years of Christian-Muslim Relations. Exploring and Engaging in a new Relationship*, in: Ebd., 51–77.

81 Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Muhammad, der Prophet nach Jesus? Katholisch-theologische Bewertungen im Ausgang des 2. Vatikanischen Konzils*, in: *Cibedo-Beiträge* 2/2010, 56–63.

Das neue Bild vom Islam wurde ermöglicht durch diese Neubesinnung auf das eigene Wesen; sie hat sich entwickelt in Korrelation zu jener Korrektur, die durch historische Studien und interkulturelle Begegnungen ermöglicht wurde. Es war vor allem der frühe Muhammad, seine frühe religiöse Erfahrung, dann aber vor allem die islamische Frömmigkeit und das islamische Gebetsleben, die islamische Philosophie und ganz besonders die Mystik der Sufis, an denen die katholische Theologie ein neues Islambild gewann. Für die Entwicklung des Islambildes in der katholischen Theologie können so die beiden allgemeinen Grundsätze gelten, dass diese in Wechselwirkung zur sich ausbildenden Orientalistik erfolgte und wie die gesamte westliche Beschäftigung mit dem Islam immer auch positive oder negative Projektionen enthält. Dazu kommt aber, dass theologische Konzeptionen von der Erfahrung der Gnade, des neuen Lebens in Gott, des Gebets als der Grundlage der Theologie und der Wertschätzung der Volksfrömmigkeit wichtige Ansatzpunkte waren, das Fremde zu verstehen; ein weiterer wichtiger Faktor ist die tiefere Erkenntnis der Wechselwirkungen bei der Erforschung der Theologieggeschichte des Mittelalters. Der Islam als spiritueller, innerlicher, mystischer Faktor: Die Zukunft wird erweisen, ob es sich um eine idealisierte Wunschvorstellung westlicher Theologen handelt, oder jene Form des Islam ist, die eine Versöhnung mit den kulturell-zivilisatorischen Werten der Moderne bringen wird.

MICHAELA COUZINET-WEBER

Seelsorge für fremdsprachige Katholiken im Deutschen Kaiserreich

Die Pastoration an Italienern und Polen in der Diözese Rottenburg im Vergleich¹

Vor dem Ersten Weltkrieg entwickelte Deutschland sich vom Auswanderungsland zum »nach den Vereinigten Staaten weltweit zweitwichtigsten Zuwanderungsland«². Dieser Prozess verlangte sowohl von Gesellschaft und Staat als auch von den Migrant*innen Anpassungsleistungen. Für das religiöse Leben der katholischen Zuwanderer stellte der Aufenthalt in einem Land fremder Sprache eine Herausforderung dar. Dessen wurden sich die Verantwortlichen in der katholischen Kirche zunehmend bewusst. Die Bischöfe der Bistümer, in denen besonders viele ausländische Katholiken lebten, veranlassten die Einführung einer außerordentlichen Seelsorge für diese Menschen. Welche Maßnahmen in der Diözese Rottenburg, die sich über das Gebiet des südwestdeutschen Königreichs Württemberg erstreckte, hauptsächlich für Katholiken italienischer und polnischer Nationalität und Sprache getroffen wurden, das ist Gegenstand dieses Beitrags. Aufgezeigt werden Besonderheiten, die sich zum einen im Vergleich der beiden Gruppen, zum anderen im Vergleich mit entsprechenden Maßnahmen in anderen Diözesen einstellten. Als Quellenbasis dienten die Akten zur Italiener- und Polenpastoration im Diözesanarchiv Rottenburg³.

1 Bei dem Aufsatz handelt es sich um die überarbeitete Fassung meines gleichnamigen Beitrags für die Konferenz »Germany and World Religions in the late 19th and 20th Centuries« an der Universität Cambridge vom 28. bis 30. März 2012. Im Kern erfolgte die Beschäftigung mit dem Thema für mein Promotionsvorhaben über »Arbeit, Nationalität und Sicherheit in der Ausländerpolitik Württembergs 1871–1921« (Betreuer: Prof. Dr. F. Quarthal).

2 Klaus J. BADE, Jochen OLTMER, Deutschland, in: Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, hg. v. Klaus J. BADE, Pieter C. EMMER, Leo LUCASSEN u. Jochen OLTMER, Paderborn u.a. 2007, 141–170, hier: 149.

3 Folgende Bestände wurden herangezogen: G 1.1 Nr. B 9.3a (Pastoration der Italiener 1898–1904, Pastoration der Italiener 1905–1922). – G 1.1 Nr. B 9.3c (Pastoration der Polen 1908–1917, Pastoration der Polen 1918–1945). – G 1.1 Nr. B 9.3i (Pastoration der Ruthenen 1914). Hier wird lediglich die Datierung der verwendeten Schriftstücke angegeben, woraus sich ihre Bestandszugehörigkeit ableiten lässt.

I. Die Zuwanderung von Ausländern katholischer Konfession und die Haltung der katholischen Kirche Deutschlands in der Frage der Seelsorge für fremdsprachige Katholiken zur Zeit des Kaiserreichs

Hatte die erste reichsweite Volkszählung von 1871 noch 206.755 Ausländer ergeben, so waren es 1910 mit 1.259.873 bereits mehr als sechs Mal so viele⁴. Durchgehend die größte Gruppe bildeten die Staatsangehörigen der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie. Absolut und prozentual am stärksten wuchs die Anzahl der Italiener, gefolgt von den Migranten aus Russland. Weit mehr als die Hälfte der Zuwanderer war katholischer Konfession. Zu nennen sind hier neben den Italienern vor allem Polen aus Österreich-Ungarn und dem Zarenreich.

Ausländische Arbeiter sollten die Lücken schließen helfen, die auf dem Arbeitsmarkt infolge des starken wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels entstanden waren. Zudem galten sie als »billig und willig«⁵. Eine einheitliche Politik des Reiches ihnen gegenüber existierte jedoch nicht⁶. Die Ausführung von Reichsgesetzen, die Ausländer

4 Ina BRITSCHGI-SCHIMMER, Die wirtschaftliche und soziale Lage der italienischen Arbeiter in Deutschland. Ein Beitrag zur ausländischen Arbeiterfrage, Karlsruhe 1916, Neuauflage Essen 1996, 42. – Eine Bewertung der vorhandenen Statistiken zur Erfassung der ausländischen Arbeiter im Deutschen Reich (Volks- und Berufszählungen, Aufzeichnungen der Deutschen Feldarbeiter-Zentralstelle) findet sich bei Lorenz WERTHMANN, Zahl, Verbreitung und Beschäftigungsarten der ausländischen Saisonarbeiter in Deutschland, in: Caritas 17, 1912, 222–226, hier: 223. – Im Sommer 1911 schätzten Volkswirtschaftler die Anzahl der ausländischen Saisonarbeiter in Deutschland auf 1.030.000, darunter 380.000 Polen aus Russland, 200.000 Polen aus Österreich-Ungarn und 150.000 Italiener. – Vgl. Peter Paul CAHENSLEY, Ziele der dritten Konferenz für Auswandererwesen, in: Caritas 17, 1912, 220–222, hier: 221.

5 Klaus J. BADE, »Billig und willig« – die ausländischen Wanderarbeiter im kaiserlichen Deutschland, in: Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Klaus J. BADE, München 1992, 311–324.

6 Zur Ausländerpolitik im Deutschen Kaiserreich siehe die Arbeiten von Klaus J. Bade (Auswahl): Klaus J. BADE, Arbeitsmarkt, Ausländerbeschäftigung und Sicherheitspolitik. Auslandsrekrutierung und Inlandsvermittlung ausländischer Arbeitskräfte in Preußen vor dem Ersten Weltkrieg, in: Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart (IMIS-Schriften 12), hg. v. Jochen OLTMER, Göttingen 2003, 59–83. – DERS., Vom Auswanderungsland zum »Arbeitseinfuhrland«. Kontinentale Zuwanderung und Ausländerbeschäftigung in Deutschland im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Auswanderer – Wanderarbeiter – Gastarbeiter. Bevölkerung, Arbeitsmarkt und Wanderung in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, 2 Bde., hg. v. DEMS., Ostfildern 1985, II, 433–485. – DERS., »Preußengänger« und »Abwehrpolitik«. Ausländerbeschäftigung, Ausländerpolitik und Ausländerkontrolle auf dem Arbeitsmarkt in Preußen vor dem Ersten Weltkrieg, in: AfS 24, 1984, 91–162. – DERS., Land oder Arbeit? Transnationale und interne Migration im deutschen Nordosten vor dem Ersten Weltkrieg, Erlangen-Nürnberg 1979.

Von Interesse sind auch folgende Überblicksdarstellungen: Knut DOHSE, Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat. Zur Genese und Funktion von staatlicher Ausländerpolitik und Ausländerrecht. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland (Sozialwissenschaft und Praxis 32), Königstein/Ts. 1981. – Ulrich HERBERT, Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge, München 2001. – Wolfgang KÖLLMANN, Ausländische Arbeitnehmer in Deutschland vor dem Beginn der Gastarbeiterzuwanderung, in: ZUG Beiheft 32, 1984, 5–54. – Jochen OLTMER, Migration im 19. und 20. Jahrhundert (EdG 86), München 2010. – DERS., Schreckbild Migration? Ausländerbeschäftigung und Ausländerpolitik in Preußen-Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zum Ende der Weimarer Republik, in: Probleme der Migration und Integration im Preußenland vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahr-

betrofen, etwa im Bereich des Pass-, Sozial- und Staatsangehörigkeitsrechts, lag bei den Bundesstaaten. Letztere hatten darüber hinaus noch eigene Regelungen, die sich deutlich voneinander unterscheiden konnten.

Am meisten Beachtung in der Forschung fand bisher die Ausländerpolitik des größten deutschen Bundesstaats Preußen. Die dort eingeführten Maßnahmen, insbesondere der Zwang zur Heimkehr im Winter und zur Legitimation durch die 1905 errichtete Feldarbeiter-Zentralstelle, richteten sich speziell gegen auslandspolnische Arbeiter⁷. Württemberg lehnte eine Übernahme dieser Regelungen ab.

Obwohl »der Katholizismus aus Prinzip keine nationalen Schranken kenne«⁸, entwickelte auch die katholische Kirche in Deutschland gegenüber der mehrheitlich katholischen Zuwanderung aus dem Ausland keine einheitliche Haltung. Die Fuldaer Bischofskonferenz, so Erwin Gatz, befasste sich vor dem Ersten Weltkrieg, von der »polnische(n) Frage« abgesehen, »nicht offiziell mit der Seelsorge an nichtdeutschsprachigen Gruppen«⁹. Initiativen in dieser Hinsicht hingen von der Prioritätensetzung in den Diözesen ab.

Erste Bemühungen um den Aufbau einer planmäßigen Seelsorge in italienischer Sprache gingen maßgeblich vom Gründer des Deutschen Caritasverbandes, Lorenz Werthmann (1858–1921), aus¹⁰. Er wirkte darauf hin, dass seit Mitte der 1890er-Jahre italienische

hunderts (TbHKprLf 21), hg. v. Roman CZAJA u. Klaus MILITZER, Marburg 2005, 141–187. – Johann WOYDT, Ausländische Arbeitskräfte in Deutschland. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik (Distel-Hefte 11), Heilbronn 1987.

Zur DDR-Forschung: Lothar ELSNER, Joachim LEHMANN, Ausländische Arbeiter unter dem deutschen Imperialismus, 1900 bis 1985, Berlin 1988. – Johannes NICHTWEISS, Die ausländischen Saisonarbeiter in der Landwirtschaft der östlichen und mittleren Gebiete des Deutschen Reiches. Ein Beitrag zur Geschichte der preußisch-deutschen Politik von 1890 bis 1914, Berlin 1959.

7 Zu den Maßnahmen in Preußen: Die Regelung des ausländischen Arbeiterwesens in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung der Anwerbung und Vermittlung (Schriften der Deutschen Gesellschaft zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit 4), hg. v. Otto BECKER, Berlin 1918, 3–23, 31–59.

8 Hans Jürgen BRANDT, »Die Italiener fördern, den Polen nicht nachgeben!« Zur Integration fremdsprachiger Minderheiten in Westfalen vor dem Ersten Weltkrieg im Spiegel kirchlicher Quellen, in: Westfalens Geschichte und die Fremden (SchrHKW 14), hg. v. Peter JOHANEK, Münster 1994, 94–111, hier: 94. Offizielles Kriterium der Wahrnehmung war die Sprache.

9 Erwin GATZ, Seelsorge an nichtdeutschsprachigen Arbeitswanderern im Deutschen Reich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Volksgruppen (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 2), hg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. u.a. 1992, 188–198, hier: 196. – Die Äußerungen der Bischofskonferenz zur Polenseelsorge dürften der Tatsache geschuldet gewesen sein, dass ein beträchtlicher Teil der Arbeitsmigranten polnischer Nationalität aus den preußischen Ostprovinzen stammte, somit die deutsche Staatsangehörigkeit besaß. Es handelte sich um die »Ruhr-Polene«. Hinweise auf Forschungsliteratur zu dieser Gruppe finden sich bei BRANDT, Integration (wie Anm. 8), 107f. Gegenstand dieses Beitrags ist sie nicht.

10 Speziell zur Italienerseelsorge vgl. Luciano TRINCIA, Migration und Diaspora. Katholische Kirche und italienische Arbeitswanderung nach Deutschland und in die Schweiz vor dem Ersten Weltkrieg, Freiburg i. Br. 1998. Trincias Informationen über die wesentlichen am Zustandekommen der Italienerpastoration beteiligten Akteure und deren Verhältnis zueinander sind für das Verständnis der Situation in der Diözese Rottenburg sehr wichtig. – Ferner: BRANDT, Integration (wie Anm. 8), 95–97. – René DEL FABBRO, Transalpini. Italienische Arbeitswanderung nach Süddeutschland im Kaiserreich 1870–1918 (SHM 2), Osnabrück 1996, 223–226. – GATZ, Seelsorge (wie Anm. 9), 196. – Arthur Hugo KLIEBER, Die Italiener in Deutschland, in: Caritas 17, 1912, 349–353, hier: 352f. – Wilhelm LIESE, Lorenz Werthmann und die Fürsorge für die italienischen Arbeiter, in: Caritas 34, 1929, 14–18, 48–59, 129–135. – Markus WALZ, Region – Profession – Migration. Italienische Zinngießer

Geistliche zur Pastoration ihrer Landsleute nach Deutschland kamen, und errichtete 1896 in Freiburg ein italienisches Arbeitersekretariat. Seine guten Kontakte zum italienischen Episkopat trugen zur Gründung der *Opera di Assistenza agli Operai Italiani in Europa e nel Levante*¹¹ im Jahr 1900 bei. Dieser Verein rekrutierte italienische Priester und schickte sie ins europäische Ausland. Werthmann oblag die deutschlandweite Koordinierung der Missionstätigkeit. Da die Erfolge auf Dauer nicht seinen Erwartungen entsprachen, reorganisierte er die Italienerseelsorge im Jahr 1909. Anstelle der italienischen Geistlichen wurden deutsche Priester und Laien mit italienischen Sprachkenntnissen eingesetzt.

Die Pastoration an der Gruppe der Auslandspolen begann später als diejenige an den Polen aus den östlichen Provinzen Preußens¹². Nach zeitgenössischer Einschätzung war sie in den Diözesen Paderborn und Hildesheim am besten organisiert¹³. Karl Liedke fand heraus, dass für Hildesheim ab 1901 jährlich ein »Polenpastorationsplan« aufgestellt wurde¹⁴. In Bezug auf die in der Seelsorge tätigen Priester versuchte vor allem die preussische Regierung, Geistliche polnischer Nationalität durch deutsche zu ersetzen. Realisieren ließ sich das nicht, weil es nicht genügend deutsche Priester mit polnischen Sprachkenntnissen gab. Infolgedessen verstärkte sich in den letzten Jahren vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Überwachung der polnischen Gottesdienst abhaltenden Geistlichen durch die staatlichen Behörden. In dem späteren Kardinal Adolf Bertram, Bischof von Hildesheim zwischen 1906 und 1914, fanden sie jedoch einen Fürsprecher, der sich offen zu ihren Gunsten äußerte¹⁵.

II. Die Seelsorge für fremdsprachige Katholiken in der Diözese Rottenburg – Italiener- und Polenpastoration im Vergleich

Der Wandel zum »Arbeitseinfuhrland« ließ sich auch im Königreich Württemberg beobachten. Die Zahl der Reichsausländer dort stieg an von 10.656 im Jahr 1871 auf 25.848 bei der letzten Volkszählung vor 1914¹⁶. Analog zur Reichsebene waren die Staatsangehörigen Österreich-Ungarns durchweg die größte Gruppe, lange Zeit gefolgt von

in Rheinland-Westfalen 1700–1900 (SHM 11), Osnabrück 2002, 357–362. – Adolf WENNEMANN, Arbeit im Norden. Italiener im Rheinland und Westfalen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts (IMIS-Schriften 2), Osnabrück 1997, 157f.

11 TRINCIA, Migration und Diaspora (wie Anm. 10), 192. Die deutsche Bezeichnung lautet: »Hilfsverein für die italienischen Arbeiter in Europa und im Levante«.

12 Zur Seelsorge an den Auslandspolen vgl. GATZ, Seelsorge (wie Anm. 9), 194f. – Karl LIEDEKE, »... aber politisch unerwünscht«. Arbeitskräfte aus Osteuropa im Land Braunschweig 1880 bis 1939, Braunschweig 1993, 73–81. – LIPSKI, Caritative Fürsorge für die polnischen Arbeiter in Deutschland, in: Caritas 17, 1912, 233–241. – Josef LISZKA, Polen in Deutschland 1871–1939. Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge an Polen, in: Priester-Jahrheft, Paderborn 1975, 26–36. – NICHTWEISS, Ausländische Saisonarbeiter (wie Anm. 6), 175–186.

13 LIPSKI, Caritative Fürsorge (wie Anm. 12), 236.

14 LIEDEKE, Arbeitskräfte aus Osteuropa (wie Anm. 12), 74.

15 Dazu auch Werner MARSCHALL, Kirche zwischen Politik und Seelsorge am Beispiel des Breslauer Erzbischofs Adolf Kardinal Bertram, in: Deutsche und Polen. Beiträge zu einer schwierigen Nachbarschaft, bearb. v. Christof DAHM u. Hans-Jakob TEBARTH, Bonn 1994, 101–114, hier: 101–103.

16 Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg 20, 1910, 9, 11. – Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg 21, 1912, 9, 11. – Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg 22, 1914, 16f.

den Migranten aus der Schweiz. Erst ab 1905 rückten die Italiener an die zweite Stelle. Damit sind zwar Abweichungen im Vergleich zum Reich festzustellen, doch war die katholische Zuwanderung ebenfalls stark ausgeprägt.

Wie schon angedeutet, gestaltete sich die Ausländerpolitik in Württemberg liberaler als in Preußen¹⁷. Es herrschte kein Zwang zur Legitimation und zur Heimkehr im Winter. Wie die Diözese Rottenburg¹⁸ mit der Zuwanderung von Ausländern katholischer Konfession umging, wird anhand der folgenden Studie über die Pastoration an Polen und Italienern aufgezeigt. Zunächst werden die jeweiligen Hintergründe der Einführung angesprochen. Anschließend wird dargelegt, wie die Seelsorge im Alltag praktisch ablief, welchen Veränderungen sie während des Ersten Weltkriegs unterworfen war und wie sie von verschiedenen Seiten wahrgenommen wurde. Am Ende stehen die Ergebnispräsentation und ein Ausblick in die ersten Jahre der Weimarer Republik.

1. Die Italienerpastoration

1.1. 1898–1905: Seelsorge durch italienische Geistliche

Die Anzahl der Italiener in Württemberg betrug bei der Volkszählung von 1871 niedrige 296¹⁹. 1910 war sie mit 6.970 mehr als 23 Mal so hoch. Der Frauenanteil erreichte bei der ersten Zählung rund 15 Prozent, ging später nie über 37 Prozent hinaus. Insgesamt lässt sich zuerst ein langsamer, ab den 1890er-Jahren ein sprunghafter, zwischen 1905 und 1910 ein nur noch leichter Anstieg erkennen. Geradlinig nach oben verlief die Entwicklung allerdings nicht. 1898 waren laut Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) rund 7.000 Italiener in Württemberg²⁰. Für Sommer 1902 bezifferte der Geistliche Aluigi

17 Nicht nur in der Ausländerpolitik war Württemberg liberaler. Laut dem Landeshistoriker Paul Sauer übernahm es zur Zeit des Kaiserreichs innerhalb Deutschlands »eine Vorreiterrolle im Ringen um eine freiheitliche Staats- und Gesellschaftsordnung«. Vgl. Paul SAUER, *Württemberg im Kaiserreich. Bürgerliches Freiheitsstreben und monarchischer Obrigkeitsstaat 1871–1918*, Tübingen 2011, Überschrift zu Kapitel II. – Zur württembergischen Migrationssituation und Ausländerpolitik vgl. BECKER, *Ausländisches Arbeiterwesen* (wie Anm. 7), 61–68. – Karl-Heinz MEIER-BRAUN, Reinhold WEBER, *Kleine Geschichte der Ein- und Auswanderung in Baden-Württemberg, Leinfelden-Echterdingen* 2009, 90–102. – Reinhold WEBER, *Auf der Suche nach einer neuen Heimat: Zur Geschichte der Aus- und Einwanderung im deutschen Südwesten*, in: *Kulturelle Vielfalt. Baden-Württemberg als Einwanderungsland* (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 32), hg. v. Karl-Heinz MEIER-BRAUN u. Reinhold WEBER, Stuttgart 2006, 30–64, hier: 46–56.

18 Zur Geschichte der Diözese Rottenburg: Dominik BURKARD, Erwin GATZ, Paul KOPF, *Bistum Rottenburg-Stuttgart* (bis 1978: Rottenburg), in: *Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon*, hg. v. Erwin GATZ, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 616–637. – Die Seelsorge für Italiener und Polen wurde eingeführt unter den Bischöfen Wilhelm von Reiser und Paul Wilhelm von Keppler. Zu ihnen vgl. Rudolf REINHARDT, *Keppler, Paul Wilhelm von*, in: *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983, 371–373. – DERS., *Reiser, Wilhelm von*, in: *Ebd.*, 606–608.

19 BRITSCHGI-SCHIMMER, *Italienische Arbeiter* (wie Anm. 4), 46. – *Statistisches Handbuch für das Königreich Württemberg* (wie Anm. 16).

20 Note Bischof Paul Wilhelm von Keplers an den Königlichen Katholischen Kirchenrat vom 31. August 1900.

Cossio (1874–1956) ihre Anzahl auf 4.900, für Sommer 1904 bereits auf über 13.000²¹. 1907, schätzte der Seelsorger Leopold Kurz (1878–1937), hielten sich während der Sommermonate 15.000 Italiener im Land auf, im Winter immer noch zwischen 5.000 und 6.000²². Seitdem waren die jährlichen Zahlen im Abnehmen begriffen. Kurz führte das darauf zurück, *daß in Ziegeleien jetzt vielfach billiger arbeitende Polen eingesetzt werden*²³.

Als Hauptherkunftsgebiete der Arbeiter nannte der Priester Albert Vogt (1882–1941) die Provinzen Oberitaliens²⁴. Aus Südtirol seien nur wenige gekommen. Sehr anschaulich beschrieb Vogt den Bildungsstand der Italiener und ihre Diasporasituation fernab von den sozialen und religiösen Bindungen im Heimatland: *Diese Arbeiter sind vielfach (religiös) schlecht unterrichtet, unter den älteren viele Analphabeten. Meist sind sie als Erdarbeiter, Maurer, Zement- und Ziegelei-Arbeiter, an Bahn- und Brückenbauten, auch in Torfwerken und Fabriken beschäftigt. Entfernt von ihrer Heimat, ihrer Familie und ihrer Kirche leben diese armen Leute vielfach in vollständigem religiösem Indifferentismus dahin, einseitig von dem Erwerbsgedanken geleitet*²⁵. Das waren Umstände, die nach Meinung Bischof Keplers und anderer führender Kirchenmänner eine Hinwendung der italienischen Arbeiter zur Sozialdemokratie begünstigten, was vermieden werden sollte²⁶. Zwar gab es in der Diözese vereinzelt Pfarrer, die italienische Sprachkenntnisse hatten und sich der Arbeitsmigranten annahmen²⁷, doch war ihre Anzahl nicht ausreichend, so dass sich immer stärker die Notwendigkeit herausstellte, *dafür Sorge zu tragen, daß diese Italiener durch Priester ihrer Heimat pastoriert werden, welche ihre Eigenart kennen [...]*²⁸.

Mit Unterstützung des Freiburger Domkapitels und des St.-Raphaels-Vereins, eines katholischen Hilfswerks für Auswanderer, gelang es Lorenz Werthmann im Jahr 1898, drei italienische Geistliche – unter ihnen Vincenzo Bono – nach Deutschland zu holen, *die mit großer Hingebung und vielen Opfern ihre Landsleute in Baden, Württemberg,*

21 Berichte Aluigi Cossios an das Bischöfliche Ordinariat vom 21. Oktober 1902 und vom 20. Dezember 1904. Cossio wurde 1901 in Freiburg mit einer Studie über Kardinal Cajetan zum Dr. theol. promoviert und 1923 Bischof von Recanati. Zu seiner Person vgl. Claus ARNOLD, Die Römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), Paderborn u.a. 2008, 20–22.

22 Bericht Leopold Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 1. Oktober 1907. Zu seiner Person vgl. Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, bearb. v. Helmut WALDMANN, Rottenburg 1984, 114.

23 Bericht Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 12. November 1910.

24 Bericht Albert Vogts an das Bischöfliche Ordinariat vom 12. Oktober 1911. Zu den Herkunftsgebieten auch BRITSCHGI-SCHIMMER, Italienische Arbeiter (wie Anm. 4), 13–27. – DEL FABBRO, Transalpini (wie Anm. 10), 47–82. – WALZ, Italienische Zinngießer (wie Anm. 10), 69–76. – WENNEMANN, Arbeit im Norden (wie Anm. 10), 47–67. Zur Person Albert Vogts vgl. WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen (wie Anm. 22), 138.

25 Bericht Vogts (wie Anm. 24).

26 Note Bischof Keplers (wie Anm. 20). Darin heißt es: *Wenn für die Pastoration derselben nicht besonders gesorgt wird, so laufen sie, wie die Erfahrung gelehrt hat, Gefahr, dem religiösen Indifferentismus, dem Unglauben u. der Sozialdemokratie zu verfallen, welche große Anstrengungen macht, sie in ihre Netze zu ziehen.*

27 Ein Beispiel ist Ludwig Baur, Repetent am Tübinger Wilhelmsstift. Siehe LIESE, Lorenz Werthmann (wie Anm. 10), 58.

28 Note Bischof Keplers (wie Anm. 20).

*Elsaß-Lothringen und im Rheinland auf den Arbeitsstätten aufgesucht und ihnen Gelegenheit zum Hören der Predigt und zur hl. Beicht gegeben haben*²⁹.

Zur Vorbereitung der Pastoration in der Diözese Rottenburg beauftragte Bischof Wilhelm von Reiser (1893–1898) Anfang 1898 Ludwig Baur (1871–1943), Repetent am Tübinger Wilhelmsstift, mit der Ausarbeitung von Fragepunkten³⁰. Diese flossen ein in einen bischöflichen Erlass vom 15. März 1898: Die Pfarrämter des Bistums wurden aufgefordert, *hierher zu berichten a) wie viele Italiener sich ständig in ihren Gemeinden aufhalten; b) wie groß ungefähr die Zahl der nur vorübergehend während der Sommermonate in ihren Pfarreien sich befindlichen italienischen Arbeiter ist, und c) eventuell, ob im Laufe des kommenden Sommers aus Anlaß von bevorstehenden Bahn- oder Erdarbeiten u.s.w. eine Zuwanderung von Italienern zu erwarten sein dürfte und in welchem mutmaßlichem Umfange*³¹.

In den darauf folgenden Wochen erreichten zahlreiche Berichte von Pfarrern aus der ganzen Diözese über ihr vorgesetztes Dekanatamt die bischöfliche Behörde. Dort wurden die Ergebnisse in einem *Verzeichnis der in Württemberg sich aufhaltenden Italiener* zusammengefasst. Ständig lebten demnach nur wenige Italiener im Land. Die Saisonarbeiter verteilten sich schwerpunktmäßig auf den Großraum Stuttgart sowie rund um Blaubeuren, Friedrichshafen, Göppingen, Rottweil, Tuttlingen und Zwiefalten. Weniger zahlreich vertreten waren sie im Schwarzwald und im württembergischen Allgäu. Vermutlich wurde das Verzeichnis über Lorenz Werthmann an Vincenzo Bono weitergeleitet. Er kam im Laufe des Sommers 1898 in das Bistum Rottenburg, um seinen Landsleuten Gelegenheit zum Gottesdienstbesuch und zur Beichte zu geben.

Nach dem Tod Bischof Reisers († 11. Mai 1898) und seines designierten Nachfolgers Franz Xaver von Linsenmann († 21. September 1898) wurde im Januar 1899 Paul Wilhelm von Keppler inthronisiert. Er führte die Italienerpastoration fort. In einem Erlass vom 10. März 1899 legte er den Pfarrämtern diesbezüglich einen erweiterten Fragenkatalog zur Beantwortung vor³². Erneut ging im Ordinariat eine große Anzahl an Berichten ein. Darin wurde beklagt, die Mission Vincenzo Bonos sei ohne nachhaltige Wirkung geblieben. Für Repetent Baur, den Bischof Keppler mit der Auswertung der ersten Bemühungen um die Italienerseelsorge beauftragt hatte, aus einem doppelten Grund: *a) Fürs erste hat der Missionär Vincenzo Bono fast gar alle Orte wo Italiener sind besucht, auch wenn ihre Zahl noch so gering war. So war er gezwungen, nur rasch das Land zu durchheilen, [...] b) Dazu kommt noch als weiterer Grund der rasche Ortswechsel der italienischen Arbeiter*³³. Baur schlug vor, der Italienerseelsorger solle sich künftig jeweils sechs bis acht Tage lang an den Zentralpunkten aufhalten und von dort aus die kleineren Stationen aufsuchen. Zu den Erfolgsaussichten der Italienerpastoration gab der Repetent die Einschätzung des Stadtpfarramtes Friedrichshafen wieder: *Die Mission ist nur ein Notbehelf, um das Gute, so weit es sich vorfindet, nicht auch noch verderben zu lassen und diese italienischen Arbeiter nicht ganz der atheistisch-sozialistischen Propaganda zu überlassen – schutzlos und ohne Gegenbemühungen. Innerhalb dieser Grenze sei ein schöner Erfolg möglich*³⁴.

29 Lorenz Werthmann. Reden und Schriften, hg. v. Karl Borgmann, Freiburg i. Br. 1958, 165.

30 Schreiben Ludwig Baur an Bischof Reiser vom 11. März 1898. – Zur Person Baur vgl. WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen (wie Anm. 22), 75.

31 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 2, 1896–1898, 147.

32 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 3, 1899–1901, 11.

33 Bericht Baur an das Bischöfliche Ordinariat vom 17. Juli 1899.

34 Ebd.

1899 wirkte nochmals Vincenzo Bono in der Diözese Rottenburg. Im Mai 1900 schließlich wurde im norditalienischen Cremona die »Opera di Assistenza« zur Unterstützung der italienischen Arbeiter im europäischen Ausland gegründet. Auf Ersuchen Bischof Keplers kamen im Sommer des gleichen Jahres mit Pietro Pisani aus dem Erzbistum Vercelli und Aluigi Cossio aus dem Erzbistum Udine die ersten Geistlichen des Hilfsvereins in die Diözese Rottenburg³⁵. Im August erhielten sie die erforderlichen bischöflichen Vollmachten für ihre Tätigkeit, die auch – vermittelt durch den Königlichen Katholischen Kirchenrat – vom Ministerium des Kirchen- und Schulwesens abegesenet wurden³⁶. Die Finanzierung der Pastoration sollte aus Mitteln der »Opera di Assistenza« und des Bistums bestritten werden.

Beide Priester kehrten im Spätherbst nach Italien zurück. Ab 1901 wurde dann allein Aluigi Cossio mit der Seelsorge an den Italienern in der Diözese betraut. Die Mission war so organisiert, dass im Frühjahr jeden Jahres die Pfarrer, in deren Gemeinden sich italienische Arbeiter befanden, dem Bischöflichen Ordinariat davon Mitteilung zu machen hatten³⁷. Dieses erteilte Cossio Weisungen zum weiteren Ablauf. Seinen Aufenthalt nahm er anfangs im Gesellenhaus in Ulm, später im Stuttgarter Marienhospital. Von da aus bereitete er die Mission vor und suchte die Italiener im ganzen Bistum auf. Über seine seelsorgerischen Aktivitäten musste er jeweils zum Jahresende der bischöflichen Behörde Bericht erstatten.

Zu Zentren der Pastoration entwickelten sich während Cossios Zeit der Großraum Stuttgart und in Oberschwaben der Bereich um Friedrichshafen, Ulm und Ravensburg. Von eher untergeordneter Bedeutung waren die Schwäbische Alb, der Schwarzwald und Nordwürttemberg. Die Seelsorge selbst umfasste, wie es gewöhnlich Aufgabe eines Klerikers ist, die Abhaltung von Gottesdiensten mit Predigt und die Spendung der Sakramente. Da die italienischen Arbeiter jedoch *in für sie wichtigen Dingen (Versicherungssachen) keinen Bescheid*³⁸ wussten, eröffnete sich dem Geistlichen mit der sozialen Seite ein weiteres Betätigungsfeld. Nach den Gottesdiensten fanden oft – in Gaststätten oder unter freiem Himmel – *social-ökonomische Conferenzen*³⁹ statt, bei denen die Italiener in arbeitsmarktspezifischen, rechtlichen und sozialen Fragen beraten wurden. Bald reichte das nicht mehr aus. 1903 gründete Cossio mit Genehmigung der »Opera di Assistenza« in Stuttgart ein italienisches Arbeitersekretariat für Württemberg⁴⁰. Dessen Dienste wurden so zahlreich in Anspruch genommen, dass es schnell an Grenzen stieß, zumal laut Cossio schon 1904 die finanzielle Unterstützung der »Opera di Assistenza« ausblieb.

35 Note Bischof Keplers (wie Anm. 20). Zur Person Pietro Pisanis vgl. TRINCIA, Migration und Diaspora (wie Anm. 10), 172–179.

36 Mittels Erlass vom 12. September 1900 erbat das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens vom Bischöflichen Ordinariat Auskunft über Cossio und Pisani. Diese wurde mit Datum vom 24. September 1900 erteilt, woraufhin seitens des Ministeriums keine Bedenken mehr geäußert wurden.

37 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 4, 1902–1904, 16. Im Auftrag des Bischofs erging am 8. April 1902 folgende Aufforderung: *Die Seelsorger derjenigen Orte, an welchen sich solche Arbeiter befinden, wollen wie bisher zuerst an das Bischöfliche Ordinariat Mitteilung machen, damit dann von uns dem Missionär die erforderlichen Weisungen gegeben werden können.*

38 Bericht Vogts (wie Anm. 24).

39 Bericht Cossios vom 20. Dezember 1904 (wie Anm. 21).

40 Ebd. – Cossios Gründung war nicht die erste. Offenbar schon um 1900 schufen Repetent Ludwig Baur und der Kaufmann Hermann in Stuttgart ein italienisches Sekretariat, das in Arbeiterangelegenheiten an das Konsulat vermitteln sollte. Dazu vgl. eine Postkarte Baur an das Bischöfliche Ordinariat ohne Datum.

Nicht alle Italiener profitierten von der für sie eingerichteten Seelsorge in der Diözese Rottenburg. So sprach Cossio davon, dass im Jahr 1904, *wegen verschiedenen Hindernissen, mehr als 3.600 italienische Arbeiter auf dem Lande nicht pastoriert werden konnten*⁴¹. Ein solches Hindernis bildete der Aufenthalt in einer rein protestantischen Umgebung. Evangelische Pfarrer informierten das Ordinariat in der Regel nicht über die Anwesenheit italienischer Katholiken. Stattdessen setzte die evangelische Kirche eigene Missionsbemühungen in Gang, wovon noch die Rede sein wird.

1.2. 1906–1918: Pastoration durch Priester aus der Diözese Rottenburg

Ende 1905 kehrte Aluigi Cossio in seine Heimatdiözese zurück. Dies nahm Bischof Paul Wilhelm von Kepler zum Anlass, die Italienerseelsorge neu zu organisieren. Nicht mehr ein von der »Opera di Assistenza« entsandter Geistlicher sollte diese Aufgabe fortan wahrnehmen, sondern Priester aus dem Bistum Rottenburg⁴².

Zu der Umstrukturierung dürften hauptsächlich die Schwierigkeiten beigetragen haben, die sich mit dem italienischen Hilfsverein in den Jahren zuvor ergeben hatten. Dieser hatte sich nur unregelmäßig an der Finanzierung der Pastoration beteiligt und war darüber hinaus dem Vatikan gegenüber beschuldigt worden, *schlechte Priester in die Missionen geschickt zu haben, welche sich der Fürsorge der Italiener nur wenig annehmen, dagegen mehr politische Zwecke verfolgten*⁴³. Letzteres traf auf Cossio zwar nicht zu. Bischof Kepler hatte ihm in Ausübung seines Amtes *unermüdlischen Eifer(s)* attestiert⁴⁴. Doch wollte Kepler weiterem Ärger von dieser Seite vorbeugen. Mittels Erlass vom 18. April 1905 richtete er *an diejenigen jüngeren Geistlichen, welche der italienischen Sprache mächtig sind oder wenigstens die Elemente derselben gelernt haben und welche bereit sind, sich diesem Zweig der Pastoration zu widmen, die Aufforderung, sich bis 15. Mai bei uns zu melden*⁴⁵.

Elf Bewerbungen gingen beim Bischöflichen Ordinariat ein⁴⁶. Die Wahl fiel auf Leopold Kurz, Vikar in Ravensburg, und Johannes Lang (1878–1961), Vikar in Esslingen⁴⁷. Beide verfügten nicht über italienische Sprachkenntnisse. Im Sommer 1905 wurden sie von Aluigi Cossio bei einem vierwöchigen Aufenthalt in Stuttgart in ihre neue Tätigkeit eingewiesen. Zur weiteren Vorbereitung absolvierten sie gegen Jahresende einen Sprachkurs in Padua, Italien. Die Finanzierung dieser Maßnahmen wurde vom Königlichen Katholischen Kirchenrat bezuschusst, der es begrüßte, *künftig die Pastoration der in der Diözese sich aufhaltenden Italiener [...] durch unsere eigenen Geistlichen besorgen zu lassen*⁴⁸.

Leopold Kurz und Johannes Lang traten ihren Dienst im Februar und März des Jahres 1906 an. Kurz war zuständig für die Pastoration der Italiener im Nordteil der Diözese, vor allem im Großraum Stuttgart, und nahm im Stuttgarter Marienhospital Wohnung.

41 Bericht Cossios vom 20. Dezember 1904 (wie Anm. 21).

42 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 5, 1905–1907, 13. – Die Neuorganisation in der Diözese Rottenburg wird auch erwähnt in LIESE, Lorenz Werthmann (wie Anm. 10), 58.

43 Schreiben Lorenz Werthmanns an Domkapitular Joseph Eisenbarth vom 26. September 1902.

44 Bischöfliches Schreiben an Professor Ernesto Schiaparelli, Generalsekretär der »Opera di Assistenza«, vom 27. September 1902.

45 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 42), 13.

46 Bewerberaufzählung in den Akten zur Pastoration der Italiener 1905–1922.

47 Zur Person Johannes Langs vgl. WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen (wie Anm. 22), 114.

48 Schreiben des Königlichen Katholischen Kirchenrats an das Bischöfliche Ordinariat vom 4. Juli 1905.

Lang wurde mit der Italienerseelsorge im Südtteil, speziell in Oberschwaben, beauftragt und zog ins Ravensburger Elisabethenkrankenhaus. Die Organisation der Mission betreffend bestimmte Bischof Keppler, dass der Diözesanklerus *alle Mitteilungen über Niederlassungen der Italiener und Abhaltung von Gottesdiensten* direkt an die beiden Geistlichen zu richten hatte⁴⁹. In deren Händen lag dann die Planung und Durchführung der Missionsreisen. Überdies mussten sie am Ende jeden Jahres dem Bischöflichen Ordinariat Rechenschaft über ihre Tätigkeit abgeben.

Nach wie vor bestand die Seelsorge zum einen aus der Abhaltung von Gottesdiensten mit Predigt sowie der Spendung der Sakramente, zum anderen aus sozialer Beratungs- und Unterstützungsarbeit. Der religiösen Bildung der Italiener maßen Kurz und Lang große Bedeutung bei. Die Vermittlung von Glaubenswissen begann im Gottesdienst. Vikar Lang predigte zum Beispiel über die Gottheit Jesu Christi und die Notwendigkeit des Gebets⁵⁰. Zu vertiefen suchten die Geistlichen das im Rahmen der Vorbereitung von Einzelnen und Gruppen, Jugendlichen und Erwachsenen, auf den Empfang der Sakramente Beichte, Kommunion, Firmung und Ehe. Auch Krankenbesuche und Beerdigungen standen auf der Tagesordnung. Neben der Masse der italienischen Arbeiter und der geringen Zahl italienischer Gefangener in württembergischen Gefängnissen, die bereits von Aluigi Cossio betreut worden waren, rückte eine neue Zielgruppe in den Blickpunkt des Interesses: Frauen⁵¹. Dabei handelte es sich um junge Italienerinnen und Südtirolerinnen italienischer Sprache, für die, meist von den Arbeitgebern, Mädchenheime errichtet worden waren. Aus den Berichten der beiden Italienerseelsorger geht hervor, dass in Württemberg 1907 14 solche Heime existierten. Zwei weitere waren in Planung bzw. im Bau. Geleitet wurden sie zum Teil von Nonnen.

Doch nicht die *Pastorations-Arbeit* an sich, sondern die *soziale Tätigkeit ist es, welche den Missionär den Italienern näher bringt u. oft mehr Wert hat*, fasste Leopold Kurz seine Erfahrungen zusammen⁵². Zur Zeit Aluigi Cossios hatten diesbezüglich Arbeiterangelegenheiten im Mittelpunkt gestanden. Auch nach der Umstrukturierung der Italienerseelsorge nahmen diese breiten Raum ein. Im Anschluss an die Gottesdienste wurden weiterhin Konferenzen abgehalten, und das italienische Arbeitersekretariat hatte reichlich zu tun. Gleichzeitig eröffneten sich, insbesondere im Großraum Stuttgart, neue Aufgabenfelder. Vikar Kurz sorgte unter anderem dafür, dass von Verwahrlosung bedrohte italienische Kinder in sogenannten Rettungsanstalten oder bei Adoptiveltern untergebracht wurden⁵³. August Konzet (1883–1973), der am 28. Mai 1912 Nachfolger von Kurz geworden war⁵⁴, führte im letzten Jahr vor Kriegsausbruch zudem Bildungsangebote ein. Im Stuttgarter Antoniushaus wurden italienische Sprachkurse für interessierte

49 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 42), 77.

50 Bericht Langs an das Bischöfliche Ordinariat vom 27. September 1907.

51 Zum Folgenden vgl. die Berichte Langs (wie Anm. 50) und Kurz' (wie Anm. 22). – Im Zuständigkeitsbereich von Vikar Kurz gab es Mädchenheime in Backnang, Bietigheim, Ebersbach, Esslingen, Neckartenzlingen, Pfauhausen und Salach. Ein weiteres Heim war in Reichenbach geplant. Im Pasturationsgebiet von Vikar Lang befanden sich Mädchenheime in Ebingen, Ehingen, Friedrichshafen, Isny, Ravensburg, Schramberg und Söflingen. Das Heim von Wangen im Allgäu stand vor der Eröffnung. Zu letzterem vgl. auch Heiko KLOOS, Eine eigene Gemeinde. Die Arbeitersiedlung der Firma ERBA, Weingarten 2000, 92–98.

52 Bericht Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 24. Oktober 1908.

53 Berichte Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 1. Oktober 1907, 24. Oktober 1908, 3. November 1909, 12. November 1910 und 6. Oktober 1911.

54 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 7, 1911–1913, 174. – Zur Person August Konzets vgl. WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen (wie Anm. 22), 158.

Deutsche und ein *Unterrichtskurs [...] im Lesen u. Schreiben u. in der deutschen Sprache* für Italiener veranstaltet⁵⁵. Mit dem letzteren wollte Konzet offenbar einem protestantischen Italienerseelsorger namens Senkbeil zuvorkommen, der Ähnliches geplant hatte. Daraus wird ersichtlich, dass die protestantischen Kirchen in Deutschland sich ebenfalls um die italienischen Arbeiter bemühten. Im Jahr 1909 war die Evangelische Italiener-Mission gegründet worden⁵⁶. Ihre Aktivitäten in Württemberg schilderte Konzet in seinem Bericht für 1913/14: *Er (der Italienerseelsorger Senkbeil, Anm. der Vf.) hat seinen Sitz in Stuttgart, [...] Auf seinen Missionsreisen ist er vielfach von seiner Frau begleitet, die eine geborene Italienerin ist. [...] Beim Gottesdienst unterstützen ihn seine Frau u. andere Protestantinnen durch Absingen italienischer Lieder. Diese Gottesdienste finden [...] auch sehr oft während der Woche statt [...]. Senkbeil ist ein gewandter Redner u. trieft von Frömmigkeit. Er hütet sich zunächst wohl, in seinen Predigten offen gegen den katholischen Glauben aufzutreten, wohl aber geschieht das verblümt. [...] Eine Gemeinde hat er sich unter den Italienern aber nicht zu gründen vermocht⁵⁷.*

Die Arbeitsbelastung der Italienerseelsorger war hoch. In seinem Jahresbericht für 1906 bat Vikar Kurz das Bischöfliche Ordinariat, seinen Kollegen Lang zur Mission beziehen zu dürfen, da seine Gesundheit sonst auf Dauer leiden würde. Johannes Lang wurde unter anderem unterstützt durch Vikar Albert Vogt, der im Mai 1911 auch seinen Dienst im Südteil der Diözese übernahm⁵⁸. Trotzdem gelang es wiederum nicht, alle sich im Land aufhaltenden Italiener zu pastorieren. Leopold Kurz schrieb in seinem Rechenschaftsbericht für 1911: *Zu beklagen ist nur, dass hunderte von Italienern, darunter gut gesinnte Compagnien, in den Vororten Stuttgarts – Gablenberg, Gaisburg, Wangen – beim Fehlen einer katholischen Kirche daselbst für die Mission nicht erreichbar sind⁵⁹.*

Bei Kriegsbeginn am 1. August 1914 befanden sich rund 10.000 Italiener in Württemberg⁶⁰. Allein in Oberschwaben schätzte Albert Vogt ihre Anzahl auf 5.000 bis 6.000⁶¹. Ihre Situation verschlechterte sich rasch. Viele wurden arbeitslos infolge des zusammenbrechenden Wirtschaftslebens. Als das mit Deutschland verbündete Italien zunächst seine Neutralität erklärte und im Mai 1915 sogar auf Seiten der Entente in den Krieg eintrat⁶², griff unter der einheimischen Bevölkerung eine zunehmend italienfeindliche Stimmung um sich. Aufgrund dessen entschlossen sich die Arbeiter mehrheitlich zur Rückreise in die Heimat.

Im Großraum Stuttgart konnte der verantwortliche Seelsorger August Konzet keine Italienergottesdienste mehr abhalten. Sein Rat im sozialen Bereich war dagegen weiterhin gefragt⁶³: *Insbesondere wurde von den Behörden seine Hilfe gewünscht, um die zu Beginn*

55 Bericht Konzets an das Bischöfliche Ordinariat vom 17. April 1915.

56 TRINCIA, Migration und Diaspora (wie Anm. 10), 132.

57 Bericht Konzets (wie Anm. 55).

58 Bericht Langs an das Bischöfliche Ordinariat vom 5. November 1908. Zur Einsetzung von Albert Vogt als Nachfolger vgl. Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 54), 30.

59 Bericht Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 6. Oktober 1911.

60 Zur Situation der Italiener in Deutschland während des Ersten Weltkriegs: DEL FABBRO, Transalpini (wie Anm. 10), 277–283. – WENNEMANN, Arbeit im Norden (wie Anm. 10), 177–186.

61 Bericht Vogts an das Bischöfliche Ordinariat vom 1. Oktober 1914.

62 Josef MUHR, Die deutsch-italienischen Beziehungen in der Ära des Ersten Weltkrieges (1914–1922), Göttingen u.a. 1977, 22–47.

63 Bericht Konzets (wie Anm. 55). – Internierung ist hier nicht im Sinne einer längeren Gefangensetzung gemeint. Die Italiener warteten an den genannten Orten auf den Tag ihrer Heimreise. Aufgrund der Grenzsperrung durch die Schweiz und das Nichtvorhandensein von Zügen Anfang August 1914 verzögerte sich ihre Rückfahrt.

des Krieges in Heilbronn u. Eßlingen u. auf dem Cannstatter Wasen internierten Italiener zu beruhigen. Ähnlich entwickelte sich die Lage im südlichen Württemberg. Vikar Vogt äußerte: *Leider mussten durch den Ausbruch des Krieges mehrere auf August und September angesagte oder in Aussicht gestellte Gottesdienste wieder abgesagt werden, anfangs wegen mangelnder Zugverbindung, dann auch wegen Wegzugs vieler Saisonarbeiter*⁶⁴. Die Pastoration beschränkte sich mehr oder weniger auf Wangen im Allgäu, wo neben wenigen italienischen Staatsangehörigen konstant zwischen 200 und 400 Südtiroler italienischer Sprache ansässig waren.

Im April 1915 lebten nach Konzets Bericht noch 2.000 Italiener in Württemberg⁶⁵. Für 1917 legitimierte die Stuttgarter Geschäftsstelle der Deutschen Arbeiterzentrale 341 italienische Arbeiter⁶⁶. Während des letzten Kriegsjahres machten Kriegsgefangene einen Großteil der Staatsbürger Italiens im Land aus⁶⁷. Im Januar 1918 etwa lag ihre Anzahl bei annähernd 3.500⁶⁸. Zur Pastoration dieser Gefangenen in den Lagern und auf den Außenarbeitskommandos wurde Anfang 1918 der bis dahin in Wangen tätige Italienerseelsorger Albert Vogt bestellt⁶⁹.

1.3. Die Italienerpastoration aus der Sicht von Seelsorgern, Medien, Arbeitgebern und staatlichen Behörden

Nachfolgend wird aufgezeigt, wie die Italiener im Zusammenhang mit der Pastoration von verschiedenen Seiten vor Ort wahrgenommen wurden⁷⁰.

Eine zentrale Quelle zur Beantwortung dieser Frage stellen die Tätigkeitsberichte der Italienerseelsorger an das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg dar. Darin finden sich Angaben zum Gottesdienstbesuch, zur Teilnahme an den Sakramenten und zur Inanspruchnahme sozialer Unterstützungsangebote sowie Aussagen über das religiös-sittliche Verhalten der Italiener.

Ihre zahlenmäßige Beteiligung an den Gottesdiensten wurde im Großen und Ganzen als ordentlich beurteilt. 1902 kamen laut Aluigi Cossio 4.731 von 4.900 in Württemberg sich aufhaltenden Italienern zu den Missionen⁷¹. Zwei Jahre später erreichte er nach eigenem Bekunden 9.466 von über 13.000 Italienern. Ihre rege Teilnahme erklärte Leopold Kurz jedoch nicht primär mit *religiösem Bedürfnis, sondern weil sie einmal wieder in ihrer Sprache reden hören u. dem Missionär einen Gefallen erweisen wollen*⁷². Für diese Einschätzung spricht das von den Geistlichen beobachtete geringe Interesse der Italiener

64 Bericht Vogts (wie Anm. 61).

65 Bericht Konzets (wie Anm. 55).

66 Auflistung vom 22. Juni 1917. HStAS M 77/1 Bü 832.

67 Zur Kriegsgefangenschaft von Italienern während des Ersten Weltkriegs zuletzt Giovanna PROCCACCI, *Italienische Kriegsgefangene in Deutschland im Ersten und Zweiten Weltkrieg*, in: *Italiener in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Kontakte, Wahrnehmungen, Einflüsse* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 25), hg. v. Gustavo CORNI u. Christoph DIPPER, Berlin 2012, 471–491.

68 Karl J. MAYER, *Der Arbeitseinsatz von Kriegsgefangenen in Württemberg im Ersten Weltkrieg*, in: ZWLG 67, 2008, 367–441, hier: 440.

69 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 9, 1917–1919, 150, 161f.

70 Über die Beziehungen zwischen italienischen Zuwanderern und deutscher Gesellschaft: DEL FABBRO, *Transalpin* (wie Anm. 10), 233–255. – TRINCIA, *Migration und Diaspora* (wie Anm. 10), Kapitel 3. – WENNEMANN, *Arbeit im Norden* (wie Anm. 10), Kapitel 8.

71 Vgl. die Berichte Cossios (wie Anm. 21).

72 Bericht Kurz' (wie Anm. 22).

am Empfang der Sakramente. Um nochmals Cossio zu Wort kommen zu lassen: Von den Missionsteilnehmern des Jahres 1902 hätten lediglich 510 gebeichtet, von denjenigen des Jahres 1904 nur 1.259⁷³. Bis Kriegsausbruch besserte sich das nicht wesentlich. Johannes Lang stellte dabei Geschlechtsunterschiede fest: *Im allgemeinen sind die Mädchen eifriger im Kirchenbesuch u. Sakramentsempfang*⁷⁴. Laut Albert Vogt hing die Ausprägung der Religiosität auch von der Herkunft ab: *Sicher ist, daß die Südtiroler mehr religiösen Eifer zeigten als die Italiener selbst*⁷⁵. Wiederholt beklagt wurden die *wilden u. die bloß civiliter geschlossenen Ehen unter den Italienern*⁷⁶. Die Ursachen dafür sahen die Seelsorger vor allem in bürokratischen Hürden und religiöser Gleichgültigkeit. Teils hätten Paare auch angegeben, sie würden die kirchliche Trauung aufschieben, *um bei ihrer Rückkehr nach Italien im Kreise ihrer Angehörigen nochmals festliche Hochzeit feiern zu können*, oder sie besäßen keine geeignete Kleidung. *Fast noch mehr als die eigentliche Pastoration beschäftigten den Missionär die Aufgaben des italienischen Arbeitersekretariats*, bilanzierte August Konzetz⁷⁷. Seine Kollegen wussten über die Bedeutung des sozialen Aspekts ihrer Tätigkeit Ähnliches zu berichten. Zusammenfassend charakterisierte Leopold Kurz die Italiener folgendermaßen: *Denn der Kern dieses Volkes ist noch gut, es sind meist gutmütige, oft kindlich naive Leute [...]. Die tiefere Ursache ihres geistig religiösen u. sittlichen Elends ist – keine christliche Schule, keine religiöse Erziehung*⁷⁸.

Lokalzeitungen bestätigten die Beobachtungen der Geistlichen bezüglich der Teilnahme der Italiener am Gottesdienst und an den Sakramenten. In der *Untertäler Volkszeitung* etwa heißt es: *Letztere (die Italiener, Anm. der Vf.) erschienen bei einem seinerzeit angesetzten italienischen Gottesdienst nur dünn gesäet, und an der Kommunionbank sah man kaum 3 Personen*⁷⁹.

Die Aktivitäten der Italienerseelsorger wurden nicht überall gern gesehen, insbesondere nicht auf Seiten mancher Arbeitgeber. Als Vikar Kurz einen Ziegeleibesitzer in Heddelfingen bei Stuttgart kritisierte, bei dem italienische Mädchen mit Männern im gleichen Haus untergebracht waren, *fühlte sich der Fabrikant natürlich daraufhin noch beleidigt*⁸⁰. Dekan Schmid von Waldsee informierte das Bischöfliche Ordinariat über die Haltung des Domänenrats der Gräflin Königseggischen Domänenkanzlei: *Er bemerkt [...], die Geistlichen, welche solche Ausländer pastorieren, sollten sich auf die Seelsorge beschränken u. sich nicht in materiellen Fragen zwischen Arbeiter u. Arbeitgeber stellen, wie das der die Italiener pastorierende Geistliche in einem Falle schon getan habe*⁸¹.

Der württembergische Staat legte der Italienerseelsorge keine Steine in den Weg. Das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens genehmigte im Sommer 1900 den Aufenthalt Aluigi Cossios und Pietro Pisanis zu Pastinationszwecken. Der ihm nachgeordnete Königliche Katholische Kirchenrat stellte finanzielle Mittel bereit und erachtete die 1905 von Bischof Keppler eingeleitete Neuorganisation für gut.

73 Vgl. die Berichte Cossios (wie Anm. 21).

74 Bericht Langs (wie Anm. 50).

75 Bericht Vogts (wie Anm. 61).

76 Zum Folgenden vgl. Bericht Kurz' an das Bischöfliche Ordinariat vom 3. November 1909.

77 Bericht Konzets (wie Anm. 55).

78 Bericht Kurz' (wie Anm. 22).

79 *Untertäler Volkszeitung* vom 17. Dezember 1914.

80 Bericht Kurz' (wie Anm. 22).

81 Schreiben Schmidts an das Bischöfliche Ordinariat vom 29. April 1910. DAR G 1.1 Nr. B 9.3c.

2. Die Polenpastoration

2.1. 1908–1917: Subsidiäre Seelsorge

Die quantitative Eingrenzung der Gruppe der Polen in Württemberg bereitet einige Schwierigkeiten. Eine polnische Staatsangehörigkeit existierte nicht, und die polnische Nationalität wurde bei Volkszählungen nicht extra aufgeführt. Die Jahresberichte der Feldarbeiter-Zentralstelle helfen ebenfalls nicht weiter, da für Polen aus Österreich-Ungarn und Russland kein Legitimationszwang bestand. Gesagt werden kann, dass ihre Gesamtzahl vor Kriegsausbruch durchgehend niedriger war als die der Italiener, aber allmählich anstieg.

Einblick in ihre Situation gibt ein Bericht des Pfarrers Küster aus Hofen bei Stuttgart an das Bischöfliche Ordinariat vom Sommer 1906: *Von Jahr zu Jahr nimmt die Zahl der Katholiken zu, welche aus russisch-Polen nach Württemberg kommen, zuerst als landwirtschaftliche Saisonarbeiter oder auch als Ziegeleiarbeiter u. Fabrikarbeiter. [...] Diese polnischen Arbeiter sind größtenteils noch sehr religiös u. der katholischen Kirche treu ergeben; der deutschen Sprache absolut nicht mächtig, mit seltener Ausnahme; wenn sie aber Jahr für Jahr 8 bis 9 Monate keine religiöse Anregung in ihrer Muttersprache empfangen können, so besteht große Gefahr, daß sie in ihrem Glauben schwach werden u. schließlich unserer hl. Kirche verloren gehen.* Zur Abhilfe schlug Küster vor, dass Franziskaner der Thüringer Ordensprovinz, welche auch in ihrem Bezirk die Seelsorge bei den Polen versehen, berufen werden⁸².

Das Bistum reagierte nicht sofort. Erst im Frühjahr 1908 erging ein Erlass Bischof Paul Wilhelm von Keplers über *Zeugnisse betreffend eingewanderte polnische Arbeiter*⁸³. Eine geordnete Seelsorge wurde damit nicht eingeleitet. Doch noch im selben Jahr erbat sich das Ordinariat Informationen über den Ablauf der Polenpastoration in der Erzdiözese Freiburg. Die Rückantwort lautete: *Die Pastoration der polnischen Arbeiter in unserer Erzdiözese wird von den polnischen Priestern im Einvernehmen mit den betr. Pfarrgeistlichen besorgt. Soviel uns bekannt, haben dieselben die ausbelfenden Geistlichen teilweise aus eigenen Mitteln honoriert, teilweise ist das Kommissariat für die Pastoration der italienischen Arbeiter dafür eingetreten*⁸⁴.

Bewegung in die Frage der Seelsorge für polnische Arbeiter im Bistum Rottenburg brachte Ende März 1910 Lorenz Werthmanns Bitte um Auskunft, *ob und wo und in welcher Anzahl [...] dauernd oder für längere Zeit sich polnische Katholiken aufhalten und, [...], in welcher Weise für die religiösen Bedürfnisse der Genannten Vorsorge getroffen ist*⁸⁵. Daraufhin ließ Bischof Kepler durch die Pfarrämter Erhebungen diesbezüglich durchführen⁸⁶. Bis in den Monat Juni hinein trafen Berichte aus der ganzen Diözese bei der bischöflichen Behörde ein, mit folgendem Ergebnis: *In namhafterer Zahl finden sich Polen in Städten oder in industriellen Etablissements (Ziegel- u. Kalkwerken) wie Cannstatt, Zuffenhausen, Waiblingen, Mühlacker oder Schwenningen*⁸⁷. Die Anzahl der

82 Schreiben Küsters an das Bischöfliche Ordinariat vom 20. August 1906. – Zu den Herkunftsgebieten der Auslandspolen: BADE, Land oder Arbeit (wie Anm. 6), 522–530. – Andreas MYTKOWICZ, Ausländische Wanderarbeiter in der deutschen Landwirtschaft, Posen 1914, 93–108.

83 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 6, 1908–1910, 31.

84 Schreiben des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg vom 4. Juni 1908.

85 Schreiben Werthmanns an das Bischöfliche Ordinariat vom 31. März 1910.

86 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 83), 215.

87 Bericht Bischof Keplers an Werthmann vom 26. Juli 1910.

Beschäftigten in der Landwirtschaft war sehr unterschiedlich. Meist lag sie zwischen drei und zehn Arbeitern je Ort⁸⁸.

Die Pastoration der Polen im Jahr 1910 übernahm aushilfsweise der Missionspriester Bruno Lipinski aus dem Theologenkonvikt Salesianum in Freiburg, Schweiz. Nach eigener Aussage hatte ihn ein Agent namens Maly, der polnische Arbeiter unter Vertrag nahm und an diverse Betriebe vermittelte, nach *Schwenningen, Waiblingen und Mühlacker [...] einberufen*⁸⁹. Dadurch sah er sich veranlasst, die bischöfliche Vollmacht für das ganze Bistum zu erbitten, die Keppler auch erteilte. Über den Erfolg von Lipinskis Seelsorgetätigkeit machten die Pfarrämter dem Bischöflichen Ordinariat Mitteilung. Aus den Briefen geht hervor, dass er Gottesdienst mit polnischer Predigt abhielt und den Arbeitern Gelegenheit zur Beichte sowie zum Empfang der Kommunion gab. Der Waiblinger Stadtpfarrer Brehm schrieb: *Auch das Spital u. die Arbeitsstätten wurden besucht*⁹⁰. Der soziale Aspekt sollte aber nie eine so große Rolle spielen wie bei der Italienserseelsorge.

Zwischen 1911 und 1914 wurden die Diözesangeistlichen fast alljährlich durch bischöflichen Erlass aufgefordert, über die Anwesenheit polnischer Arbeiter in ihren Gemeinden zu berichten⁹¹. Den Polen sollte vor allem Gelegenheit zur Erfüllung ihrer »Osterpflicht« gegeben werden⁹². Die Einführung einer zentral vom Ordinariat aus organisierten Polenpastoration war nicht beabsichtigt. In einem Bericht der bischöflichen Behörde an den Bischof von Osnabrück vom 29. Januar 1931 ist zu lesen: *Die Pfarrer, in deren Bezirken polnische Saisonarbeiter sich niederliessen, suchten selbst mit polnisch redenden Geistlichen Verbindung und erbaten dann vom Bischof für sie die nötigen Vollmachten. Die in Freiburg i. Schw. bestehende Vereinigung Jagiellonia schickte oft jüngere Priester als Missionäre*. Nach Abschluss der Pastoration erstatteten die einzelnen Pfarrämter und die genannte Gesellschaft Jagiellonia dem Ordinariat Bericht über Ablauf und Erfolg. Finanziert wurde die Mission in der Regel zunächst ebenfalls durch diese, ehe das Bistum nach Eingang der Meldungen die Auslagen übernahm⁹³. Darüber hinaus beteiligte sich der Agent Maly an den Kosten.

Die Vereinigung Jagiellonia hielt die Polenpastoration in der Diözese Rottenburg insgesamt für ausbaufähig. Ihre Vertreter schlugen vor, einen ständigen Polenseelsorger anzustellen, der von den süddeutschen Bistümern und den Herkunftsdiözesen der auslandspolnischen Arbeiter finanziert werden sollte⁹⁴. Realisiert wurde dieser Vorschlag nicht.

Auf ihren Missionsreisen in Württemberg stellten die Priester der Jagiellonia überdies fest, dass mancherorts nicht nur römisch-katholische Polen beschäftigt waren, sondern auch Ruthenen griechisch-katholischer Konfession aus dem Ostteil der Habsburgermonarchie. In einem Schreiben vom 9. Juni 1912 bat die Vereinigung den Erzbischof von Lemberg um Entsendung eines ruthenischen Priesters. Im Mai 1914 sagte der Erzbischof

88 Die Gesamtzahl der landwirtschaftlichen Arbeiter aus Russisch Polen, die über die Württembergische Zentralstelle für die Landwirtschaft angeworben wurden, bewegte sich 1906/07 im unteren dreistelligen Bereich. Vgl. Württembergisches Wochenblatt für Landwirtschaft 29, 1906, 852.

89 Zwei Schreiben Lipinskis an das Bischöfliche Ordinariat vom 13. April und 18. Mai 1910.

90 Bericht Brehms an das Bischöfliche Ordinariat vom 8. Mai 1910.

91 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 54), 28, 149. – Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 8, 1914–1916, 5.

92 Gemeint ist der Empfang der Sakramente Buße und Kommunion zur österlichen Zeit.

93 Bericht der Vereinigung Jagiellonia an Domkapitular Peter Paul Frick vom 8. Juni 1912. Darin wurden die Ausgaben für die Frühjahrsmission auf 336,60 Francs (wahrscheinlich Schweizer Franken) beziffert. Da der Agent Maly bereits 245,35 Francs bezahlt hätte, verlangte Jagiellonia vom Bistum den Restbetrag, den Bischof Keppler am 11. Juni 1912 anweisen ließ.

94 Bericht der Vereinigung Jagiellonia (wie Anm. 93).

dem Ordinariat in Rottenburg das Kommen von Pancratius Kandiuk zur Pastoration der Ruthenen zu. Bischof Keppler wiederum forderte die Pfarrer auf, Bericht zu erstatten über die Anzahl der Ruthenen in ihren Gemeinden⁹⁵. Es gingen Meldungen aus Böckingen, Mühlacker, Ödheim und Schwenningen ein. Mitte Juli 1914 besuchte Kandiuk die Ruthenen in Mühlacker. Ob er vor Kriegsausbruch auch noch die anderen pastorierte, wird aus den Akten im Diözesanarchiv nicht ersichtlich.

Der Kriegsausbruch stellte die Polenseelsorge in der Diözese Rottenburg vor neue Herausforderungen. Als Folge des Kriegszustands zwischen Deutschland und Russland erging auf Reichsebene ein Rückkehrverbot für die anwesenden russisch-polnischen Arbeiter, dessen Durchführung bei den Militärbefehlshabern lag⁹⁶. Hinzu kam, dass bei den Kampfhandlungen an der Ostfront zahlreiche Angehörige des russischen Heeres gefangen genommen und in eilig errichtete Lager nach Deutschland gebracht wurden, unter ihnen auch Soldaten polnischer Nationalität⁹⁷. Die Gefangenen wurden ab 1915 zunehmend auf Außenarbeitskommandos verteilt, auch in Württemberg. Ende März 1915 etwa kamen zehn russische Kriegsgefangene, unter ihnen katholische Polen, für einige Wochen

95 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 91), 30.

96 Ulrich Herbert spricht von Einschränkungen für auslandspolnische Arbeiter generell. Vgl. HERBERT, Geschichte der Ausländerpolitik (wie Anm. 6), 92.

Zur Politik gegenüber ausländischen Arbeitern und Kriegsgefangenen im Deutschland des Ersten Weltkriegs siehe folgende Darstellungen (Auswahl): Ulrich HERBERT, Zwangsarbeit als Lernprozess. Zur Beschäftigung ausländischer Arbeiter in der westdeutschen Industrie im Ersten Weltkrieg, in: AfS 24, 1984, 285–304. – Uta HINZ, Gefangen im Großen Krieg. Kriegsgefangenschaft in Deutschland 1914–1921 (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte – NF 19), Essen 2006. – MAYER, Arbeitseinsatz (wie Anm. 68). – Oxana NAGORNAJA, Des Kaisers Fünfte Kolonne? Kriegsgefangene aus dem Zarenreich im Kalkül deutscher Kolonisationskonzepte (1914 bis 1922), in: VfZ 58, 2010, 181–206. – Kriegsgefangene im Europa des Ersten Weltkriegs (Krieg in der Geschichte 24), hg. v. Jochen OLTMER, Paderborn u.a. 2006 (Beiträge von Uta HINZ, Jochen OLTMER u. Giovanna PROCACCI). – Jochen OLTMER, Bäuerliche Ökonomie und Arbeitskräftepolitik im Ersten Weltkrieg. Beschäftigungsstruktur, Arbeitsverhältnisse und Rekrutierung von Ersatzarbeitskräften in der Landwirtschaft des Emslandes 1914–1918 (Emsland, Bentheim 11), Sögel 1995. – Kai RAWE, »... wir werden sie schon zur Arbeit bringen!« Ausländerbeschäftigung und Zwangsarbeit im Ruhrkohlenbergbau während des Ersten Weltkrieges (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen, Schriftenreihe C: Arbeitseinsatz und Zwangsarbeit im Bergbau 3), Essen 2005. – Jens THIEL, »Menschenbassin Belgien«. Anwerbung, Deportation und Zwangsarbeit im Ersten Weltkrieg (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte – NF 20), Essen 2007. – Christian WESTERHOFF, Zwangsarbeit im Ersten Weltkrieg. Deutsche Arbeitskräftepolitik im besetzten Polen und Litauen 1914–1918 (SHM 25), Paderborn u.a. 2012. – Friedrich ZUNKEL, Die ausländischen Arbeiter in der deutschen Kriegswirtschaftspolitik des 1. Weltkrieges, in: Entstehung und Wandel der modernen Gesellschaft. Festschrift für Hans Rosenberg zum 65. Geburtstag, hg. v. Gerhard A. RITTER, Berlin 1970, 280–311.

DDR-Forschung: Karl AUERBACH, Die russischen Kriegsgefangenen in Deutschland (Von August 1914 bis zum Beginn der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution), Potsdam 1973. – Lothar ELSNER, Ausländerbeschäftigung und Zwangsarbeitspolitik in Deutschland während des Ersten Weltkrieges, in: BADE, Auswanderer – Wanderarbeiter – Gastarbeiter (wie Anm. 6), II, 527–557. – DERS., Belgische Zwangsarbeiter in Deutschland während des ersten Weltkrieges, in: ZfG 24, 1976, 1256–1267.

97 In der Presse wurde an prominenter Stelle über die immensen Zahlen der im Osten gemachten Gefangenen berichtet. So lautete die Überschrift auf der Titelseite des *Argen-Bote* vom 17. Juni 1915: *Halbmonat-Beute in Galizien 122.300 Russen*. – Zum württembergischen Kriegsgefangenenlagerwesen vgl. MAYER, Arbeitseinsatz (wie Anm. 68), 371–383.

nach Hiltensweiler bei Tettngang⁹⁸. Nach Hemigkofen wurden im Frühjahr ebenfalls zehn russische Gefangene geschickt, unter ihnen neun Katholiken wahrscheinlich polnischer Nationalität⁹⁹.

Wie die Gruppe der Polen in Württemberg sich während des Krieges zahlenmäßig entwickelte, lässt sich allenfalls andeuten. Für 1917 erhielten bis Sommeranfang 1.042 polnische Arbeiter im Land eine Legitimationskarte der Deutschen Arbeiterzentrale, wobei aber nicht klar wird, ob es sich um russische oder österreichische Polen handelte¹⁰⁰. Zum Ende des gleichen Jahres waren laut Karl J. Mayer rund 1.300 russische Polen in der württembergischen Landwirtschaft und Industrie beschäftigt¹⁰¹. Angaben über die genaue Anzahl der russisch-polnischen Kriegsgefangenen können nicht gemacht werden. Lediglich eine quantitative Zunahme der russischen Kriegsgefangenen insgesamt ist feststellbar¹⁰².

Die seelsorgerische Betreuung der zivilen und kriegsgefangenen polnischen Arbeiter in der Diözese Rottenburg besorgten nach Kriegsbeginn hauptsächlich Ordensgeistliche polnischer Sprache. In den Akten des Bischöflichen Ordinariats werden die Augustinerpatres Andreas Styla und Dominicus Spitzenberg, der Benediktiner Josaphat Lesercz, der Minorit Andreas Knorek und der Lazarist Ludwig Pawlinski genannt¹⁰³. Eine zentrale Organisation durch das Bistum ließ noch auf sich warten.

2.2. Ab 1917: Organisation der Pastoration durch die Diözese

Angestoßen wurde die Umstrukturierung durch ein Schreiben des Erzbischöflichen Konsistoriums Posen an das Bischöfliche Ordinariat vom 5. April 1917. *Verschiedene Polen, die in Wuerttemberg als Arbeiter beschäftigt sind*, so der Wortlaut, *haben sich an uns mit der Bitte gewandt, ihnen einen polnisch sprechenden Geistlichen zu schicken*. Dieser Bitte wurde von Seiten Posens entsprochen: *Nach Ostern wird sich ein Geistlicher unserer Erzdioezese nach Freiburg i. Br. begeben, der auf der Durchreise die Polen besuchen koennte*¹⁰⁴. Das Bischöfliche Ordinariat startete sogleich eine Umfrage unter den Pfarrämtern über die Anwesenheit polnischer Arbeiter. Bis zum 24. April wurden 611 Polen an 25 Orten gemeldet¹⁰⁵. Mehr als die Hälfte davon besuchte Pfarrer Sigismund Jerzycki aus dem Erzbistum Gnesen-Posen auf einer zehntägigen Missionsreise im Mai. Eine kleinere Anzahl pastorierte ein weiterer Priester von dort namens Kicinski. Auch der Minorit Andreas Knorek beteiligte sich offenbar an der Seelsorgeaktion. Dennoch konnten aufgrund von Kommunikationsschwierigkeiten nicht alle Polen erreicht werden.

1918 wurde die Polenpastoration auf die gleiche Weise durchgeführt. Das Bischöfliche Ordinariat ließ sich von den Pfarrern die Anzahl der Polen in ihren Gemeinden berichten¹⁰⁶ und informierte den beauftragten Geistlichen polnischer Sprache. Im Bericht des Ordinariats an den Bischof von Osnabrück aus dem Jahr 1931 heißt es: *Als Missio-*

98 Bericht Pfarrer Mangolds an das Bischöfliche Ordinariat vom 30. März 1915.

99 Schreiben Pfarrer Schurers, Gattgau, an das Bischöfliche Ordinariat vom 26. April 1915.

100 Auflistung vom 22. Juni 1917 (wie Anm. 66).

101 MAYER, Arbeitseinsatz (wie Anm. 68), 416.

102 Ebd., 440.

103 Bericht des Bischöflichen Ordinariats an den Bischof von Osnabrück vom 29. Januar 1931. – Die Ordensniederlassungen der Geistlichen befanden sich ausnahmslos auf deutschem Reichsgebiet.

104 Schreiben des Erzbischöflichen Konsistoriums Posen an das Bischöfliche Ordinariat vom 5. April 1917.

105 Bericht des Bischöflichen Ordinariats (wie Anm. 103).

106 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 69), 163f.

när wirkte P. Johann Scholtyssek [...], ein reichsdeutscher Schlesier, dessen Mutter Polin war, [...]. Er machte in diesem Jahre 3 Missionsreisen und pastorierte auf 30 Stationen 1.123 Polen¹⁰⁷.

Die Polenseelsorge beschäftigte auch die Fuldaer Bischofskonferenz. Auf ihre Initiative hin fand am 10. Oktober 1917 in Berlin eine Besprechung von Delegierten aus den einzelnen Diözesen statt, bei der dieses Thema im Mittelpunkt stand¹⁰⁸. Ergebnis war die Errichtung einer Stelle zwecks Herbeischaffung der zur Trauung polnischer Personen nötigen kirchlichen Urkunden mit Sitz in Posen. Der Rottenburger Bischof ließ die Neuerung im Kirchlichen Amtsblatt verkünden¹⁰⁹.

2.3. Die Wahrnehmung der Polenpastoration durch Geistliche, Presse, Unternehmer und staatliche Behörden

Den Polen wurde im Allgemeinen ein größerer Eifer in religiösen Dingen zugeschrieben als den Italienern. Aus den Berichten der im Bistum Rottenburg tätigen Polenseelsorger und der einzelnen Pfarrämter geht hervor, dass sie an den Gottesdiensten in polnischer Sprache und am Empfang der Sakramente meist rege teilnahmen. Um einige Beispiele zu nennen: Der Waiblinger Stadtpfarrer Brehm schrieb im Mai 1910 an das Ordinariat: Für die c. 200 hier, in Fellbach u. auf Tennhof beschäftigten polnischen Arbeiter hat hier der polnische Priester Bruno Lipinski am 5. u. 7. Mai Gottesdienst u. polnische Predigt gehalten. Weiters die Mehrzahl der polnischen Arbeiter nahm an einem der beiden Gottesdienste teil. 92 derselben empfingen die hl. Sakramente der Buße u. des Altars mit erbaulicher Andacht u. Geduld¹¹⁰. Die Gesellschaft Jagiellonia teilte mit, während der Missionsreise im Frühsommer 1912 hätten fast alle Polen gebeichtet¹¹¹. An der Religiosität der Polen änderte sich nach Kriegsausbruch nichts. Stadtpfarrer Weiger von Böblingen berichtete im Juli 1915 über die Wirkung der Missionstätigkeit des Augustinerpaters Andreas Styla: Die [...] Polen haben vollzählig, mit großem Eifer und großer Dankbarkeit sich am Empfang der hl. Sakramente und an dem für sie abgehaltenen Gottesdienst mit Predigt u. hl. Messe beteiligt [...]!¹¹².

Der Presse fiel die Frömmigkeit der polnischen Arbeiter ebenfalls auf. In der *Unterländer Volkszeitung* erschien am 17. Dezember 1914 ein ausführlicher Artikel über die vier Tage dauernde Mission Pater Stylas in Ödheim. Fazit: *Der Versuch einer Polenpastoration hier unten darf als gelungen betrachtet werden, und die von dem Augustinerprovinzial und den polnischen Gläubigen gebrachten Opfer und Mühsale haben reichliche Frucht gezeitigt*¹¹³.

Von den Unternehmern wurde die Polenpastoration teils unterstützt, teils abgelehnt. Zu ihren Befürwortern gehörte der Agent Maly. Er bot sogar an, 1.000 Mark zur Finanzierung eines festen Polenseelsorgers bereitzustellen¹¹⁴. Dieses Ansinnen fand allerdings weder die Zustimmung der Firmenchefs, an die er polnische Arbeiter vermittelte, noch

107 Bericht des Bischöflichen Ordinariats (wie Anm. 103).

108 Schreiben des Erzbischofs von Gnesen-Posen an Bischof Keppler vom 21. Oktober 1917.

109 Kirchliches Amtsblatt (wie Anm. 69), 111.

110 Bericht Brehms (wie Anm. 90).

111 Bericht der Vereinigung Jagiellonia (wie Anm. 93).

112 Bericht Weigers an das Bischöfliche Ordinariat vom 2. Juli 1915.

113 *Unterländer Volkszeitung* vom 17. Dezember 1914 (wie Anm. 79).

114 Schriftverkehr zwischen Pfarrer Brehm, dem Agenten Maly, der Gesellschaft Jagiellonia und dem Bischöflichen Ordinariat von Anfang Juni bis Mitte Juli 1912.

die Billigung der Vereinigung Jagiellonia in der Schweiz. Erstere, so Maly selbst, hätten *die Ansicht vertreten, die Pastorierung der polnischen Arbeiter in der jetzigen Weise genüge vorläufig*. Die Gesellschaft Jagiellonia hingegen fürchtete eine zu starke Abhängigkeit des Polenseelsorgers von Maly. Davon, dass *(E)inige Arbeitgeber [...] den Leuten grössere oder geringere Schwierigkeiten machten und sie sehr unwillig wochentags zur Kirche gehen ließen*, wusste Pfarrer Jerzycki zu berichten¹¹⁵. Hinter dieser Haltung standen vor allem wirtschaftliche Gründe.

Seitens des württembergischen Staates wurde die Notwendigkeit der Einführung einer Polenseelsorge bestritten. Der Königliche Katholische Kirchenrat äußerte gegenüber dem Bischöflichen Ordinariat: *Der Hinweis auf die Analogie der Italienerpastoration dürfte deshalb nicht zutreffend sein, da es sich bei der Italienerpastoration um Tausende von Arbeitern, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind, handelt, während hier nur wenige Arbeiter, die als deutsche Reichsangehörige im ganzen der deutschen Sprache mächtig sind, in Betracht kommen*¹¹⁶. Folglich existierten *schwerwiegende Bedenken*, einen finanziellen Beitrag zu dieser Pastoration zu leisten. Während des Ersten Weltkriegs wurde darauf geachtet, dass die Polenseelsorger Reichsdeutsche oder zumindest Angehörige der verbündeten Habsburgermonarchie waren¹¹⁷.

III. Ergebnisse und Ausblick

Die vorhergehenden Ausführungen befassten sich mit der Seelsorge für fremdsprachige Katholiken im Deutschen Kaiserreich am Beispiel der Italiener- und Polenpastoration in der Diözese Rottenburg. Festhalten lässt sich, dass die beiden Gruppen unterschiedlich behandelt wurden.

Der Italienerseelsorge wurde von Anfang an größere Bedeutung beigemessen, weshalb sie zentral vom Bischöflichen Ordinariat aus organisiert wurde. Zum einen sollte durch die Vermittlung von Glaubenswissen eine Verbesserung des religiös-sittlichen Verhaltens der Italiener erreicht werden. Zum anderen sollte mittels sozialer Beratungs- und Unterstützungsleistungen das Fehlen von Fürsorgeeinrichtungen des italienischen Staates wenigstens ansatzweise ausgeglichen und so verhindert werden, dass die Arbeiter sich den Gewerkschaften oder gar der Sozialdemokratie zuwandten. Letztlich ging es um die Aufrechterhaltung der italienischen Identität in der Fremde.

Während die sozialen Hilfen von den Italienern stark in Anspruch genommen wurden, war das bei den religiösen Angeboten nicht gleichermaßen der Fall, was allgemein beklagt wurde. Hinzu kamen Probleme mit der »Opera di Assistenza«, die sich nur unregelmäßig an der Finanzierung der Pastoration beteiligte und zudem beschuldigt wurde, ungeeignete Priester ins Ausland geschickt zu haben. Diese Umstände führten zu einer Umstrukturierung der Seelsorge. Dem Bistum Rottenburg kam hierbei eine Vorreiterrolle zu. Bereits 1905/06 übertrug es die Verantwortung für die Italienerpastoration seinen eigenen Priestern. Lorenz Werthmann zog 1909 nach. Mit Kriegsausbruch 1914 kehrte

115 Bericht Jerzyckis an das Bischöfliche Ordinariat vom 8. Juni 1917.

116 Schreiben des Königlichen Katholischen Kirchenrats an das Bischöfliche Ordinariat vom 31. Mai 1910.

117 Schriftwechsel zwischen Pater Andreas Styla, dem Stadtpfarramt Reutlingen und dem Bischöflichen Ordinariat vom 3. bis 5. März 1915. Die Staatsangehörigkeit Stylas sorgte beim Oberamt Reutlingen kurzzeitig für Irritationen. Als sich herausstellte, dass er Österreicher war, wurde nicht weiter nachgehakt.

ein Großteil der Italiener in die Heimat zurück. Infolgedessen wurde die Pastorationstätigkeit reduziert und nahm auch in der Weimarer Republik nicht mehr den Umfang der Vorkriegszeit an.

Einer geordneten Seelsorge für die auslandspolnischen Arbeiter wurden von Beginn an Schwierigkeiten gemacht. Offenbar konnte sich die katholische Kirche Deutschlands, obwohl offiziell universalistisch ausgerichtet, der polenfeindlichen Haltung insbesondere Preußens nicht gänzlich entziehen. Die Einführung der Polenpastoration in der Diözese Rottenburg erfolgte später als in anderen Bistümern, was der württembergischen Migrationssituation geschuldet gewesen sein dürfte, und sehr zögerlich. Im Gegensatz zur Italienerseelsorge lehnte der Staat es ab, sich finanziell daran zu beteiligen. Die Kontrolle der Priester polnischer Sprache war in Württemberg allerdings nicht so streng wie in Preußen oder dem Herzogtum Braunschweig. Zentral von Rottenburg aus organisiert wurde die Polenseelsorge erst ab 1917. Dabei herrschte Übereinstimmung darin, dass sie, bei der Frömmigkeit der Polen, *sicher dankbarer u. erfolgreicher wäre als die der Italiener*, wie Pfarrer Brehm es ausdrückte¹¹⁸. Nach Kriegsende sank die Zahl der Polen in Deutschland bedeutend. In der Weimarer Republik herrschte Inländervorrang auf dem Arbeitsmarkt¹¹⁹. Die noch auf dem Gebiet der Diözese Rottenburg Verbliebenen betreute zwischen 1920 und 1927 der Ulmer Garnisonpfarrer Karl Anker (1885–1965)¹²⁰.

118 Schreiben Brehms an das Bischöfliche Ordinariat vom 12. Juli 1912.

119 Dazu Jochen OLTMER, *Migration und Politik in der Weimarer Republik*, Göttingen 2005.

120 Bericht des Bischöflichen Ordinariats (wie Anm. 103). – Zur Person Karl Ankers vgl. WALDMANN, *Verzeichnis der Geistlichen* (wie Anm. 22), 155.

III. Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

PIM DEN BOER, HEINZ DUCHHARDT, GEORG KREIS, WOLFGANG SCHMALE (HRSG.): Europäische Erinnerungsorte, Bd. 1: Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses, Bd. 2: Das Haus Europa, Bd. 3: Europa und die Welt. München: Oldenbourg 2012. 1249 S. m. 106 Abb. ISBN 978-3-486-71694-8. Geb. € 98,-.

Das monumentale Werk mit deutlich über 1000 Seiten in drei Bänden und 121 Aufsätzen und Lemmata von fast ebenso vielen Autoren leistet einen bedeutenden Beitrag zur Erinnerungsforschung auf europäischer Ebene.

Seitdem Pierre Nora Mitte der 80er-Jahre des letzten Jahrhunderts seine sieben Bände der *Lieux de mémoires* publiziert hat, stößt die Erinnerungsforschung auf ein breites Interesse in Wissenschaft und Öffentlichkeit. Während sich Nora mit französischen Erinnerungsorten auseinandersetzte und auch die meisten seiner Nachfolger auf regionaler oder nationaler Ebene blieben, haben sich seit Ende der 90er-Jahre auch Ansätze zu Forschungen auf europäischer Ebene entwickelt. Diese Ansätze trafen ein Desiderat in Forschung und Öffentlichkeit und waren mehr als erfolgreich, eines der Ergebnisse sind die vorliegenden drei Bände.

Das Werk definiert europäische Erinnerungsorte als Phänomene, deren europäische Dimensionen bereits den Zeitgenossen in der Entstehungszeit bewusst waren, die europäisch rezipiert wurden und die nicht nur für den Westen Europas von Belang waren und sind. Dabei wird der Begriff des Ortes sehr weit gefasst und nicht rein geographisch verstanden. Vielmehr umfasst er auch geistige Entwicklungen oder Persönlichkeiten.

Band 1 des Werkes ist eher abstrakt den Kräften der gemeinsamen Physiognomie Europas gewidmet. Die 24 Lemmata des ersten Bandes beschäftigen sich in sechs Kapiteln mit dem Mythos Europa in Kunst und Literatur, mit dem gemeinsamen Erbe (Christentum, Judentum, Islam, Antike, Humanismus, Aufklärung), den Grundfreiheiten, dem Raum Europa, Kriegserfahrung und Friedenssehnsucht sowie dem Wirtschaftsraum Europa.

Band 2 liefert zur abstrakten Grundlage des ersten Bandes die konkreten Fallbeispiele in 66 Lemmata. Die Kapitelgliederung des ersten Bandes wird beibehalten, wobei die sechs Kapitel aus dem ersten Band um ein siebtes zu Metaphern, Zitaten und Schlagworten vermehrt werden. Als Beispiele für die 66 Lemmata seien im Kapitel Mythen der Stier, Herkules, die Helden der Arbeit, die Hymne der EU und die Römischen Verträge von 1957 genannt. Im Kapitel zum gemeinsamen Erbe werden Beispiele aus den Bereichen Malerei, Architektur, Literatur und Musik vorgestellt, aber auch europäische Städte und Orte wie die Universität, das Rathaus, das Kaffeehaus oder die Pizzeria. Im Kapitel Grundfreiheiten trifft der Leser vor allem auf Persönlichkeiten – zum Beispiel Anne Frank und Simone de Beauvoir. Das Kapitel Kriegserfahrung und Friedenssehnsucht umfasst unter anderem Beiträge zur Bartholomäusnacht, zur Kahlenberg Schlacht, zur Völkerschlacht bei Leipzig, zu Verdun, Auschwitz und Katyn. Die Lemmata im siebten Kapitel zu Metaphern, Zitaten und Schlagworten beschäftigen sich beispielsweise mit

Cogito ergo sum, Liberté, Egalité, Fraternité, dem Gleichgewicht der Mächte und dem Konzert der Mächte.

Band 3 bringt mit dem weltweiten Austausch eine weitere Dimension in das Werk. Untersucht werden Export und Re-Import europäischen Denkens in die und aus der Welt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Rückkehr des europäischen Denkens in gebrochener Form nach Europa, bewusst nicht auf dem Export. Der Band ist in drei Kapitel gegliedert: Grundbegriffe (Globalisierung und Expansion), Konzepte (Orientalismus, Rassismus, Postkolonialismus) und Fallstudien. Das letzte Kapitel umfasst Beiträge unter anderem zu internationalen Verflechtungen in der Musik, zur Befreiungstheologie, zum Gospel-Gottesdienst, zu Kolonialwaren, zum Chinarestaurant, zum Völkerbund und zur UNESCO.

Das dreibändige Werk zu europäischen Erinnerungsorten versteht sich nicht als abgeschlossenes Ergebnis oder verbindlicher Kanon. Es soll nicht durch Folgebände erweitert werden. Vielmehr will das Werk zum Nachdenken, Weiterlesen und Weiterforschen anregen. Dem interessierten Leser und dem Wissenschaftler bietet das Werk reiche Lektüre zum Schmökern und eine breite Basis mit zahlreichen Anstößen zur weiteren Beschäftigung mit europäischen Erinnerungsorten.

Joachim Brüser

THOMAS MORITZ MÜLLER, REINER SCHLOTTHAUER (HRSG.): Gott denkend entdecken. Meilensteine der Theologie. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos 2012. 375 S. Kart. ISBN 978-3-8367-0801-2. € 14,90.

Den beiden Herausgebern ist mit diesem Taschenbuch eine kompakte und leicht lesbare Hinführung zu »Meilensteinen« der Theologie gelungen, für die jeweils ausgewiesene Autoren gewonnen werden konnten. Das Buch geht auf eine umfangreiche Reihe im *Katholischen Sonntagsblatt* zurück, die 2008 unter der Leitfrage »Was wissen wir von Gott?« begonnen wurde. Es ist in sieben Teile gegliedert: von der »frühen Zeit« über das frühe und späte Mittelalter zu Neuzeit und Aufklärung; der »Anbruch der Moderne« setzt spät an und die Abgrenzung von Teil 6 und 7 (Neue Spuren, neue Wege) lässt sich ebenso anfragen wie die Auswahl der Theologen und ihrer Werke. So fehlen Irenäus von Lyon, Bonaventura und Duns Scotus; die Barock- und Neuscholastik ist gar nicht vertreten. Insgesamt scheint mir die Auswahl jedoch gut gelungen und sie setzt originelle Akzente: neben theologischen Klassikern wird theologisch »sprechende« Kunst einbezogen: die Wandmalereien auf der Reichenau, die *Biblia pauperum*, ein Lied Friedrich Spees und der *Cherubinische Wandersmann* von Angelus Silesius. Es werden »Anleitungen« spirituellen Lebens wie die Benediktsregel, die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen und die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola angeführt, ebenso literarische Klassiker wie Dantes Göttliche Komödie, *Utopia* von Thomas Morus und *Paradise Lost* von John Milton. Gerade diese Vielfalt der Ausdrucksformen theologischen Denkens macht die Stärke des Buches aus: es wird deutlich, in wie unterschiedlicher Weise Gott den Menschen zu denken gibt, wie eng Gottesglauben und Lebensform aufeinander verweisen, wie tief das Ringen um Gott in die Kultur Europas eingeschrieben ist.

Zwei Grenzen bleiben: Die Theologie ist auf die europäische Sicht beschränkt, auch die Artikel zu Befreiungstheologie (Gustavo Gutiérrez) und feministischer Theologie (Elisabeth Schüssler Fiorenza) überschreiten diesen Horizont nicht ausdrücklich. Zum anderen fällt auf, dass Frauen zwar in Mittelalter und früher Neuzeit zu Wort kommen: Hildegard von Bingen, Brigitta von Schweden und Teresa von Ávila stehen zugleich für eine enge Verbindung von theologischer Reflexion, mystischer Schau und kirchlicher In-

tervention. In den folgenden Kapiteln taucht dann nur noch Schüssler Fiorenza als Vertreterin feministischen Denkens auf. Frauen wie Thérèse von Lisieux, Edith Stein oder Simone Weil hätten hier Akzente setzen können, auch gegenüber der wenig überraschenden Auswahl neuerer Theologen. Warum nicht Hans Urs von Balthasar einmal in ungewohnter Weise von Adrienne von Speyr her lesen? Das könnte auch verdeutlichen, dass die Spannung von theologischer Reflexion und mystischer Schau durch Aufklärung und Moderne keinesfalls abgebrochen ist.

Mit der letzten Bemerkung komme ich zu einigen kritischen Punkten der Darstellung. Die Einleitung, die Fragestellung und auch die Überleitungen zwischen den Kapiteln scheinen mir allzu brav: Die Unruhe der Gottessuche, das denkende Ringen um Gott, das über den gedachten Gott hinaus strebt auf seine lebendige Wirklichkeit hin, findet sich in den Texten der Herausgeber nicht wieder. Schon der Titel ist verräterisch, denn Gott denkend »ent-decken« zu können und zu meinen, »die Dimensionen des Gottesbildes ausmessen zu können« (wie es in Einleitung und Klappentext heißt), widerspricht gerade jener Erfahrung des Denkens mit Gott, wie sie von Paulus über Augustinus und Dionysius zu Anselm, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues vollzogen wird. Wenn Menschen sich irgendwie Gott denken wollen (13) und dabei fragen, »was sie von ihm wissen« (13, 15) und hoffen, »eine geeignete und angemessene Sprache an die Hand [zu] bekommen« (15), mit der dies möglich ist, scheint mir die Gottesfrage in ihrer Abgründigkeit, die an die Grenze des Sagbaren führt, noch gar nicht gestellt. Von Paulus über Augustinus zu Luther und Pascal bis zu Karl Barth, Romano Guardini, Karl Rahner oder Gustavo Gutiérrez wird deutlich, dass man nicht von Gott sprechen kann, ohne sich selbst dabei radikal und von Grund auf verändern zu lassen. Auch die Schlussreflexion von Johanna Rahner bleibt weitgehend bei einem Plädoyer für moderne Vernunft und weltzugewandte Theologie stehen, verbunden mit der bekannten Schelte gegen »postmoderne Beliebigkeit«. Gott und Welt, das Verhältnis von Entzogenheit und Nähe Gottes wären radikaler aufeinander zu beziehen als in einer Korrelation, die »das Christliche als Teil der Welt, in der wir leben, zu identifizieren [sucht]« (359). Vernunft und Erfahrung werden in der Begegnung mit dem je größeren Geheimnis Gottes und des Menschen grundlegend transformiert. Rahner berührt dies dort, wo sie auf Inkarnation und Kenosis Gottes in Christus verweist: »Tiefer als in Krippe und Kreuz kann sich Gott auf diese Welt nicht einlassen.« (361)

Dem Buch sind viele Leser(innen) zu wünschen. Es kann helfen, die Kluft zwischen religiöser Erfahrung und theologischem Denken zu überbrücken. Die Konsequenz allerdings, in der Denken und Mystik aufeinander verweisen, und die Radikalität, mit der die Begegnung mit Gott in eine Umkehr und neue Lebensform führt, bleiben in den Einzelbeiträgen versteckt. Es würde sich lohnen, diesen »Eros« der Theologie in Einleitung, Überleitungen und Schlussteil deutlicher sichtbar zu machen. *Martin Kirschner*

KATHARINA KUNTER: 500 Jahre Protestantismus. Eine Reise von den Anfängen bis in die Gegenwart. Berlin: Gütersloher Verlagshaus 2011. 240 S. m. 200 farb. Abb. ISBN 978-3-579-08097-0. Geb. € 39,95.

Zur »Reformationsdekade« hat die Historikerin Katharina Kunter einen Überblick vorgelegt, der den Blick weg von willkürlichen Daten hin auf das lenkt, was eigentlich zu bedenken ist: die Entwicklung des Protestantismus in den letzten 500 Jahren. Das Buch wendet sich an ein breiteres Publikum, möchte »zu einer Reise in die Welt des Protestan-

tismus einladen«, die, wie Vf.in zeigen kann, »keine versunkene und keine verstaubte Welt« ist.

Das Buch ist mit Mut zur Lücke geschrieben. Dennoch gelingt es der Vf.in überzeugend, Positionen zu markieren: etwa durch den Blick auf die Reformationen vor »der« Reformation und die Reformideen des Humanismus. Sie relativiert jeden Luther-Kult, ohne die Person Luthers in ihrer Bedeutung herabzuwürdigen. Ihr Blick richtet sich konsequent auf die europa- und dann weltweite Entwicklung des Protestantismus: Nur wer die Weltgeschichte allein mit deutschen Augen betrachtet, kann eine »Lutherdekade« feiern wollen! Dies erlaubt sich die Vf.in nicht, und so stehen neben der Reformation in Deutschland die Reformationen in Europa, die bis heute wirkmächtige Geschichte der »Puritaner und Erweckten in der Alten und Neuen Welt« wird gleich ausführlich beschrieben wie das Zeitalter der europäischen Religionskriege, das Thema »Protestantismus und soziale Frage in Deutschland« so wie die bis heute reichende Problematik von »Mission, Kolonialisierung und Globalisierung«.

Das 20. Jahrhundert erscheint dagegen ein wenig »deutschland-« oder mindestens »europalastig«, jedoch: Es ist auch kaum zu bestreiten, dass bei von der Vf.in favorisierten Themen wie »Ökumene«, »Frauen in der Kirche«, »Nationalsozialismus und Holocaust«, »Entwicklung des theologischen Denkens« dieser Bezugsraum im Mittelpunkt stand. Warum aber schließt die Vf.in ihren Überblick bloß mit einem Abschnitt, der den sehr EKD-zentrierten und selbst dort umstrittenen Titel »Kirche der Freiheit« trägt?

Die Schilderungen sind mit Kurzporträts der wichtigsten Protagonisten angereichert. Die Auswahl erscheint auch hier gelungen, nur wäre ein Namenregister hilfreich gewesen, ohne dass dem Werk damit ein zu akademischer Charakter verliehen worden wäre.

Der Vf.in gelingt es bei aller Kürze, die wesentlichen Erscheinungen des Protestantismus und die wichtigsten Etappen seiner Geschichte anschaulich darzustellen. Die Texte sind gut les- und verstehbar und in der Tat für ein breiteres Publikum geeignet, ohne dabei zu oberflächlich zu werden. Zu jedem Spezialgebiet fände man sicher etwas, das noch »hineingehört« hätte – konfrontiert mit der Frage, was dafür hätte »wegbleiben« sollen, kann man vor der Leistung der Vf.in aber nur den Hut ziehen.

Der großformatige Band ist reich bebildert und mit zahlreichen hilfreichen und anschaulichen Karten und Übersichten versehen, die sonst nur schwer zugänglich und etwa im Unterricht mit Gewinn einsetzbar sind. So sollten auch fachlich Interessierte nicht davor zurückschrecken, zu diesem Buch zu greifen.

Peter Zocher

ALFONS FÜRST, HARUTYUN HARUTYUNYAN, EVA-MARIA SCHRAGE, VERENA VOIGT (HRSG.): Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern. Münster: Aschendorff 2012. 239 S. ISBN 978-3-402-12871-8. Geb. € 29,80.

Um es vorweg zu sagen: Von »Ketzern« und »Terroristen« handelt der vorliegende Band nur am Rande. Dieser eher neugierig machende Titel versammelt zehn Einzelbeiträge mit einer Reihe von Fallbeispielen, die allerdings die Breite des Begriffs »Feindbild« klar machen. Unter Feindbild wird in der Regel ein negatives Vorurteil gegenüber anderen Menschen und anderen Menschengruppen, insbesondere Minderheiten, aber auch Völkern, Staaten und Ideologien verstanden. Typisch für ein Feindbild ist, dass im Anderen oder im Fremden das Böse gesehen wird, dass die Unterscheidung zwischen Freund und Feind jedoch eine Sicherung des eigenen Selbstverständnisses und des eigenen Standorts herbeiführt.

Der Feind kann, worauf der Herausgeber Alfons Fürst hinweist, als bedrohlich empfundenen Gegenüber der eigenen Gruppe, der eigenen Lebenswelt angehören. Wo die Vorstellungen vom feindlichen Anderen in Stereotype gegossen werden, entsteht ein Feindbild, was besonders häufig in politischen, gesellschaftlichen und religiösen Konflikten geschieht. Als Paradebeispiel beschäftigt sich Sita Steckel in ihrem Beitrag ausführlich mit dem Begriff des »Ketzers« oder »Häretikers«. In dem Beitrag »Falsche Heilige« wird über Feindbilder des »Ketzers« in religiösen Debatten der lateinischen Kirche des Hoch- und Spätmittelalters berichtet. Ebenfalls in einer historischen Darstellung setzt sich Eva Schaten mit der staatlichen Steuerung von Feindbildern am Beispiel des Anti-Hispanismus im frühneuzeitlichen England auseinander. Der Anti-Hispanismus in England stellt ein gutes Beispiel für die bewusste Konstruktion eines Feindbildes durch staatliche Autorität dar. Felicity Jensz beschreibt am Beispiel der Kinderzeitschrift »The Little Missionary« nordamerikanische Freund-, Fremd- und Feindbilder im 19. Jahrhundert. Das 19. Jahrhundert bildete einen Höhepunkt des europäischen Kolonialismus. Zu dieser Zeit wurden viele protestantische Missionsgesellschaften in Europa und Nordamerika gegründet, um die außereuropäischen »Anderen«, die durch die koloniale Expansion in den Blickpunkt der Europäer und Europäerinnen gerieten, zu »zivilisieren und zu bekehren«. Die Kinder wurden dabei zu einer immer wichtigeren eigenständigen Zielgruppe, auch für Spendenaktionen. In diesen Kinderzeitschriften ging es darum, die christliche Botschaft und moralische Lehren an die Jüngsten weiterzugeben.

Nach diesen mehr historischen Fallbeispielen kommt man mit dem vierten Beitrag in das 20. Jahrhundert und zu einer mehr gegenwartsbezogenen Problematik, nämlich der Tatsache, dass der Völkermord an den Armeniern 1915 und 1916, der bis heute von der Republik Türkei als Rechtsnachfolgerin des Osmanischen Reiches weiterhin geleugnet wird, zur Konstruktion eines »Erbfeindes der Armenier« führte und umgekehrt bei den Armeniern das Feindbild des »barbarischen Türken« aufrecht erhalten wird. Der Beitrag von Harutyun Harutyunyan ist besonders lesenswert und einprägsam, weil er einen lang anhaltenden und heute noch wirksamen Konflikt sehr dezidiert beschreibt und die Entstehung des nationalen Erbfeindbildes sehr genau dokumentiert. Wer diesen Beitrag gelesen hat, kann den Konflikt zwischen Armenien und der Republik Türkei besser verstehen.

Schließlich behandelt der Beitrag von Verena Voigt die Feindbilder im Israel-Palästina-Konflikt. Der Konflikt zwischen Juden und Arabern beziehungsweise zwischen dem Staat Israel und den Palästinensern stellt einen der am längsten andauernden Konflikte der Moderne dar. Auch für diesen Beitrag gilt, dass die Gründe dieses Konfliktes sehr plastisch herausgearbeitet werden, auch die Wahrnehmung der Israelis als unrechtmäßige »Kolonialisten« und »grausame Besatzer«, die sich in vielen Formulierungen, etwa in der Palästinensischen Nationalcharta der PLO wiederfindet und auch das Feindbild auf israelischer Seite, wo sich das Bild des »grausamen Arabers« oder in neuerer Zeit das des »Terroristen« hartnäckig hält. Letztere Sicht wurde auch durch die Selbstmordattentate immer wieder genährt.

Der Beitrag von Daniela Schlicht »Wahrer Muslim, falscher Muslim?« ist besonders lesenswert, wenn man sich für die Konflikte in der arabischen Region interessiert. Vielfach scheint nicht nachvollziehbar, warum es die Konflikte zwischen Sunniten und Schiiten gibt. Wer den Beitrag gelesen hat, kann eine historische Herleitung dieses Konfliktes vornehmen. Es wird allerdings auch darauf hingewiesen, dass es sich bei den blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der beiden islamischen Denominationen zumeist nicht um Dispute auf theologischer Ebene handelt. Vielmehr dienen die alten Feindbilder häufig vor allem der Propaganda in gesellschaftspolitischen Konflik-

ten. Mit der Islambild-Forschung beschäftigt sich Tim Karis, der Islamfeindschaft als ein in der Gesellschaft beobachtbares Phänomen darstellt. Allerdings analysiert er, dass die Verwendung der Analysekategorie »Feindbild« die Islamforschung derzeit eher blockiert als voranbringt. Nils Friedrichs beschäftigt sich mit den Bildern der Deutschen vom Islam, wobei er sich auch mit den Thesen von Thilo Sarrazin auseinandersetzt. Fällt das Stichwort »Islam«, so denken die Menschen in Deutschland offenbar zunächst erst an die Benachteiligung der Frau, an Fanatismus und Gewaltbereitschaft, währenddessen die Deutschen mit den Merkmalen des Christentums Friedfertigkeit und Achtung der Menschenrechte assoziieren. In Deutschland gebe es so etwas wie ein Feindbild »Islam«, denn bei Dreiviertel der Deutschen (75,2 %) gebe es ein entsprechendes Feindbild, wobei die überwiegende Mehrheit mit dem Islam nur negative Eigenschaften in Verbindung bringt und lediglich 7,7 % wenigstens eine positive Eigenschaft des Islam bei gleichzeitig zwei bis vier negativen Eigenschaften sehen. Die Bilder der Deutschen vom Islam beinhalteten nicht nur Vorurteile, sondern es komme zur »Konstruktion eines Feindbildes«.

Die Zusammenfassung von Eva-Maria Schrage weist darauf hin, dass nicht jede Kritik, nicht jede negative Darstellung, nicht jedes Vorurteil oder Fremdbild bereits als Feindbildkonstruktion bezeichnet werden könne. Dies sei auch für eine wissenschaftliche Begriffsbestimmung von Bedeutung. Vorurteile und Fremdbilder seien zwar ebenso wie Feindbilder identitätsstiftend, aber sie machten nicht das Schicksal der Welt vom Sieg über einen vermeintlichen Feind abhängig. Feindbilder hingegen ließen sich sogar von einem konkreten Gegenüber lösen und abstrahieren: So entstünden Feindbilder wie Kommunismus, Kapitalismus, Religion – die dann gefährlich würden, wenn in Individuen oder bestimmten Bevölkerungsgruppen vermeintlich die Urheber des Übels gefunden werden. Völkermorde seien ohne Feindbilder und Dehumanisierung der Opfer nicht denkbar, aber sie seien keine alleinige Erklärung für solche Gewaltausbrüche. Feindbilder seien in den westlichen Gesellschaften nach dem Ende des Kalten Krieges notwendigerweise umstritten, vielleicht deshalb, weil es trotz Terrorismus keine offensichtliche existentielle Bedrohung gibt.

Der vorliegende Sammelband gibt das Problem fast aller Sammelbände wieder, dass die zweifellos interessanten Fallbeispiele fast willkürlich ausgesucht erscheinen, zumal der Begriff des »Feindbildes« nicht in allen Beiträgen dieses Bandes einheitlich verwendet wird. So stellt sich die Frage, warum sich beispielsweise kein Beitrag mit dem Antisemitismus in Deutschland und Europa befasst. Ein weiteres Thema hätte die »Erbfeindschaft« zwischen Frankreich und Deutschland sein können. Dennoch ist der vorliegende Sammelband eine lesenswerte Zusammenstellung manchmal sehr abstrakter, aber doch gehaltvoller Einzelstudien, der sich vor allem durch den besonderen Schwerpunkt zu dem aktuellen Thema Islam und Islamismus auszeichnet. Für jeden, der sich mit der Thematik »Feindbild« beschäftigt, ist dieses Buch eine wahre Fundgrube. *Gerd Langguth*

2. Quellen und Hilfsmittel

ANDREAS ODENTHAL, ERWIN FRAUENKNECHT: *Der Liber Ordinarius des Speyerer Domes aus dem 15. Jahrhundert* (Generallandesarchiv Karlsruhe, Abt. 67, Kopialbücher 452). Zum Gottesdienst eines spätmittelalterlichen Domkapitels an der Saliergrablege (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 99). Münster: Aschendorff 2012. XX, 188 S. ISBN 978-3-402-11262-5. Kart. € 29,-.

Mit der vorliegenden Edition beabsichtigen die beiden Editoren, der Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal und der Historiker Erwin Frauenknecht, einen bislang vor

allem aufgrund seiner durchaus missverständlichen Bezeichnung als Küsterei- oder Sakristanenbuch von der Forschung weitgehend unbeachtet gebliebenen Liber Ordinarius des Speyerer Domes publik zu machen und entsprechend seiner Bedeutung zu würdigen.

Gerade die herausgehobene Stellung des Speyerer Domes als Saliergrablege mit seiner exponierten Bedeutung für die Memorialüberlieferung lässt dieses Unterfangen als längst überfällig erscheinen. Auf gut 40 einführenden Seiten gehen die Autoren auf die Unterpunkte »Liber Ordinarius Spirensis« (3–15), Baugeschichte und Memorialtradition (16–20), Stationsliturgie und Sakraltopographie (21–36) sowie Beispiele aus dem Gottesdienst (36–41) ein.

Die Handschrift befindet sich heute im Generallandesarchiv Karlsruhe, wohin sie der Domarchivar Damian Hugo Büchler während der Napoleonischen Kriege gebracht hatte (6). Zwischen 1438 und 1470 entstanden, ist sie eines der seltenen Zeugnisse für einen »volkssprachlichen« Liber Ordinarius, in diesem Fall in mittelhochdeutsch. Weitere Beispiele für einen derartigen Text sind übrigens die im dominikanischen Zusammenhang entstandenen Libri ordinarii von St. Katharinen in Freiburg (um 1498), von St. Maria Magdalena in Freiburg (4. Viertel 15. Jh.) oder von St. Agnes (?) in Freiburg (1481/1519).

Die Anlage des Codex ist in *Proprium de tempore* und *Proprium de sanctis* geteilt, das bei Libri Ordinarii meist noch vorhandene *Commune sanctorum* fehlt. Das Commune scheint auch zu keinem Zeitpunkt vorhanden gewesen zu sein, was letztendlich mit dem Inhalt konform geht. Denn bereits an dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob es sich bei der vorliegenden Handschrift wirklich um einen Liber Ordinarius im engeren Sinne handelt. Entsprechende Begriffserläuterungen und weiterreichende Interpretationen finden sich bei Edward Foley, Aimé-Georges Martimort oder jüngst (2005) in grundlegender Weise bei Jürgen Bärsch. Bereits das Fehlen des Commune als auch das Abweichen von der lateinischen Sprachform ist zu diskutieren, jedoch auch die innere Struktur des Textes ist eindeutig in ihren Schwerpunkten verschoben. Das Hauptaugenmerk bei der Anlage dieses Textes lag im Ablauf des Gottesdienstes mit den entsprechenden liturgischen Kleidungsverschriften und dem Läuten der Glocken. Zwar werden liturgische Initien aufgeführt, aber bei weitem nicht in der Art und Weise, die einem Liber Ordinarius traditionellerweise eigen ist, nämlich die tageweise Aufführung der liturgischen Texte von Messe und Offizium. Insofern ist der enge Begriff des Liber Ordinarius für diese Handschrift nicht vollständig zutreffend, er gehört aber sicher in die erweiterte Gruppe dieser Handschriftentypen.

In der ausführlichen Einleitung zu diesem Band wird auch auf die Unikalität Bezug genommen. Mit der Handschrift Cod. 1882 in der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (ÖNB) existiert allerdings ein Liber Ordinarius aus der Zeit nach 1228. Eine Beschreibung dieser Handschrift hat hier Robert Klugseder vorgenommen. Auch dieser Liber Ordinarius ist insofern eine Teilüberlieferung, als es sich alleine um das Offizium handelt, in dem Temporale und Sanktorale gemischt sind, wie Klugseder zeigen kann. Nur wenig später, in den Jahren 1493 und 1494, wurden Einblattdrucke aus einem sog. *Directorium Spirense* aus der Offizin des Peter Drach d. Mittleren gedruckt, als deren Auftraggeber gemäß den vorhandenen Widmungsbildern des Speyerer Bischofs Ludwig von Helmstatt (1478–1504) zu benennen ist. Eine Beschreibung dieser Einblattdrucke findet sich im Verzeichnis der typographischen Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts bei Falk Eisermann. Es eröffnen sich also zahlreiche Betätigungsfelder, zu denen auch die Frage der Überlieferungsstränge dieser drei Textzeugen gestellt werden muss.

Die Edition der Handschrift erfolgt nach den gängigen und erläuterten Editions-kriterien (47–48). Entsprechende Register der liturgischen Initien (165–174), der Personen, Ämter, Funktionen, liturgischen Zeiten und Feste (175–178) sowie der Orte, Sachen und

Begriffe (179–184) erleichtern die Suche. Außerordentlich hilfreich ist die Aufführung der liturgischen Initien mit den Angaben aus CAO (Corpus Antiphonarium Officii) oder AH (Arbeitshilfen). Allerdings hätte sich der Benutzer diese Register gerne umfangreicher gewünscht. So fehlt eine nicht unerhebliche Anzahl von Schlagworten, etwa Festgrade, Suffragien oder Praefationes. Das Schlagwort Prozession ist zwar vorhanden, aber ohne eine Ausweitung auf die entsprechenden Feste, an denen eine Prozession stattgefunden hatte.

Diese vorbildliche Edition eröffnet also ein weites Forschungsfeld. Viele grundlegende Überlegungen haben die Bearbeiter bereits gestellt und beantwortet, so u. a. die enge Verbindung von Memoria, Bauprogramm und Stationsliturgie. Weitere Auffälligkeiten der Handschrift fallen ins Auge. Dazu gehört die häufige Nennung anderer, wenn auch teilweise recht unspezifischer Liturgica im Text (11), wie ein neues Evangelienbuch de sanctis (60, Z. 4), ein Passionale (67, Z. 3), ein Winter- und ein Sommerteil eines Homiliars (84, Z. 9), eine regula chori (120, Z. 36–37) oder auch eine mehrbändige Bibel (111, 118). Ein Teil der Predigten, Homilien, Lesungen und Passionen ist mit Nummern oder Folioangaben bezeichnet. Bei den Passionen ergibt sich dabei ein außerordentlich engmaschiges Netz, das mit den gängigen Passionstexten abgeglichen werden könnte. Stichproben zu den Texten, die sich aus den Initien ableiten lassen, können in einer entsprechenden Auswertung zu einer individuellen Sammlung rekonstruiert werden. Die Textstellen finden sich nämlich in ganz unterschiedlichen Sammlungen, deren Handschriften bei der Abschrift vorgelegen haben müssen. So finden sich allein in den Monaten Dezember und Januar Lesungen des Ps.-Anselmus, des Ps.-Augustinus, Legenden bei Mombritius oder in der Überlieferung bei BHL (Bibliotheca Hagiographia Latina) und Nachweise in einigen Handschriften. Hier ist die Berliner Handschrift Ms. Theol. Fol. 617, der Mainzer Codex Hs. 189 sowie die Aschaffener Handschrift Ms. 47b zu nennen.

Weitere interessante Aspekte können aus diesem Liber Ordinarius gezogen werden. So ergeben sie die Festgrade der Heiligenfeste bereits aus der Anzahl der geläuteten Glocken und der entsprechenden Sänger, bei duplex-Festen bspw. mit sieben Glocken und zwei Sängern. Die Festgrade lassen sich anhand des Speyerer Heiligenkalenders, der bei Hermann Grotefend gedruckt ist, verifizieren. Die in der Edition resp. in der Handschrift aufgeführten Heiligenfeste sind in ihrer Reihenfolge gegen Grotefend gelegentlich abweichend, so sind bspw. Juliana und Valentinus sowie Margarete und Kilian vertauscht.

Lässliche Schreibfehler im Literaturverzeichnis (Claudia Modellmog, nicht Moddelmoog) lassen sich mühelos verkräften.

Fazit: An der inhaltlichen und kodikologischen Dimension dieser Handschrift zeigt sich überdeutlich, wie überfällig ihre Edition war, um entsprechende Fragen in liturgischer, memorialer, buch- und handschriftenkundlicher Hinsicht beantworten zu können.

Anette Löffler

OLIVER FIEG (BEARB.): Archiv der Freiherren von Berlichingen zu Jagsthausen – Akten und Amtsbücher (1244–)1462–1985 mit einem Nachtrag von Urkundenregesten 1460–1832 (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 25/1). Stuttgart: Kohlhammer 2012. 918 S. ISBN 978-3-17-022306-6. Geb. € 69,90.

Mit der Erschließung der Akten und Amtsbücher des Archivs der Freiherren von Berlichingen zu Jagsthausen ergänzt Oliver Fieg die 1999 erschienenen Urkundenregesten von Dagmar Kraus aus demselben Adelsarchiv. Damit ist das für die regionale und überregionale Forschung bedeutsame Berlichingische Archiv in Jagsthausen nun in seiner Gänze nutzbar.

Die Freiherren von Berlichingen sind eines der ältesten Geschlechter der fränkischen Reichsritterschaft, die erste urkundliche Erwähnung der Familie geht auf das Jahr 1212 zurück. Mitglieder der Familie waren Amtsträger der fränkischen Ritterschaft, bis ins Spätmittelalter im Fürstendienst, in der Frühen Neuzeit dann vor allem in militärischen Positionen und im 19. Jahrhundert oft im württembergischen Staatsdienst. Der Besitz der Familie war weit gestreut mit einem Kerngebiet um Jagst und Kocher und wurde 1803/06 von Württemberg und Baden mediatisiert.

Das Archiv war zu Beginn der Arbeiten Fiegs in starker Unordnung, die Archivalien trugen nur selten Signaturen oder Lokaturen. Obwohl die Bestände seit Beginn des 20. Jahrhunderts von Archivaren betreut gewesen waren, waren sie durch mehrfache Umzüge in Jagsthausen in Unordnung geraten. Fieg ordnete die Bestände von Grund auf neu nach einem gängigen Ordnungsschema für Adelsarchive. Er trennte Akten zu Familienangelegenheiten von denen zu Gutsherrschaft, Gutsverwaltung und Hoheitsrechten. Das geordnete Archiv umfasst nun etwa 4.500 Verzeichnungseinheiten auf etwa 150 Laufmetern (90 lfm Akten, 60 lfm Rechnungen) und hat eine Laufzeit vom 15. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

Fieg trifft mit seinen Titelaufnahmen einen guten Kompromiss zwischen übersichtlicher Knappheit und detailreicher Ausführlichkeit. Nur so ist eine derartige Masse an Archivalien verwertbar aufzubereiten. Die Ordnungsstruktur ist einleuchtend und nachvollziehbar, die beiden ausführlichen Register erleichtern dem Nutzer die Arbeit un- gemein.

Allerdings fällt die Einleitung denkbar knapp aus. Sie umfasst Familien-, Besitz- und Archivgeschichte sowie einen Bearbeitungsbericht. Gerade zur Familien- und Besitzgeschichte der Freiherren von Berlichingen hätte man sich ein paar Seiten mehr erhofft, da doch der Bearbeiter im Zuge mehrjähriger Beschäftigung mit den Archivalien der Familie zum Spezialisten dieser Themen geworden ist.

Der eindrucksvolle, knapp 1.000 Seiten zählende Band umfasst neben der eigentlichen Verzeichnung drei Vorworte (Präsident des Landesarchivs, Heilbronner Landrat und Konrad Freiherr von Berlichingen) eine knappe Einleitung des Bearbeiters mit Literaturübersicht und Abkürzungsverzeichnis sowie Orts- und Personenregister. Drei beigelegte größerformatige Stammbäume zu den fünf Linien der Familie ergänzen die Darstellung.

Joachim Brüser

UWE BRAUMANN (HRSG.): Die Jahrzeitbücher des Konstanzer Domkapitels, 2 Bde. (Monumenta Germaniae Historica, Libri memoriales et necrologica, N.S. Bd. 7). Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2009. XXIX, 820 S. m. 62 Farbtafeln. ISBN 978-3-7752-5507. Leinen. € 220,-.

Mit der vorzustellenden Arbeit, die auf einer bei Michael Borgolte in Berlin entstandenen Dissertation beruht, legt der Autor erstmals eine vollständige textkritische Edition der mittelalterlichen Jahrzeitbücher des Konstanzer Domkapitels vor, nachdem eine gekürzte Fassung bereits 1888 in der Reihe der Monumenta erschienen war. Die Jahrzeitbücher sind in fünf Handschriften und einigen Fragmenten überliefert, von denen vier Exemplare seit der Säkularisation des Konstanzer Domstifts im Generallandesarchiv Karlsruhe aufbewahrt werden. Der fünfte Codex gelangte über den Handschriftensammler Joseph von Lassberg 1853/55 in die Fürstlich Fürstenbergische Hofbibliothek Donaueschingen, deren gesamter Handschriftenbestand 1993 durch das Land Baden-Württemberg erworben wurde (heute: Württembergische Landesbibliothek). Das älteste Anniversar

(GLAK 64/8) wurde Mitte des 13. Jahrhunderts angelegt; der jüngste Band entstand kurz vor der Reformation 1514 (GLAK 64/10).

In einer ausführlichen Einleitung legt der Autor nicht nur eine sorgfältige Beschreibung der Handschriften vor. Er präsentiert zugleich eine konzentrierte Geschichte des Konstanzer Domkapitels im Mittelalter und – besonders verdienstvoll – widmet ein Kapitel dem Niederklerus am Münster. Überzeugend macht der Autor deutlich, welche wichtigen Ergebnisse die Auswertung der Jahrzeitbücher für die Liturgiegeschichte der Domkirche erbringt; in der Stiftungspraxis lassen sich soziale Netzwerke erkennen und Aspekte religiöser Praxis in einer mittelalterlichen Bischofsstadt erforschen. Die Bedeutung der (liturgischen) Memoria für die Menschen der Vormoderne wird durch diese Arbeit einmal mehr deutlich.

Braumann erschließt die Anniversare in zwei Editionen. Edition I baut auf dem ältesten Jahrzeitbuch aus der Mitte des 13. Jahrhunderts auf; Edition II basiert auf der Handschrift von 1514, die als Entwurf für ein völlig neues Anniversar gefertigt wurde. Die Varianten werden jeweils übersichtlich mit Siglen ausgewiesen. Da die Jahrzeitbücher in der Frühzeit auch als Statutenbücher dienten, ediert der Autor in einem Quellenanhang ergänzende Texte aus den Anniversaren, darunter die Pfründordnung des Domkapitels von 1253/55.

Die Arbeit leistet aber noch ein weiteres: In einem zweiten Teil (493–707) legt der Autor ausführliche Biogramme der Personen vor, die entweder als Stifter in den Anniversaren genannt sind oder zu deren Seelenheil Stiftungen errichtet wurden. Zusätzliche Personalkataloge enthalten Ämterlisten, z.B. der Kapitelspfleger oder Keller. Eine Synopse der in den Anniversaren genannten Heiligenfeste gibt Auskunft über das Kalender der Konstanzer Domkirche. Braumann breitet in diesen Kapiteln eine Materialfülle aus (die nicht frei ist von Redundanzen), die künftig eine verlässliche Grundlage für die Erforschung des Konstanzer Domstifts im Mittelalter bildet. Das sorgfältige Orts- und Personenregister stellt die Bezüge zwischen den einzelnen Kapiteln her. Ein umfangreicher Tafelteil mit hochwertigen Reproduktionen aus den Karlsruher Codices rundet den Band ab. Braumann erschließt nicht nur ein bedeutendes Quellencorpus für die Forschung, er leistet zugleich einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Konstanzer Domkirche im Mittelalter.

Wolfgang Zimmermann

HANNES OBERMAIR, VOLKER STAMM: Zur Ökonomie einer ländlichen Pfarrgemeinde im Spätmittelalter. Das Rechnungsbuch der Marienpfarrkirche Gries (Bozen) von 1422 bis 1440 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs, Bd. 33). Bozen: Verlagsanstalt Athesia 2011. 122 S. ISBN 978-88-8266-381-0. Kart. € 16,90.

Neben der gemeinschaftlichen Organisation in Gerichtssprengeln bildete die Pfarrgemeinde das integrierende Element der Gemeindebildung in Stadt und Land, nicht selten stimmten in Tirol beide Bezirke überein. Der vorliegende Band erlaubt mit der Edition eines Rechnungsbuchs aus dem Zeitraum von 1420 bis 1440 Einblick in die sozio-ökonomischen wie geistlichen Verhältnisse der Gemeinde Gries bei Bozen. Damit stellen der Bozner Archivar Hannes Obermair und der Wirtschaftshistoriker Volker Stamm eine Quelle zur Verfügung, die erst im Jahr 2008 bei der Durchsicht einer Privatbibliothek entdeckt wurde.

Im einleitenden Abschnitt (7–52) informieren die Bearbeiter zunächst über die Beschaffenheit der Handschrift und stellen die Marienpfarrkirche im Kontext der historischen Entwicklung von Gries vor. Die nördlich der Etsch gelegene ländliche Gemeinde,

die erstmals 1165 urkundlich hervortrat und 1925 eingemeindet wurde, stand stets deutlich hinter der Nachbarstadt zurück, konnte aber zeitweise von einem eigenen Markt profitieren und war bis ins 15. Jahrhundert Sitz des Grieser Landgerichtsbezirks. Zu dieser Zeit lebten schätzungsweise 350 bis 400 Personen in der Gemeinde.

Eben jene Angehörige der Pfarre waren es, die im Lauf der Zeit durch Stiftungen das Kirchengut anwachsen ließen und somit ein Interesse an der Ausstattung der Kirche sowie der korrekten Wirtschaftsführung hatten. So erklärt sich auch der Entstehungszusammenhang der Quelle, den Obermair und Stamm in Abgleich mit dem historischen Forschungsstand erläutern. Zwei von der Gemeinde gewählte Kirchpröpste verwalteten das Fabrikgut, welches in Abgrenzung zum Benefizialgut für den Pfarrer einzig dem Erhalt und der Ausstattung der Kirche zukam, und hatten nach jedem Amtsjahr Rechenschaft abzulegen. Ferner wird der Aufbau des Rechnungsbuchs mit Details zu Einnahmen und Ausgaben dargelegt, sodass die wirtschaftlichen und materiellen Grundlagen des Gemeindelebens klar zu Tage treten. So mussten beispielsweise zahlreiche Handwerksarbeiten entlohnt, neue Messgewänder angeschafft und ein kostbares Fastentuch bezahlt werden. Immenser Aufwand war auch mit dem Gießen einer neuen Glocke durch einen Prager Meister verbunden. Gedeckt wurden diese Kosten überwiegend durch Spenden sowie Zinseinnahmen aus Grundbesitz und verpachtetem Vieh (sogenannte Immerkühe), vorherrschend waren also monetäre Einnahmen gegenüber Naturaleinkünften. Die Zahlungsmoral der Zinspflichtigen ist jedoch, dies zeigt das Rechnungsbuch sehr eindrücklich, bestenfalls unstetig zu nennen, die Schuldbeträge wurden häufig mit erheblicher Verspätung oder nur zum Teil beglichen. Die tatsächlichen Saldi der Buchführung sind nur unvollständig rekonstruierbar, da Einnahmen und Ausgaben getrennt aufgeführt werden und heute nicht immer zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Trotz der simplen Ausführung lässt der Grieser Codex neben dem ungedruckten, wenig älteren Urbar von 1463 aber das Ausmaß von Schriftlichkeit erahnen, das in der ländlichen Gemeinde gepflegt wurde. Unter den Ausgaben findet sich der Lohn für die Schreibearbeit eines Notars sowie für Ankauf und Bearbeitung mehrerer Bücher.

Der Editionsteil (53–103) folgt größtenteils den anerkannten Bearbeitungsrichtlinien für mittelalterliche Amtsbücher von Walter Heinemeyer, Abweichungen sind einleitend angeführt. Dank der Nummerierung sind die Einzelposten über den Begleittext, einen kommentierten Sachweiser sowie ein Orts- und Personenregister rasch zugänglich. Neben zwei hilfreichen Karten sind drei weitere Abbildungen zu begrüßen, die einen Blick auf die Originalhandschrift erlauben. Der schmale, aber wertvolle Band ist zu einem moderaten Preis erhältlich, bei Quelleneditionen leider keine Selbstverständlichkeit.

Christian Hagen

MATTHIAS DALL'ASTA (HRSG.): Johannes Reuchlin: Briefwechsel (Band 4: 1518–1522). Dt. Übersetzung von Adalbert Weh. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011. 239 S. ISBN 978-3-7728-2018-2. Kart. € 38,-.

Die deutschsprachige Leseausgabe des vierten und letzten Bandes des Reuchlin-Briefwechsels erscheint vor der zweisprachigen historisch-kritischen Ausgabe, in der sich die Fertigstellung des Bandes aus äußeren Gründen verzögert hat. Der inzwischen verstorbene Georg Burkard hat eine wie stets gut lesbare deutsche Übersetzung hergestellt. Eine genauere Beurteilung der Übersetzung ist mangels der Vorlagen nicht möglich und muss einer späteren Rezension vorbehalten bleiben. Einzig die Höflichkeitsformen, Lobsprüche und Exordialtopoi des lateinischen Briefstils lesen sich auf Deutsch manchmal etwas

schwerfällig, doch war es richtig, sie so genau wiederzugeben; sie gehören zur gelehrten Kommunikation der Zeit, für die es keine adäquate Entsprechung im gegenwärtigen Deutsch gibt.

Der Band enthält die Briefe aus Reuchlins letzter Lebenszeit (1518–1522) und damit zugleich aus der Endphase des Prozesses um seinen ›Augenspiegel‹ in Rom, den er zuletzt verlieren wird. Ein nicht geringer Teil ist diesem Prozess gewidmet, Reuchlins Versuchen, ihn doch noch, trotz Austausch der Prokuratoren, zu seinen Gunsten zu wenden, und der raschen Verschlechterung des Klimas im Zuge der ersten Auseinandersetzungen um die Reformation. Anfangs noch selbstgewiss, doch dann immer resignierter, sucht Reuchlin einen günstigen Ausgang. Immer noch bestärken ihn seine humanistischen Freunde in seinem Kampf gegen die ›Mönche‹, doch ist das Feuer der früheren Kämpfe verrauht. Reuchlin agiert zunehmend vorsichtiger, in unterwürfigen Schreiben an römische Kardinäle, in Verhandlungen mit der Gegenpartei, die schließlich zur Einigung führen, und als alles nicht hilft und die Gegner beim Papst die Verurteilung des Buchs erwirken, mit dem juristisch abgestützten Versuch, die Sache vor die weltlichen Gerichte, d.h. vor den Kaiser, zu ziehen. Doch ist er offenbar noch weiter gegangen und hat sich nach verlorenem Prozess den kirchlichen Autoritäten geradezu selbsterniedrigend unterworfen, wobei er vor allem seine Distanz zu Luther als Zeichen seiner Ergebenheit betont.

In der Tat war der ›Reuchlinstreit‹ zunehmend von den Anfängen der Reformation überschattet (als deren Vorläufer er ja traditionell in den Handbüchern behandelt wird): Den kirchlichen Institutionen, deren humanistisch gebildete Repräsentanten den Kampf des gelehrten Juristen, Gräzisten, Hebraisten gegen die ressentimentgeladene Dumpfheit der Kölner Dominikaner und den getauften Juden Pfefferkorn unterstützt hatten, musste seit 1517/18 die Gefährlichkeit humanistischer Studien gegen kirchliche Autoritäten aufgehen, insbesondere die Gefahr einer mit den Waffen der Philologie gerüsteten Bibellektüre und einer daraus abgeleiteten Reform der Kirche ›an Haupt und Gliedern‹. Auch einer Reihe anderer prominenter Humanisten – Erasmus von Rotterdam, Willibald Pirckheimer, um nur Reuchlins Briefpartner zu nennen – ging Luther zu weit. So bildet der Briefwechsel auch die Spaltung des älteren humanistischen Lagers ab.

Doch nicht, wie in der Einleitung dargestellt, das Verhältnis des alten Reuchlin zu seinem Neffen Melanchthon ist dafür am aussagekräftigsten. Es bleibt auf der Oberfläche zumindest intakt; noch in seinem letzten Brief (18.3.1520) tut Melanchthon so, als würde er, auch wenn er im Gegenteil entschlossen war, in Wittenberg zu bleiben, sofern der Onkel ihm zuriete, sogar einem Ruf nach Ingolstadt folgen, in die spätere Hochburg der Altgläubigen; in dieser Frühphase gibt es selbst für Johannes Eck freundliche Worte. Dagegen markiert am deutlichsten ein Brief des Ulrich von Hutten (22.2.1521) den Bruch zwischen der älteren Humanistengeneration und dem jüngeren Reformationshumanismus. Hutten erinnert Reuchlin vorwurfsvoll an das, was die Freunde für ihn getan haben, rechnet enttäuscht mit seinem Lavieren ab, wirft ihm höhnisch sklavische Schmeichelei gegenüber dem Papst und den Kurialen vor und tritt entschlossen für die Fortsetzung des Kampfes auch ohne Reuchlin, jetzt im Zeichen der Reformation, ein.

Im Übrigen ist der Kreis der Briefpartner enger geworden – immerhin, sogar Luther und Erasmus sind darunter –, doch ist Reuchlin wie zuvor die große Autorität geblieben. Immer wieder geht es um Bücher, die man hat, austauscht, in den Druck gibt, im Stich lassen muss, jedenfalls wie die Luft zum Atmen braucht. Die Briefe geben aber auch Auskunft über die Bedrängnisse der letzten Jahre, so infolge der Niederlage Ulrichs von Württemberg, der vorübergehenden Besetzung Stuttgarts durch den Schwäbischen Bund, der Rückkehr des Herzogs, der Flucht vor der Pest nach Ingolstadt, der unbefriedigenden Lehrtätigkeit dort, der demütigenden Geldsorgen, des rührenden Mangels im Alltag

– selbst an einer Schere, die Nasenhaare zu schneiden fehlt es. Doch sprechen sie auch von der großzügigen Hilfe des Freundes Pirckheimer, der Rückkehr in die Heimat und der letzten Bestallung an der Universität Tübingen. In seinem letzten erhaltenen Brief (22.2.1525) spricht der alte Hochschullehrer von seiner künftigen Lehrtätigkeit in Griechisch und Hebräisch: »Wir werden, jeder einzelne von uns, die Grundlagen für eine neue Zukunft legen« (208). Das klingt noch so optimistisch wie Huttens Brief von 1518 an Pirckheimer; die nachfolgenden Wirren, die dieser Hoffnung zu widersprechen schienen, blieben Reuchlin erspart.

Der Band bezeugt noch einmal das gelehrte Netzwerk des älteren Humanismus, lässt ein plastisches Bild vom geistigen Klima in der frühesten, scheinbar noch offenen Phase der Reformation entstehen, gibt aber auch bewegend Einblick in die Nöte eines alten Mannes, der einmal einer ganzen Generation seine Stimme geliehen und ganz zuletzt nach einer glänzenden Laufbahn als Jurist, Fürstendiener, Hochschullehrer mit den Widrigkeiten des Alters und einer heraufziehenden neuen Zeit zu kämpfen hatte.

Jan-Dirk Müller

PETER MATHESON (BEARB.): Argula von Grumbach. Schriften (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. 83). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 168 S. m. Abb. ISBN 978-3-579-05374-5. Geb. € 39,95.

»Ein geborener Lutherischer Hurensack und ein Tor zur Hölle« titulierte ein erboster Zeitgenosse Argula von Grumbach. Sie, eine Frau, hatte es gewagt, im katholischen Bayern öffentlich für Luthers Sache Partei zu ergreifen. Bei Luther fand ihr mutiges Bekenntnis begeisterte Zustimmung. »Ein einzigartiges Werkzeug Christi« nannte er sie, und hoffte: »Auf dass Christus durch dieses schwache Gefäß vernichte die Mächtigen und Herrlichen!«

Argula kannte Luther persönlich und hatte alle seine deutschen Schriften gelesen. Sie selbst verfasste acht Schriften mit reformatorischem Gedankengut, die großen Zuspruch fanden. Sie agierte am Rande der großen Reformationspolitik, nahm an Reichstagen teil und suchte 1530 im Abendmahlsstreit zwischen den Lutheranern und den Oberdeutschen zu vermitteln. Cyriacus Spangenberg stellte sie auf eine Stufe mit Sara, Rebecca, Maria »und anderen Frauen der Evangelien«.

In den Publikationen im Umfeld der Reformation ist Argula von Grumbach keine Unbekannte. Ihre Texte wurden in Sammelbände der Flugschriftenliteratur aufgenommen: z.B. Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524), Bd. 2, hrsg. von A. Laube u. a., Berlin 1983; Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts 1501–1530, hrsg. von H.-J. Köhler, Leiden 1978–1987. Doch galt das Interesse der Forschung bisher mehr der regional- und genderspezifischen, weniger der historisch-theologischen Dimension ihres Wirkens. 1992 machte Silke Halbach Argulas Schriften umfassend bekannt (Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften ..., Frankfurt a. M. 1992), ohne dass diese selbst als wissenschaftliche Quelle erschlossen waren.

Mit der von Matheson vorgelegten Edition wird nicht nur dieses Desiderat beseitigt. Die Überlieferungsgeschichte der Texte bietet auch eine solide Basis für weiterführende Forschungen. Der Herausgeber, durch zahlreiche Beiträge über die bayerische Adlige bekannt (z. B. Argula von Grumbach. A Woman's Voice in the Reformation, Edinburgh 1995), weist sich damit als der Argula-Spezialist schlechthin aus. Bereits in den vorangestellten biographischen Daten wird dies deutlich, wenn er mit schlüssigen Argumenten das strittige Sterbejahr (1554 bzw. 1563/64) auf das Jahr 1556/57 festlegt (25, Anm. 1).

Gleichermaßen fundiert ist die Rezeptionsgeschichte der Texte, welche die Edition einleitet.

Im Hauptkapitel werden die acht Schriften, chronologisch geordnet, ediert. Eine jede Schrift wird separat eingeleitet mit dem historischen Kontext ihres Entstehens (1.) sowie der knappen Wiedergabe und Kommentierung des Inhalts (2.). Es folgt die Überlieferungsgeschichte (3.), die sich über die Drucke und deren heutige Standorte erschließt. Diese verweisen auf den geographischen Rezeptionsrahmen, der sich erwartungsgemäß auf Deutschland, aber auch auf Europa von Dublin bis Moskau, sogar bis in die USA erstreckt. Das Aufspüren und die Auswertung der erhaltenen Textzeugen – erfahrungsgemäß ein schwieriges Unternehmen – verdienen höchste Anerkennung. Schließlich geht Matheson der Druckgeschichte (4.) der jeweiligen Schrift nach, in die sowohl Informationen über Argulas biographisch-historisches Umfeld als auch über die Drucker einfließen. Da jedoch nur die erste Schrift ausreichend Material für ein eigenständiges Kapitel bietet, hätte sich hier die Einbindung in die Überlieferungsgeschichte angeboten.

Die Edition zeugt von großer Sorgfalt und Genauigkeit. Allerdings vermisst man einen Hinweis auf die Auswahlkriterien für den jeweils edierten Text. Die Grundsätze der Edition sind klar und nachvollziehbar. Im Interesse der im Lesen frühneuhochochdeutscher Texte weniger geübten Nutzer hätte man sich einige Vereinfachungen, z. B. eine einheitliche u/v-Schreibung, gewünscht.

Überaus hilfreich und genau sind die beiden Apparate zum Text, der eine traditionell textkritisch, der andere inhaltlich kommentierend. Insbesondere die Verweise auf die zahlreichen – bei Argula nicht immer leicht zu identifizierenden – Bibelstellen sind zu loben. Ein Register der zitierten Bibelstellen sowie der Namen und Orte vervollständigt die Ausgabe.

Mit der im Anhang beigefügten Edition und Überlieferungsgeschichte der 17 Artikel des Arsacius Seehofer sowie dessen Widerruf wird Argulas folgenschwerer Schritt in die Öffentlichkeit auf ihren Ausgangspunkt zurückgeführt.

Der Forschung steht mit dieser Edition ein verlässliches Korpus zur Verfügung, das es nunmehr erlaubt, Argulas Leistung, ihren Anteil an der Durchsetzung der reformatorischen Ideen im bayerischen Raum auch in ihrer historisch-theologischen Dimension umfassend zu untersuchen. Inwieweit sich daraus ein über Mathesons Ergebnisse hinausgehendes Argula-Bild ergeben wird, bleibt abzuwarten.

Sylvia Weigelt

GEORG SCHROTT, LEONHARD SCHERG (HRSG.): *Capitulum Nationale Congregationis Cisterciensis per superiorem Germaniam* = *Capitulum Nationale der löbl. Cistercienser-Congregation durch Ober-Teutschland. Texte der lateinischen und deutschen Druckausgaben* (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur, Bd. XII). Heimbach/Eifel: Bernardus-Verlag 2010. 243 S. ISBN 978-3-8107-9307-2. Kart. € 24,-.

Die auf den Nationalkapiteln in Rottweil 1654 unter Vorsitz des Generalabtes Claudius Vaussin verabschiedeten Statuten wurden in den *Analecta Cisterciensia* 58 (2008) veröffentlicht. Die 1733 auf dem Nationalkapitel in Kaisheim verabschiedeten und 1735 vom Generalabt genehmigten Statuten der Oberdeutschen Zisterzienserkongregation werden im vorliegenden Band in deutscher und lateinischer Fassung vorgelegt, um der Öffentlichkeit den Zugriff zu ermöglichen. Eine kurze, aber umfassende Einführung in die Entstehungsgeschichte der Statuten seit dem Kapitel in Fürstenfeld 1595 steht am Anfang der Edition. Sie weist auf die Drucklegung der Statuten in lateinischer Sprache in zwei Ausgaben 1735 und 1752 hin. Zur Verbreitung der beiden Auflagen scheinen die Herausgeber

Untersuchungen durchgeführt zu haben. Dort werden nämlich die in Zwettl, Mehrerau, Waldsassen und im Generalatshaus in Rom sowie in der Bayerischen Staatsbibliothek München vorhandenen Exemplare erwähnt, jedoch wird kein Gesamtergebnis der Untersuchungen vorgelegt. Somit lässt sich abschließend über die Verbreitung der beiden Auflagen nichts aussagen.

Die Statuten wurden für die zahlreichen Nonnenklöster der Kongregation ins Deutsche übertragen. Dabei scheint der Kaisheimer Abt Rogerius II. Friesl (1723–1739), der auch das Nationalkapitel 1733 in Kaisheim an Stelle des erkrankten Abtes Konstantin Miller von Salem (1725–1745) geleitet hatte, die entscheidende Rolle gespielt zu haben. Auch die deutsche Fassung der Statuten erschien in zwei Auflagen 1735 und 1752. Ihre Verbreitung wird von den Herausgebern ebenfalls nur durch Nennung einzelner Exemplare belegt. Grundlage für die Edition bilden jeweils die ersten Drucke der Statuten. Die Edition ist eine zeichentreue Wiedergabe der Originaldrucke, dabei wird jedoch der Wechsel im Schriftbild zwischen Fraktur für deutsche und Antiqua für lateinische Worte nicht übernommen, Zitate werden in kursiven Buchstaben gedruckt und offensichtliche Fehler in Anmerkungen kenntlich gemacht. Dabei werden texttypische Uneinheitlichkeiten nicht geglättet und auch Eigenheiten der Orthographie beibehalten sowie im Text die Seitenzahlen der Originalausgaben in eckiger Klammer vermerkt. Letzteres ergibt gewissermaßen einen Nachdruck der ersten Ausgaben der Statuten. Diese blieben bis zur Säkularisation 1803 in Kraft. Die verbliebenen Klöster der Kongregation wurden 1806 in der Schweizer Zisterzienserkongregation wieder zusammengefasst. Die Herausgeber haben sich nach diesem Hinweis zur weiteren Rechtsverbindlichkeit der Statuten nicht mehr geäußert. Die Drucklegung des Bandes erfolgte synoptisch und bietet einen raschen Überblick. Einleitend wird ein Überblick über die Provinzen und Klöster der Oberdeutschen Kongregation im 18. Jahrhundert gegeben, an die sich dann die Edition unmittelbar anschließt. Diese ermöglicht der Forschung zum Zisterzienserorden eine rasche, unkomplizierte Information über die rechtlichen Grundlagen des Ordens und seiner Klöster. Eine wertvolle Arbeit für die Historiographie der jüngeren Ordensgeschichte ist damit geleistet.

Immo Eberl

HANNES PETER NEUHEUSER (HRSG.): Pragmatische Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte (Rechtsgeschichtliche Schriften, Bd. 28). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2011. 400 S. ISBN 978-3-412-20817-2. Geb. € 49,90.

Der zu besprechende Sammelband lenkt mit 14 Aufsätzen von Historikern, Juristen und Kirchenrechtlern den Blick weg von den großen Traktaten der mittelalterlichen Kanonisten hin auf »die eher ›schlichten‹ Urkunden und Akten, welche die Anwendung kirchenrechtlicher Normen im Alltag anzuzeigen in der Lage sind (...), die Reflexion über die Besonderheiten von Einzelfällen, die über den kirchlichen Raum ausgreifende Gestaltungskraft der Normen, aber auch die internen Verschränkungen von Zuständigkeiten und hierarchischen Ebenen« (VII). Nach einleitenden Überlegungen (1–17) werden in einem ersten Teil die Bedeutung kirchenrechtsgeschichtlicher Quellen für die Rechtswissenschaft (19–37; illustriert anhand von im deutschen Recht fortlebenden kirchenrechtlichen Normen), für die Geschichtswissenschaft (39–71; illustriert anhand eines konkreten mittelalterlichen pfründenrechtlichen Gerichtsverfahrens) und für die Kanonistik (73–85; illustriert anhand eines aktuellen Editionsprojekts) dargelegt.

Sodann wird der Reichtum mittelalterlicher Quellen in acht Aufsätzen entfaltet, die die große Spannweite damaliger Rechtsprobleme erstaunlicherweise fast ausnahmslos an

Dokumenten aus dem Propsteiarchiv in Kempen am Niederrhein exemplifizieren, die teils auch abgebildet oder ediert in dem Buch enthalten sind. Das damalige kirchliche Leben wird wieder lebendig, wenn es um den Streit zweier konkurrierender Sendherren geht (87–106), um eine Messstiftung (107–118), um Suppliken an päpstliche Abgesandte (119–144), um die letztwillige Stiftung von Büchern und Kapital zugunsten von Stipendien für Schüler eines Kölner Gymnasiums seitens eines Kempener Bürgers (145–171), um Bruderschaften (173–204), um die Übertragung des Küsteramtes (205–232), um Reliquienauthentiken (233–275) und um Ordinarienbücher, die primär die Kathedralliturgie reglementierten und dadurch die liturgische Praxis der ganzen Diözese regeln wollten (277–308). Besondere Erwähnung verdienen Anhänge zu zweien dieser Beiträge, die beide von umfassendem Quellenstudium zeugen: zum einen eine vollständige Auflistung aller Dekane der Nikolaus-Bruderschaft zu Kempen von 1395 bis 1562 (195–198), zum anderen Regesten aller im Propsteiarchiv in Kempen vorhandenen Reliquienauthentiken aus der Zeit von 1789 bis 1954 (261–275). Beides besitzt für die lokalgeschichtliche Forschung zweifellos eine Bedeutung über den vorliegenden Sammelband hinaus.

Aus nicht ersichtlichen Gründen schließen sich an diese Einzelbeispiele kirchenrechtlicher Quellen nochmals grundsätzlichere Aufsätze an, die man eher im ersten Teil des Buches erwartet hätte. Zum einen handelt es sich dabei um einen gelungenen Überblick über die geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften zum Archivwesen (309–325), bei dem freilich unklar bleibt, weshalb der Autor unter den Beispielen für auf Diözesanebene zu registrierende sakramentale Handlungen auch die auf Pfarreebene zu findenden Tauf- und Ehebücher anführt (324, Fn. 78). Zum anderen wird anhand einiger Beispiele aus den »Entscheidungen in Kirchensachen« die nicht zu unterschätzende Bedeutung kirchlicher Archivalien für die Entscheidung von Streitfällen vor staatlichen Gerichten aufgezeigt (335–382). Innerhalb dieses Aufsatzes nimmt die extensive Wiedergabe zweier Urteile im Anhang (345–382) allerdings gegenüber dem Überblicksteil, der etwas umfangreicher hätte ausfallen dürfen, tendenziell zu viel Raum ein. Den im Aufsatz angeführten Fallbeispielen könnte aus dem Bereich der Diözese Rottenburg-Stuttgart unschwer der Rechtsstreit um die Stiftung Liebenau angefügt werden, der im Rahmen dieses Beitrags keine Erwähnung finden konnte, da er noch nicht in den »Entscheidungen in Kirchensachen« dokumentiert war, der aber auch nur anhand umfangreicher Archivstudien sachgerecht zu entscheiden war.

Der Band wird abgeschlossen durch ein Verzeichnis der Mitarbeiter (383–386) und ein Abkürzungsverzeichnis (387–388). Die einzelnen Beiträge sind redaktionell von sehr unterschiedlicher Qualität. Hier wäre die korrigierende Hand des Herausgebers teils stärker gefordert gewesen, um den Band auf ein durchgängiges Niveau zu bringen. Dies tut dem interessanten Inhalt jedoch keinen Abbruch, der eine lobenswerte Illustration der Binsenweisheit ist, die man Anfängern im Kirchenrecht stets zu vermitteln versucht: dass dieses nicht nur aus dem Codex Iuris Canonici – oder für die frühere Zeit: aus dem Corpus Iuris Canonici – besteht. Zugleich wird die Bedeutung der Archive sowohl für die kirchenrechtsgeschichtliche Forschung als auch für die Beantwortung heutiger Rechtsfragen unterstrichen. Damit kann der Band dem rechtsgeschichtlich ebenso wie dem archivalisch Interessierten eine empfehlenswerte Lektüre sein, denn auch wenn die Einzelbeispiele im Mittelteil des Buches einen starken lokalgeschichtlichen Schwerpunkt haben und wohl nicht alles davon verallgemeinert werden können wird, steht es doch repräsentativ für die Probleme, die sich der mittelalterlichen Kirche in ihrem Alltagsleben stellten.

Stefan Ihli

GERD DETHLEFS, JÜRGEN KLOOSTERHUIS (BEARB.): Auf kritischer Wallfahrt zwischen Rhein und Weser. Justus Gruners Schriften in den Umbruchsjahren 1801–1803 (Veröffentlichungen aus den Archiven preußischer Kulturbesitz, Bd. 65; zugleich Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XIX, Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten, Bd. 11). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2009. XLVI, 664 S. ISBN 978-3-412-20354-2. Geb. € 49,90.

Reiseliteratur zählte innerhalb der historischen Wissenschaften lange Zeit zu den eher vernachlässigten Quellengattungen und wurde überwiegend der Literaturwissenschaft zur Bearbeitung überlassen – nicht zuletzt aufgrund der quellenkritischen Schwierigkeit, fiktionale und dokumentarische Elemente voneinander zu trennen. Oftmals geben Reiseberichte daher mehr Auskunft über ihren Autor und seine Sicht der Dinge, als tatsächlich historisch verwertbare Sachinformationen zu liefern. Beachtet man jedoch diese grundlegende exegetische Binsenweisheit, ergeben sich bei der Lektüre solcher subjektiv gefärbter und zum Teil intentiöser Berichte – die ja vor allem im 18. Jahrhundert mit dem dezidierten Anspruch versehen waren, wahrhaftig, authentisch und in aufgeklärter Manier von selbst Gesehenem zu berichten – bemerkenswerte Schlüsse über den Autor, seine Motivation zur Veröffentlichung und nicht zuletzt über jene gesuchte Öffentlichkeit, die er aufgrund des selbst Erlebten hierüber dringend informieren zu müssen glaubte. Mit der vorliegenden kritischen Edition zweier Schriften des aus dem Vogtland stammenden Pastorensohns Justus Karl (seit 1815: von) Gruner, Patensohn von Justus Möser, haben die beiden Bearbeiter Gerd Dethlefs und Jürgen Kloosterhuis zwei Texte vorgelegt und kritisch kommentiert, an denen man die angesprochene Art der Exegese wunderbar durchexerzieren kann. Zum einen handelt es sich um eine auf den Erfahrungen einer 1800 getätigten Rundreise basierenden Denkschrift »Skizze des jezigen Zustandes des geistlichen Westphalens und einiger Verbesserungsvorschläge zur höheren sittlichen und einträglicheren bürgerlichen Kultur desselben« und weiter um den ursprünglich in zwei Teilen erschienenen Reisebericht »Meine Wallfahrt zur Ruhe und Hoffnung oder Schilderung des sittlichen und bürgerlichen Zustandes Westphalens am Ende des achtzehnten Jahrhunderts«.

Den besonderen Stellenwert der beiden Texte beschreibt ein Satz aus der Einleitung treffend: »Der hohe literarische Anspruch Gruners, die originellen, pointierten und nicht selten witzigen Formulierungen haben dem Text bis heute eine lebhafte Resonanz beschert, [...]« (XXVII). In ihrer fundierten und historisch weitblickenden Einleitung reihen die beiden Bearbeiter Gruners Schriften in eine Traditionslinie der aufklärerischen Reiseberichte ein, die sich seit Friedrich Nicolai in der deutschsprachigen Publizistik ausgeformt hatte und bei der Leserschaft großen Anklang fand. Charakteristisch für diese Berichte, die sich selbst stets als auf empirischer und damit objektiver Basis entstanden präsentieren, ist die gezielte Desavouierung geistlicher und damit katholischer Landesherrschaft als rückständig in allen gesellschaftlichen Teilbereichen. Gruner, der selbst in Halle und Göttingen u.a. Staatsrecht und Kameralistik studiert hatte, erwies sich mit seinen Schriften in gewissem Sinne als ein Prophet der Säkularisation. Eine Antwort auf die Frage nach seiner persönlichen Motivation, die von der Forschung durchaus kontrovers beurteilt wird (VIII), lässt sich nur schwer geben. War Gruner ein unseriöser Opportunist, der mit seinen Texten Zuspruch bei möglichen Arbeitgebern (preußischer Staatsdienst) suchte, oder war er der ernsthaft bemühte Vermittler gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse, als der er sich in seinen Texten ausweist? Auf jeden Fall erzeugten seine Veröffentlichungen regen publizistischen Nachhall. Und auch dies dokumentiert die vorliegende Edition mustergültig. Die Reaktionen auf Gruners »Wallfahrt« im Westfälischen

Anzeiger (433–481) sind nicht nur eine sinnvolle Ergänzung, sondern nebenbei ein zum Teil köstlich zu lesender Einblick in die Rezeptionswege der Grunerschen Schriften und geben Ausdruck vom Detailreichtum ihrer Beschreibungen und der breiten Wirkung bei der Leserschaft. Ein Schmankerl der hier zu findenden Kritiken findet sich etwa in einer umfänglichen Gegendarstellung zu Gruners Beschreibung von Lemgo, die der Magistrat der Stadt im Juli 1802 drucken ließ. In sieben Punkten wurde u.a. widersprochen, »daß das hiesige Bier sich nicht weit verfahren ließe.« Im Gegenteil gelte: »Je weiter es verfahren wird, desto besser ist es!«

Ein hilfreiches Glossar, sorgfältig recherchierte Bearbeiter-Anmerkungen (499–582), ein gründliches Verzeichnis von Archivalien und Literatur, schließlich ein Namensindex und eine mit der Reiseroute Gruners ergänzte Karte Westfalens lassen dieses Buch zu einem mustergültigen Beispiel für eine kritische und sorgfältige Quellenedition werden.

Christoph Nebgen

CHRISTOPH KÖSTERS (BEARB.): Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 58). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2012. 923 S. ISBN 978-3-506-77595-5. Geb. € 138,-.

THOMAS SCHULTE-UMBERG (BEARB.): Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1957–1961 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 49). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2006. 1053 S. ISBN 978-3-506-79887-9. Geb. € 148,-.

Quellen sind, so heißt es, das A und O eines jeden Historikers. Sie geben nicht nur Aufschluss darüber, ob, wie und warum etwas geschehen ist, sondern entführen den Leser in die Zeit, in denen sie entstanden sind. Entwicklungen und Entscheidungen, die aus heutiger Sicht dem einen befremdlich anmuten und nach heutigen Kriterien moralisch bewertet werden könnten, erhalten auf einmal einen Sinn oder sind zumindest nachvollziehbar. Quelleneditionen, wie sie jetzt mit den »Akten deutscher Bischöfe seit 1945« vorliegen, werden so zu wichtigen Hilfsmitteln für nicht nur zeitgeschichtlich Interessierte. Jedem, dem aus arbeitsökonomischen Gründen die Ressourcen fehlen, sich über längere Zeit ins Archiv zu begeben und dem, der sich erst noch thematisch orientieren will, liefern sie eine profunde Grundlage, um zum betreffenden Thema eine Aussage treffen zu können. Auch wenn es sich bei den »Akten deutscher Bischöfe seit 1945« scheinbar um ein deutsches Unterfangen handelt, profitiert auch die internationale Wissenschaftsgemeinde hiervon. Dies gilt allein schon deshalb, weil es sich bei der Römisch-Katholischen Kirche um kein nationalstaatliches Gebilde handelt: Bereits frühzeitig nach dem Ende des Kommunismus lag mit der von Peter Raina 1994/95 herausgegebenen zweibändigen Quellenedition »Kirche in der VRP [Volksrepublik Polen]. Katholische Kirche und Staat in ausgewählten Dokumenten 1945–1989« ein wichtiges Hilfsmittel vor, das auch außerhalb Polens seine Leser fand. Eine vergleichbare Bedeutung wird der nun von 1951 bis 1961 durchgängigen Edition »Akten deutscher Bischöfe« zukommen.

Die in zwei Bänden – der erste erschien 2006, der zweite 2012 – vorliegende Quellenedition zum Leben und Wirken der katholischen Kirche in der DDR überzeugt in mehrfacher Hinsicht: Die einzelnen Dokumente sind sorgfältig ediert und mit weiterführenden Kommentaren versehen worden. Querverweise machen den Leser auf Anschlussdokumente und ähnliche Vorgänge aufmerksam. Ergänzt wird der Quellenteil, der im

ersten Band (1951–1957) 347 Aktenstücke und im zweiten Band (1957–1961) 382 Dokumente umfasst, durch mehrere Aufstellungen: Hierzu zählen eine Übersicht über die »Bischöfe, Weihbischöfe und Bischöfliche Kommissare im Bereich der Berliner Ordinarienkonferenz 1951–1957«, eine Liste der »Teilnehmer der Berliner Ordinarienkonferenz« sowie die Dokumenten-, Quellen- und Literaturverzeichnisse. Positiv hervorzuheben ist ebenso die Entscheidung der Editoren zugunsten eines konventionellen Personen-, Orts- und vor allem Sachregisters; dies auch deshalb, da es mittlerweile Editionen gibt, die den Nutzer ohne eine entsprechende Erschließung »im Regen« stehen lassen und ihn auf die elektronische Version verweisen. Dem Leser der »Akten deutscher Bischöfe« blieb dies nicht nur erspart; die quellenkritisch-anspruchsvolle und zugleich nutzerfreundliche Präsentation lädt vielmehr zum weiteren Lesen ein. Die beiden Bände vermitteln nicht nur Aufschluss über eine Zeit der Bewährung und Auseinandersetzung, die die Kirchen in der DDR insgesamt betraf, sondern gestalten sich vielerorts spannend und ziehen den Leser in ihren Bann. Wie bei jeder Edition liegt dem Werk eine Auswahl zugrunde: Die Kommission für Zeitgeschichte entschied sich aus guten Gründen dafür, drei thematische Schwerpunkte zu setzen, die für das Wirken der katholischen Kirche in der DDR als charakteristisch gelten können: Zum einen wählte sie Dokumente aus, die den Konflikt zwischen Staat und Kirche in der DDR beleuchten. Zum zweiten geht es um die Auswirkungen der deutsch-deutschen Teilung und die sich hieraus ergebenden Sorgen und Nöte. Drittens stehen die innerkirchlichen Bemühungen um die Sicherung der Seelsorge und der kirchlichen Präsenz im öffentlichen Raum im Mittelpunkt des Interesses.

Das auf dem Umschlag des ersten Bandes (1951–1957) abgedruckte Foto scheint dabei mit Bedacht gewählt. Es mag einiges über das Spannungsfeld, in dem sich die katholische Kirche nach 1945 bewegte, aussagen. Ebenso aber auch über den ungewohnten Umstand, dass sie sich in der DDR mit den evangelischen Kirchen in einer Art Leidensgemeinschaft befand: Der Meißener Bischof Otto Spülbeck überbringt hier im Namen der Berliner Ordinarienkonferenz dem Staatspräsidenten Wilhelm Pieck Glückwünsche zum 80. Geburtstag. Anscheinend ernst oder vielleicht auch nur in sich gekehrt, mit einem irgendetwas eigenartigen Zug im Gesicht wohnen die beiden evangelischen Repräsentanten, Propst Heinrich Grüber und Bischof Otto Dibelius, dem Schauspiel bei. Was sie gedacht haben mögen, lässt sich dem Foto nicht entlocken. Was die Mitglieder der Berliner Ordinarienkonferenz dachten, kann man jetzt hingegen den »Akten deutscher Bischöfe seit 1945« entnehmen. Die Editoren haben mit den »Akten deutscher Bischöfe« eine höchst spannende Quellensammlung vorgelegt, die in jeder zeitgeschichtlichen Bibliothek ihren Platz finden sollte.

Christian Halbrock

KARL-JOSEPH HUMMEL (BEARB.): Paulus van Husen 1891–1971. Erinnerungen eines Juristen vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 53). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2010. LXVIII, 614 S. ISBN 978-3-506-75687-9. Geb. € 88,-.

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um die Autobiographie des Juristen und NS-Widerstandskämpfers Paulus Maria Hermann Johann van Husen. Am 25. Februar 1891 als ältestes von vier Kindern eines wohlhabenden westfälischen Arztes geboren und in Münster aufgewachsen, studierte er in Oxford, München, Genf und Münster Rechts- und Staatswissenschaften und machte eine Ausbildung als Rechtsreferendar in der westfälischen Verwaltung, die im Ersten Weltkrieg durch Militärdienst unterbrochen

wurde. Danach war er als Regierungsassessor in Oppeln und kommissarischer Landrat in Rybnik tätig, schied dann aber aus dem Staatsdienst aus, um als Generalbevollmächtigter des Prinzen Karl Gottfried zu Hohenlohe-Ingelfingen in Oberschlesien tätig sein zu können. 1927 wurde er Mitglied der Gemischten Völkerbunds-Kommission für Oberschlesien in Kattowitz. Diese Position verlor er nach der Machtergreifung Hitlers aufgrund seiner Mitgliedschaft im Zentrum, wurde dann aber Oberverwaltungsgerichtsrat am Preussischen Oberverwaltungsgericht in Berlin. Im Zweiten Weltkrieg wurde er zur Standortstaffel des Führungsstabes des Oberkommandos der Wehrmacht eingezogen und dort als Rechtsreferent eingesetzt, wodurch er in Kontakt zu den Mitgliedern des Kreisauer Kreises kam, an deren Beratungen er aktiv teilnahm, in deren Zusammenhang man ihn für die künftige Reichsregierung als Staatssekretär im Innenministerium vorsah. Im Laufe der Ermittlungen der Gestapo nach dem gescheiterten Attentat vom 20. Juli 1944 wurde van Husen verhaftet und zeitweise im Konzentrationslager Ravensbrück, großteils hingegen in Berlin-Moabit inhaftiert. In der letzten Sitzung des Volksgerichtshofs wurde er zu drei Jahren Zuchthaus verurteilt, bald aber von der Roten Armee befreit. Nach einer Berater-tätigkeit für die Zivilverwaltung der amerikanischen Militäradministration in Berlin wurde er 1948 Obergerichtsrat am Deutschen Obergericht für die Bizone in Köln, schon 1949 jedoch Präsident des neu errichteten nordrhein-westfälischen Oberverwaltungsgerichts in Münster und als solcher Präsident des nordrhein-westfälischen Verfassungsgerichtshofs ebendort. 1959 wurde er pensioniert und starb am 1. September 1971.

Schon die bloße Schilderung der Lebensumstände van Husens erschiene angesichts der Fülle an Kontakten, die der Autor beruflich und privat pflegte, faszinierend genug; anhand früherer Notizen und offenbar umfangreicher Tagebucheintragungen kann er Begegnungen mit einer Vielzahl an Personen aus Verwaltung, Gerichtsbarkeit, Politik, Kirche und Gesellschaft detailliert nachzeichnen, was dem Leser die damalige Zeit sehr anschaulich macht. Darüber hinaus lässt van Husen aber auch immer wieder umfangreiche juristische, politische und staatstheoretische Überlegungen einfließen und erweist sich gerade darin als eine Persönlichkeit, deren Handeln in allen Situationen nicht nur von einer gediegenen juristischen Ausbildung getragen, sondern vor allem von einer tiefen katholischen Frömmigkeit geleitet war, die zu klaren Moralvorstellungen und einem kritischen eigenen Standpunkt führte, so z.B. auch zu einer eher distanzierten Haltung gegenüber der von der nach dem Zweiten Weltkrieg – u. a. von ihm – neu gegründeten CDU vertretenen Politik.

Allerdings blieb der Autor zeitlebens gänzlich im Denken der Gesellschaftsordnung Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg verhaftet und bezeichnet die Monarchie als die freiheitlichste Staatsform; desgleichen stand er den Neuerungen, die das Zweite Vatikanische Konzil der katholischen Kirche insbesondere im Bereich der Liturgie brachte, ablehnend gegenüber. Daneben fällt eine gewisse Zwiespältigkeit der Persönlichkeit van Husens ins Auge: einerseits der treue Staatsdiener, der auch herausgehobene Ämter innehatte und aus seiner katholischen Grundüberzeugung nie einen Hehl machte, sozial eingestellt war und ohne Zögern in den Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime ging; andererseits der Wehrmachtangehörige, der die Beteiligung deutscher Soldaten am nationalsozialistischen Unrecht tendenziell bagatellisierend darstellt und auch die Entnazifizierung nach dem Zweiten Weltkrieg eher kritisch schildert, insofern er die meisten Beamten nur als Mitläufer einschätzt. Zudem fühlte sich van Husen stets ungerecht behandelt, um seiner Ansicht nach hochverdiente Posten gebracht, zu gering besoldet, um zustehende protokollarische Ehren betrogen oder wenigstens in seiner richterlichen Freiheit beschnitten, ließ aber doch oft, wenn es um die Vergabe prestigeträchtiger Stellen ging, Freunden, die er für geeigneter oder würdiger hielt, den Vortritt oder meinte,

sich die Aufgabe nicht aufladen zu sollen. Dementsprechend kommt er am Ende seiner Erinnerungen zu einem »deprimierenden Gesamturteil« (XVIII) über sein Leben: »Das deutsche Vaterland ist an allen Grenzen zerfleddert und fast zur Hälfte seit mehr als zwei Jahrzehnten vom Feinde beherrscht. Die gesellschaftliche Ordnung ist zerbrochen, die Regierung schwächlich und unklar in der Zielsetzung. In der Kirche drohen Umsturz und Aufruhr. Aus gesichertem, großbürgerlichem Wohlstand bin ich abgestiegen zum vermögenslosen Staatspensionär. (...) In meiner beruflichen Arbeit klafften Zielsetzung und Erfolg meist weit auseinander« (584).

Seine größte Sorge waren seine beiden Schwestern, unverheiratet bzw. verwitwet, für deren Unterhalt er – selber immer Junggeselle geblieben – sorgte und die er – auf Basis des stets großbürgerlich gepflegten, seit jungen Jahren gewohnten Lebensstils – nie gut genug versorgen zu können meinte. Zweifellos erlitt er mit seiner Familie mehrfach das Schicksal, aufgrund der Kriegswirren einen wirtschaftlichen Neuanfang aus dem Nichts bewältigen zu müssen, gelangte aber rasch wieder zu finanziell gesicherten Verhältnissen und machte beispielsweise bereits in den 1950er-Jahren wieder ausgedehnte Urlaubsreisen. Diese Gebrochenheit des Charakters van Husens macht seine Ausführungen, die insbesondere bei der Schilderung der Geschehnisse im Zusammenhang mit dem Kreisauer Kreis Dramatik gewinnen, schillernder, deswegen aber nicht uninteressanter.

Diese Lebenserinnerungen ediert zu haben, ist ein großes Verdienst des Herausgebers Karl-Joseph Hummel. Er hat sich nicht nur der Mühe unterzogen, das 977 Schreibmaschinenseiten umfassende Manuskript auf ein annehmbares Maß von immer noch 585 Seiten zu kürzen, ohne zentrale Passagen auszulassen oder Zusammenhänge unverständlich werden zu lassen. Vielmehr hat er auch über 900 der mehr als 1.000 im Text genannten Personen, deren Namen dem heutigen Leser teilweise gar nicht mehr bekannt sind, durch mehr oder weniger umfangreiche Biogramme beschrieben, was das Verständnis wesentlich erleichtert. Zusätzlich wird der Text durch ein 22 Seiten umfassendes Register erschlossen und durch weiterführende Literaturangaben ergänzt. Vor allem aber ist auf eine 56 Seiten umfassende Einleitung hinzuweisen, in der nach redaktionellen Anmerkungen die Biographie van Husens nachgezeichnet und seine vielschichtige Persönlichkeit unter verschiedenen Gesichtspunkten schlaglichtartig beleuchtet wird (Katholik – Bildungsbürger – Pater familias – Freunde – Verwalter – Staatsdiener – Im Widerstand – Unabhängigkeit der Dritten Gewalt – Als Christ in der Politik). Das sehr sorgfältig redigierte Werk, in dem praktisch keine Druckfehler auffallen, ist ein erfreulicher Beitrag zur zeitgeschichtlichen Forschung.

Stefan Ihli

3. Antike

JÜRGEN BECKER: Mündliche und schriftliche Autorität im frühen Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. VIII, 306 S. ISBN 978-3-16-151707-5. Kart. € 39,-.

Eine wesentliche Voraussetzung der Entstehung des neutestamentlichen Kanons ist die autoritative Geltung der hierin zusammengestellten frühchristlichen Schriften als die normative Tradition bewahrende und zugleich gegenwärtige Orientierung stiftende Literatur. Die vorliegende Studie befasst sich mit dem heterogenen Prozess der Gestaltwerdung dieser autoritativen Geltung von ihren unliterarischen Anfängen in der vorösterlichen Jesusbewegung bis zu ihrer institutionellen Verarbeitung und einsetzenden Fixierung im ausgehenden 2. Jahrhundert n. Chr.

In seiner Einführung (1–9) skizziert B., bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 Professor für Neues Testament und Judaistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,

die Fragestellung und die Anlage seiner exegetischen Untersuchung, wobei er bereits auf einige wesentliche Arbeitsergebnisse, wie z.B. die hohe Bedeutung der dezentralen und unregulierten Verfasstheit des frühen Christentums für die von den einzelnen selbstständigen und eigenverantwortlichen Gemeinden jeweils als autoritativ eingeschätzte Literatur, zu sprechen kommt. Der erste Buchteil (11–24) thematisiert die Autorität Jesu aus Nazaret und der autoritativen heiligen Schriften des antiken Judentums. Zur Sprache kommen hier u.a. das Problem des Fehlens eines fixierten jüdischen Kanons, die Einordnung der Verkündigung Jesu in die orale Kultur des aramäisch sprechenden Judentums seiner Zeit, und der sich in dieser Verkündigung widerspiegelnde Ordnungsrahmen einer vorgegebenen Auswahl heilsgeschichtlich bedeutsamer Schriftinhalte. Unbeschadet dieses kollektiven Ordnungsrahmens bestehe der individuelle Akzent der Verkündigung Jesu in »der Qualifizierung der Gegenwart als Zeit der anbrechenden Gottesherrschaft mit den entsprechenden Folgen zur Bewertung der Vergangenheit« (22).

Im zweiten Teil des Buches (25–115) geht es um die erste christliche Generation und ihr rekonstruierbares Autoritätsgefüge. B. weist zunächst auf den Zusammenhang zwischen dem anfänglichen Fehlen jeglicher literarischer Produktivität und der gleichzeitigen Wertschätzung von geistlicher Erfahrung und Unmittelbarkeit hin. Hinsichtlich der Sammlung und Formierung der (wohl von Anfang an strukturierten) Jesusüberlieferung betont B., dass die Vorstellung einer linearen Abfolge ihrer mündlichen und ihrer verschriftlichten Gestalt zugunsten der Annahme eines variablen und prozessualen Übergabebereichs der vorösterlichen Traditionen aufzugeben sei (47f.). Im Rahmen der Gottesdienste der paulinischen Gemeinden seien weder eine regelmäßige Lesung aus Tora und Propheten noch die öffentliche Verlesung der Sendschreiben des Heidenapostels anzunehmen. Als »Sitz im Leben« der Verlesung letzterer Texte denkt B. eher an christliche »Vollversammlungen« ohne gottesdienstlichen Charakter (76).

Der nachapostolischen Zeit ist der dritte Buchteil (117–193) gewidmet. Gerade die während dieser Periode entstehende (und auch nach ihrer ersten Fertigstellung weiterhin bearbeitete) Evangelienliteratur reflektiere die abnehmende Naherwartung der Parusie und das gleichzeitige Bemühen um Fixierung der als normativ erachteten Erinnerung an das fundierende Ursprungsgeschehen. Die pseudepigraphische Briefproduktion übertrage die ursprüngliche Funktion der paulinischen Sendschreiben als Distanzüberbrückung von der spatialen auf die temporale Ebene (161). Ein gezieltes Sammelverfahren zu den Paulusbriefen sei hingegen noch nicht zu beobachten (192).

Der vierte Buchteil (195–285) behandelt die literarische Benutzung der Evangelien und der Paulusbriefe im 2. Jahrhundert. Mit der in der Textgruppe der apostolischen Väter zuerst begegnenden Gattung der christlichen Apologie beginne der »Dialog mit der paganen Welt« (196). Die sekundären Bearbeitungen literarisch bereits fixierter und vollständiger Evangelien (z.B. Mk 16,9ff.; Joh 21) für ihren Gebrauch im Gottesdienst bezeugten den Autoritätsanspruch und das eigentümliche Wirklichkeitsverständnis ihrer Urheber (230). Erst Marcions Zusammenstellung könne als älteste Sammlung von Paulusbriefen gelten (261). Das Fragmentum Muratori schließlich sei kein Verzeichnis kanonisch verbindlicher Bücher, sondern liste auf, »welche Schriften grundsätzlich geeignet waren, im Gottesdienst der Region des Verfassers im Konsens vorgelesen zu werden« (281). Beigegeben sind ein Literaturverzeichnis (287–298) und ein Stellenregister (299–306).

In seiner ebenso gründlichen wie materialreichen Monographie ist es B. in beeindruckender Weise gelungen, wesentliche Aspekte der Gestaltwerdung und des Gebrauchs der frühchristlichen Literatur zu erhellen, dabei auf manche verbreitete Fehleinschätzungen des Textbefundes hinzuweisen, und zugleich zahlreiche Anregungen und Impulse für die weitere exegetische Diskussion beizusteuern. Korrigierend hinzuweisen ist allein

darauf, dass der ebenso gründliche wie verdienstvolle Literaturbericht zur Septuaginta-forschung nicht aus der Feder des Rezensenten stammt (so 297), sondern aus der Robert Hanharts.

Michael Tilly

DAVID M. GWYNN: Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father (Christian Theology in Context). Oxford: Oxford University Press 2012. XVI, 230 S. ISBN 978-0-19-921095-4. Kart. £ 18,99.

Wer eine leicht lesbare, recht aktuelle Einführung in das Leben und Werk des Athanasius, Bischof von Alexandrien 328–373, sucht, kann zu der neuen Monographie von David Gwynn greifen; man bekommt eine einfühlsame und harmonische Darstellung des Athanasius zu lesen, die stets das theologische sowie seelsorgerliche Engagement des Bischofs in den Vordergrund stellt. »Athanasius captured the concerns of all those who looked to Christianity for support in this life and hope for the world to come.« (93) Trotz der vielen Auseinandersetzungen, in die Athanasius verwickelt war, und seines fünffachen Exils habe er, betont Gwynn (14), »never lost sight of the deeper issues at stake.«

Gwynn, Reader in Ancient and Late Antique History an der Royal Holloway University of London, gliedert sein Buch in sechs Kapitel: Nach einem Überblick über das Leben des Athanasius (1.) werden, dem Untertitel entsprechend, sein Wirken als Bischof (2.), Theologe (3.), Asket (4.) und Vater (5.) vorgestellt. Jedem dieser Kapitel ist ein kleiner historischer Rückblick vorangestellt. Ein sechstes Kapitel behandelt »Death and Legacy« – nach den Sprachen aufgeteilt in den griechischen Osten, lateinischen Westen, den syrischen, armenischen und koptischen Raum. Aber auch darüber hinaus gelte: »Athanasius' theology still strikes a chord for every Christian believer in the present day« (103). Gwynn will den Leser daher durch viele durchaus längere Zitate dazu anregen, selbst Schriften des Athanasius zur Hand zu nehmen, da »the power and clarity of his writings« (160) auch den späteren Jahrhunderten etwas zu sagen haben.

Für Gwynn lässt sich das theologische und seelsorgerliche Wirken des Athanasius auf einen Grundgedanken zurückführen: »The Son must share the full divinity of the Father for the Incarnation to achieve the promise of salvation that God has given to humanity.« (93) Diesen Grundgedanken der »deification of humanity« (111; auch 69) habe er bereits in seinem Frühwerk *Contra Gentes – De Incarnatione* entwickelt. »His later doctrinal works remained grounded in the principles he expressed in that first treatise« (6). »From the *Contra Gentes – De Incarnatione* at the beginning to the *Letter to Epictetus* at the end, at the heart of his teachings stood the Incarnation of a true and divine Son and Word who took on a body so that humanity might be deified.« (103) Auch in schwierigen Zeiten bleibe Athanasius seinen Prinzipien treu (93), so dass neue Themen und Fragestellungen nur »refine his doctrines and the language« (86). Weder seien also in den drei großen Reden der 340er-Jahre, in denen er erstmals ausführlich gegen die Arianer argumentiert, Veränderungen bemerkbar noch in *De decretis Nicaenae synodi* (meines Erachtens erst 358 zu datieren), worin er erstmals das nizänische »wesenseins« (ὁμοούσιος) als biblisch verteidigt, auch nicht in den Serapionbriefen, die innovativ die volle Göttlichkeit des Heiligen Geistes beschreiben. Es ist jedoch die Frage, ob sich nur der Tonfall, die Formulierungen oder der Grad an Polemik wandeln oder ob Athanasius selbst eine theologische Entwicklung durchgemacht hat. Er stand zum Beispiel im Austausch mit Theologen wie Markell von Ancyra und übernahm von ihm das Konzept der »doppelten Hermeneutik«, wonach Schriftaussagen entweder auf das göttliche Wort oder auf den vom Wort angenommenen Mensch zu beziehen seien. Er befürwortete die unter dem Einfluss

von Markell verfasste theologische Erklärung von Serdica 343, worin Vater und Sohn als eine Hypostase beschrieben wurden, distanzierte sich spätestens Anfang der 360er-Jahre jedoch davon und suchte sogar den Kontakt mit den Vertretern der gegenteiligen Position (u.a. den Meletianern), die Vater und Sohn als unterschiedliche Hypostasen verstanden (vgl. den *Tomus ad Antiochenos* 362 und den Aufenthalt des Athanasius in Antiochien 363). Gwynn spricht hier zwar von einem »significant development« (97), dehnt jedoch das harmonische Bild noch weiter aus und meint, dass Athanasius »and the Cappadocians shared the same fundamental theological values« (92; auch 98). So scheint die in der Forschung kontrovers diskutierte Entwicklung vom »Altnizänischen« des Athanasius zum »Neunizänischen« der Kappadokier ein geradliniger Übergang gewesen zu sein.

Gwynn betont immer wieder, dass der theologische Grundgedanke allen Schriften des Athanasius, also auch den asketischen (v.a. Briefe an die Jungfrauen, *Vita Antonii*, Brief an Dracontius) und pastoralen (v.a. Festbriefe, Brief an Marcellinus), zugrunde liege. »His conception of asceticism was rooted in his theology« (111). Stets gehe es Athanasius weniger um seine Autorität als Bischof Ägyptens als um die Bewahrung der rechten Theologie. So sei es einseitig und falsch, Athanasius als Strategen und Politiker zu beurteilen, der vornehmlich seine Macht als Bischof von Alexandrien und als Oberhaupt der Kirche Ägyptens durchsetzen wolle. Vielmehr treibe ihn eine echte Sorge um das Heil der ihm anvertrauten Gemeinde an. Gwynn kritisiert daher in einem eigenen Abschnitt »The bishop and the monks: Athanasius and the ›politics‹ of asceticism« (120–130) die gleichlautende Monographie von David Brakke und nimmt eindeutig Stellung zu der seit Eduard Schwartz immer wieder diskutierten Ansicht, dass hinter allem theologischen Streit eigentlich reines Machtstreben stehe. Zwar äußere sich Athanasius zuweilen sehr polemisch, aber auch die gegnerische Seite, z.B. die Melitianer im Papyrus London 1914, sei »no less potentially tendentious than Athanasius« (29). Kritische Töne liest man bei Gwynn nur gegenüber der antijüdischen Polemik bei Athanasius (135).

Aufgrund seiner eigenen bisherigen Forschungen zum arianischen Streit erhält der Abschnitt zur polemischen Verzerrung des »Arianismus« gegenüber dem, was Arius tatsächlich lehrte, ein Übergewicht (76–85), während Gwynn der Schriftauslegung des Athanasius leider nur zwei Seiten widmet (75f.). Auch hier gilt: Der Arius unterstellte »Arianismus« basiert nicht auf reiner Polemik, sondern auf dem theologischen Grundgedanken des Athanasius.

In der Chronologie des arianischen Streits orientiert sich Gwynn an Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001 (4; 24), in der Datierung der Schriften des Athanasius oft an Timothy Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/London 1993, in der theologischen Deutung eher an Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004. Gwynn zitiert vornehmlich Literatur aus dem angloamerikanischen Raum; Fremdsprachiges wird kaum rezipiert. Die Beiträge in dem Athanasius Handbuch, hg. v. Peter Gemeinhardt, Tübingen 2011, werden trotz des Hinweises auf S. X kaum herangezogen. Die inzwischen zweisprachige Ausgabe der Urkunden/Dokumente zur Geschichte des arianischen Streits (Athanasius Werk III, Berlin/New York 2007) werden nur im Literaturverzeichnis aufgeführt.

Gwynn hat eine sehr empathische Darstellung des Athanasius verfasst, die eine Begeisterung für das Erbe des Athanasius, »a great spiritual leader of the Christian Church« (157), wecken will. Eine neue Sicht auf Athanasius jenseits der modernen Alternative »großer Theologe« oder »unbeugsamer Machtpolitiker« bietet sie nicht. *Uta Heil*

HENK BAKKER, PAUL VAN GEEST, HANS VAN LOON (HRSG.): *Cyprian of Carthage. Studies in his life, language and thought (Late Antique History and Religion, Vol. 3)*. Leuven – Paris – Walpole: Peeters 2010. 307 S. ISBN 978-90-429-2397-3. Geb. € 65,-.

Der vorliegende Band dokumentiert ein im September 2008 abgehaltenes Symposium, das anlässlich der 1750. Wiederkehr des Todestages des Kirchenvaters Cyprian von Karthago auf Initiative des Centre for Patristic Research der Universitäten Amsterdam und Tilburg veranstaltet wurde. Zwölf niederländische Wissenschaftler stellen den gegenwärtigen Forschungsstand aus vier Bereichen dar: dem biographischen, dem philologisch-hermeneutischen, der Theologie Cyprians und schließlich seiner Wirkung auf spätere Zeiten. Das immer noch überraschend lebendige Interesse an den Schriften Cyprians soll – trotz der ambivalenten Rezeptionsgeschichte – die entscheidenden Botschaften seiner Theologie für heute entdecken und herausarbeiten. Das gut lesbare Buch hält Aufschlussreiches bereit. Beispielhaft seien folgende Artikel genannt:

Liuwe H. Westra geht der Bedeutung des Begriffs *symbolum* bei Cyprian nach, dessen Inhalt als Glaubensbekenntnis für Christen bis spät ins 4. Jahrhundert ein noch neues Phänomen blieb. Westra sieht eine Parallele in dessen Vorkommen als »liturgisches Passwort«, den Tauffragen und -antworten, und der Verwendung des *symbolum* in Mysterienkulten, wo es dem gewöhnlich Sterblichen den Zugang zum Inneren des Tempels eröffnete – Beleg für ein Element afrikanischer Theologie, das die Gültigkeit der Sakramente und das Heil nur in einer Kirche, die heilig und katholisch ist, annimmt.

Interessant ist weiterhin der Beitrag von Marcel Poorthuis, der die Toleranz Cyprians und seine Vorstellung von der Kirche als Mutter untersucht und dabei Kriterien einer Hermeneutik zum Verständnis in heutiger Zeit darlegt, welche die Kirchengeschichte weder vereinfachend als wachsende Entfaltung der Wahrheit noch als Abfall vom maßgeblichen Ursprung, sondern kontextbezogen zu deuten versteht. Poorthuis stellt die Geschichte des zunehmenden Antijudaismus dar, ausgehend von Cyprians Verwendung des Adjektivs *perfidus* im Bezug auf Juden über das Gebet *pro perfidis Iudaeis*, das im 6./7. Jahrhundert in die Karfreitagsliturgie eingefügt wurde, von den Talmudverbrennungen im 13. Jahrhundert bis hin zur Neuorientierung gegenüber dem Judentum auf dem Zweiten Vatikanum und den Folgen der Annäherung der röm.-kath. Kirche an die Piusbruderschaft ab dem Jahr 2009. Poorthuis bedenkt weiter den Zusammenhang des Glaubens an Gott Vater (gegen die rein christologische Reduktion der Montanisten) und an die Kirche als Mutter im Sinn einer Appellation Cyprians an häretische Christen (ohne dabei den Blick auf andere Religionen zu werfen, weshalb die Aussage »außerhalb der Kirche kein Heil« nichts über das Verhältnis zu den Nichtchristen aussagt) in seiner Relevanz für heute. Cyprians Vision der Einheit der Christen in Liebe, gegenseitiger Unterstützung und Eintracht versteht Poorthuis als Hinweis (*reminder*) für den interreligiösen Dialog.

Cyprians Christologie – in der Literatur kaum beachtet – wird von Hans van Loon anhand der Werke *Quod Idola* und *Ad Quirinum* als soteriologisch motiviert und als Cyprians pastoralen Anliegen entsprechend aufgezeigt, was diese Aussagen von ähnlichen, etwa aus der Feder Tertullians, grundlegend unterscheidet.

Dass Cyprian weniger rigoristisch ist als es auf den ersten Blick erscheint, vermittelt Abraham van der Beek in seinen Ausführungen über Cyprians Sicht der Taufe. Cyprian kündigt die Gemeinschaft mit jenen, die anders handeln (etwa Häretiker nicht noch einmal taufen), nicht auf.

Insgesamt verstehen es die Autoren des Sammelbandes, ihre Materie gegenwartsrelevant zu vermitteln – ein spannendes und lebendiges Fachbuch. *Brigitte M. Proksch*

STEFAN HEID, MARTIN DENNERT (HRSG.): Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jahrhundert (2 Bde.). Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 1421 S. m. sw-Bildern. ISBN 978-3-7954-2620-0. Geb. € 129,-.

Diese Publikation ist die erste umfassende Prosopographie zur Christlichen Archäologie, die mit über 1500 Einträgen fünf Jahrhunderte und mehr als 30 Länder auf vier Kontinenten (Europa, Asien, Afrika und Amerika) abdeckt und so auch quasi eine ausführliche Forschungsgeschichte dieses vergleichsweise jungen Faches darstellt. Seine Anfänge sind zunächst von Antiquaren und Sammlern sowie kirchlicherseits von Apologeten geprägt, bis es Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem durch J. B. de Rossi, zu einer richtigen Wissenschaft wird, die sich dann allerdings auch erst im 20. Jahrhundert zu einem eigenen universitären Studienfach (vor allem außerhalb der Theologie) entwickelt.

Der Begriff Christliche Archäologie ist im vorliegenden Werk sehr weit gefasst, der z. B. auch die Biblische Archäologie umschließt und neben hervorragenden Persönlichkeiten noch viele wenig bekannte behandelt.

Außerdem werden jeweils nicht nur eine Bio- und Bibliografie, sondern eine möglichst ganzheitliche Darstellung mit den unveröffentlichten Schriften und Dokumenten, Nachrufen und Studien sowie zu 50% auch Porträtfotos zu den jeweiligen Personen geboten. Damit zeigt sich einmal mehr, wie viel in der in jüngerer Zeit oft gering geschätzten Forschungsgeschichte eigentlich steckt und wie sehr ihre gründliche Kenntnis zum Verständnis eines Faches beitragen kann. Die Aufarbeitung der zahllosen Daten ist allerdings meist eine harte »Knochenarbeit«, d. h. eine sehr aufwändige und arbeitsintensive Tätigkeit, die die beiden Herausgeber bestens bewältigt haben. Msgr. Dr. Stefan Heid ist Professor für Liturgiegeschichte und Hagiographie am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie in Rom sowie Direktor des Römischen Instituts der Görresgesellschaft und Dr. Martin Dennert wissenschaftlicher Mitarbeiter beim *Lexicon Mythologiae Classicae* in Basel.

Das Konzept zu diesem monumentalen Werk wurde bereits 2006 (siehe RQ 102, 2007, 215–224) vorgelegt und dann durch zwei Autorenkonferenzen vom 19.–21. Februar 2009 und vom 4.–8. März 2011 am Römischen Institut der Görresgesellschaft (Näheres RQ 105, 2010, Heft 1–2; 106, 2011, Heft 3–4, 229–252 und 107, 2012, Heft 1–2, 74–119) vorangebracht.

Sie behandelten erstmals ausführlich die »Christliche Archäologie« in Osteuropa, d. h. genauer in Slowenien, Kroatien, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Polen und Russland, aber auch Armenien und Georgien, der Türkei und Palästina, wobei jeweils die landeseigenen Fachkollegen zu Wort kamen.

Ausführliche Indizes, z. B. der Wirkungsorte und Institutionen, runden das gelungene Opus ab, das als unentbehrliches Nachschlagewerk jedem an der Christlichen Archäologie Interessierten nur wärmstens empfohlen werden kann. *Renate Johanna Pillinger*

4. *Mittelalter*

HANS-WERNER GOETZ: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 1: Das Gottesbild (Orbis mediaevalis, Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 13.1). Berlin: Akademie-Verlag 2011. 338 S. m. Abb. ISBN 978-3-05-005133-8. Geb. € 99,80.

HANS-WERNER GOETZ: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil I, Bd. 2: I. Die materielle Schöpfung: Kosmos und Welt, II. Die Welt als Heilsgeschehen (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 13.2). Berlin: Akademie Verlag 2012. 320 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-05-005684-5. Geb. € 99,80.

Es ist ein großes Geschenk, wenn die Früchte jahrzehntelanger Forschungen konzis und kompakt einer breiten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Ein solches Geschenk stellt das von Hans-Werner Goetz in Angriff genommene zweibändige Projekt mit dem schlicht klingenden aber inhaltlich umso ambitionierteren Titel »Gott und die Welt« – konkretisiert durch den Untertitel »Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters« – dar.

Mittlerweile liegen von Band I die hier zu besprechenden Teilbände (I–1; I–2) vor, die durch (mindestens noch) einen dritten Teilband über die »personelle Schöpfung (Engel, Teufel und Dämonen, Menschen)« (I–2, 7) ergänzt werden sollen; Band II soll »konkrete[n] Aspekte[n] religiöser Vorstellungen (Buße und Sünde; Heilige und Wunder; Tod und Jenseits)« (I–1, 11) gewidmet sein. Insgesamt will G. mit diesem Projekt ein Parergon zu seinem schon lange zum Standardwerk avancierten »Leben im Mittelalter« (2002; 1986) bieten und nun die »religiösen Vorstellungswelten« in den Mittelpunkt stellen (I–1, 9). Der damit angedeutete theoretisch-methodische Rahmen wird im ersten Teilband u. a. in seiner Genese, seinem Inhalt und seiner Methodik nach – zugespitzt auf die Frage der religiösen Vorstellungswelten – klar und differenziert in die Geschichtswissenschaft eingezeichnet (I–1, 13–48). Nicht Ereignisse oder Strukturen stehen im Zentrum, sondern es wird mittels gründlicher Kritik der mehrheitlich schriftlichen Quellen gefragt, »wie der Mensch seine Umwelt gesehen hat oder sehen wolle« (I–1, 20). Obwohl somit letztlich eine Beschränkung auf die literate, gebildete Minderheit erfolgt, ist die zu bewältigende Quellenfülle immens. Allein deshalb ist G.s pragmatische Entscheidung, die darstellenden summarischen Kapitel immer wieder mittels konkreter Fallbeispiele zu vertiefen, naheliegend.

Wohl nicht zufällig weist der Aufbau der beiden Bände Anklänge an den »biblisch-heilsgeschichtlichen« Grundtypus der Sentenzensammlungen bzw. Summen auf. So entfaltet der *erste Teilband* unter klarer Schwerpunktsetzung die Themenkreise Gotteserkenntnis (65–75), Gottes Wirken als Schöpfer, Lenker und Richter (77–152), Gottes Wesen (153–173), »Trinitätsproblem« (175–212), »Gottesbeweise« (213–221), Christologie (223–252), Pneumatologie (253–268) – ergänzt durch vorangehende Überlegungen zum Forschungsstand (I–1, 51–55) bzw. – trotz der betonten Relevanz deutlich gestrafft – zu biblischen, antiken und patristischen Grundlagen des Gottesbildes (57–64). Dem sich kritisch mit etablierten Forschungsthesen auseinandersetzenen Fazit (283–299) gehen knappe, aber instruktive Ausführungen zum »Gottesbild im Bild« (269–281) voran.

Eine »Erdung« erfahren diese zwangsläufig abstrakter anmutenden Überlegungen zum »Gottesbild« im *zweiten Teilband*, in dem detailreich und anschaulich zunächst die »Schichten« der »materiellen Schöpfung«, d.h. Kosmos (59–74), Himmel (75–88), Paradies (89–110), Hölle (111–131) und Erde (133–167) mit Fokus auf die religiösen

Vorstellungen dargestellt werden – analog zum ersten Teilband sind auch hier zunächst Grundlagenkapitel zu mittelalterlichen Naturvorstellungen (15–38) bzw. Elementenlehren (39–57) vorangestellt. Im zweiten Schritt gerät die »Welt als Heilsgeschehen« in den Blick, untergliedert in die Oberthemen »Sündenfall und Restaurationswerk« – bezogen auf Engel wie Menschen (175–211), »Das Heilsgeschehen«, d. h. vor allem heilsgeschichtliche Entwürfe und Periodisierungen (213–243) sowie »Heilmittel und Heilswege«, d. h. auch Tugend- und Lasterkataloge oder die Frage nach dem Verhältnis von *liberum arbitrium* und *praedestinatio* (245–279).

Es freut den Kirchenhistoriker und Theologen, wenn in einem dezidiert geschichtswissenschaftlichen Projekt die »religiösen Vorstellungen« besonders in den Blick geraten. Der »fremde« Blick mag ihn z. T. verwirren, z. B. wenn Gott als »unbewegtes und daher unhistorisches Wesen« (I–1, 51) deklariert wird. Zugleich liegt in dieser Verwirrung aber auch der große Reiz und das anregende Potential dieser Studien und nicht immer ist der Blick nur fremd, z. B. wenn in Konsequenz aus dieser Einsicht die »zeitspezifischen« menschlichen Vorstellungen von Gott im Zentrum stehen sollen (I–1, 51f.).

Diesem ambitionierten Großprojekt vorzuwerfen, manche Themen oder Personen seien zu kurz gekommen oder überhaupt nicht berücksichtigt, erscheint ein allzu leichter Punktgewinn, gerade weil dies in der Methodik und Anlage der Studien grundgelegt ist. Und dennoch bleibt v. a. bezüglich des ersten Teilbandes ein gewisses Unbehagen angesichts der summarischen – jedoch immer beeindruckend quellengesättigten – Darstellungen. Dies mag nicht nur am Theologen liegen, der hier seine ureigensten Themen in ungewohnter Weise behandelt sieht, sondern auch an der Fremdheit dieser Themen für den Historiker und am geringen Raum, der eine vertiefte Problementfaltung kaum zulässt, selbst in den Fallbeispielen. Besonders greifbar wird dieses letztlich strukturelle Grundproblem an der Entfaltung der »Trinitätsstreitigkeiten des 12. Jahrhunderts« respektive den als »Theologia« bezeichneten Schriften Abaelards (I–1, 201–210). Hätte es hier nicht – gerade aufgrund der gewählten Methodik – nahe gelegen, den verschiedenen kontextuell bedingten Akzentsetzungen dieser Werke mehr Raum zu widmen? Oder generell: Hätte nicht auch der normativen Kraft von Bekenntnissen bzw. Dogmen mehr Gewicht zuerkannt werden müssen? Zu fragen wäre zudem, ob der Titel nicht auch letztlich mehr andeutet als geleistet wird bzw. geleistet werden kann, d. h. eine Berücksichtigung zeitgleicher jüdischer (und muslimischer) religiöser (Gottes-)Vorstellungen?

Unabhängig von diesen und ähnlichen Anfragen findet der interessierte Leser in beiden Teilbänden eine reiche Materialsammlung und anregende Thesen zur weiteren Diskussion, die insbesondere in Auseinandersetzung mit Jacques Le Goff und Peter Dinzelbacher entfaltet werden. So wird z. B. die Rede von der »Renaissance des 12. Jahrhunderts« durch die Vielfalt von analogen Zeugnissen aus dem frühen und hohen Mittelalter zumindest hinterfragt bzw. die Zeit davor in ein anderes Licht gerückt, z. B. hinsichtlich der »Entdeckung der Natur« (I–2, 168–170), des astronomischen Interesses (I–2, 12) oder der These von einer »Renaissance der Hölle« (I–2, 130). Ähnliches gilt für Entwicklungsthesen, die z. B. den Wandel vom »Kriegergott zum ›lieben Gott‹« postulieren (I–1, 290–295). Auch die Rede von einer »Geistvergessenheit« des (lateinischen) Westens im Unterschied zur Orthodoxie wird aufgrund des vorliegenden Werkes als zu undifferenziert entlarvt (253–268). Zudem kann das methodische Postulat einer kritischen Quelleninterpretation, die den jeweiligen Vorstellungswelten Rechnung trägt, nicht hoch genug eingeschätzt werden, insofern es vor Verzeichnungen bzw. hermeneutisch-naiven Aktualisierungsversuchen bewahrt, wie G. beispielsweise an Anselms berühmten »Gottesbeweisen« darstellt (I–1, 213–216). All dies zeigt: Dem Selbstanspruch, ein »Diskussionsangebot« (I–1, 299) zu sein, wird dieses Werk mehr als gerecht.

Zu einem schönen Geschenk gehört eine ansprechende Verpackung. Und auch diese ist äußerst gelungen. Besonders hervorgehoben seien die 73 – zumeist farbigen – Abbildungen in hoher Qualität sowie die hilfreichen Register (1. mittelalterliche Autoren und anonyme Schriften; 2. Personenregister). Man kann sich nur auf die weiteren Geschenke in Form der Fortsetzungsbände freuen.
Ingo Klitzsch

MAX SCHÄR: Gallus. Der Heilige in seiner Zeit. Basel: Schwabe Verlag 2011. 552 S. m. farb. Abb. ISBN 978-3-7965-2749-4. Geb. € 34,-.

Der Verfasser legt nach seiner Ansicht die »bisher gründlichste und umfassendste Buchveröffentlichung zum Thema« vor. Dabei behandelt er die einzelnen Stationen, also den mutmaßlichen historischen Ablauf im Leben des hl. Gallus in einem einzigen Kapitel und geht auf alle Thesen ein, die die Forschung erörtert hat. Die 20 Kapitel des Bandes verteilen sich mit jeweils zehn auf die beiden Teile »Die Zeit und Gallus« und »Gallus und die Zeit«.

Das erste Kapitel behandelt die Quellen, angefangen von der ältesten Gallusvita über die Übersetzungen Wettis und Walahfrids bis hin zu Fragen im Zusammenhang mit der Vita Columbani. Das zweite Kapitel befasst sich mit der Herkunft des hl. Gallus. Ob sich die These des Verfassers durchsetzen wird, dass er einer irisch-gallischen Familie auf dem Kontinent entstamme, erscheint mehr als fraglich. Der Verfasser geht im dritten Kapitel die Stationen im Leben des hl. Gallus ab. Nach der Chronologie sieht der Verfasser als Verlobte der Fridiburga den Theuderich-Sohn Sigibert II. Damit bleibt der Verfasser mit der Chronologie am Anfang des 7. Jahrhunderts. Die Untersuchung der Reisewege des Heiligen führt in zwei Kapiteln an die Schauplätze der Vita Galli unter Einbeziehung der archäologischen Ergebnisse. Ein weiteres Kapitel ist dem Christentum am Bodensee und im Raum um St. Gallen gewidmet. Die Mächtigen im Umkreis von St. Gallus werden mit Herzog Gunzo, den Merowingerkönigen, Graf Talto und dem Arboner Präfekt umfassend erörtert. Das letzte Kapitel des ersten Teils ist der Bischofswahl in Konstanz 615 gewidmet. Sie wird unter Beachtung der Bischofserhebung im Frankenreich einer umfassenden Würdigung unterzogen. Der zweite Teil beginnt mit Kapitel elf und einer Betrachtung der Charakterzüge des Gallus. Das zwölfte Kapitel ist dem Lehrer gewidmet und behandelt Columban, die Unterweisung durch die Bibel und andere Schriften und gelangt zuletzt zum Leben des Heiligen. Es folgt die Untersuchung seiner Entwicklung, des Alltages und der Freunde von Gallus, dabei scheinen die Ausführungen des Verfassers zur Herzogstochter Fridiburga unter Berufung auf Maria Magdalena im Neuen Testament doch etwas weit hergeholt zu sein. Das 16. Kapitel befasst sich mit den Zeitgenossen des hl. Gallus, wobei der Verfasser dem Satz »in der Kürze liegt die Würze« hätte folgen sollen. Die folgenden Kapitel sind der Natur, dem Bär sowie dem Tod und dem Begräbnis des hl. Gallus gewidmet. Das letzte Kapitel befasst sich mit den Wundern des Heiligen und der Entwicklung seines Klosters. In seinem Schlusswort: »Gallus – ein Heiliger«, erklärt der (nicht zur katholischen Konfession gehörende) Verfasser die Heiligenverehrung, wobei er in seiner vergleichenden Betrachtung bis zu Albert Schweitzer (!!) gelangt. Der Band endet mit einer Zeittafel, einer Stammtafel der Merowinger und der Bibliographie sowie einem Personen- und Ortsregister.

Der Verfasser verliert sich an vielen Stellen in Einzelheiten, die mit seiner Thematik wenig zu tun haben. Der Band zum Leben des hl. Gallus hätte im Umfang um einiges schmaler und damit wohl billiger sein können. Das Werk ist in vielen Aussagen dennoch interessant – zumindest als Nachweis für die noch immer lebendige Verehrung des

hl. Gallus im 21. Jahrhundert und bietet in vielen Einzelheiten Diskussionsstoff zu weiteren Fragen und Erörterungen.

Immo Eberl

MATTHIAS PUHLE, GABRIELE KÖSTER (HRSG.): Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter; Ausstellungskatalog. Landesausstellung Sachsen-Anhalt im Kulturhistorischen Museum Magdeburg vom 27. August bis 9. Dezember 2012 aus Anlass des 1100. Geburtstages Ottos des Großen. Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 744 S. m. farb. Bildern. ISBN 978-3-7954-2491-6. Geb. € 39,95.

Das Kulturhistorische Museum Magdeburg hat in den letzten Jahren mehrere historische Großausstellungen organisiert, von denen insgesamt drei den Ottonen, speziell Otto dem Großen, sowie imperialen Herrschaftsvorstellungen gewidmet gewesen sind. Die jüngste Präsentation nimmt das zuletzt genannte Thema in den Blick und analysiert Genese und Transformation universaler Herrschaftsvorstellungen im Mittelmeerraum sowie in Europa zwischen der Antike und dem frühen Mittelalter.

Besonders ambitioniert ist der epochenübergreifende Ansatz, der mit der Herausbildung des augusteischen Prinzipats im 1. Jahrhundert v. Chr. einsetzt und bis zur Ottonenzeit um die erste Jahrtausendwende reicht. Somit werden nicht nur annähernd 1000 Jahre in den Blick genommen, sondern auch geographisch ist die Konzeption durch einen ausgesprochen weiten Horizont charakterisiert: Die Perspektive reicht vom Italien der Antike über Konstantinopel, das »zweite Rom«, bis nach Aachen und Magdeburg. Gezeigt werden nicht nur archäologische Zeugnisse unterschiedlichster Provenienz, sondern auch ausgesprochen viele Handschriften, insbesondere aus der Karolingerzeit und aus der mittelbyzantinischen Periode. Das Augenmerk der Kuratoren liegt also nicht nur auf der politischen Geschichte, sondern in gleicher Weise auch auf der Geistes- und Religionsgeschichte, also im Bereich der ideellen Begründung und der kulturellen Repräsentation imperialer Herrschaftsvorstellungen.

Das erste Kapitel der Ausstellung wendet sich Augustus und den Anfängen des Kaisertums in der Antike zu und markiert damit den Beginn des Weges, den die Kuratoren anschließend bis nach Magdeburg verfolgen. Im zweiten Kapitel wird Konstantin der Große und die Verchristlichung des Kaisertums thematisiert, womit ein wesentliches Charakteristikum mittelalterlicher imperialer Herrschaften in den Blick genommen wird. Das zentrale dritte Kapitel rückt Byzanz und die Kontinuität des römischen Kaisertums im Osten in den Fokus; der byzantinische Basileus erscheint als der eigentliche römische Kaiser des frühen und hohen Mittelalters, an dessen Herrschaftsanspruch sich alle anderen potentiellen imperialen Herrscher messen (lassen) mussten. Im vierten Kapitel werden sodann Karl der Große und die fränkische Aneignung des römischen Kaisertums angesprochen; zugleich rückt das Papsttum als wesentliche Vermittlungsinstanz in den Blick. Im fünften und letzten Kapitel schließlich stehen Otto der Große und die Erneuerung des Römischen Reiches im Zentrum: Hier wird deutlich, dass der zweite Ottone auf dem ostfränkischen Thron einerseits an fränkisch-karolingische Herrschaftsvorstellungen anknüpfte, andererseits aber auch das zeitgenössische byzantinische Kaisertum als Legitimitätsquelle zu mobilisieren versuchte. Das römische Kaisertum der Antike bildete lediglich mittelbar den ideellen Bezugspunkt; die Stadt Rom fungierte erst unter seinem Enkel Otto III. kurzzeitig erneut als realer Herrschaftsmittelpunkt und Zentralort imperialer Herrschaft.

Hervorzuheben sind die hochkarätigen Ausstellungsstücke, die im Katalog sorgfältig dokumentiert und erläutert werden. Hierzu zählen auch spektakuläre Neufunde, etwa

die erst 2005 bei Ausgrabungen am Palatin gefundenen kaiserlichen Insignien, die mit hoher Wahrscheinlichkeit Kaiser Maxentius zugeordnet werden können, der im Jahr 312 von Konstantin in der berühmten Schlacht an der Milvischen Brücke geschlagen wurde. Der epochenübergreifende, interdisziplinäre Ansatz ist außerordentlich verdienstvoll: Hier werden Traditionen zusammengeführt und Kontinuitäten demonstriert, die im Bewusstsein der Öffentlichkeit, aber auch in Forschung und Lehre, häufig in voneinander getrennten Bereichen verortet werden. Auch wenn kein direkter Weg vom augusteischen Prinzipat zum ottonischen Kaisertum führt, so lassen sich doch ideelle Rückbezüge nachweisen, die für ganz unterschiedliche politische Ziele – in jeweils verschiedenen historischen Kontexten – genutzt und als symbolisches Kapital wirksam werden konnten.

Wolfram Drews

HARTMUT LEPPIN, BERND SCHNEIDMÜLLER, STEFAN WEINFURTER (HRSG.): Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich, Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«. Regensburg: Schnell & Steiner 2012. 424 S. m. Abb. ISBN 978-3-7954-2509-8. Geb. € 29,95.

Im Mai 2010 bereitete eine Tagung die Magdeburger Ausstellung »Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter« vor. Die überarbeiteten Vorträge erschienen als wissenschaftlicher Begleitband und somit als Ergänzung zum gesondert herausgegebenen Ausstellungskatalog. Die Thematik des Begleitbandes ist dabei weiter gefasst als die Ausstellung selbst, da sie zusätzlich den Vergleich mit den imperialen Ordnungsformen Persiens (Josef Wiesehöfer), Chinas (Hans van Ess) und der arabischen Welt (Wolfram Drews, Jenny Rahel Oesterle) beinhaltet.

Im Mittelpunkt des Bandes steht das römische Kaisertum im ersten Jahrtausend. Grundlegende Überlegungen zu imperialen Logiken, wie sie der im Band oft zitierte Herfried Münkler vorgelegt hatte (Herfried Münkler, Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten, Berlin ³2005), seien bewusst nicht das Ziel gewesen, um der »Andersartigkeit des ersten Jahrtausends« gerecht zu werden, so Bernd Schneidmüller (11). Auch sollte der historischen Entwicklung des römischen Kaisertums im Vergleich zu zeitgleichen Phänomenen nachgegangen werden. Den jeweiligen Beiträgen lagen daher verbindende Leitlinien zugrunde: An erster Stelle die Frage nach dem »Kaisertum als gesteigerter Königsherrschaft« (15). Damit ist die Frage nach dem universalen Anspruch eines Kaisertums verknüpft. Wie stellt es sich zu einer monarchischen Vielfalt, zu seinen Nachbarn? Wie stark ist die sakrale Transzendenz ausgeprägt? Und wie repräsentiert sich ein Kaisertum bzw. eine imperiale Ordnung nach innen und außen?

Diese Fragen werden in den Beiträgen implizit und explizit abgearbeitet, was dem Band einen einführenden Charakter verleiht. Es werden insgesamt weniger neue Impulse an die Forschung herangetragen, als dass der Leser eine Bestandsaufnahme dessen erhält, was ein Großvergleich imperialer Ordnungen im ersten Jahrtausend ermöglicht.

Die Formel vom Kaisertum als gesteigerter Königsherrschaft wirkt dabei sehr mediävistisch gedacht. So erklärt sich im Beitrag von Frank Bernstein zur Karriere Octavians hin zu Augustus dessen Stellung eben nicht als Steigerung eines römischen Königtums, sondern als komplexe Alternative dazu. Erst die Perpetuierung in die folgenden Generationen macht den Prinzipat zu einem Kaisertum – ein Begriff, den Bernstein für Augustus noch rundweg ablehnt. Rolf Michael Schneider hingegen stellt zwar die Semantik des augusteischen Bau- und Repräsentationsprogramms unter anderem unter die Überschrift

»Kaisertum als gesteigerte Königsherrschaft: Räume kaiserlicher Macht« (58). Damit wird allerdings die umfassende Neugestaltung des Zentrums von Rom beschrieben, die die legendenhaften Umgestaltungen der Königszeit bei Weitem übertraf. Somit steigerte Roms Kaisertum also ein Königtum der Vergangenheit und stand außerdem über auswärtigen Königen.

Die weitere Entwicklung des antiken Kaisertums stellen dann Martin Dreher in der Gesamtschau und Cosima Möller für die Rechtsgeschichte dar: Am Ende sind die Kaiser »einzig legitime, göttlich inspirierte Rechtsquelle« (134).

Die für die mittelalterliche Geschichte sicher wirkmächtigste Entwicklung ist die Herausbildung des christlichen Kaisertums in der Spätantike. Der immanenten Paradoxie dieses Phänomens – konstituierte sich das frühe Christentum doch explizit im Kontrast zur weltlichen Gewalt – geht Hartmut Leppin nach. Zwei Aufsätze verfolgen die Weiterentwicklung des römischen Kaisertums im Westen hin zu den Franken (Stephan Freund) und im Osten in Constantinopel (Michael Grünbart), bevor mit dem Kaisertum der beiden Großen Karl und Otto ein weiterer Schwerpunkt des Bandes folgt (Matthias Becher, Ernst-Dieter Hehl, Klaus Gereon Beuckers, Rudolf Schieffer), dem kontrastierend das byzantinische Kaisertum entgegengestellt wird (Ralph-Johannes Lilie). Wie schwer es wohl für die Zeitgenossen war und für die Forschung noch immer ist, Karls Kaisertum endgültig zu deuten, wird aus den gegensätzlichen Thesen der Beiträge deutlich. Für Freund ging die Initiative vom Papst aus (222), Becher benennt andersherum die Schwäche des Papstes erst als Möglichkeit für Karl, seine Ansprüche aktiv zu verwirklichen (268). Allerdings behielt Karl neben der Kaisertitulatur seine Königstitel bei, und damit wird nun tatsächlich der Satz von der gesteigerten Königsherrschaft konstituierend für das mittelalterliche Kaisertum.

Insgesamt – und das zeigt auch die prägnante Zusammenfassung von Stefan Weinfurter – gelingt es dem Band, so unterschiedliche imperiale Ordnungen wie das antike und mittelalterliche Rom, Persien, China und die islamischen Reiche zu einem fruchtbaren Vergleich zusammenzuführen. Einige redaktionelle Fehler können das Bild nicht wesentlich trüben.

Philipp Stahlhut

ANDREAS ODENTHAL: Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 61). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XVII, 433 S. ISBN 978-3-16-150941-4. Geb. € 99,-.

Seit geraumer Zeit ist in der Liturgiewissenschaft ein Paradigmenwechsel festzustellen: Nachdem die in den Dienst der Erneuerung heutiger liturgischer Praxis gestellte historische Forschung lange fast ausschließlich an den Schlüsselquellen jener formativen Phasen der Liturgiegeschichte interessiert war, in welchen der Kern der überkommenen Feierformen Gestalt geworden und kodifiziert worden ist (nach der Spätantike ist das im Westen vor allem das Frühmittelalter) oder von autoritativer Seite reformiert wurde, werden zunehmend auch Zeugnisse für Entwicklungen untersucht, die in der überkommenen Perspektive – häufig natürlich nicht ohne Grund – als sekundär qualifiziert wurden. Andreas Odenthal, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Tübingen, gehört seit seiner Bonner Dissertation zu den Protagonisten dieser Entwicklung; darum ist es zu begrüßen, dass einige seiner verstreut erschienenen Beiträge nun in redaktionell vereinheitlichter und gelegentlich geringfügig überarbeiteter Form zugänglich sind, zumal auch die meist von sehr konkreten Texten und Phänomenen ausgehenden Einzelstudien in der Regel einen weiten thematischen Horizont abschreiten, historische Einsichten von

grundsätzlicher Tragweite formulieren und die entsprechende Bibliographie erschließen (dass man trotzdem hier oder da etwas ergänzen könnte, liegt in der Natur der Sache). Vorangestellt ist eine Einführung (A) über »Die rituelle Erfahrungstradition der Christenheit«, die auch weitere Forschungsperspektiven eröffnet (2–14). Das Corpus des Buches gliedert sich in zwei Hauptteile: »Liturgie im Mittelalter« (B) und »Liturgie im Zeitalter der Konfessionalisierung« (C).

Der Mittelalter-Teil umfasst zunächst die beste jüngere Darstellung über den »Rheinischen Messorde« im größeren liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext (16–49), bevor die Vita des Bischofs Meinwerk von Paderborn (1009–1036) liturgiehistorisch ausgewertet wird (50–73); eine Reihe weiterer Untersuchungen ist sodann dem Kirchenjahr in ausgewählten Libri Ordinarii und verwandten Quellen gewidmet: Den drei Tagen vor Ostern im ältesten Halberstädter Ordinarius (74–102, einschließlich Paschavigil, mit Edition), der Bedeutung der Gereonskirche für die mittelalterliche Kölner Stationsliturgie (103–124), den Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter (125–142, mit einem »Blitzlicht: Osterfeiern im Kontext lutherischer Reformation« 139–141), Aschermittwoch im Kölner Augustinerinnenkloster St. Caecilien (143–158). Ein zu Unrecht vernachlässigtes Forschungsgebiet erörtert der methodisch und inhaltlich bedeutsame Beitrag »Pfarrlicher Gottesdienst vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Eine Problemskizze aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive« (159–206).

Weitgehendes Neuland betreten sodann die Kapitel des Hauptteils über Liturgie im Zeitalter der Konfessionalisierung, die vor allem die Tagzeitenliturgie im reformatorischen Kontext untersuchen und damit weitverbreitete Klischees korrigieren; die ursprünglich separaten Einzelstudien fügen sich dabei zu einem schönen Programm: Zunächst wird »Martin Luther und das Stundengebet« umfassend präsentiert (208–250), bevor die »Umgestaltung der Offiziumsliturgie in den Kirchen des frühen Luthertums anhand ausgewählter liturgischer Quellen« dargestellt wird (251–282). Einige dabei angesprochene Quellen werden im Folgenden vertieft ausgewertet: Die reformationszeitliche Liturgiereform des Havelberger Domstifts (283–312), das besonders bemerkenswerte gemischt konfessionelle Domkapitel in Halberstadt (313–337) und Zeugnisse der Offiziumsliturgie im Naumburger Dom (338–364). Ein Literaturverzeichnis zum ganzen Werk und hilfreiche Register beschließen das beachtliche Kompendium, das die Fruchtbarkeit neuerer Forschungsansätze in der Liturgiewissenschaft eindrucksvoll demonstriert und hoffentlich die Bahn für weitere Untersuchungen gebrochen hat. *Harald Buchinger*

GIA TOUSSAINT: Kreuz und Knochen. Berlin: Dietrich Reimert 2011. 288 S. ISBN 978-3-496-01431-7. Geb. € 49,-.

Die am »Department Kulturgeschichte und Kulturkunde« der Universität Hamburg eingereichte Habilitationsschrift »Kreuz und Knochen« ist im Rahmen des dort angesiedelten DFG-Projektes »Reliquiare als Konstruktion und Wahrnehmung von Heiligkeit« entstanden. Die Ausbildung von T. in den Fächern Kunstgeschichte, Theologie und Archäologie spiegelt sich in der Fragestellung der Monographie wider. So will sie aufweisen, welche historischen Umstände es möglich machten, dass in Mitteleuropa ab 1200 unverhüllte, bloße Knochen als Reliquienmaterie im Schutze des Reliquiars permanent sichtbar präsentiert wurden (12).

Als These ihres Projektes formuliert T.: Die Sichtbarkeit der Reliquien ab 1200 im Westen »resultierte aus der Begegnung der Kreuzfahrer mit den Praktiken der Reliqui-

enaufbewahrung und -präsentation im byzantinischen Osten; dass sie sich im Westen etablieren konnte, ist jenen soziokulturellen Bewegungen geschuldet, die, kulminierend in Naturerkenntnis und Scholastik, ein Klima schufen, in dem es möglich wurde, auch das Heilige materiell und sinnlich zu erfassen.« (12, 43)

Die Studie ist in elf Kapitel unterteilt: In Kapitel 1 (»Das Heilige im Blick«) geht es T. um eine forschungsgeschichtliche Einordnung ihres Themas. Sie unterstreicht, dass die Akzentuierung des Sehens und Zeigens ab dem 12. Jahrhundert bislang religionsgeschichtlich nicht erklärt ist; jedenfalls helfe die unter Mediävisten und Liturgikern übliche Behauptung einer »gotischen Schaufrömmigkeit« hier nicht weiter. Kapitel 2 (»Kreuz und Knochen«) führt in die Geschichte der Heiligen und der Reliquien ein (Heiligen- und Christusreliquien; Reliquien in West und Ost; *inventio* und *translatio*; Stoffhülle und Reliquiar zur Aufbewahrung der Reliquie). Kapitel 3 (»Die Erfindung der Kreuzreliquie«) handelt erstrangig von der »zweiten Kreuzauffindung«. Aufgrund des Kontaktes mit dem Blut Christi galten die Kreuzreliquien als besonders wert- und kraftvoll und waren im Westen von allen Reliquien »am begehrtesten« (64). Kapitel 4 (»Die Präsentation der Kreuzreliquie – Doppelkreuzform«) und Kapitel 5 (»Die Präsentation der Kreuzreliquien – Metamorphosen des Gemmenkreuzes«) erläutern, dass die im Osten übliche Doppelkreuzform als Reliquiar für die »echten« Kreuzreliquien seit 1099 mit dem häufigeren »Import« von Kreuzreliquien auch im Westen zunehmend beliebt war. Zugleich wurde die Kreuzreliquie ab 1200 vermehrt auf der Verierung der auch im Westen etablierten Gemmenkreuze sichtbar appliziert (z. B. Großes Bernwardkreuz in Hildesheim). Die immer öfter unverborgene Präsentation der Kreuzreliquien lässt sich auch an zeitgenössischen Triptychen erkennen (Kapitel 6: »Die Präsentation der Kreuzreliquie – Triptychen«). Kapitel 7 (»Heiligengebein in West und Ost«), Kapitel 8 (»East goes West – Das nackte Gebein«) und Kapitel 9 (»East goes West – Kreuzreliquien und Stauotheken«) erschließen die durch die Kreuzfahrer des vierten Kreuzzuges angeregte sichtbare Präsentation auch von *Heiligenreliquien* im Westen sowie die »westliche Übernahme« von Kreuzladen und Stauotheken für die Kreuzreliquien (z. B. »Halberstädter Stauothek«). Aus diesen Behältnissen konnten die Christusreliquien herausgenommen werden, wenn die öffentliche Präsentation derlei an bestimmten Festtagen erforderte. Kapitel 10 (»Die weitere Entwicklung – Das nahe Heilige«), das T. als »Anhang« einordnet, sei hier nicht weiter einbezogen, denn es trägt zur Gesamthese des Buches wenig bei, sondern verwundert stattdessen mit wissenschaftlich schwer haltbaren Behauptungen (»Ab dem 12. Jahrhundert spielten zunehmend lebende Heilige eine Rolle; ihre *virtus* ging nicht mehr nur von ihren Gräbern, sondern schon zu Lebzeiten von ihnen aus.«).

Insgesamt überzeugt T.'s These, dass sich im Westen ein durch die Kreuzzüge (mit initiiertem »Paradigmenwechsel vom Verborgenen zum Ostentativen in der Reliquienverehrung« vollzog (235). Die bislang unter dem Stichwort »gotische Schaufrömmigkeit« gefasste Erklärung der Zeigefreude ab dem 12. Jahrhundert löst T. durch plausible kulturhistorische Kontextualisierungen ab. So verdanke sich der hochmittelalterliche Einschnitt in der Geschichte des Sehens (»von der verborgenen zur visuell wahrnehmbaren Reliquie«) maßgeblich der Begegnung des westlichen mit dem östlichen Christentum (253–256). – Im Ergebnis bereichert T. mit ihrer gut lesbaren und reich illustrierten Studie nicht nur die Kreuzzugsforschung um eine wichtige Einsicht. Von ebensolcher Relevanz ist die neue Erkenntnis für die Liturgiegeschichte, wenn man beispielsweise an die ab dem 13. Jahrhundert öffentliche Präsentation der Hostie (Elevation), der ablasspendenden Bilder oder der geistlichen Spiele denkt.

Hubertus Lutterbach

GABRIELA SIGNORI: *Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt (Geschichte und Geschlechter, Bd. 60)*. Frankfurt: Campus Verlag 2011. 197 S. ISBN 978-3-593-39429-9. Kart. € 24,90.

Die Frauengeschichte hat sich schon seit langem zur Gender- oder Geschlechtergeschichte weiterentwickelt. Auch Männergeschichte findet sich zunehmend verbreitet in der Forschungslandschaft. Gabriela Signori möchte den Kategorien »Frau« und »Mann« gerne eine dritte Kraft zur Seite stellen: das Ehepaar. Diese Idee bildet den Kern des vorliegenden Bandes, der sich mit dem Nachdenken über Ehe von der Spätantike bis zum späten Mittelalter und dem Niederschlag dieser Konzepte, Ideen und Diskurse in der spätmittelalterlichen Praxis beschäftigt. Ziel des Buches ist es, »Brücken (zu) schlagen, zwischen der Welt der Ideen und ihrer Umwelt« (10).

Im Vorwort zitiert Gabriela Signori Michel de Montaigne, der eine neuzeitliche Position markiert: Ehe habe nichts mit Freundschaft zu tun, es handele sich um ein Geschäft. Die Seele der Frau sei nicht für starke dauerhafte Bande der Freundschaft geschaffen. Im Gegensatz dazu sieht G.S. die mittelalterliche Position: Mittelalterliche Autoren haben die Freundschaft als Fundament des Ehesakraments verstanden. Die Ehe wurde als erhabene Gesellschaftsform gesehen, da sie paradiesischen Ursprungs und von Gott gestiftet worden sei, die Gleichheit von Mann und Frau wurde basierend auf dem Schöpfungsbericht betont. Erst mit reformatorischen Übersetzern verschwand die Idee, Mann und Frau könnten gleich oder ähnlich sein.

G.S. verweist zwar auch darauf, dass es im Mittelalter auch frauen- und ehefeindliche Stimmen gab, möchte sie aber in einen Chor unterschiedlicher Stimmen einordnen; sie spricht von einem bemerkenswert breiten Meinungsspektrum, das nicht aus homogenen Diskursen bestanden habe.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil stellt G.S. die Welt der Ideen vor: den Schöpfungsbericht sowie die Aneignungen und Umdeutungen durch Gelehrte in Handbüchern, Bibelkommentaren und Predigten. Im zweiten und dritten Teil wendet sie sich der Praxis zu und untersucht die Verdinglichung der Gleichheitsidee in Eheverträgen und im spätmittelalterlichen Totengedenken.

Als wirkmächtig in der Welt der Ideen erwies sich insbesondere Augustinus mit seiner Haltung zur Ehe. Er sah die Ehe nicht auf Fortpflanzung reduziert. Die Frühscholastik betonte in seiner Nachfolge die Bedeutung von Freundschaft, Liebe, beiderseitiger Zustimmung und Gleichrangigkeit. Die Gleichheitsvorstellungen finden sich auch in der Aristoteles-Rezeption. Es erfolgte eine Aufwertung der Ehe als eigenständige Lebensform. Dieses Konzept basierte auf der Stiftung der Ehe im Paradies durch Gott. Wie aber konnte dieses Denken Niederschlag in der Praxis finden, welchen Bezug hatte es zu der Lebenswelt der Autoren und Leser? G.S. sieht diesen Niederschlag in der Rechtsform der Gütergemeinschaft, in dieser habe sich die »Welt der Ideen materialisiert«.

Im zweiten Teil gibt sie vielfältige Beispiele für diese These. Über Urkundenformulare, in denen auf die Paradiesehe Bezug genommen wird, kommt sie zu dem eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit, der Untersuchung von Eheberedungen, Eheverträgen und Teilverträgen zwischen Ehepaaren nördlich der Alpen. Basierend auf reichhaltigem Material (mit Schwerpunkt Basel) hält G.S. als Ergebnis ihrer detaillierten Analyse fest, dass die Eheberedungen ein »großes Palaver« gewesen seien und vor allem Frauen als Strippenzieherinnen in Heiratsgeschäften fungierten. Ehe und Ökonomie waren ohne Zweifel eng verflochten. Die Beredungen und Verträge zeigen anschaulich, dass materielle Interessen eine hervorragende Rolle spielten, man sich aber im ökonomischen Handeln auf Konzepte von Gleichrangigkeit bezog.

Den dritten Teil schließlich bildet die Untersuchung der Memorialkultur. G.S. wendet sich Grabmälern, Grabplatten, Gräberbüchern und Jahrzeitbüchern aus Pfarreien zu. Die Quellenanalyse rückt das Ehepaar als Akteur in den Vordergrund. G.S. konstatiert, die Einteilung in Männer und Frauen greife zu kurz. Die dritte gestalterische Kraft sei das Ehepaar.

»Von der Paradies-Ehe zur Gütergemeinschaft« – der Titel des Bandes meint keine Entwicklung im Zeitverlauf, sondern ein Wechselspiel zwischen zwei verschiedenen Ebenen: der Welt des Geistes, in der die Idee der von Gott gestifteten Paradies-Ehe entwickelt wurde, hin zur Welt der Ökonomie und Memoriapflege, in der Ehepaare als Handlungsgemeinschaft auftraten.

G.S. plädiert nachdrücklich dafür, das Ehepaar als neue Kategorie neben Mann und Frau zu etablieren. Bisherige Forschungsthesen wonach die (Ehe)Frauen ab dem Hochmittelalter von Mönchen aus dem Feld der Memorialpflege verdrängt worden seien, verlangen daher eine erneute Überprüfung. Das Buch präsentiert eine erstaunliche Quellenvielfalt, auch wenn der Überblick bei der gebotenen Kürze zwangsläufig etwas impressionistisch bleiben muss. Der Band regt dazu an, das mittelalterliche Denken und Handeln als bunt und vielfältig zu begreifen. Die von G.S. konstatierte Meinungsvielfalt und das Fehlen von einheitlichen Diskursen dürfte sich auch auf anderen Feldern finden und kann Untersuchungen zur Verbindung von Vorstellungen und Handeln weiter anregen.

Christine Kleinjung

MONIKA COSTARD: Spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit am Niederrhein. Geschichte, Spiritualität und Handschriften der Schwesternhäuser in Geldern und Sonsbeck (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 62). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. XI, 767 S. ISBN 978-3-16-150200-2. Geb. € 119,-.

Die letzte große Studie zu den Schwesternhäusern der *Devotio moderna*, die sich ausführlich auch mit dem Rheinland befasst, wurde 1985 von Gerhard Rehm, einem Schüler Kaspar Elms, vorgelegt. Auch die vorliegende Dissertation stammt aus der Schule des Berliner Spezialisten für die religiösen Bewegungen des Mittelalters. Sie wurde im Wintersemester 2005/06 an der Freien Universität eingereicht und für den Druck überarbeitet, wobei jüngere Literatur nur in Auswahl berücksichtigt wurde. So fehlt etwa eine Auseinandersetzung mit der wichtigen Studie von Susanne Krauss zu den Brüder- und Schwesternhäusern in Deventer von 2007. Im Gegensatz zu der institutionengeschichtlich ausgerichteten Arbeit Rehms und der alle Aspekte des inneren und äußeren Konventslebens umgreifenden Studie von Krauss konzentriert sich Costard auf die spezifische Spiritualität der Schwesternhäuser, der sie sich methodisch durch die Analyse zweier Handschriftenbestände – der Konvente Nazareth in Geldern und St. Andreas in Sonsbeck – zu nähern sucht. Dabei geht es zum einen um die inhaltlich-textliche Untersuchung der Handschriften und zum anderen um die kodikologische, durch die sich die Verfasserin nicht zuletzt Aussagen zur Bedeutung von Schriftlichkeit und Buchkultur im geistlichen Leben der Schwestern erhofft. Entsprechende Untersuchungen liegen bislang vor allem für die männlichen Devoten vor, während für die Frauenkonvente lediglich die sogenannten Schwesterbücher als spezielle Form der devoten Textproduktion intensiver erforscht wurden. Zu nennen wären hier insbesondere die Arbeiten von Anne Bollmann und Wybren Scheepsma.

In der Einleitung beschreibt Costard die niederrheinischen Schwesternhäuser im Gefüge der *Devotio moderna*, skizziert die frömmigkeitgeschichtliche Bedeutung von geist-

licher Literatur und Handschriften für die Frauen der Bewegung und umreißt schließlich den Forschungsstand sowie die Ziele ihrer Arbeit. Die beiden Hauptteile sind jeweils einem Konvent gewidmet. Auf einen knappen Überblick folgen die Vorstellung der einschlägigen Quellen, eine ausführliche Darstellung der Konventsgeschichte und schließlich die Analyse des Handschriftenbestandes. Hinsichtlich des historischen Überblicks betritt Costard für den Gelderner Konvent fast gänzlich Neuland (30–62), und auch für das Sonsbecker Haus, das immerhin in der 2003 erschienenen Ortsgeschichte ausführlicher gewürdigt wurde, kann die Autorin aufgrund ihrer intensiven Quellenrecherchen wesentliche neue Erkenntnisse liefern, etwa bezüglich der regionalen und sozialen Herkunft der Schwestern (166–210).

Bei den Handschriften der untersuchten Konvente – für Geldern konnte Costard 44 Handschriften nebst zwei verschollenen eruieren, für Sonsbeck sind es immerhin 18 – handelt es sich um die größten volkssprachlichen Bestände von Schwesternhäusern im deutschen Sprachraum. Die Manuskripte aus Geldern bilden sogar einen »der umfangreichsten aus Frauenkonventen der devotio moderna bekannten Handschriftenbestände« überhaupt (27). Mit Blick auf die Spiritualität der Schwestern und ihren Umgang mit Schriftlichkeit wertet die Autorin für jeden Konvent zunächst die Handschrifteninhalte aus. Die meist geistlichen Texte werden nicht einzeln in ihren theologischen Dimensionen analysiert, sondern vielmehr übergreifend kategorisiert und systematisch beschrieben. Bei den Handschriften aus Geldern handelt es sich vor allem um Traktatsammlungen. Costard identifiziert hier Gruppen von praktisch-seelsorgerlicher, modellhaft-meditativer und scholastisch-spekulativer Prosa, wobei Texte der ersten Gruppe – entsprechend den Leseempfehlungen aus dem Umkreis der Devotio moderna und dem traditionellen Lektürekanon von Frauenklöstern – am häufigsten vertreten sind. Der Bestand lässt sich insgesamt als »Summe spätmittelalterlicher geistlicher Literatur in der Volkssprache« charakterisieren (106), wobei Autoren der Devotio moderna in besonderem Maße vertreten sind. Die Sonsbecker Bestände betreffen hingegen überwiegend Gebetbücher. Die im Bestand vorhandenen Traktatsammlungen versammeln ebenfalls vor allem Texte von Autoren der Devotio moderna, ein Kopiar und ein Memorienbuch belegen zudem eine über den geistlichen Bereich hinausgehende Schriftlichkeit. Dass der Großteil der Handschriften in den beiden Konventen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden ist, deutet Costard zu Recht als Hinweis auf ein prosperierendes Konventsleben in dieser Zeit.

In einem zweiten Schritt fragt Costard, ob es sich bei den Texten um Gemeingut handelt oder ob zumindest bestimmte Texte auf spezifische literarische Interessen schließen lassen. Zu diesem Zweck untersucht sie die Parallelüberlieferungen der Texte, um Literaturbeziehungen bzw. »Lesegemeinschaften« mit anderen geistlichen Institutionen zu eruieren. In diesem Zusammenhang kann die Autorin für Geldern Überlieferungsbezüge zu limburgischen Referenzbibliotheken sowie zur Literaturproduktion der Zisterzienser und Kartäuser plausibel machen. Bei den Sonsbecker Gebetbüchern sind solche Verbindungen schwerlich zu ziehen, interessant ist in diesem Zusammenhang aber ein Codex mit Texten zum geistlichen Leben in der Region.

Im letzten Schritt geht es darum, anhand von Ausstattung und Anlage der Handschriften den tatsächlichen Gebrauch der Texte im Konvent zu ermitteln, wobei sowohl Lese- als auch Schreibkontexte in Betracht gezogen werden. Im Gegensatz zu den beiden ersten Untersuchungsschritten, die vielfältige Ergebnisse hinsichtlich der inhaltlichen und epochalen Schwerpunkte der Handschriftenbestände sowie der Literaturbeziehungen der beiden Häuser versammeln, sind die Befunde bezüglich des konkreten Gebrauchs der Texte eher überschaubar, was weniger der Autorin als dem zur Verfügung stehenden

Material anzulasten ist. Explizite Angaben über Gebrauchsfunktionen oder auch Signaturen und Standortangaben, die auf eine gebrauchsbasierte Bestandsgliederung schließen lassen, finden sich bei den Gelderner Handschriften nicht. Immerhin können gelegentlich Einträge nachgewiesen werden, die entweder den Konvent oder einzelne Konventualinnen als Besitzer ausweisen. Auch finden sich teilweise Deckelaufschriften und Inhaltsverzeichnisse. Weiterreichende Erkenntnisse zur Lesepraxis sind hieraus allerdings nicht abzuleiten. Immerhin lässt sich für den Sonsbecker Handschriftenbestand unter anderem aufgrund des Inhalts der Bände, der Sprache, des Formats, der äußeren Gestaltung und verschiedener Besitzereinträge der Gebrauch bei der Privatandacht – sogar bis in das 17. und 18. Jahrhundert! – plausibel machen. Auch hinsichtlich der Handschriftenproduktion sind die Erkenntnismöglichkeiten für beide Konvente begrenzt, da sich in den Handschriften insgesamt nur wenige diesbezügliche Einträge finden und es nur ansatzweise möglich ist, verschiedene Schreibhände über einige Codices hinweg zu verfolgen.

Neben der Handschriftenanalyse besticht die Arbeit durch einen ca. 280-seitigen Dokumentationsteil. Er enthält für den Gelderner Konvent eine Transkription der Gründungsurkunde und des Fragments der Konventschronik, die ausführliche Beschreibung aller bekannten Handschriften sowie eine Zusammenstellung der Heiligenfeste in Kalendarien. Für den Sonsbecker Konvent werden eine Transkription des Memorienbuches sowie Regesten der im Kopiar enthaltenen Urkunden geboten, die entscheidend über die Einträge im entsprechenden Findbuch des Landesarchivs NRW, Abteilung Rheinland in Düsseldorf hinausgehen. Im Gegensatz zu Nazareth erübrigt sich für St. Andreas eine genauere Beschreibung der Handschriften, da verlässliche kodikologische Angaben bereits an anderer Stelle vorliegen. Diesbezügliche Ergänzungen werden im Darstellungsteil geboten, so dass die Studie neben ihren inhaltlichen Ergebnissen auch ganz wesentlich zur Grundlagenforschung beiträgt und als Referenzwerk für alle, die sich mit der Buch- und Schriftkultur spätmittelalterlicher Frauenkonvente befassen, unverzichtbar ist. Detaillierte Register (Personen, Initien, Handschriften, Verfasser und Werke, Orte und Sachen) erschließen den Band auf über 100 Seiten.

Andreas Rutz

GISELA NAEGLÉ (HRSG.): *Frieden schaffen und sich verteidigen im Spätmittelalter* (Pariser Historische Studien, Bd. 98). München: Oldenbourg 2012. 424 S. ISBN 978-3-486-70481-5. Geb. € 44,80.

Der vorliegende Tagungsband geht zurück auf eine von der Herausgeberin initiierte gleichnamige Pariser Konferenz im Januar 2010, deren Dokumentation – neben dem Deutschen Historischen Institut Paris – bemerkenswerterweise auch das französische Verteidigungsministerium gefördert hat. Sie ist konsequent zweisprachig angelegt – die französischen Beiträge wurden mit einem deutschen Résumé versehen, die deutschsprachigen mit einem französischen – und beeindruckt u. a. auch durch eine knapp 20 Seiten umfassende Auswahlbibliographie der letzten zwei Dekaden zum Thema und Themenumfeld, die man gerne nutzen wird.

Wenn ein der Thematik nicht gar so fern stehender Neuzeithistoriker ein Buch zur Besprechung erhält, das die Friedensproblematik – also die Wege, wie Frieden (wieder) hergestellt und mit welchen Instrumenten er bewahrt wird, wie über Frieden nachgedacht wurde – für das ausgehende Mittelalter beleuchtet, dann überwiegt zunächst einmal die schiere Neugier: Was unterscheidet in dieser Hinsicht Mittelalter von Früher Neuzeit, welche Kräfte und Personengruppen spielen bei der Aushandlung von Friedensprozessen hier und dort die maßgebende Rolle, wie werden hier und dort Zwang oder Wünschbar-

keit von Frieden »ideologisch« begründet, welche rechtlichen Instrumentarien werden hier und dort aktiviert? Das sind Fragen, die komparatistische epochenübergreifende, also diachrone Ansätze erfordern, aber auch Ansätze, die nach der Auslotung der europäischen Diversitäten in all ihrer Breite rufen. Den ersten, also den diachronen, über die Grenzen des Mittelalters hinausblickenden Fokus kann der Sammelband natürlich nicht entwickeln, wohl aber vermag er einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit Europas und seinen unterschiedlichen Praktiken zu vermitteln (wobei freilich die wenigsten Autoren wirklich komparatistisch arbeiten). Und, um auf das Eingangsthema zurückzukommen, dem Neuzeithistoriker springen viele Parallelen ins Auge, er sieht aber auch, dass die Epochenscheide nicht völlig grundlos so gewählt wurde, wie sie allgemein akzeptiert ist.

Der Band konzentriert sich auf einen »westeuropäischen« Raum, der sich über das Reich, Frankreich, Burgund, Spanien und Italien definiert, und auf das Spätmittelalter, vornehmlich das 14. und 15. Jahrhundert. Die Entscheidung für den geographisch-politischen Raum begründet sich durch die »Interaktionsbeziehungen«, die die genannten Staaten und Regionen miteinander verbanden, von denen die Gottesfriedensbewegung eine von mehreren war, die intensive Rezeption des gelehrten Rechts eine zweite, die Häufigkeit der Kriege und kriegsähnlichen Auseinandersetzungen eine dritte. Vor diesem letztgenannten Kriterium bedauert es der Leser dann freilich doch ein wenig, dass sich »Westeuropa« auf den Kontinent reduziert und England unberücksichtigt blieb, auch wenn es auf der Hand liegt, dass der Inselstaat mit seinem *common law* rechtlich einer anderen Welt angehörte.

Der Band gliedert sich – analog der Konferenz – in verschiedene Sektionen. Die erste ist der Suche nach und der Sicherung des Friedens gewidmet und den Gemeinsamkeiten und Unterschieden kollektiver Verteidigungssysteme. Jean-Marie Moeglin interpretiert den 100-jährigen Krieg als eine Geschichte des Suchens nach dem endgültigen Frieden, der letztlich unerreichbar geblieben sei, auch wenn man (1360, 1420) mehrmals glaubte, ihn schon in der Hand zu haben. Man dachte wiederholt auch daran, den Konflikt durch einen persönlichen Zweikampf der Protagonisten zu beenden – ein Motiv, das das Mittelalter kaum überleben sollte. Der Beitrag ist aber auch deswegen weiterführend, weil er eine Art Typologie der Beziehungen zwischen Herrschern (den französischen und den englischen) entwirft. Christine Reinle wendet sich dem Fehdewesen und der Unterscheidung von privaten und öffentlichen Kriegen zu und verfolgt die Aussagen normativer Quellen zur Fehde. In Nachbarländern wurde die Häufung der Fehden oft als eine reichliche Absonderlichkeit wahrgenommen. Auch in Italien spielte sie in der Form der *Vendetta* eine große Rolle, auch dort war sie wie im Reich keineswegs nur auf den adligen Teil der Bevölkerung beschränkt. Den kollektiven Systemen der Friedenssicherung widmen sich die Beiträge von Horst Carl zu den Landfriedensbünden, insbesondere dem Schwäbischen Bund, und von Maximo Diago Hernando zu den kastilischen *hermandades*, wobei es beiden Autoren auch um die sprachliche Vielfalt geht, mit denen solche Friedensbünde bedacht wurden – ein Ansatz, den es über die beiden Regionen hinaus weiter zu verfolgen gelten könnte. Gemeinsam ist beiden Bünden, dass sie ihren Charakter veränderten und aus »genossenschaftlich« geprägten Organen der Friedenswahrung und Interessenvertretung zu fürstlich kontrollierten Instrumenten wurden, die dann auch »anderen« obrigkeitlichen Zwecken dienten.

Die zweite Sektion behandelt – für den Rezensenten am spannendsten – die konkreten Friedensverhandlungen, eingeschlossen die Methoden der diplomatischen Praxis und die Friedensdiskurse. Drei Beiträge thematisieren die Friedensbemühungen und Verhandlungen dreier Städte – Barcelona, Florenz und Paris –, die wichtige politische und kulturelle Zentren ihrer jeweiligen Gemeinwesen waren: am Beispiel des katalanischen Bürgerkriegs

(Stéphane Péquignot), am Beispiel innerstädtischer Konflikte mit ganz unterschiedlichen Ursachen (Christiane Klapisch-Zuber, Julie Claustre), die die Schlüsselrolle von Notaren, die »Friedensverträge« nicht nur registrierten, sondern häufig auch vermittelten, und der Kenner der regionalen *coutumes* beleuchten. Überschuldung und daraus entspringende Schuldhafte waren im Spätmittelalter zentrale Faktoren innerstädtischer Auseinandersetzungen. Der folgende Beitrag von Bertrand Schnerb reicht dann eher in die »große Politik« hinein; er behandelt 49 Kapitulationsverträge normannischer Städte, die während der Feldzüge des englischen Königs Heinrich V. in den Jahren 1417–1419 abgeschlossen wurden und die hinsichtlich der Verhandlungstechniken, der Garantien und der Terminologie untersucht werden. Die »großen« Friedensverträge der Epoche bleiben dagegen in dieser Sektion weitgehend ausgespart.

Auch die sich anschließende Sektion umfasst vier Beiträge, die sich der politisch-juristischen Traktatliteratur und literarischen Werken mit einem engen Bezug zum Frieden zuwenden. Die Herausgeberin Gisela Naegle beschäftigt sich mit zwei »prominenten« Autoren des mittleren 15. Jahrhunderts, Jean Juvéval des Ursins und Enea Silvio Piccolomini, deren jeweilige Werke sich aus den politischen Aktualitäten ihrer Zeit erklären und die ihrerseits in die Politik hineinzuwirken suchten – Enea Silvios Aufrufe zum Kreuzzug sind ja allgemein bekannt. Die Kreuzzugsprojekte, die Jacques Paviot den Lesern vorstellt, weisen stark literarische Elemente auf, bei den Balladen von Eustache Deschamps und den Gedichten des Hugo von Lüttich besonders gut greifbar. Der Friede von Péronne (1468) inspirierte George Chastelain zu einem theoretischen Traktat und einem dramatischen Werk gleichermaßen, mit denen sich Jean Devaux auseinandersetzt. Mit der Friedensrhetorik am Ausgang des 15. Jahrhunderts schließlich beschäftigt sich Franck Collard; das Misstrauen in die ehrlichen Absichten der jeweils anderen Seite und die objektivierbare Kriegsmüdigkeit verwoben sich in vielen Fällen auf eine ganz eigentümliche Weise. Der rhetorischen Figur des von den französischen Königen beanspruchten Epithetons *rex pacificus* wurde in einem nicht zum Abdruck gelangten Beitrag noch weiter nachgegangen.

Man sollte den Band nicht aus der Hand legen, ohne die vertiefenden und bilanzierenden Ausführungen von Pierre Monet (»Conclusions«) zur Kenntnis zu nehmen, in denen u. a. über die fließenden Grenzen zwischen Krieg und Frieden nachgedacht und auf weitere Forschungsfelder verwiesen wird, beispielsweise über die Rolle des Klerus, der Predigten und der Konzilien in Prozessen der Friedensherstellung; man sollte bei der Lektüre vor allem aber die lange, fast 40 Seiten umfassende Einleitung der Herausgeberin lesen, die viele Querverbindungen herstellt, die über die Artikel des Bandes hinausweist und auch eigene, über den Sektionsbeitrag hinausgehende Forschungen anspricht.

Ein gehaltvoller und facettenreicher Sammelband, den eine erfreuliche Geschlossenheit auszeichnet und der ein dezidiertes Bemühen spiegelt, die französische und die deutsche Forschung miteinander ins Gespräch zu bringen. Eine Ausstellung kann ich trotz des rundum positiven Befundes freilich nicht unerwähnt lassen. Was die Verantwortlichen bewogen hat, die französischen Herrschernamen nicht – so sonst – einzudeutschen, dann aber auch noch mit einem Punkt hinter der Ordnungszahl zu versehen (also Louis XI.), hat sich mir nicht erschlossen.

Heinz Duchhardt

5. *Reformation und Frühe Neuzeit*

HARRIET RUDOLPH: *Das Reich als Ereignis. Formen und Funktionen der Herrschaftsinszenierung bei Kaisereinzügen (1558–1618) (Norm und Struktur – Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, Bd. 38)*. Köln – Wien – Weimar: Böhlau 2011. 691 S. ISBN 978-3-412-20534-8. Geb. € 79,90.

Vorliegende Trierer Habilitationsschrift untersucht Formen und Funktionen der Herrschaftsinszenierung in der Zeit von 1558 bis 1618, also von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Beginn des 30-jährigen Krieges. Angestoßen von der Frage nach der Präsenz des Reiches vor Ort und den unterschiedlichen Formen, in denen die Idee des Reiches sichtbar wurde, erforscht diese gründliche Arbeit jene Ereignisse, in denen sich die Existenz von Kaisertum und Reich unmittelbar manifestierte. Der Kaiserauftritt wird dabei als eine politische Aufführung verstanden, die sich selbst wiederum aus einer Vielzahl von Akten zusammensetzte. Im Mittelpunkt stand der feierliche Adventus des Kaisers in den Städten, der im Hinblick auf das Ausmaß an Öffentlichkeit hervortrat. Im Anschluss daran kam es jedoch zu weiteren öffentlichen Akten, in denen Kaiser, Reichsstände und Reichsuntertanen die Grundannahmen über die Herrschaftsordnung im Reich aushandelten. Königswahlen, Krönungen und Huldigungen sowie Bankette, Turniere und Festakte müssen in diesem Kontext beachtet werden. Die Verfasserin konzentriert sich bei diesen Untersuchungen besonders auf vier Fragenkomplexe: die Formen der Herrschaftsinszenierung, die Akteure im Rahmen kaiserlicher Auftritte, die Reichweite kaiserlicher Auftritte sowie die Funktionen der politischen Aufführungen. Diese Fragenkomplexe berühren vor allem die neueren Forschungen zu Königshöfen und höfischen Kulturformen, zu Ritualen und Zeremonien sowie zu Erinnerungskulturen. Untersuchungsräume sind jene Städte und Territorien des Reiches, die von den vier Kaisern Ferdinand I., Maximilian II., Rudolf II., und Matthias von 1558 bis 1618 aufgesucht wurden. Bei der Quellenanalyse werden unterschiedliche Textsorten herangezogen. Dazu zählen die von Einzelpersonen und Behörden angefertigten Verwaltungsakten, Protokolle und Rechnungen, ferner normative Quellen wie Hof- und Policeyordnungen. Wichtige Informationen zum Ablauf von Empfängen und Zeremonien ergaben sich auch aus Stadtchroniken hinsichtlich jener Inhalte, die bei den einschlägigen Archivalien nicht überliefert sind. Herangezogen wurden außerdem Familienchroniken, Tagebücher und Reiseberichte, soweit sie zur Verfügung standen. Begrüßenswert ist vor allem die Auswertung von zahlreichen Bildquellen, die während des 16. Jahrhunderts zunehmende Bedeutung erlangten. Darstellungen von Wahlhandlungen und Krönungen, von Huldigungen und Belehnungen oder von kaiserlichen Einzügen wurden bisher meist nur illustrativ benutzt, aber nicht tiefergehend ausgewertet. Die sorgfältige Auswertung visueller Quellen gewährt neue Aufschlüsse über das Verständnis des Reiches als einem Herrschaftsgebilde, in dem politische Kommunikation in starkem Maße in Form von symbolischer Kommunikation auftrat.

Die Arbeit ist übersichtlich in sechs Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel befasst sich mit den grundsätzlichen Voraussetzungen von Kaiserreisen, so besonders mit dem Ausmaß der kaiserlichen Mobilität sowie mit der Organisation und Planung von derartigen Unternehmungen. Die daran anschließenden drei Kapitel konzentrieren sich auf die unterschiedlichen Ausführungstypen der Reisen als Ausdrucksformen der politischen Soziokultur. Das zweite Kapitel analysiert das Adventuszeremoniell, wobei anhand von ausgewählten Fallbeispielen die Eigendynamik der Abläufe herausgearbeitet wird. Das dritte Kapitel befasst sich mit spezifischen Festelementen, die bei Kaiserauftritten oft beobachtet werden. Im vierten Kapitel stehen die Herrschererhebung sowie die mit ihr ver-

bundenen Investiturstücke der Huldigung und der Thronbeleihung im Vordergrund der detaillierten Analyse. Dabei werden Fest- und Investiturstücke im Hinblick auf Symbolisierungsformen untersucht. In den Kapiteln fünf und sechs werden die Formen analysiert, in denen die schon vergangenen Aufführungen durch Schriften und andere Medien erneut aufgeführt werden, und zwar als Elemente der politischen Deutungskultur. Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Kaiserauftritt als Medienereignis, womit seine Aufbereitung in den Printmedien gemeint ist. Die massenmediale, auf den Informationsbedarf einer entstehenden Medienöffentlichkeit ausgerichtete Dimension unterschied die frühneuzeitlichen Kaiserauftritte fundamental von den Königsauftritten des Mittelalters, wie die Verfasserin zu Recht akzentuiert. Das sechste Kapitel befasst sich mit den vielfältigen Praktiken der Erinnerungskultur, durch welche Kaiserauftritte im Gedächtnis von Individuen, sozialen Gruppen und Institutionen gespeichert und für spätere Generationen abrufbar gemacht werden sollten.

Die vorliegende Habilitationsschrift ist insgesamt eine flüssig geschriebene, herausragende Arbeit, die ihre Untersuchungsziele zu den Formen und Funktionen der Herrschaftsinszenierung voll erreicht und einen wesentlichen Beitrag zur Politik-, Sozial- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit leistet. Kaiserauftritte stellten zweifellos Kulminationspunkte der Inszenierung kaiserlicher Herrschaft im Reich dar. Bei diesen wichtigen Ereignissen wurden die Existenz des Reiches und die Bedeutung des Kaisertums für alle Schichten der Bevölkerung unmittelbar sichtbar. Dabei folgten auf das Großereignis eines Herrschereinzugs mit Königswahlen, Krönungen, Huldigungen und Festlichkeiten weitere öffentliche Aufführungen, in denen die Herrschaftsansprüche der obersten Reichsgewalt bestätigt werden sollten.

Werner Rösener

RONALD K. RITTEGERS: *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (Oxford Studies in Historical Theology). Oxford – New York: Oxford University Press 2012. XIV, 482 S. ISBN 978-0-19-979508-6. Geb. £ 45,-.

Der in Valparaiso lehrende Kirchenhistoriker Ronald Rittgers gehört zu den in der jüngeren Generation nicht mehr sehr zahlreichen Brückenbauern zwischen kontinentaler und amerikanischer Reformationsforschung. Nach »The Reformation of the Keys« von 2004 liegt nun das gewichtige »second book« von R. vor, das nach allen Regeln wissenschaftlicher Kunst gearbeitet ist. In einem in der amerikanischen Forschung nicht immer üblichen Maß sucht er auf 118 Anmerkungsseiten die Auseinandersetzung mit der internationalen Forschung, ohne im Haupttext an Leichtigkeit und Eleganz zu verlieren. Grundlage seiner Forschungen sind zahlreiche, in der beeindruckenden Bibliographie dokumentierte Quellen aus Spätmittelalter und Reformation, die R. offenkundig intensiv bearbeitet hat.

Dabei zeigt sich in der inhaltlichen Durchführung die Wirkung von R.s Forschungsaufenthalten in Deutschland – in der Fülle von Originalquellen, die er studiert hat und in der Aufnahme von Berndt Hamm's Konzept der Frömmigkeitstheologie, mit dem R. den Übergang zwischen Spätmittelalter und Reformation in der theologischen und seelsorglichen Verarbeitung von Leiden verständlich zu machen sucht. Die Frage von Kontinuität und Diskontinuität löst er dabei vorsichtig im Sinne nicht eines radikalen Bruchs, sondern einer gelinden Transformation, aber doch dezidiert zugunsten eines Neuansatzes der reformatorischen Trostliteratur. Einerseits nämlich, dies macht er von Beginn an, letztlich schon durch sein Vorwort deutlich, stellt Leiden eine anthropologische Grundkonstante

dar, die, auch dies verbindet Mittelalter und Reformation, in der christlichen Geschichte in Bezug zum Leiden Jesu Christi gestellt wird. Der Neuansatz in der reformatorischen Trostliteratur aber liegt, so R., darin, dass die reformatorische Theologie das Leiden aus jeglichem Zusammenhang mit der Heilzueignung an den Menschen herauslöste. Dies ist eine konsequente Folge der Rechtfertigungslehre, die R. in eindrucklichen Interpretationen verschiedener Texte herausgearbeitet hat. Zentral für die Verifizierung seiner These ist dabei die Deutung von Caspar Huberinus' »Wie man den Sterbenden trösten und ihm zusprechen soll« und Brenz' »Auß was Ursach Glück und Unglück entstehe« (die Kurztitel 269 und 271 sind leider unsachgemäß abgebrochen), anhand deren er zeigt, wie die Bedeutung des Leidens gewissermaßen von der Alleinstellung Christi verschluckt wird (147f.). Die so eindringlich entwickelte These kann als das wichtigste und bleibend gültige Ergebnis dieses Buches gelten.

Die spätmittelalterlichen Voraussetzungen werden von R. differenziert dargestellt. So erscheinen äußerliche Frömmigkeitsformen unter dem Gesichtspunkt von »rite and Word«, während Trostliteratur und vor allem mystische Theologie stärker innere Gesichtspunkte hervorheben. Auch an letzteren kann R. die starke Einbindung des Leidens in die Heilswirkung herausarbeiten – allerdings scheint es mir, dass man hier, auch um die spätere reformatorische Entwicklung verständlich zu machen, in stärkerem Maße deutlich machen könnte, dass auch der Zusammenhang mit der Heilsgewinnung nicht etwa in dem Sinne zu verstehen ist, dass der Mensch sich das Heil erwirbt, sondern dass das Leiden seinerseits Ausdruck und Folge von Gottes Gnade ist. Die von R. zitierte Taulerische Wendung »bittere bitterkeit vol aller gnaden« (79) drückt dies deutlich aus. R. weist solche Überlegungen zwar nicht ausdrücklich ab, ihre positive Würdigung würde aber den Übergang zwischen Mittelalter und Reformation noch etwas weicher erscheinen lassen, als es bei ihm der Fall ist. Im Blick auf diesen Übergang erstaunt dann auch die geringe Bedeutung, die Staupitz bei R. zukommt. Zwar wird er verschiedentlich, vorwiegend abgrenzend, erwähnt, aber sein wichtiges »buchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi« von 1515 erscheint nicht in der sonst vorbildlichen Bibliographie – obwohl doch Luther noch 1519 auf dieses Werk als Trosthilfe verwies (WA.B 1, Nr. 171). Eine weitere, erstaunliche Lücke ist das Fehlen von Hinweisen auf den »Ackermann aus Böhmen«, der wohl einer der wichtigsten spätmittelalterlichen Texte zum Umgang mit der Todesproblematik ist.

Dergleichen kann freilich im Grundsatz die Ergebnisse nicht in Frage stellen. Die Darlegung, in welcher Weise die reformatorische Literatur (wobei sich R., wie er mehrfach ausdrücklich betont, auf die Wittenberger Reformation konzentriert) bald von einer Theologie des Kreuzes bestimmt wurde, wird zu einer beeindruckenden Beschreibung der Formung reformatorischer Theologie von der Heidelberger Disputation zu den Schriften des Jahres 1520. Das ihr gewidmete fünfte Kapitel bildet, so knapp es ist, Zentrum und Scharnier der gesamten Arbeit. Im Folgenden bleibt R. dann nicht bei Luther allein, sondern stellt vor allem Trostliteratur von Laien dar: Lazarus Spengler, der Nürnberger Ratsschreiber, spielt hier eine große Rolle (mit der möglicherweise, s.o., mehr durch die eigene Herangehensweise als die tatsächlichen Entwicklungen provozierten Frage: »Why did Spengler read Luther through the lens of his mentor [i.e. Staupitz; V.L.]? Why did he not see the crucial difference in the respective theologians' understanding of suffering?«); aber auch die »church mother« Katharina Schütz-Zell kommt zur Sprache. Eine besondere Pointe bildet die Darstellung von »radical suffering« anhand von Gestalten des Linken Flügels der Reformation.

Für die Weise, wie R. die Übergänge vom späten Mittelalter zur Reformation nachzeichnet, charakteristisch ist die Untersuchung der in solchen Kontexten meistens über-

sehenen Kirchenordnungen, in denen R. zwar traditionelle Themen, aber mit neuer, reformatorischer Füllung entdeckt. Den Zielpunkt erreicht die Darstellung dann im ausgehenden 16. Jahrhundert, wo R. in bemerkenswerter Weise zwei Aspekte hervorhebt: zum einen die »confessionalization of suffering« (191): Auch die Verarbeitung von Leiden wurde nun zu einem Distinktionsmerkmal der Konfessionen, wobei es wohl angemessen wäre, hier eher von konfessionellen Kulturen als von Konfessionalisierung zu sprechen. Vor allem aber zeigt R. auf, wie auch die lutherischen Autoren um 1600 – Philipp Nicolai, Johann Arndt und andere – wieder auf mystische Literatur zurückgriffen. R. setzt sich in diesem Zusammenhang ausführlich mit den jüngeren Debatten zur Frage einer »Frömmigkeitskrise« (Winfried Zeller) auseinander – mit einer gewissen (m.E. berechtigten) Neigung, diese These wieder stärker zu bejahen, als es in der deutschsprachigen Orthodoxieforschung üblich geworden ist. Jedenfalls kommt er zu dem Ergebnis: »This return to certain of the mystics added a new richness and depth to a literature that on the whole had been rather reserved in its treatment of Christ's presence in the suffering Christian's soul« (225). R.s Werk klingt aus in einer Betrachtung der weiteren Anwendung des neuen Leidensverständnisses zum Trost unter Laien, insbesondere einer ausführlichen Interpretation von Johannes Christoph Oelhafens ergreifendem Trostbuch, in dem er den Tod seiner Frau beklagt und verarbeitet. Damit überschreitet R. den Rahmen der publizierten Literatur der Frühen Neuzeit und geht in den Kontext häuslicher Frömmigkeit über. Dies gibt dem Buch noch einmal einen eigenen Akzent und charakterisiert, wie sehr es tatsächlich um Frömmigkeitstheologie geht: eine Ausdrucksform von Theologie, die die Laien im Blick hat, ja, zu deren Partizipation führt.

Ronald Rittgers hat eine beeindruckende und überzeugende Studie zu einem wichtigen Thema der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte vorgelegt. Dem Buch ist reiche Verbreitung und Verwendung auch in der deutschsprachigen Forschung zu wünschen.

Volker Leppin

WERNER ZAGER (HRSG.): Martin Luther und die Freiheit. Darmstadt: WBG 2010. 271 S. m. Abb. ISBN 978-3-534-25089-9. Geb. € 39,90.

Dieser Band dokumentiert die Vorträge der Wormser Tagung »Martin Luther und der Freiheitsgedanke«, die 2009 vom Wormser Forum Philosophie und Religion veranstaltet wurde. Aus biographischen, theologie- und geistesgeschichtlichen Perspektiven wird Luthers Freiheitsverständnis entfaltet. Die Urteile darüber, ob Luther uns zur Freiheit noch etwas Wesentliches zu sagen hat, gehen dabei weit auseinander.

Dass Luthers Freiheitsverständnis wirksam war und ist, stellt Werner Zager an Luthers Auftreten vor dem Reichstag zu Worms eindrücklich dar – als einem der Momente der Weltgeschichte, »in denen der menschliche Geist seiner Bestimmung zur Freiheit gewiss wird.«

Helmuth Zschoch entfaltet in dichter und überzeugender Weise von Luthers Freiheitsverständnis her seine Ekklesiologie und entwirft von daher in erhellender und kritischer Weise ein aktuelles Verständnis der Kirche als »Kirche der Freiheit«.

Bei Johannes Schwanke, der die Kontroverse Luthers mit Erasmus darstellt, wird Luther als Dogmatiker zur Geltung gebracht, der dabei auch an spätmittelalterliche Denk-voraussetzungen gebunden bleibt.

Ulrich F. Wodarzik betont dagegen, dass Luther nicht nur Dogmatiker war. Er belegt dies mit vielfältigen Texten zu Luthers Rezeption in der Philosophie, insbesondere bei

Hegel, und betont die Nähe von Kant und Luther. Dabei wird sichtbar, dass es tiefliegende Beziehungen gibt zwischen Einsichten Luthers und neuzeitlichem Denken.

Nach Markus Wriedt gründet der Konflikt Luthers mit der Autorität der Kirche wesentlich in einem »vorkritische(n) Schriftverständnis«, das der Vernunft wenig Raum lässt und »einen engen Rahmen möglicher Innovation« setzt. Zum Thema Freiheit hat Luthers Theologie, wenn man sein Schriftverständnis so fasst, nichts Innovatives beigetragen.

Reiner Wimmer greift mit »Martin Luthers Religionsbegriff und das interreligiöse Gespräch« ein für das heutige Nachdenken über Freiheit wesentliches Thema auf. Seine gründlichen religionsphilosophischen Überlegungen stellen allerdings häufig keinen direkten Bezug zu Luther her.

Dass Luther durchaus interessante Perspektiven für das interreligiöse Gespräch eröffnen könnte, legt der Artikel »Freiheit im Widerstreit. Reformatorisches Freiheitsverständnis und moderne Sittlichkeit« von Dietrich Korsch nahe.

Er zeigt in sehr konzentrierter Weise anhand des Bildes vom »fröhlichen Wechsel« in der Freiheitsschrift, dass Luthers Freiheitsverständnis weder an überholte Vorraussetzungen gebunden ist, noch dass es in die Philosophie aufgehoben werden kann, denn so Korsch: Die »humane Interdependenz, die interessenfrei sein und werden kann, gelingt nur dann, wenn sie als die praktische Präsenz Christi im Glauben verstanden wird.« Denn in Christus wird die »Einsicht in die immer schon bestehende Verbundenheit« »entlastet von der immer störenden Perspektive eigener Selbstsucht.« Die Bejahung in Christus ermöglicht damit nach Luther eine autonome Sittlichkeit jenseits des Gesetzes. Korsch zeigt, dass der Schlüssel zum Thema Freiheit und zum Verhältnis von Schrift und Vernunft in Luthers Erfahrungen mit den in Christus möglichen Perspektivenwechseln liegt.

Von dieser Einsicht her könnten m.E. die zuvor entfaltenen, gut begründeten und zugleich divergierenden Perspektiven miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Der Artikel »Auf Martin Luthers Spuren in Worms« von Busso Diekamp bietet dem Leser mehr als nur den Lokalbezug. Er eröffnet einen exemplarischen Blick auf die Entwicklung und Instrumentalisierung des Luthergedenkens in nationalen, politischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen.

Der anregend vielfältige Band mutet dem Leser durchaus etwas zu – sowohl hinsichtlich der Spannweite der Themen als auch der vertretenen Positionen. Er zeigt zugleich eindrücklich, dass es sich lohnt, am Thema »Luther und die Freiheit« weiter zu arbeiten.

Johannes-F. Albrecht

GÖRGE K. HASSELHOFF, DAVID VON MAYENBURG (HRSG.): Die Zwölf Artikel von 1525 und das »Göttliche Recht« der Bauern – rechtshistorische und theologische Dimensionen (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, Bd. 8). Würzburg: Ergon 2012. 265 S. ISBN 978-3-89913-914-3. Geb. € 45,-.

Die Zwölf Artikel des Bauernkriegs von 1525 gehören zu den grundlegenden Dokumenten der sozialen Geschichte des deutschen Volkes. Ihr Manuskript ist nicht vorhanden und sie tragen auch kein eigenes Datum (20). Wir gehen jedoch seit 1940 (G. Franz) davon aus, dass sie im Februar/März 1525 in Memmingen entstanden sind. Ihr erster Druck erfolgte im März 1525 in Augsburg (22). Ihr redigierender Verfasser war demnach der Kürschnergeselle Sebastian Lotzer. Die biblischen Belege lieferte wahrscheinlich der Prädikant Christoph Schappeler. Die Inhalte stammen aus Oberschwaben, haben aber auch Ursprünge vom Bodensee und vom südlichen Schwarzwald. Es sind Forderungen der ländlichen Bevölkerung, nicht der städtischen Handwerker. Der Bezugsrahmen sind

Herkommen und Billigkeit (Altes Recht), ferner das vorreformatorische, aus der Bibel herrührende sog. Göttliche Recht und auch die Lehren eines radikalen Flügels der oberdeutschen Reformation. Die Artikel fanden eine rasche Verbreitung, besonders in Ober- und Mitteldeutschland. Martin Luther hat sich mit ihnen publizistisch befasst. Später haben Wilhelm Zimmermann (1807–1878), ein württembergischer evangelischer Pfarrer, und in seiner Nachfolge auch Friedrich Engels sie zu interpretieren versucht.

Dieser Sammelband enthält eine Einführung, eine aus einem öffentlichen Vortrag entstandene Einleitung und elf Beiträge einer Fachtagung, die im März 2010 an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn abgehalten wurde. Deren Dekan war damals Prof. Christian Hillgruber.

Leider werden die geistigen Vorläufer des reformatorischen Redens vom Göttlichen Recht nur kurz behandelt. Wyclif und Hus werden nur in einem Zitat erwähnt (12), der Pfeifer von Niklashausen, Hans Böheim (1476), kommt hier nicht vor.

In der Einführung referieren Görge K. Hasselhoff und David v. Mayenburg eingehend den Inhalt der Zwölf Artikel und würdigen ihn in seinen rechtshistorischen und theologischen Dimensionen. In der Einleitung gibt sodann Peter Blickle einen Überblick über die Zwölf Artikel als »Scharnier zwischen Bauernkrieg und Reformation« (Zitat in der Überschrift, 19). Er macht geltend, dass es sich um ein genuin bäuerliches Programm handelt (23), und zwar um eine Beschwerdeschrift und um ein »Reformprogramm und revolutionäres Manifest« (19). Er erörtert dann exemplarisch den 3. Artikel, in dem es um die Freiheit von der Leibeigenschaft geht. Dabei berücksichtigt er auch Luthers Stellungnahme dazu. Am Schluss geht er auf die spätere Rezeption dieser Kernforderung ein und behandelt dabei Georg Sartorius (Professor in Göttingen) sowie Leopold v. Ranke, W. Zimmermann und F. Engels. Auch die Gedanken und Bemerkungen Thomas Manns und der Bundespräsidenten Johannes Rau und Horst Köhler werden von ihm referiert.

Sodann folgt eine Gruppe von sechs Aufsätzen mit exegetischen Einzelbeobachtungen zu den Zwölf Artikeln. G. K. Hasselhoff und Andreas Pietsch gehen dem biblischen »Schriftgebrauch in den Zwölf Artikeln« nach (45–65). Die Bibelstellen werden ja in diesen Artikeln als Randvermerke angebracht, sind aber nach Auffassung der heutigen Autoren nicht nur Zierrat (47). Die Verfasser versuchen zu ergründen, welche biblischen Bücher bevorzugt wurden und ob die Stellen aus vertiefter Lektüre oder aus dem Hören und Lesen der Liturgie stammten (48).

Andreas Thier befasst sich sodann mit dem ersten der Zwölf Artikel. Es geht um »Pfarrerwahlrecht, göttliches Recht und Gemeindepatronat« (67–76). Christoph Goos behandelt in rechtsgeschichtlicher Weise die Forderungen im Hinblick auf den Zehnten, die Leibeigenschaft und die Todfallabgabe (77–98) anhand der Artikel 2, 3 und 11. David von Mayenburg macht sich vertiefte Gedanken um die spezifischen Artikel zur Agrarrechtsordnung, nämlich die Artikel 4, 5, 8 und 10 (99–130); er bringt die Forderungen in einen Zusammenhang mit der damaligen rechtlichen Praxis und ihren Rechtsquellen. Hannes Ludyga erörtert die Bedeutung der Artikel 6 und 7, in denen es um die sich steigenden Frondienste geht, und zieht auch Vergleiche zum damaligen Montanwesen, dem Bergrecht (133). Er denkt in seinem Beitrag (131–138) über die damaligen Forderungen nach einem erträglichen Maß der Fronen und einer angemessenen Vergütung nach. Martin Asholt überdenkt die »Strafrechtliche(n) Forderungen in den Zwölf Artikeln« und überlegt, ob es sich um eine »Antimoderne Bewegung« handelte (139–159). Hier geht es um den Streit um die Einführung des römischen Rechts und die dann folgende Einführung der Halsgerichtsordnung Karls des V. (1532), aber auch um die Umlagen zu den Kosten der neuen Gerichtshöfe zuungunsten der herkömmlichen lokalen Niedergerichtsbarkeit.

Sodann folgt eine Gruppe von fünf Aufsätzen zum Themenfeld »Die Wirkungsgeschichte der Zwölf Artikel«. Hierbei geht es auch um deren Bewertung durch die gelehrten Zeitgenossen.

Michael Basse beschäftigt sich unter der Überschrift »Freiheit und Recht in biblischer Perspektive« mit Luthers Stellungnahme zu den Zwölf Artikeln (163–177) aufgrund von dessen Rechtfertigungstheologie und seiner Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium (169). Er analysiert dazu Luthers Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel. Matthias Schmoeckel (einer der Herausgeber der Schriftenreihe, zu der dieser Band gehört) beschäftigt sich mit Melanchthons Sicht des Bauernkrieges und stellt dabei eine Kehrtwendung in der Zeit von 1521 bis 1525 fest (»Der Bauernkrieg und Melanchthons Kehre«; 179–202) und eine Hinwendung zu den obrigkeitlichen Lehren des Aristoteles und des Cicero, nämlich in seiner Schrift von den Pflichten (de officiis). Melanchthon sah dann die Lösung in der Verbesserung des Schulwesens. Ute Mennecke untersucht die »Rezeption der Zwölf Artikel bei Johannes Brenz« (203–221). Dieser war als Pfarrer in Schwäbisch Hall um ein Gutachten für einen pfälzischen Landtag gebeten worden. Er hat dann zu jedem Artikel die »Pflicht der Obrigkeit« und »Schuldigkeit der Untertanen« (z.B. 206f.) dargeboten. Ihm (Brenz) wird hier bescheinigt, dass er verständnisvoller als Luther auftrat und hernach auch zur Mäßigung riet. Hellmut Zschoch beschäftigt sich mit dem Gutachten des Urbanus Rhegius, damals in Augsburg, zu den Forderungen der Bauern (223–243) in ihren Elf Memminger Artikeln, einem zeitgleichen Nebentext, der den Zwölf Artikeln ähnlich war. Er ermahnte beide Seiten zum Einlenken. Auch seine Thesenreihe vom Sommer 1525 wird in die Betrachtungen einbezogen (231). Sodann erfolgt eine Edition des Gutachtens des U. Rhegius »zu den Artikeln der Memminger Bauern, März 1525« (233–243).

Fabrizio Dal Vera befasst sich mit den etwas späteren theoretischen Überlegungen des altgläubigen Juristen Konrad Braun. Es geht um »Aufruhr im politisch-rechtlichen Denken Konrad Brauns (1491–1563)«. Braun gab im Sinne des römischen und kanonischen Rechts eine obrigkeitlich-katholische Interpretation des Begriffs Aufruhr (seditio), referiert auf den Seiten 245–256.

Ein Anhang bringt Verzeichnisse, erstellt von Julian Holter: Bibelstellen, Handschriften und Namen (in Auswahl). Auch die Erfordernisse der Gender-Forschung werden in diesem Band berücksichtigt: P. Blickle belegt, dass es nicht nur um die Befreiung der Männer von der Leibeigenschaft geht, sondern auch der Frauen (33). So hinterlässt dieser Sammelband nun eigentlich einen spröden, aber gediegenen Eindruck.

Friedrich Winterhager

ROLF KIESSLING, THOMAS MAX SAFLEY, LEE PALMER WANDEL (HRSG.): Im Ringen um die Reformation: Kirchen und Prädikanten, Rat und Gemeinden in Augsburg. Epfendorf/Neckar: Bibliotheca academica-Verlag 2011. 340 S. m. 26 Abb. u. 1 farb. Faltplan. ISBN 978-3-928471-79-4. Geb. € 39,-.

Der Sammelband ist ein deutsch-amerikanisches Gemeinschaftswerk von vier Professoren und ihren Schülern, die sämtlich mit Augsburg-Themen befasst sind. Einleitend erläutert R. Kießling die Eckdaten der Augsburger Reformationsgeschichte. L. Palmer Wandel erklärt, dass es nicht um die Interpretation »kanonischer« Texte geht, sondern um die Bedeutung von Orten, Personen und Dingen für die Reformation. Behandelt werden von den drei Herausgebern sowie von S. Armer, E. Fisher Gray, D. Schiersner und M. Z. Hanson die Einführung und die Besonderheiten der Reformation in den Augs-

burger Pfarreien und in den Bettelordenskirchen der Karmeliten und der Barfüßer. Ein weiterer Beitrag ist der Augsburger Täufergemeinde gewidmet. Weitgehend ausgespart bleiben die Gegner der Reformation.

Augsburg unterschied sich von anderen Reichsstädten dadurch, dass die Stadt nicht über eine oder zwei, sondern über sechs Pfarreien verfügte, die sämtlich einer der Augsburger Stiftskirchen bzw. dem Benediktinerkloster St. Ulrich inkorporiert waren. Die Pfarrgemeinden organisierten sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts selbst und wählten eigene Zechpfleger, die in Vermögensfragen und bei der Gestaltung des Gottesdienstes die Interessen der Gemeinde vertraten. Die Pfarrzechen spielten auch beim Ringen um die Reformation eine wichtige Rolle.

Entscheidendes Ergebnis des Bandes ist, dass die Reformation in Augsburg anders als etwa in Nürnberg nicht als einheitliche Umformung des »corpus christianum im Kleinen« verlief, sondern dass alle Pfarrgemeinden und ebenso die Hörergemeinden, die sich um die Prediger in der Karmeliten- und der Barfüßerkirche sammelten, ihre eigene Reformation hatten, deren Ausgestaltung von den maßgebenden Laien, den Prädikanten sowie von der Vermögenslage und der sozialen Schichtung der jeweiligen Gemeinde abhing. Die Gemeinden und ihre Zechpfleger beriefen unterschiedlich radikale, Luther oder der oberdeutschen Reformation Zwinglis anhängende Prediger. Die Laien rezipierten die reformatorische Lehre je nach ihrem Bildungsstand und ihrer sozialen Stellung verschieden und brachten eigene Vorstellungen ein. In St. Ulrich machte sich die vor allem vom Großbürgertum geprägte gemäßigte evangelische Gemeinde von der Abtei unabhängig, stellte den vom Abt entlassenen Pfarrer als Prediger ein und gestaltete ihr Predigthaus zur evangelischen Pfarrkirche um. In der ebenfalls großbürgerlichen Pfarrei St. Moritz wurde die reformatorische Bewegung von den Fuggern gebremst. Die Gemeinde wich in die nahe Karmelitenkirche aus. Besonders radikal waren die Prädikanten der Barfüßerkirche im Handwerkerviertel der unteren Stadt. In der Pfarrei Heilig-Kreuz wurde die Ottmarkapelle neben der eigentlichen Stifts-/Pfarrkirche als evangelische Gemeindekirche okkupiert. Das Gehalt des Predigers wurde, da die Gemeinde arm war, von den evangelischen Zechpflegern durch eine von den einzelnen Gläubigen erhobene Umlage finanziert. Innerhalb der gleichen evangelischen Konfession wurde unterschiedlich gebetet und gepredigt, hatte die Reformation einer jeden Gemeinde ihre besondere Organisationsform und theologische Schwerpunktsetzung.

Der Rat taktierte und ließ die Gemeinden weitgehend gewähren. Nur in den Bettelordenskirchen und in der Dompfarrei amtierten seit alters Pfleger des Rats. Als der Rat 1524 den radikalen Prediger der Barfüßerkirche absetzte, kam es zu Tumulten, die ihn zur Rücknahme seiner Anordnung zwangen. Gegenüber dem Bischof lehnte der Rat die Auslieferung des lutherisch predigenden Karmelitenpriors ab, da er, der Rat, der Gemeinde nicht mächtig sei. Erst nach 1530, als aufgrund kaiserlicher Anordnungen mehrere Prediger die Stadt verlassen hatten, zog der jetzt reformationsfreundlichere Rat die Zügel an und strebte nach Vereinheitlichung. Der Straßburger Reformator Martin Bucer wurde berufen, um das evangelische Kirchenleben in Augsburg zu ordnen und den Streit zwischen lutherischen und zwinglianischen Prädikanten in der Abendmahlsfrage zu schlichten. 1534 übernahm der Rat die Besoldung der Prädikanten und verbot allen, die nicht von ihm bestellt waren, das Predigen. Die evangelischen Gemeinden ließen sich aber nicht ausschalten, sondern reagierten mit eigenen Vorstellungen auf die Maßnahmen. 1537 wies der Rat den katholischen Klerus aus der Stadt. 1548 kehrten die katholischen Geistlichen auf Anordnung Kaiser Karls V., dem sich die Stadt nach ihrer Niederlage im Schmalkaldischen Krieg hatte unterwerfen müssen, in ihre Kirchen, Stifte und Klöster zurück. Die evangelischen Gemeinden überstanden jedoch diese und nachfolgende Krisen

und wurden 1648 wieder in den Besitz ihrer Kirchen eingesetzt. Augsburg war jetzt eine bikonfessionelle Stadt, in der katholische und evangelische Gemeinden in meist unmittelbarer Nähe nebeneinander bestanden.

Bernhard Neidiger

FRANZ BRENDLE: Der Erzkanzler im Religionskrieg. Kurfürst Anselm Casimir von Mainz, die geistlichen Fürsten und das Reich 1629 bis 1647 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 156). Münster: Aschendorff 2011. 578 S. ISBN 978-3-402-12802-2. Geb. € 59,-.

Das vorliegende Werk, eine an der Eberhard Karls Universität Tübingen eingereichte Habilitationsschrift, reiht sich in ganz verschiedene Traditionsstränge und Forschungszusammenhänge ein. Brendle selbst bezeichnet sein Buch als »politische Biographie« und verortet es in einer Tradition, für die vor allem Golo Manns Wallenstein-Biographie stehe (19), die er aber um einen erfahrungsgeschichtlichen Ansatz erweitern möchte. Selbstverständlich ist das Werk auch Teil der nach wie vor intensiven Erforschung des 30-jährigen Krieges, bei der in den letzten Jahren gerade die katholischen Akteure verstärkte Aufmerksamkeit erfahren haben. Außerdem lässt sich das Buch als ein Beitrag zur Geschichte der Reichskirche verstehen.

Die zehn Kapitel folgen nach einer Einleitung zu Fragestellung und Methode sowie zu den strukturellen Voraussetzungen des Mainzer Kurfürstentums der Chronologie der Ereignisse. Dabei liegt der Schwerpunkt in der Zeit zwischen dem Regierungsantritt Anselm Casimirs 1629, einem Jahr, das mit dem Restitutionsedikt zugleich den Gipfel der katholischen Machtstellung bedeutete, und dem Prager Frieden. Diesen sechs Jahren sind allein zwei Drittel des Textes gewidmet. Diese Schwerpunktsetzung lässt sich sachlich gut begründen, befand sich der Mainzer Kurfürst doch in diesen Jahren auf dem Höhepunkt seines politischen Einflusses. Wer allerdings von einer politischen Biographie die auch nur einigermaßen gleichgewichtige Behandlung der politischen Wirksamkeit des Protagonisten während seiner gesamten Regierungszeit erwartet, wird enttäuscht: Die Zeit nach 1635 kommt – wie in vielen anderen Darstellungen zur Epoche – auch hier allzu kurz. Der eingangs formulierte Anspruch, eine um einen erfahrungsgeschichtlichen Ansatz erweiterte Biographie vorzulegen, wird ebenfalls nicht eingelöst.

Nach Meinung der Rezensentin wird man dem Buch freilich ohnehin mehr gerecht, wenn man es, wie Brendle es ja auch anbietet, als eine Geschichte des 30-jährigen Krieges aus der Sicht eines geistlichen Fürsten, nämlich des Mainzer Erzbischofs und Kurfürsten, liest. In dieser Perspektive liegen die Stärken des Buchs. Brendle vermag überzeugend die Handlungsspielräume Anselm Casimirs und deren Grenzen aufzuzeigen – Spielräume, die in seiner Position als Kurfürst und Reichserzkanzler begründet waren, die aber auch durch seine Position als Landesherr eines zersplitterten und militärisch irrelevanten Territoriums bestimmt wurden. Als Kurfürst hatte er stets die kurfürstliche Präeminenz im Blick und wehrte sich deshalb zunächst gegen die Beteiligung der anderen Reichsfürsten an den westfälischen Friedensverhandlungen. Als Reichserzkanzler empfand er eine besondere Verantwortung für das Reich und dessen Verfassung und sah seine Rolle im Zweifelsfall an der Seite des Kaisers, was für ihn eine Annäherung an Frankreich ausschloss. Außerdem stand er als Reichserzkanzler zwar nicht über den konfessionellen Parteien, fühlte sich aber mehr als andere verpflichtet, den Kontakt beispielsweise zu den protestantischen Mitkurfürsten zu pflegen. Ein wichtiger Ansprechpartner war für ihn zudem Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt, der Schwiegersohn des sächsischen Kurfürsten Johann Georg. Wie Georg II. suchte auch Anselm Casimir früh den Aus-

gleich mit der anderen konfessionellen Seite, zu einem Zeitpunkt, als beide damit in ihren konfessionellen Lagern noch ziemlich isoliert waren. Entscheidend für diese Bemühungen war, dass Anselm Casimir den Krieg eindeutig als Religionskrieg verstand. Anders als z.B. Franz Wilhelm von Wartenberg, der Bischof von Osnabrück, zog der Mainzer Kurfürst daraus aber nicht den Schluss, dass dieser Krieg mit Gottes Hilfe deshalb bis zu seinem siegreichen Ende durchgefochten werden müsse und Zugeständnisse an die Häretiker unzulässig seien, sondern Anselm Casimir fürchtete schon bald nach 1630, dass der Krieg für die katholische Partei nicht zu gewinnen sei und eine Fortdauer des Krieges zum Verlust des bisher Erreichten führen werde. Da der Krieg aber im Kern, so seine Überzeugung, ein Religionskrieg sei, liege in der konfessionellen Frage auch der Schlüssel zu seiner Überwindung. Zugeständnisse an die Protestanten seien deshalb unumgänglich und auch zulässig, um Schlimmeres zu verhüten und den Frieden zu erlangen. Es ist ein zentrales Ergebnis des Buches, aufgezeigt zu haben, dass Anselm Casimir diese Position bereits sehr früh ausbildete und im Prinzip bis an sein Lebensende durchgehalten hat. Brendle bezeichnet den Religionsfrieden des Westfälischen Friedens deshalb auch als Frieden Anselm Casimirs. Er macht damit deutlich, dass der Ausgleich zwischen den Religionsparteien nicht allein Johann Philipp von Schönborn zuzuschreiben ist, sondern dass hier bereits dessen Vorgänger die entscheidende Grundlage gelegt hat, nicht zuletzt mit dem Gutachten, das den Kaiser von der Zulässigkeit entsprechender Zugeständnisse überzeugte. Damit stellt sich die, von Brendle in dieser Zuspitzung freilich nicht aufgeworfene Frage, ob die auf konfessionellen Ausgleich ausgerichtete Politik der beiden Mainzer Kurfürsten vielleicht stärker in strukturellen Bedingungen ihres Amtes (Erzkanzlerwürde, Erfahrung mit anderskonfessionellen Nachbarn) begründet lag als in einer irenischen persönlichen Disposition der beiden Fürsten.

Brendles Geschichte des 30-jährigen Krieges aus der Sicht Anselm Casimirs stellt auch deshalb einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Krieges dar, weil sie das Wissen über die katholische Partei beträchtlich erweitert. Denn implizit wie explizit wendet sich die Darstellung gegen eine allzu bayerisch dominierte Perspektive. Brendle legt dar, dass die katholische Partei eben nicht nur aus Kurfürst Maximilian I. bestand, sondern dass zumindest bis 1632 anderen Fürsten, und darunter eben vor allem Anselm Casimir, eine nicht zu unterschätzende Rolle zukam. Außerdem geraten noch andere geistliche Fürsten in den Blick: neben den beiden Mitkurfürsten Ferdinand von Köln und Christoph Philipp von Trier vor allem Franz Wilhelm von Wartenberg. Gerade im Vergleich mit diesen werden die Spezifika der Position Anselm Casimirs deutlich. Anders als Ferdinand, der jüngere Bruder Maximilians von Bayern, war der Mainzer Kurfürst nicht an eine mächtige Dynastie gebunden, konnte insofern Politik machen, ohne familiäre Rücksichten nehmen zu müssen. Von Philipp Christoph von Sötern unterschied ihn vor allem die wesentlich engere Bindung an das Reich, weshalb die französischen Gesandten bei Anselm Casimir auf Granit bissen und ihn bald als einen hoffnungslosen Fall einstufte. Im Unterschied zu Wartenberg verstand Anselm Casimir die Aufgabe des geistlichen Fürsten wesentlich politischer, auch pragmatischer, letztlich wohl menschenfreundlicher.

Indem die Spielräume eines geistlichen Fürsten im Religionskrieg ausgeleuchtet werden, liefert das Buch ebenso einen Beitrag zur Geschichte der *Germania Sacra*. Man kann die Darstellung nämlich auch lesen als eine Widerlegung der These, dass das geistliche Amt die geistlichen Fürsten von vornherein und prinzipiell in ihren Möglichkeiten eingeschränkt habe. Selbstverständlich verfügte der Mainzer Kurfürst nicht über das militärische Potential seines bayerischen Kollegen. Aber wenn der wichtigste Erzbischof des Reichs Konzessionen an den konfessionellen Gegner für zulässig erklärte, konnte der Kaiser beruhigt in die Instruktionen für seine Gesandten nach Westfalen solche Kon-

zessionen als eine Option aufnehmen. Auf diesem, für die frühneuzeitliche Geschichte eminent wichtigen Feld, besaß der geistliche Fürst einen anderen, in diesem Fall größeren Spielraum, weil ihm hier eine besondere Kompetenz und Autorität zugesprochen wurde. Brendles Buch zeigt damit einmal mehr, dass selbst so intensiv erforschten Epochen wie dem 30-jährigen Krieg immer noch neue Facetten abzugewinnen sind.

Bettina Braun

PETER OESTMANN: Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich, Bd. 61). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2012. VII, 859 S. ISBN 978-3-412-20865-3. Geb. € 69,90.

Gegenstand der Monographie von P. Oestmann ist die Grenzziehung zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten im Alten Reich. Dabei stehen Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge im Mittelpunkt. Als Ausgangspunkt wurden weder abstrakte Zuständigkeitsregeln oder Vereinbarungen der Parteien, noch zeitgenössische Gesetze oder die Rechtspraxis, sondern die Prozesspraxis und besonders die Aussagen der Parteien und ihrer Anwälte gewählt (6). Als Quellenbasis dienen Prozesse vor dem Reichskammergericht, die anhand der Auswertung von Akten und Beispielfällen präsentiert werden. Geographisch gesehen bezieht sich die Untersuchung auf eine Reihe norddeutscher geistlicher und weltlicher Territorien und Städte, die sich durch den Charakter ihrer Herrschaftsträger, ihre Landesverfassung und ihre Konfessionsverhältnisse deutlich voneinander unterschieden. Dabei ergab sich ein enger Zusammenhang zwischen Bekenntnis, Regierungsform, allgemeiner Verfassung und Gerichtsorganisation. Münster, Osnabrück, Hildesheim, Lübeck, Mecklenburg, Schleswig-Holstein-Lauenburg, Lippe, Hamburg und Jülich-Berg werden jeweils in einem eigenen Abschnitt behandelt, der mit einer Ergebniszusammenfassung endet. Die Darstellung der Einzelterritorien wird von einer Einleitung und einem auf alle Untersuchungsgebiete bezogenen Ergebnisteil umrahmt und durch ein Vorwort, ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register ergänzt.

Nach Aussagen des Verfassers entsteht am Ende kein Gesamtbild und es bestand auch nicht die Absicht, eine »gleichsam materiellrechtliche oder gerichtsverfassungsrechtliche Rekonstruktion« anzubieten. (716). Die Quellenauswertung ergebe vielmehr, dass der Verlauf der Trennlinie zwischen weltlichen und geistlichen Rechtsgegenständen ungeklärt bleiben müsse und der Blick in die Prozessakten die Annahme einer eindeutigen Rechtslage im *Usus modernus* widerlege. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von der »vormodernen Buntheit« und der »partikularen Vielfalt« und betont am Ende der Darstellung, dass sich selbst höchstrichterliche Entscheidungen offen zur Uneindeutigkeit bekannt hätten. Insgesamt gesehen bietet das Buch einen äußerst aufschlussreichen und informativen Einblick in die Argumentation vor Gerichten im Alten Reich. Aus mediävistischer Perspektive sind dabei besonders die Abschnitte zum Rückgriff auf mittelalterliche Autoren und die an die eigene Zeit angepasste Verwendung und Modifizierung von Argumenten sehr interessant. So berief sich beispielsweise der katholische Herzog von Jülich-Berg unter anderem auf das Reichskonkordat aus dem 15. Jahrhundert und er sah sich als Rechtsnachfolger des Kaisers. Im Gegensatz dazu zitierte der reformierte Graf zur Lippe zwar ebenfalls das Konkordat, beanspruchte aber bemerkenswerterweise in dieser Hinsicht die Rolle des Papstes. In zahlreichen Konflikten ging es um den Ausbau machtpolitischen Einflusses und territoriale Konsolidierung, wobei sich P. Oestmann zufolge die Kirche in ihrer Argumentation stark auf die Vergangenheit, die weltlichen Ge-

walten jedoch auf die Gegenwart stützten. Im sog. Nuntiaturstreit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts forderten selbst katholische Erzbischöfe die Abschaffung der Jurisdiktionsgewalt des apostolischen Nuntius, da er aus ihrer Sicht als Vertreter einer »ausländischen« Gerichtsbarkeit ihre Herrschaftsrechte gefährdete. Ähnliches gilt für Prozesse an der Rota Romana. In protestantischen Territorien stellte sich diese Frage nicht, da die Konsistorien in ihren Jurisdiktionsbezirken den Landesgrenzen folgten und damit die jeweilige Landeshoheit und die Rolle des Herrschers stärkten. In der reformierten Grafschaft Lippe positionierte sich die Regierung als Rechtsnachfolger und in Kontinuität zu den katholischen Offizialaten. Eines der wichtigen Resultate der Quellenauswertung ist die bemerkenswerte Trennung rechtlicher Gesichtspunkte von religiösen Überzeugungen und Glaubensfragen, die sich auch im Zitierverhalten der Parteien widerspiegelt und die die hier vorgestellten Prozesse deutlich von den sog. Religionsprozessen unterscheidet, bei denen es unter anderem um den Umfang des Reformationsrechtes und dessen Folgen ging.

Alles in allem handelt es sich um ein hochinteressantes Buch, das sowohl für Juristen als auch für Historiker sehr reichhaltige Informationen zur frühneuzeitlichen Gerichtsbarkeit anbietet.

Gisela Naegle

ANTON PHILIPP KNITTEL (HRSG.): Unterhaltender Prediger und gelehrter Stofflieferant. Abraham a Sancta Clara (1644–1709). Beiträge eines Symposiums anlässlich seines 300. Todestages. Eggingen: Edition Isele 2012. 263 S. ISBN 978-3-86142-530-4. Kart. € 18,-.

Abraham a Sancta Clara gehört zu den markanten Gestalten des literarischen Lebens im süddeutschen Barock, doch sind Studien zu seinem Leben und seinem Werk eher spärlich. So ist das Erscheinen des vorliegenden Bandes mit Beiträgen zur Biographie und zur literaturhistorischen Einordnung des Wiener Predigers durchaus zu begrüßen.

Mehrere Beiträge versuchen, biographische Fakten zu präzisieren. Es gelingt Edwin Ernst Weber aufzuzeigen, dass der junge Ulrich Megerle in einem Milieu aufwuchs, das ihm eigentlich günstige Voraussetzungen für seine spätere Karriere lieferte. Leonard Hell gibt Auskunft über den Bildungsweg des angehenden Predigers, der mit großer Wahrscheinlichkeit keine Universität besuchte, dafür aber im Rahmen seines Ordens, als Novize und als junger Priester, ein philosophisch-theologisches Studium genoss. Michael Wernicke OSA untersucht die Bedeutung der Zugehörigkeit Abrahams zu den Augustiner-Eremiten: Abraham erweist sich als der Tradition des Ordens stark verpflichtet, ohne dass sich jedoch eine besondere Vertrautheit mit den Schriften des hl. Augustinus in seinen Predigten kundtäte.

Die Problematik populärer Autorschaft wird von Franz Eybl beleuchtet, der auf die Fragwürdigkeit der Autorenrolle und die Folgen der Folklorisierung der produzierten Texte hinweist: Vor allem im Spätwerk, bedingt durch spezifische mediale Voraussetzungen und durch die Zusammenarbeit mit Christian Weigel, nimmt der kompilatorische Charakter des Werkes überhand; eine kollektive Autorschaft entsteht, verbunden mit einer für die Zeit charakteristischen Form der Textzirkulation.

Die Bedeutung der Rhetorik und der sprachlichen Virtuosität im homiletischen Werk Abrahams wird von Peter Walter anhand der 1684 in Graz gehaltenen Predigt zum Fest des hl. Thomas von Aquino untersucht: Das Prinzip der Variation, ausgehend von einer ikonographischen Grundlage, bestimmt die Gliederung der Predigt; Vergleiche und Stilmittel (Paronomasien und Homoioteleuta) sorgen für die *delectatio* der Zuhörer; festge-

stellt wird aber auch, dass bei Abraham nicht der historische, sondern ein hagiographisch adaptierter, durch Marienfrömmigkeit und Heroismus gekennzeichneter Thomas im Vordergrund steht. Ausgehend vom Titelkupfer von »Reimb dich / Oder Ich ließ dich« beschäftigt sich Inga Pohlmann mit dem Einsatz von Witz und Spott: Ihre pädagogische Tragweite, aber auch ihre gemeinschafts- und identitätsstiftende Funktion werden unterstrichen. Witz und Spott seien »das Salz der Rede«, womit eine Brücke zum Bereich der Nahrung und der Gastronomie geschlagen wird, in dem auch der Beitrag von Dirk Niefanger angesiedelt ist. Die Kapitel aus Etwas für Alle über den Wirt, den Bierbrauer und den Bierträger geben Aufschluss über typische Textverfahren, besonders die Art, wie Abraham Anekdotisches und Informatives im Sinn des Horazischen *prodesse et delectare* verschränkt, um eine sittlich-theologische Lehre zu abstrahieren. Und es ist wohl kein Zufall, dass ausgerechnet der Patriarch Abraham (nach Gen. 18) zum Muster der Gastwirte aufsteigt, der seine Verantwortungen für seine Gäste in vollem Umfang wahrnimmt. Der Beitrag von Norbert Bachleitner bestimmt den Status der in Abrahams Werken oft anzutreffenden literarischen Versatzstücke: Die Elemente, die der »schönen Literatur« entlehnt sind, liefern ein für das *delectare* unerlässliche Belegmaterial, das wiederholt eingesetzt werden kann. Zahlreiche Stellen in Abrahams Werken zeugen von der Bedeutung des Bildes als Quelle von Inspiration oder als Anschauungsmaterial. Eine besondere Rolle spielt das Motiv des Totentanzes. Uli Wunderlich zeigt Abrahams Rolle als Vermittler: Auf frühere Darstellungen zurückgreifend, entwarf der Augustiner mehrere Schriften (oft in Kooperation), die dem Motiv des Totentanzes in Text und Bild einen zentralen Platz einräumen. Besonders die makabren Bildschöpfungen Abrahams erfreuten sich großer Beliebtheit und ihre Rezeptionsgeschichte reicht bis ins 20. Jahrhundert.

Die Tagung, deren Beiträge in vorliegendem Band veröffentlicht werden, wurde anlässlich des 300. Todestages Abraham a Sancta Claras veranstaltet. Dieser biographische Anlass macht aber einen paradoxen Sachverhalt besonders spürbar, auf den mehrere Beiträge eingehen: Das Andenken eines berühmten Schriftstellers wird geehrt, aber zahlreiche Schriften (besonders zum Spätwerk gehörig), die seinen Namen führen, stammen aus kollektiver Autorschaft. Wie Franz Eybl darlegt, ist der Name Abraham a Sancta Clara »eine Klammer über ein kollektiv erweitertes Werk und ein Stilsignal an eine interessierte Leserschaft«. Die Autorenrolle wird somit fragwürdig, aber das Corpus, das unter Abrahams Namen kursiert, ist von überragendem Interesse, insofern als es dem heutigen Forscher einen spannenden Einblick in die Bedingungen der literarischen Schöpfung und der Formen der Textzirkulation in den Jahrzehnten um 1700 gewährt.

Jean Schillinger

THOMAS TÖPFER: Die »Freyheit« der Kinder. Territoriale Politik, Schule und Bildungsvermittlung in der vormodernen Stadtgesellschaft. Das Kurfürstentum und Königreich Sachsen 1600–1815 (Contubernium, Bd. 78). Stuttgart: Franz Steiner 2012. IX, 482 S. m. Abb. Geb. ISBN 978-3-515-10042-7. € 74,-.

Die Umstände, die in der Frühen Neuzeit entscheidend zur Entwicklung urbaner Schulstrukturen im Kurfürstentum bzw. Königreich Sachsen beitrugen, lassen sich als ein Untersuchungsgegenstand zusammenfassen, der bislang nur selten in den Interessenmittelpunkt landes- bzw. bildungsgeschichtlicher Forschung gerückt wurde und dem sich Thomas Töpfer nun in seiner 2010 mit dem Dissertations-Preis der Horst-Springer-Stiftung ausgezeichneten Studie widmet. Die Arbeit zeigt in überzeugender Art und Weise, dass die reformbewirkenden Impulse keineswegs ausschließlich von den politisch-

konfessionellen Rahmenfestsetzungen der landesherrlichen Obrigkeit ausgingen, sondern dass den realen sozialökonomischen und verwaltungsstrukturellen Bedingungen in den Bevölkerungszentren eine mindestens ebenso große Bedeutung für die Genese des dortigen Schulwesens zukam. Dementsprechend fragt Töpfer in seiner Arbeit sowohl nach der Interessenlage, den Zielvorstellungen und verfügbaren (bildungs)politischen Mitteln der schulgesetzgebenden Organe als auch nach den »Local Umständen« (2), also den tatsächlichen Voraussetzungen in den einzelnen Kommunen und ihrem Einfluss auf die Neugestaltung des kursächsischen Bildungssektors. Aus der gegenseitigen Ergänzung beider Perspektiven – der »von oben« und der »von unten« (17) – entsteht so ein äußerst facettenreiches und authentisches Bild historischer Schulwirklichkeit in einem der wichtigsten protestantischen Gebiete des Alten Reiches.

Die Untersuchung fällt dabei zunächst durch ihr epochenübergreifend angelegtes Profil auf. Ausgehend von der Bedeutsamkeit des reformatorisch-humanistischen Bildungsideals für den quantitativen Ausbau der kursächsischen Schullandschaft gegen Ende des 16. Jahrhunderts (Kap. I.) über die ausführliche Analyse der in den beiden Folgejahrhunderten auf lokaler und regionaler Ebene geführten Debatten um deren qualitative Verbesserung (Kap. II.–IV.) bis hin zur Wirkung der schulgesetzlichen Neuregelungen um 1800 (Kap. V.) bietet die Studie ein außergewöhnlich breites Einsichtsspektrum in mehr als 200 Jahre regionale und lokale Bildungsgeschichte. Im Fokus steht dabei vor allem das 18. Jahrhundert, das für den Fall Kursachsen, so resümiert der Autor, mitnichten als ein Zeitraum der Schulgründungen verstanden werden kann. Stattdessen wird deutlich, dass das sächsische Territorium bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts – und damit noch deutlich vor den aufklärerischen Debatten um den Ausbau und die Reform des Schulwesens – nicht nur über ein bemerkenswert dichtes, sondern ebenso über ein äußerst vielfältiges und vor allem leistungsfähiges Netz an öffentlichen und privaten Bildungsanstalten verfügte, das sich im Folgejahrhundert nicht zuletzt durch das Engagement mehrerer auf der mittleren und unteren Verwaltungsebene agierenden Repräsentanten der geistlichen und weltlichen Unterobrigkeit als in der Lage erwies, angemessen auf gesellschaftlich-ökonomische Veränderungen zu reagieren.

Der Herausbildung und Genese des Leipziger Winkelschulwesens wird dabei u.a. besonderes Augenmerk geschenkt (vgl. Kap. IV.). Anhand der hier umfassend vorgenommenen Auswertung unterschiedlicher Quellenbestände wird nicht nur der Alltag sowie die innere Organisation dieser Schulform nachgezeichnet, sondern es wird ebenso nachgewiesen, dass die von der landesherrlichen Obrigkeit beabsichtigte Konfessionalisierung dieser privat betriebenen und sich an den lokalen gewerblichen Bedürfnissen der Kommunen ausgerichteten Bildungseinrichtungen in erster Linie von elterlicher Seite her verhindert wurde. Der von ihnen gegenüber der schulgesetzgebenden Administration häufig geltend gemachte Rückverweis sowohl auf ihre eigene als auch auf die »Freyheit« ihrer Kinder geriet dabei zu einem konfessionell begründeten Argumentationsmittel, um sich den Reglementierungsversuchen der Obrigkeit zu entziehen und durch das letztlich die Aufrechterhaltung und weitere Entfaltung des nichtöffentlichen Bildungswesens langfristig gewährleistet werden konnte.

Töpfer füllt mit seiner Arbeit also zahlreiche, von der Forschung bislang vernachlässigte »weiße Flecken« innerhalb der landes- und bildungsgeschichtlichen Landkarte und zeigt, dass sich unter den politisch-konfessionellen Rahmenbedingungen des Kurfürstentums Sachsen im 18. Jahrhundert ein äußerst vielfältiger und leistungsstarker Bildungssektor etablierte, der sich auf der städtischen Ebene vor allem durch seine über weite Bereiche hinweg erstreckende Selbstorganisation auszeichnete. *Christian Walter*

HERBERT HÖMIG: Carl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011. 640 S. ISBN 978-3-506-77240-4. Geb. € 78,-.

2000 und 2005 legte der Kölner Professor für neuere Geschichte, Herbert Hömig, 1500 Seiten in zwei Bänden vor, in denen er sich mit Heinrich Brüning mit einer ebenso prominenten wie umstrittenen Gestalt des deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts auseinandersetzte. 2011 verfasste der nun emeritierte Historiker eine weitere fast 700 Seiten umfassende Biografie. Wieder galt Hömigs Interesse einer Person, die lange Zeit umstritten war: Carl Theodor von Dalberg. Der letzte Erzkanzler des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und sein politisches Wirken am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert hatten zahlreiche abwertende Deutungen im Rahmen borussianischer, protestantisch durchsäuarter nationaler Geschichtsbilder erfahren, bevor er jenseits historiographischer Fachdiskurse nur noch peripher erwähnt wurde. Symptomatisch ist, dass Dalberg im ersten Band der Deutschen Gesellschaftsgeschichte Hans-Ulrich Wehlers zwar einmal im Register erwähnt wird; wer dem Hinweis folgt, wird jedoch nicht auf den Kirchenfürsten stoßen, sondern auf Emmerich Joseph Dalberg, einen badischen Gesandten und Minister.

Herbert Hömig hat nun die umfangreiche Spezialforschung zu Teilaspekten des Wirkens des letzten Erzkanzlers des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation ausgewertet und sich in seiner Darstellung auf Dalbergs Wirken als Staatsmann und Kirchenfürst konzentriert. Nach einem kurzen Überblick über den familiären Hintergrund sowie die Kindheit und Jugend des Adligen stellt der Biograf zunächst Dalbergs Wirken als Statthalter des Mainzer Erzbischofs in Erfurt und als Domscholaster in Würzburg dar. Unter Rückgriff auf zahlreiche Dalbergsche Schriften wird deutlich, wie stark Dalberg von der Aufklärung geprägt war. Kontakte zu bedeutenden Dichtern und Denkern seiner Zeit, insbesondere zum Weimarer Musenhof, sollte Dalberg sein Leben lang pflegen. Entsprechend engagierte sich Dalberg hier wie auch später im Bereich der Kultur- und Bildungspolitik. Die Schwerpunkte der Biografie liegen jedoch im Bereich der Reichs- und Reichskirchenpolitik Dalbergs, denen die folgenden Kapitel gewidmet sind. Hömig zeichnet ausführlich nach, wie Dalberg systematisch darauf hinarbeitete, Nachfolger des Mainzer Erzbischofs Carl Friedrich von Erthal zu werden. Politische Missionen wie zahlreiche öffentlich aufmerksam wahrgenommene Publikationen halfen Dalberg dabei, zunächst Koadjutor in Mainz, Worms und Konstanz zu werden, um schließlich als Fürstbischof von Konstanz und letzter Erzkanzler des Reiches zu amtieren. Hömig beschreibt ausführlich, mit welchen Strategien Dalberg versuchte, das drohende Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation abzuwenden und Reich und Reichskirche durch immer neue Reformpläne durch die Wirren der Zeit zu bringen. Seine jeweiligen, den sich ändernden Machtverhältnissen angepassten Funktionen verdankte er immer wieder Napoleons Gnaden. In Fortsetzung seiner politischen Ziele machte Dalberg als Kurzerzkanzler und Erzbischof von Regensburg, als Primas des Rheinbundes und als Großherzog von Frankfurt immer wieder – von Hömig ausführlich beschrieben – Vorstöße zu einem Reichskonkordat, scheiterte jedoch wie zu Zeiten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Die Widerstände aus Rom, aber auch aus Frankreich, Preußen und Österreich vereitelten entsprechende Pläne Dalbergs. Napoleons Ende bedeutete schließlich auch das Ende von Dalbergs Herrschaft, der sich in zu große Abhängigkeit vom französischen Kaiser begeben hatte.

Angesichts des Publikationsortes dieser Rezension ist darauf hinzuweisen, dass Hömig auch immer wieder auf das Verhältnis von Dalberg zu seinem Konstanzer Generalvi-

kar Wessenberg eingeht und die Bedeutung von Konstanz für Dalbergs Karriereplanung und Politik herausarbeitet. Gerade weil Dalberg als aufgeklärter Reichspolitiker so eindrücklich in dieser Biografie hervortritt, bleiben andere Aspekte in Hömigs Darstellung eher blass. Dies gilt insbesondere für Aspekte von Dalbergs Katholizität, aber auch für zahlreiche Themen der neueren kulturgeschichtlich orientierten Adelsforschung, die in den letzten 15 Jahren zahlreiche wichtige neue Erkenntnisse ermöglicht hat – gerade zum Adel in der Sattelzeit um 1800. Wer sich jedoch für den Staatsmann Dalberg interessiert, dem wird nach der Lektüre dieser gewichtigen Biografie kaum eine Frage zu Dalberg unbeantwortet bleiben.

Christopher Dowe

6. Neuzeit und Zeitgeschichte

OTTO WEISS: »Der erste aller Christen«. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar. Regensburg: Friedrich Pustet 2012. 237 S. ISBN 978-3-7917-2461-4. Kart. € 24,95.

Je nach Perspektive gilt Blaise Pascal als Wunderkind, genialer Mathematiker und Wissenschaftler, religiöser Polemiker, innerlich zerrissener Gottsucher oder pessimistischer Moralist. Seine Lebens- und Leidensgeschichte mit ihren dramatischen Konversionen, als deren Höhepunkt die immer wieder emphatisch bebilderte Nacht des 23. November 1654 gilt, hat alle diese Deutungen erfahren. Ebenso seine Schriften, allen voran die zuerst anonym erschienenen *Lettres Provinciales*, die den Jesuitenorden fast im Alleingang in nachhaltigen Misskredit brachten, und der enigmatisch zerklüftete Textsteinbruch der *Pensées* haben etliche Kommentatoren, Interpreten und Apologeten auf den Plan gerufen.

Nun hat Otto Weiß eine Rezeptionsgeschichte Pascals von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar vorgelegt, die Pascals Person und ihr Werk als Spiegel einer »deutsche[n] katholische[n] Kultur- und Ideengeschichte« (11) versteht. Die beiden Namen im Untertitel stecken nicht nur den zeitlichen Rahmen ab, sie stehen auch *pars pro toto* für die Art der Gliederung des Buches. Weiß orientiert sich an den Personen, die sich mit Pascal auseinandersetzen, stellt sie biographisch vor und zeichnet ihre jeweilige Pascal-Interpretation nach. Der durch Nietzsche und Balthasar abgesteckte Zeitrahmen weist erstaunliche Parallelen zu Meilensteinen der Pascal-Philologie auf. Nietzsches Lebensdaten entsprechen ungefähr der Spanne von Victor Cousins Bericht über die Dringlichkeit einer neuen Ausgabe der *Pensées* (1842) bis zur großen Ausgabe der *Pensées* von Léon Brunschvicg (1903). Balthasars Pascal-Lektüre erscheint 1962 in zeitlicher Nachbarschaft zur großen Neuausgabe der *Pensées* durch Louis Lafuma, die bis heute allein deshalb die wohl gängigste Ausgabe im deutschsprachigen Raum ist, weil auf ihr die neuesten Übersetzungen beruhen.

Weiß geht es jedoch weniger um eine textgeschichtliche Annäherung und philologische Fragen, sondern eben um »die deutsche katholische Kultur- und Ideengeschichte im Spiegel der Pascal-Rezeption« (11), die er anhand von Pascal-Interpreten erzählt. Deshalb stellt er seiner Darstellung der jeweiligen Pascal-Rezeption ausführliche biographische Notizen der einzelnen Interpreten voran. So lassen sich diese biographischen Einlassungen als eine Galerie beschreiben, durch die der Autor den Leser führt. Im Einzelnen liest sich das spannend, aber es stellt sich alsbald die Frage, welches Ziel Weiß damit verfolgt, wenn er selbst immer wieder betont, dass es nicht die Aufgabe seiner Studie sei, biographische Würdigungen vorzunehmen und seine biographischen Narrative bewusst nur an der Oberfläche kratzen (vgl. 147, 155).

Der Fluchtpunkt von Weiß' Studie ist Sachlichkeit. Während Pascal zuvor jeweils für die eine oder andere mehr oder weniger ideologische Partei oder Strömung in Dienst genommen worden sei, so hätten vor allem Ewald Wasmuth und Albert Raffelt die Auseinandersetzung mit Pascal auf eine sachliche Grundlage gestellt. Dass Weiß seine Studie so einerseits auf den Fluchtpunkt der Sachlichkeit zuschneidet, er aber andererseits vor diesem Hintergrund seine Rezeptionsgalerie nach Personen ordnet, bringt einige Probleme mit sich.

Am deutlichsten zeigt sich das im elften Kapitel seines Buches, in dem Weiß die Pascal-Interpretation von Romano Guardini nachzeichnet. Er würdigt Guardini dafür, nicht auf ausgetretenen Pfaden der Forschung zu wandeln, sondern neue Seiten Pascals zu entdecken, schließt ein Unterkapitel allerdings folgendermaßen: »Sicher bemerkenswerte Überlegungen Guardinis. Die Frage ist nur, ob seine Interpretation Pascal völlig gerecht wird« (135). Denn, so fährt Weiß fort, »uns heutigen nüchternen Betrachtern« werde die Lektüre durch die »allzu zeitgebundene« (136) Semantik Guardinis erschwert. An dieser Einschätzung zeigt sich das ganze Problem von Weiß' Studie. Unter der Hand gerät nämlich der »wirkliche[], lebendige[] Blaise Pascal« (141) zum eigentlichen Fluchtpunkt der Untersuchung. Ähnliche Formulierungen finden sich immer wieder: »der originäre Pascal« (49), Pascal »wie er wirklich war« (71), »eine grobe Verzeichnung Pascals« (97), »ob er [gemeint ist Bernhard Welte D.K.] dem gerecht wird, was Pascal gemeint hat« (203). Wenn Weiß Guardini (wie auch anderen) vorwirft, Pascal »verzeichnet« (140) zu haben, so zeigt sich in dieser Einschätzung eine wertende Haltung, die nicht ganz dem nüchternen Betrachter entspricht, dessen Bild Weiß zuvor entworfen hatte.

Diese wertende Haltung zieht sich durch das gesamte Buch und macht aus der Geschichte der Pascal-Rezeption in Deutschland einen kommentierten Forschungsbericht, der seinen diffusen Fluchtpunkt in einem »wahren« Pascalbild hat, das er heraus zu präparieren beabsichtigt. In dieser Hinsicht ist Weiß' Studie ein konservatives Buch, das einer Geschichtserzählung und ihrem Erzähler vertraut, der einen quasi olympischen Standpunkt einnehmen kann.

Dort allerdings, wo Weiß die Pascal-Rezeption in breitere Kontexte als die der Lebensverhältnisse bzw. der Biographie einer konkreten Person stellt, gewinnt seine Darstellung der Ideen- und Kulturgeschichte im Spiegel der Pascal-Rezeption sofort an Plausibilität. Vor allem die Kapitel zu den »Hochlandkämpfe[n]« (76–86) und den »Stimmen aus dem Jesuitenorden« (157–166) geben einen tiefen Einblick in die katholische Kultur Deutschlands, indem sie die Schauplätze und Konstellationen der historischen Debatte skizzieren und diskutieren, was jeweils kulturell auf dem Spiel steht.

Dort, wo er sich Personen zuwendet, schweift er zu sehr ins Biographische ab und dort drängen auch die Fragen nach der Authentizität der Darstellung von Pascals Denken zu sehr in den Vordergrund. Vieles, was im historischen Kontext sicher seine Berechtigung hätte, gerät durch Weiß' Darstellung anhand von Personen zu Allgemeinplätzen, wie z.B. die Vernunft des Herzens oder die Logik der drei Ordnungen.

Otto Weiß hat ein gelehrtes Buch geschrieben, das in seinen besten Passagen tatsächlich eine deutsche katholische Kulturgeschichte im Brennspiegel der Pascalrezeption erzählt. Schade ist nur, dass das umfangreiche Material, das Weiß bearbeitet, nicht anders aufbereitet wurde, weil er in seiner Darstellung viel von seiner Gelehrsamkeit verschenkt. Dies zeigt sich daran, dass Pascals Terminologie nicht einheitlich wiedergegeben wird, was an der übergroßen Nähe zu den einzelnen Pascal-Interpreten liegt, deren Terminologie Weiß übernimmt. Nichtsdestotrotz zeigt Weiß eine umfassende Bildung und eine genaue Kenntnis der Rezeptions- und Deutungsgeschichte Pascals, aus der man einiges lernen kann.

Noch ein Wort zum Formalen. Leider stören einige Fehler die Lektüre des Buches. Es gibt doch einige Rechtschreibfehler, französische Zitate werden wiederholt falsch geschrieben und die Schriftgröße in den Fußnoten variiert. Man hätte sich dem Buch mehr redaktionelle Sorgfalt gewünscht.

Daniel Kazmaier

STEFAN WARTHMANN: Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium, Bd. 75). Stuttgart: Franz Steiner 2011. 639 S. ISBN 978-3-515-09856-4. Geb. € 94,-.

1964 veröffentlichte Josef Rupert Geiselman eine große Monographie über die Katholische Tübinger Schule, deren Existenz trotz Geiselmans jahrzehntelanger Beschäftigung mit diesem Thema nur wenige Jahre später von Rudolf Reinhardt in Frage gestellt worden ist. Die Einwände Reinhardts, die er in mehreren Publikationen – u. a. im Rottenburger Jahrbuch – vorgetragen hat, destruierten den Begriff derart, dass es kaum verwundert, dass erst mit der Studie von Stefan Warthmann wieder eine deutsche Monographie vorliegt, die eine Bestimmung des Begriffs vorzunehmen versucht. Der Autor hat sich zum Ziel gesetzt, den Begriff »Katholische Tübinger Schule« sowohl historisch als auch systematisch zu klären, »indem der Sprachgebrauch der Rezeption deskriptiv erhoben, auf seine Anwendungslogik hin untersucht und seine Begriffsgeschichte kritisch gewürdigt wird.« (2).

Aufgrund dieser rezeptionsgeschichtlichen Ausrichtung kennt Warthmann die fundamentale Kritik Reinhardts am Schulbegriff und bezeichnet diesen daher als »Arbeitstitel« (2), der im Fortgang der Untersuchung einer kritischen Überprüfung ausgesetzt werden soll. Trotz dieses Anspruchs entscheidet sich der Autor bereits zu Beginn der Arbeit, in Kriteriologie und Methodik Max Seckler, dem wohl bedeutendsten Verteidiger des Begriffes, zu folgen. Als Schüler Secklers hätten ihn »Methode und Denken unübersehbar und nachhaltig geprägt« (XI), so dass Secklers Systematik »prägend für die vorliegende Arbeit geworden« sei (3). Dementsprechend wendet der Autor durchgängig die terminologischen Unterscheidungen an, die auch Seckler zur Charakterisierung und Legitimierung des Sprachgebrauchs »Katholische Tübinger Schule« angewandt hat. Der zentrale Einwand, den man gegen das Buch erheben könnte, sei daher gleich zu Beginn genannt: Auch wenn diese Unterscheidungen helfen mögen, den Sprachgebrauch »Katholische Tübinger Schule« systematisch zu analysieren, so kann der Autor durch diesen methodischen Zugang nicht mehr ergebnisoffen zwischen der kirchenhistorischen Kritik und der systematisch-theologischen Verteidigung des Begriffs vermitteln. Das Kernproblem, das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem von den Kirchenhistorikern benannt wurde, ob man nämlich überhaupt von der Existenz einer »Katholischen Tübinger Schule« sprechen könne, bleibt aufgrund dieses Vorentscheids ungelöst. Die Existenz selbst wird nicht mehr in Frage gestellt, sondern a priori vorausgesetzt, so dass der Autor in der Konsequenz sein Augenmerk auf Wahrnehmung und Rezeption des Begriffes legt. Damit reagiert er zwar auf Reinhardts Kritik, die »Katholische Tübinger Schule« sei ein Signifikant ohne Signifikat, so dass er sich folgerichtig mit dem Signifikat und seiner Geschichte beschäftigt, ohne dabei auf das Signifikat einzugehen. Gleichwohl sind damit die Probleme nicht gelöst: Ob man nämlich angesichts der recht unterschiedlichen unter diesen Begriff subsummierten Theologen und ihrer recht unterschiedlichen Werke sinnvoll von der Existenz einer Schule sprechen kann, bleibt offen. Der Sprachgebrauch eines Begriffes beweist noch nicht die Existenz des damit Behaupteten.

Die Zweiteilung des Buches in einen rezeptionsgeschichtlichen und einen systematisch-theologischen Teil zeigt, dass die Arbeit im Grenzbereich zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie angesiedelt ist. Um diesen Ort behaupten zu können, hätte der Autor zwischen beiden Disziplinen – zwischen Kritik und Apologie des Begriffes – stärker vermitteln müssen. Dies wird besonders im zweiten Teil der Arbeit deutlich. Hier sind nach Auffassung des Autors die formalen Merkmale entscheidend, um die Identität der »Katholischen Tübinger Schule« bestimmen zu können. Inhaltliche Merkmale werden vom Autor zwar benannt, treten aber deutlich dahinter zurück. Hier wären weitere Ausführungen wünschenswert gewesen. Denn es bleibt fraglich, woran man die formalen Merkmale eines Vertreters einer theologischen Schule anders festmachen könne als an dem Inhalt seiner Arbeiten. Eine rein formale Bestimmung läuft daher Gefahr, den einzelnen Theologen und sein Werk nicht angemessen wahrzunehmen. So sind etwa Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit zwei formale Merkmale, die im Verlauf der Geschichte der »Katholischen Tübinger Schule« durchaus unterschiedlich aufgefasst werden konnten. Tübinger Theologen, etwa Josef Gehringer (1803–1856) oder Wilhelm Koch (1874–1955), wurden während ihrer Tätigkeit in Tübingen »Unkirchlichkeit« und »Unwissenschaftlichkeit« vorgeworfen, obwohl sie lediglich einen Kirchen- und Wissenschaftsbegriff vertraten, der zu anderen Zeiten der Tübinger Theologie durchaus als »orthodox« gelten konnte. Durch eine rein formale Bestimmung könnten demnach Tübinger Theologen von der Zugehörigkeit zu ihrer Schule ausgeschlossen werden, obwohl lediglich ihre Zeitgenossen ein fragwürdiges Urteil über sie gefällt haben. Zwar hat der Autor einen Ausschluss keineswegs im Sinn, aber der Verweis auf die »strukturelle Kirchlichkeit« der Vertreter der »Katholischen Tübinger Schule«, die auch im Konfliktfall mit dem Lehramt bestünde, und die Erklärung dieser Konfliktfälle als »Beispiele des Ringens um eine über das Einzelsubjekt hinausreichende Objektivität und eine in ihrer Methode unbestechliche Theologie« (523f.) werden den Opfern von kirchenpolitischen wie innertheologischen Auseinandersetzungen kaum gerecht. Gerade Kirchlichkeit ist ein formales Merkmal, das katholischen Theologen in der Regel von außen zu- bzw. abgesprochen wird, sodass der Schulbegriff diesbezüglich der Ideologiekritik bedarf. Um es auf den Punkt zu bringen: Dem Rezensenten blieb bei der Lektüre unklar, wie man die Existenz formaler Merkmale beschreiben kann, deren Geltung über die Zugehörigkeit zur »Katholischen Tübinger Schule« entscheiden soll, ohne diese Merkmale immer wieder konkret an dem festzumachen, was zur Formulierung dieser Merkmale geführt hat: die inhaltlichen Positionen der jeweiligen Theologen.

Dieser grundsätzlichen Schwierigkeit der Arbeit eingedenk sollten die Vorzüge dennoch nicht vergessen werden, die sie in der Beschäftigung mit ihrem Thema aufweist. Die vielfältigen Ausführungen des Autors zur Rezeptionsgeschichte zeigen eindrücklich, dass es eine Tübinger Theologie gegeben hat, die über den engen Kreis von Fakultät und Wilhelmsstift hinausging. Auch wenn der Autor die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts auf ihre Bedeutung für die Rezeption des Begriffes »Katholische Tübinger Schule« befragt, so entwirft er doch ein passantes Panorama der Theologie- und Geistesgeschichte jener Zeit. Die kritische Auseinandersetzung der Tübinger Theologen mit Aufklärung, Romantik und aufkommendem Ultramontanismus, ihr Umgang mit der Neuscholastik, ihre Rezeption der zeitgenössischen Philosophie, ihre Konflikte mit jesuitischen Theologen, ihr Agieren während der Modernismuskrise der katholischen Kirche, ihre geistige Nähe zur französischen Nouvelle Théologie und ihre Impulse, die sie dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der theologischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts zu geben vermochten, sind nur einige der Themen, die durch die Beschäftigung des Autors mit seinem Untersuchungsobjekt zur Sprache kommen und die einen kleinen Kreis

von Theologen mit der großen Geschichte der Kirche in der Moderne in Zusammenhang setzen. Der Autor kann sehr gut zeigen, welche Gründe es für die Theologen gab, die sich selbst zu dieser Schule zählten, sich mit diesem Begriff auseinanderzusetzen, wie sie ihn dabei benutzten, um ihren Ansatz zu beschreiben, ihre eigene Arbeit zu legitimieren und aus welchen Gründen sie die Tübinger Theologie in der Geistesgeschichte der Moderne verankert haben.

Trotz der beeindruckenden Literaturkenntnis zum Thema wäre eine stärkere Berücksichtigung der historischen Forschung wünschenswert gewesen. Die Stellen, an denen der Autor seine Ausführungen durch Quellenmaterial fundieren konnte, sind daher die gelungensten des Buches; so etwa, wenn aus den Quellen gezeigt wird, weshalb die Beschäftigung mit der »Katholischen Tübinger Schule« dem Münchner Fundamentaltheologen Gottlieb Söhngen (1892–1971) ein zentrales Anliegen war oder warum der Würzburger Theologe Herman Schell (1850–1906) von dem Tübinger Dogmatiker und Apologeten Paul von Schanz (1841–1905) zu einem Vertreter der Schule erklärt wird.

Abschließend ist festzuhalten, dass mit obigen Beanstandungen nicht die Forderung nach Aufgabe des Begriffs »Katholische Tübinger Schule« verbunden ist. So ließe sich durchaus fragen, ob Reinhardts Prämisse, dass der Schulbegriff erfordere, man müsse alle Fakultätsmitglieder unter diesen Begriff subsumieren können, zwingend notwendig ist. Es soll hiermit lediglich auf methodische Schwierigkeiten hingewiesen werden, die nach Meinung des Rezensenten einer weiteren Anwendung des Begriffes eher hinderlich denn förderlich sind. Gerade im Hinblick auf die vom Autor am Ende der Arbeit konstatierten Forschungsdesiderate (581) ist eine weitere Beschäftigung mit dem Thema wünschenswert.

Markus Thureau

MATTHIAS BLUM, RAINER KAMPLING (HRSG.): Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus. Neutestamentliche Exegeten der »Katholischen Tübinger Schule« im 19. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die katholische Bibelwissenschaft (Contubernium, Bd. 79). Stuttgart: Franz Steiner 2012. 271 S. ISBN 978-3-515-10199-8. Geb. € 52,-.

Unter dem Titel »Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus« haben Matthias Blum und Rainer Kampling im Jahr 2012 die Vorträge einer wissenschaftlichen Fachtagung des DFG-Forschungsprojekts »Neutestamentliche Exegeten der Katholischen Tübinger Schule im 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung von Paul Schanz« veröffentlicht.

Der erste Beitrag von Ina Paul »Catholiken und Protestanten... nunmehr zu Brüdern umgewandelt?« gibt einen historischen Überblick über die konfessionelle Situation Württembergs im 19. Jahrhundert. Paul behandelt die Entwicklung des Katholizismus in Württemberg zwischen Autonomie und staatlicher Kirchenhoheit und untersucht, warum hier zwar viel »Kulturkämpferisches« zu finden ist, aber kein Kulturkampf wie in Preußen, so dass eine »Tradition im Kontroversen« (13) entsteht.

Besonderes Augenmerk verdient Ulrich Köpfs Beitrag, der die begriffsgeschichtliche Diskussion um den Schulbegriff der »Katholischen Tübinger Schule« weiterführt und damit auch die inhaltliche Klammer des besprochenen Sammelbands zu hinterfragen anregt. Ausgehend von einer Darstellung des Diskussionsverlaufs zwischen den Kritikern des Schulbegriffs (Reinhardt, Kustermann, Graf und Köpf) und seinen Verfechtern (in erster Linie Max Seckler) wendet Köpf sich den neueren Ergebnissen der begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion zu. Seine Kritik bezieht sich hier besonders auf zwei Textzeugnisse, die Seckler in die Diskussion eingebracht hat und deren Einordnung Köpf in Frage

stellt. Das Bemerkenswerte an diesen Zeugnissen ist, dass hier die Diskussion über den Sprachgebrauch einer »Tübinger Schule« bei Mack und Merz für die Zeit um 1840 dokumentiert wird. Wo Seckler für eine frühere Datierung der die Diskussion auslösenden Preisschrift des protestantischen Theologen Merz plädiert und in die 1830-er Jahre zurückgeht, datiert Köpf die Belege später in die Zeit vor 1841. Neben dieser Kritik referiert Köpf seine bisher vorgebrachte Kritik und bietet Klarstellungen, wo er sich falsch verstanden sieht. Dies umfasst vor allem die Frage des Schulbegriffs: Für Köpf, der für die Bestimmung des Schulbegriffs die Relation zum Sprachgebrauch über die evangelischen Tübinger Schulen heranzieht, ist die personelle und inhaltliche Kontinuität das Charakteristikum einer Schule. Er kritisiert hier zu Recht, dass das Konzept der »Katholischen Tübinger Schule« im Kern auf Systematiker begrenzt ist und Neutestamentler wie Gratz eine untergeordnete Rolle spielen. Köpf ist sich allerdings mit Seckler darin einig, dass der Schulbegriff auch institutionelle, richtungs- und qualitätsbezogene Aspekte beinhaltet. Beide unterscheiden sich jedoch wiederum im Verständnis dieser Aspekte: Seckler ordnet den Richtungs-begriff auf der Ebene der Denkform und der prinzipiellen Optionen als einheitsbildende Momente der Schule ein und hat die Innovationskraft der Schule und die Neukonzeption eines theologischen Gesamtsystems vor Augen, wenn er von einer Qualität spricht. Köpf fasst die Richtungs-bildung einer Schule als an inhaltliche Positionen gebunden auf und bezieht den Qualitätsbegriff ausschließlich auf Niveaustandards und die äußere Anziehungskraft. Schließlich geht Köpf auch auf den von Seckler ins Gespräch gebrachten Aspekt des Selbstverständnisses von Schulvertretern ein. Im vorliegenden Fall sei ein solches allenfalls implizit gegeben und je nach Perspektive des Betrachters böten sich große Interpretationsspielräume. Auch wenn Köpf in der ersten Generation der Fakultät unter den Begründern der Theologischen Quartalschrift eine Übereinstimmung feststellen kann, sprechen in seinen Augen die inhaltlichen Unterschiede und Brüche in der späteren Zeit der Fakultät eine offenkundige Sprache.

Diesen Weg der Begriffskritik setzt Albert Franz mit seinem Beitrag über die »Systematik der »Katholischen Tübinger Schule« fort. Er fragt nach der »grundlegenden Gemeinsamkeit« der »Tübinger« (68), deren Anspruch, Theologie »als Antwort auf die Herausforderungen der Zeit« zu konzipieren, aus der heutigen Warte sehr allgemein erscheine (Köpf). Franz weist auf die innovative und exklusive Leistung der Tübinger einer Neukonzeption der Theologie für ihre Zeit hin und versucht auszuloten, auf welche Herausforderungen die Tübinger damit in je spezifischer Art und Weise reagiert haben und welches grundlegende systematische Verständnis von Theologie sich darin angesichts der Alternativen ihrer Zeit profiliert. So spricht er von einer »Tübinger Systemgestalt«, nach der Theologie im Ganzen als ein System konzipiert sei, das vom Prinzip der Synthese von Vernunft und Offenbarung, »Begriff und Geschichte, von philosophischer Konstruktion und reflektierender Kritik des Christentums« (79) bestimmt ist: Katholizismus als »Wirklichkeitssystem« (ebd.). Schließlich verortet Franz auch die Bibelwissenschaft in diesem System der Tübinger Theologie, der er schon bei Drey ein »zumindest in Ansätzen bemerkenswert modernes, historisch-kritisches Verständnis von Exegese« (81) bescheinigt.

Norbert Wolff zeichnet ein differenziertes Portrait des ersten Tübinger Neutestamentlers Peter Alois Gratz. Auch wenn er manche Pionierleistungen Gratz' inzwischen eingeholt sieht, gibt er wichtige Hinweise auf die Rolle Gratz' unter den Tübinger Theologen, z.B. bei der Begründung der Theologischen Quartalschrift oder auch beim Export der Tübinger Ideen in der Bonner Zeit von Gratz. Darüber hinaus zeigt Wolff bis heute Gültiges im Werk Gratz', etwa in Bezug auf die Bedeutung der Exegese für Theologie und kirchliche Praxis und auf das untrennbare Verhältnis von Bibelpastoral und Exegese.

Mit Andreas Benedikt Feilmoser, der 1820 die Nachfolge Gratz' antritt, beschäftigt sich der Beitrag von Matthias Blum. Ohne in der Debatte um den Schulbegriff zunächst eine Entscheidung vorwegnehmen zu wollen, greift Blum die von Seckler ausgemachte formale Trias als Anspruch »für einen katholischen Exegeten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts« (108f.) auf und stellt Feilmoser als kritischen Geist mit Blick aufs Ganze vor. Dies zeigt sich in Blums Augen daran, dass Feilmoser einerseits für seinen Scharfsinn gelobt werde und dass seine Exegese für seine Zeitgenossen gleichzeitig eher für Konfliktstoff mit der kirchlichen Lehre gesorgt habe. Demgegenüber sieht Blum in Feilmosers Verständnis der kirchlichen Basis des freien und sachlichen Diskurses eine Sicherheit in der Auseinandersetzung verbürgt, weil er die mündliche Überlieferung oder die Schriften der Kirchenväter genauso berücksichtigt wie erste text- und literarkritische Errungenschaften. In Anbetracht des 1970 eingebrachten, aber bis dato nicht eingelösten Vorschlags Reinhardts, »zu prüfen, welchen Eindruck Feilmosers Exegese heute macht« (112), plädiert Blum für ein Beibehalten des Begriffs der »Tübinger Schule« als einer Schule von »Selbstdenkern« (Kasper).

Christoph Heil befasst sich mit Martin Joseph Mack, der nach dem Tod Feilmosers 1820 dessen Lehrstuhl übernimmt und vor allem wegen seiner Haltung im Mischehenstreit bekannt ist. Auch wenn Macks exegetische Veröffentlichungen in einen kurzen Zeitraum fallen, zeugen sie jedoch laut Heil von einem »umfangreichen religionsgeschichtlichen und theologischen Wissen« (136). Im Rahmen des übergeordneten Spannungsbogens des Sammelbands widmet sich Heil der Frage, inwiefern Mack, der gern als Möhlerianer und als Ultramontaner gesehen wird, gleichzeitig auch als Vertreter der »Katholischen Tübinger Schule« gelten kann. Heil bejaht diese Frage mit dem Verweis auf die theologische Eigenständigkeit Macks, die ihn alle drei Kriterien Secklers für eine Zugehörigkeit zur Schule erfüllen lassen (vgl. 146).

Mit einem Beitrag über Joseph Gehringer, der ab 1841 auf Mack nachfolgt, eröffnet Michael Theobald eine neue Sicht auf einen Wegbereiter der Zweiquellentheorie und den Autor einer Evangelien-synopse auf dem Tübinger Lehrstuhl für neutestamentliche Exegese. Auch wenn Theobald davon ausgeht, dass Gehringer nicht »zu den Koryphäen« (147) der Schule gehört, zeigt er anhand ausgewählter Beispiele von Gehringers Exegese der Abendmahlsberichte und liturgischen Überlegungen zur Messpraxis, wie dieser durch die »von ihm gelebte Einheit von Pastoral und Theologie« (180) überzeugen kann.

Rainer Kampling bringt mit seinem Aufsatz über Moritz Aberle Überlegungen »zur Selbstkonstruktion eines Wissenschaftlers« ein. Kampling untersucht hier das Bild von Aberle, der zwar aus der Ecke des »Tübinger ›gemäßigten Ultramontanismus«« stamme, dennoch als Kritiker von Papst Pius IX. und des Unfehlbarkeitsdogmas zum fortschrittlichen Theologen stilisiert worden sei. Kampling zeigt, dass diese Etikettierungen zu kurz greifen. Anhand der Debatte um die Datierung des Abendmahls macht er so exemplarisch sichtbar, wie Aberles streng wissenschaftlicher Ansatz ein Verständnis des Textes aus sich selbst heraus sucht und nicht im Dienste einer Lesart – sei sie dogmatisch oder historisch. Die Grundlage dafür bilde die von Aberle entwickelte vollständige Geschichte der neutestamentlichen Schriften.

Die Reihe der Tübinger Neutestamentler wird von Markus Thureau abgerundet, der sich in der Ära von Paul von Schanz der »Katholischen Exegese nach dem Ersten Vatikanischen Konzil« widmet. Ausgehend von Schanz' Verortung und Vermittlung der Theologie als Wissenschaft im gesamtwissenschaftlichen Kontext, besonders in Bezug auf die Naturwissenschaften, konzentriert sich Thureau auf den theologiepolitischen Fokus der Modernismuskrise. Schanz habe der katholischen Exegese hier einen Mittelweg gebahnt, der sie sowohl als wissenschaftliche als auch als konfessionelle theologische Disziplin

bestimmt und mithilfe der Differenzierung von vier Grundsätzen für ein Proprium einer katholischen Exegese ermöglicht: 1. Der vom Tridentinum vorgegebene biblische Kanon als Textgrundlage in der 2. von der Vulgata authentisch überlieferten Form; 3. ein adäquat zu entwickelndes Verständnis der Inspiration und 4. das Selbstverständnis der katholischen Exegese als einer Auslegung im Horizont der kirchlichen Norm (vgl. 207ff.).

Auf diesen chronologischen Durchgang durch die Lehrstuhlgeschichte folgen schließlich zwei reflektierende Aufsätze: Robert Vorholt beleuchtet die Thematik mit Überlegungen zum Inspirationsbegriff von einer ganz anderen Seite her: Seine Ausführungen, die sich in exemplarischen Gängen an eine Inspirationstheologie aus moderner exegetischer Perspektive annähern, sind zunächst vielleicht weniger spezifisch auf die Tübinger Exegeten bezogen, jedoch mit Blick auf den inhaltlichen Spannungsbogen des Sammelbands »Zwischen katholischer Aufklärung und Ultramontanismus« gewinnbringend, da der Inspirationsbegriff sich auf dem Grat zwischen diesen beiden Extremen neu zu bewähren hat.

Dieser Perspektive stellt Otto Weiß schließlich von der anderen Seite des Bogens her die Frage gegenüber: »Was heißt und zu welchem Ende betreibt man Theologie?«, und er beantwortet diese Frage mit dem Bestreben des Theologen, die »Wahrheit der Offenbarung« in zeitliche Begriffe als »Wahrheit in Geschichte« zu vermitteln. Für das 19. Jahrhundert stelle sich diese Aufgabe angesichts der geistesgeschichtlichen Entwicklungen (Rationalismus der Aufklärung, Fideismus und Supranaturalismus, positivistisch orientiertes Streben nach objektivierender Wissenschaft und Krise des Positivismus am Ende des Jahrhunderts) in besonderer Form. Weiß skizziert zwei Antwortmöglichkeiten, die die Theologie darauf findet, und spielt sie für die Tübinger Exegeten durch: Der Strategie von Offenheit und Begegnung (aufgeklärte Theologen, Sailer und Drey, Hirscher und Möhler) stellt er die Alternative von Abschottung bzw. Verdrängung und Distanzierung gegenüber (restaurative Theologen – die sich allerdings auch auf Möhler berufen könnten – und das Aufkommen der sogenannten »römischen Theologie«), die in Weiß' Augen mit Blick auf die Modernismuskrise der Strategie der Begegnung unterlegen ist.

Neben der Leistung, erstmals einen chronologischen Überblick über die Folge der Ordinarien des Lehrstuhls für Neues Testament an der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät im 19. Jahrhundert zu geben, liegt eine Stärke des Bandes darin, dass dem Leser zwei alternative Lesarten überlassen bleiben: Einerseits kann dieser systematisch-chronologische Überblick über die Vertreter der Neutestamentlichen Exegese an der Tübinger Katholischen Fakultät als deskriptive Reihe gelesen werden, andererseits werden Parallelen deutlich, die den roten Faden einer Tübinger Theologie auch in der Spannung zwischen »katholischer Aufklärung und Ultramontanismus« hervortreten lassen. Mag der Leser selbst entscheiden, ob dieser rote Faden so viel Zugkraft entwickelt, dass er dafür den Schulbegriff bemühen möchte oder ob er die Rede von den »Tübinger Theologen« bevorzugt. Für beide Alternativen gibt es Gründe. Allerdings stellt sich die Frage, ob es nicht an der Zeit wäre, diese nominalistischen Erörterungen zurückzulassen und – mit aller Kritik im Gepäck – sich auf einen Sprachgebrauch zu einigen, der, obgleich historisch determiniert, auch Interpretationsspielräume offen lässt und eine weiterführende Funktion im Diskurs erfüllt. Dies wäre nämlich auch für die Frage relevant, wie und unter welcher Leitidee diese Geschichte der katholischen Tübinger Exegeten für das 20. Jahrhundert fortgeschrieben werden könnte.

Stefan Warthmann

RÜDIGER DREWS: Ludwig Windthorst. Katholischer Volkstribun gegen Bismarck. Eine Biografie. Regensburg: Friedrich Pustet 2011. 304 S. m. Abb. ISBN 978-3-7917-2408-9. Geb. € 39,90.

Ludwig Windthorst (1812–1891), den wohl bedeutendsten Vertreter des politischen Katholizismus im 19. Jahrhundert, mit einer neuen Biografie zu ehren, lag anlässlich seines 200. Geburtstages zwar nahe, bedurfte aber dennoch einer Erklärung, da, wie Rüdiger Drews zu Beginn seiner Studie zugibt, bereits umfassende Darstellungen vorhanden seien und sich weder neue Sachverhalte ergeben noch neue Quellen aufgetan hätten. Aus diesem Grund rechtfertigt der Autor seine Windthorst-Biografie durch den gewählten methodischen Ansatz: Anliegen seiner Biographie sei es, »die Wirkung des Jahrhunderts« auf das Denken Windthorsts und die Entwicklung seiner Grundeinstellung zu erkennen und »Geschichte aus diesem Blickwinkel zu erzählen« (12). Deutsche Geschichte soll damit als »Entwicklungsgeschichte eines ihrer wichtigen Gestalter« erzählt werden. Diesen ideengeschichtlichen Ansatz verfolgt Drews in den acht Kapiteln seines Buches konsequent. Die großen Entwicklungen der deutschen Geschichte, die er vor allem in Anlehnung an Thomas Nipperdey wiedergibt, werden durchgängig mit dem Leben des katholischen Hannoveraners und Preußen »wider Willen« in Beziehung gesetzt. Allerdings werden die ersten beiden Kapitel diesem Anspruch nicht vollständig gerecht, da der Autor mit Kindheit und Jugend Windthorsts beginnt, hier aber nur wenige Einflüsse plausibel machen kann. So erörtert Drews die geistesgeschichtliche Entwicklung jener Zeit, muss aber gestehen, dass Windthorst hiervon scheinbar unberührt blieb. Die Ausführungen zu Philosophie, Wissenschaft und Belletristik des Biedermeier stehen damit etwas disparat neben dem beschriebenen Lebensweg des vor allem an der eigenen Karriere interessierten Juristen.

Erst 1849 nimmt die Biographie mit dem Eintritt Windthorsts in das politische Leben seiner Zeit klare Konturen an. Der Autor schildert nun das komplexe Agieren eines katholischen Politikers, der sich sowohl seinem König als auch seiner Kirche verpflichtet fühlte. Der Weg vom Mitglied der Zweiten Kammer und ersten katholischen Justizminister des Königreichs Hannover hin zum Berliner Reichstagsabgeordneten und Zentrumsführer wird von Drews detailliert nachgezeichnet. Es ist ein deutliches Anliegen des Autors, das komplexe Taktieren, die geschickte Rhetorik Windthorsts, der häufiger als jeder andere Abgeordnete im Reichstag das Wort ergriffen hat, und die vielfältigen Strategien, die er im Laufe seiner politischen Tätigkeit entwickelte, verständlich zu machen. Windthorsts »ideologiefreier Pragmatismus, sein Vermögen, sich politische Optionen auch gegen kirchenpolitische Zwänge offen zu halten, seine taktische Geschicklichkeit und seine rhetorische Brillanz« seien die wesentlichen politischen Verdienste gewesen, die er als Katholikenführer erworben habe. »Nicht Ideen und Zukunftsperspektiven waren sein Markenzeichen, sondern die Beherrschung der parlamentarischen Verfahrensweisen, die Pflege der öffentlichen Meinung und seine Prinzipienfestigkeit in Rechtsfragen.« (270)

Durch diese Einschätzung vermag Drews die anfängliche Skepsis Windthorsts gegenüber der Zentrumspartei zu erklären, da dieser befürchtete, mit einem solchen Schritt in seinen politischen Gestaltungsmöglichkeiten eingeschränkt zu werden. Ebenso wird dessen Versuch verständlich, das Zentrum von einem übertriebenen Konfessionalismus fernzuhalten. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang Windthorsts Haltung zum Syllabus errorum und zum Unfehlbarkeitsdogma, das er für inopportun hielt. Vermag der Autor auch die schwierige Stellung der Katholiken in der Gesellschaft des Kaiserreichs zu verdeutlichen, wäre hier eine umfangreichere Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen Forschung hilfreich gewesen, da man so die verschiedenen Optio-

nen, vor denen Windthorst bei seinen Entscheidungen stand, stärker hätte herausarbeiten können.

Der Schwerpunkt der Biographie liegt auf Windthorsts Kritik an der Kulturkampfgesetzgebung, die minutiös vom Autor geschildert wird. Hierbei wird nicht verschwiegen, dass der Vatikan unter Ausschluss von Windthorst und der Zentrumspartei mit Bismarck die Beilegung des Kulturkampfes verhandelte. Die Tragik, dass Windthorst, der die Rechte seiner Kirche auf parlamentarischem Weg wiederherzustellen versuchte, von dieser Kirche ins Abseits gedrängt wurde, wird eindrücklich gezeigt. Drews beschreibt das Zentrum als demokratische Oppositionspartei, die sich weder gegen das Kaiserreich stellte, noch sich von den deutschen Bischöfen oder der römischen Kurie vereinnahmen ließ, so dass sie durch Windthorst zu einer politischen Partei wurde, die trotz vieler – innerer wie äußerer – Widerstände im neuen Staat ihre Heimat fand.

Der Autor zeichnet in seinen Ausführungen auch ein Psychogramm Windthorsts. Bietet sich dies auch an, da dessen körperliche wie soziale Nachteile Besonderheiten darstellten, die gerade von den Zeitgenossen nicht unkommentiert gelassen wurden, bleibt dem Rezensenten der Ertrag dieser Ausführungen an einigen Stellen fraglich; etwa dann, wenn der Besuch einer Tanzschule zu einer Überwindung der eigenen Komplexe und zu einem typischen Beispiel der späteren politischen Verhaltensweise Windthorsts, »sein Schicksal mutig in die eigenen Hände zu nehmen«, erklärt wird (30).

1981 hat die amerikanische Historikerin Margaret L. Anderson eine große Windthorst-Biographie verfasst. Sie wird durch das vorliegende Buch nicht ersetzt, aber doch bereichert, da der Autor trotz des etwas plakativen Untertitels um ein ausgewogenes Urteil bemüht ist, das den streitenden Parteien gerecht zu werden versucht und so auch die Grenzen der Politik Windthorsts, wie etwa dessen Partikularismus, der manchen zu bewältigenden Aufgaben des neuen Staates zuwiderlief, auslotet. *Markus Thurau*

DAVID LUGINBÜHL, FRANZISKA METZGER, THOMAS METZGER, ELKE PAHUD DE MORTANGES, MARTINA SOCHIN (HRSG.): Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert (Religionsforum, Bd. 8). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 316 S. ISBN 978-3-17-022030-0. Kart. € 39,90.

Der vorliegende Sammelband geht auf ein Panel der fünf Herausgeber an den Schweizerischen Geschichtstagen in Basel im Februar 2010 zurück und behandelt Diskurse, Mechanismen und Strategien religiöser und gesellschaftlicher Grenzziehungen im öffentlichen Raum des 19. und 20. Jahrhunderts. Es geht um die Konstruktion von Grenzen, die gesellschaftliche Inklusion und Exklusion regeln. So werden Zuschreibungen des »Eigenen« und des »Anderen« vorgenommen, um Identität zu konstruieren. Oft lassen sich solche Zuschreibungen auch als Verschränkungen analytisch zu trennender Diskurs-elemente interpretieren. Dann kann es zu doppelten Identitäten kommen, aber auch zu Grenzverschiebungen, die wiederum inkludieren und exkludieren können.

Der Band vereinigt nicht nur 17 in sich geschlossene und jeweils überwiegend sehr gut nachvollziehbare Beiträge in sich, sondern ringt dem Leser/der Leserin darüber hinaus in einer ambitionierten methodischen Einleitung, deren Grundmotive immer wieder in den Einzelbeiträgen (schon sprachlich) wiederkehren, die Reflexion über das Gesamtkonzept ab. Unterschieden werden zwei Formen von Grenzkonstruktionen (1. Grenzziehungen durch binäre Codierungen innerhalb der Teilsysteme der modernen Gesellschaft und 2. Grenzziehungen über Mechanismen der Fixierung und Essentialisierung identitärer Mar-

ker wie Kultur, Ethnizität, Sprache, Geschichte, Religion). Diese beiden Formen – das möchte der Band zeigen – waren miteinander verschränkt. Diese Verschränkung fand wiederum auf vier Ebenen statt, zu denen sowohl diverse Diskurse als auch das Verhältnis der Diskurse untereinander gehören. Es wäre jedoch falsch, nun ausschließlich Diskursanalytisches zu erwarten. Es finden sich vielmehr daneben auch strukturgeschichtliche und institutionengeschichtliche Beiträge. Der Begriff »Verschränkung« erscheint selbst wie ein Masternarrativ, unter dem dann auch eine religionsgeschichtliche Beziehungs- und Verhältnisgeschichte ihren Platz finden kann. Im Folgenden seien aufgrund des Platzmangels einige Beiträge herausgegriffen:

Der Band gliedert sich in vier Teile. Im Zentrum des ersten Teils stehen Grenzziehungen im religiösen Binnenraum, d.h. es geht um innerkatholische und innerprotestantische Kontroversen. Elke Pahud de Mortanges zeigt in ihrem Beitrag (23–36), dass das Zweite Vatikanum einen Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche im Umgang mit dem »Anderen« eingeleitet hat. Die traditionelle Auffassung, der Irrtum verdiene keine Toleranz, sei mit dem Konzil aufgegeben worden. So wird das Konzil gewürdigt im Narrativ der Grenzziehung des »Anderen« und des »Eigenen«. Frank-Michel Kuhlemann geht dem Wandel religiöser Kommunikation am Beispiel des badischen Protestantismus zwischen 1850 und 1914 nach (51–66). Dabei stellt er die große Bedeutung der Pfarrer für den Meinungsbildungsprozess heraus. Mark Edward Ruff behandelt die Kontroverse um Gordon Zahn zwischen 1959 und 1961, der die Kirche beschuldigt hatte, Hitlers Krieg gegen Polen und Russland unterstützt zu haben (87–107), wobei er den Prozess der katholischen Netzworkebildung gegen Zahn präzise herausarbeitet. Er kann zeigen, dass der Kampf gegen Zahn vom Eifer von Konvertiten und Außenseitern getragen wurde, die alle im Zweiten Weltkrieg viel gelitten hatten.

Der zweite Teil beschreibt »Grenzen des Religiösen und Transformationen im Religionsbegriff«. Irene Ulrich untersucht begriffsgeschichtlich, wie sich der Begriff in den Zeitschriften *Athenaeum* und *Rheinischer Merkur* verändert hat (111–125). Theo Salemink analysiert die katholische (ultramontane) Reaktion auf die künstlerische Bewegung der Avantgarde, die er als utopische Bewegung charakterisiert (127–139). Wurde die Avantgarde als verdorbene Frucht des Modernismus abgelehnt, änderte sich vereinzelt diese Haltung und eine Gegenströmung konnte sie sogar als Partnerin für katholische Reform und Erneuerung entdecken. Sowohl die Haltung der Avantgarde zur Kirche wie auch umgekehrt blieben seither gespalten. Franziska Hupfer beschreibt am Beispiel von Timothy Leary, dem Gründer der *League for Spiritual Discovery* in den 1960er-Jahren, wie der Religionsbegriff zum Gegenentwurf traditioneller Kirchlichkeit umgedeutet wurde (141–162). Dabei deutete er Drogenerfahrung als religiöse Erfahrung und halluzinogene Stoffe als Sakramente. Eine soziale Gruppe sei unnötig, der Zugang zur Transzendenz stehe jedem offen. Dennoch kam es unter dem charismatischen Führer zur Bildung von »Klans«, die auch gesellschaftlich wirken wollten. Nach Hupfer sollten den diversen religiösen Konzeptionen als treibende Kräfte in den 1960er Jahren mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit »Grenzziehung durch Religion – Gemeinschaftsbildungen und Identitätsdiskurse«. David Luginbühl erhellt hier den Zusammenhang von Säkularisierungs- und Rechristianisierungsdiskurs und Ultramontanisierung des Katholizismus am Beispiel des Kantons Luzern in den 1830er und 1840er-Jahren (179–199). Dabei stellt er die Bedeutung des Missionsdiskurses als Vor- und Wegbereiter des Ultramontanismus heraus. Urs Allematt widerlegt am Beispiel der nationalen Integration des italienischen Tessins die Vorstellung, dass die romtreue Gesinnung der Katholiken den Nationalstaat geschwächt habe (201–211). Gerade der politische Katholizismus be-

förderte die Verbindung der Tessiner zur Schweiz maßgeblich. Die Katholiken wurden zwar lange als patriotisch unzuverlässig verdächtigt, förderten aber dennoch mit ihren Netzwerken (Substrukturen) die Verschweizerung. Patricia Hertel lenkt den Blick auf die Inszenierung der *moros-y-cristianos*-Feste in Spanien im 19. Jahrhundert (213–229). Diese entlarvt sie als »erfundene Tradition«, in der das christliche »Wir« gegen den muslimischen »Anderen« inszeniert wurde. Diese Grenzziehung reduzierte den »moro« jedoch nicht nur zum Objekt der Ausgrenzung, sondern wies auch sozial einbindende Elemente auf. Martina Sochin behandelt den Umgang mit dem »Anderen« am Beispiel des Fürstentums Liechtenstein im 20. Jahrhundert (231–243). Dabei vergleicht sie die Integration der Protestanten (seit den 1930er-Jahren) mit derjenigen der Muslime (seit den 1970er Jahren). Diese Perspektiverweiterung greifen Petra Bleisch Bouzar und Susanne Leuenberger in ihrem innovativen Beitrag über die Konversion zum Islam im 21. Jahrhundert im Kontext von Geschlecht, Kultur und Körper auf (245–259). Hier wird nach der Rolle körperlicher Grenzziehungen in der Aneignung eines islamischen Selbst gefragt und gezeigt, dass Schweizer Konvertiten zum Islam, ob männlich oder weiblich, durchaus doppelte Identitäten konstruieren, wobei sie in der Öffentlichkeit Kompromisse (z.B. Ablegen des Kopftuchs bei Frauen, Frauen die Hand geben bei Männern) eingehen, diese im privaten Raum jedoch strikt vermeiden.

Der vierte Teil ist überschrieben mit »Grenzerweiterungen und Verhältnisbestimmungen – Religionen in Missions-, Universalisierungs- und Zivilisierungsdiskursen«. Siegfried Weichlein behandelt wie Luginbühl die katholische missionarische Bewegung als integralen Bestandteil der katholischen Erneuerungsbewegung im 19. Jahrhundert (263–276), diesmal in einer gesamteuropäischen Perspektive. Zunächst war die katholische Missionsbewegung eine Antwort auf die Französische Revolution. Auch die protestantische Missionsbewegung echote in dieser Richtung. Dann wandte sie sich gegen den Nationalstaat. Katholische Identität sollte universal sein, nicht national. Um 1848 richtete sie sich dann gegen den protestantischen Liberalismus, wobei der Bonifatiusverein eine große Rolle spielte. Franziska Metzger untersucht die Verschränkung von Religion, Moral und Öffentlichkeit in der Sattelzeit (277–294). Sie zeigt am Beispiel der Evangelikalisierung des Protestantismus und von Teilen des Anglikanismus in Großbritannien, dass Religion gerade über moralische Diskurselemente öffentlich wurde. Der Missionseifer der Evangelikalen begründet sich vor allem durch die Vorstellung, dass moralische Besserung nur durch Bekehrung möglich sei. Das Motiv der Christianisierung wird in das Masternarrativ des sozialen Fortschritts eingeschrieben. Gleichzeitig wurde Religion damit auch politisch, wie die Abolitionismusdebatte zeigt. Thomas Metzger beschreibt, wie der Verein der Freunde Israels die Juden grundlegend verzerrt wahrnahm und sie immer nur funktional zur christlichen Heilslehre in Beziehung setzte (295–313). Dieser Verein war 1830 von einer Gruppe junger Theologen, Judenmissionare und Laien in Basel gegründet worden und einer der ersten Judenmissionsvereine Europas.

Insgesamt bietet der Band eine Fülle an interessanten Beiträgen. Inhaltlich widerspricht er grundsätzlich der Säkularisierungsthese und der These von der Unvereinbarkeit von Ultramontanismus und Nationalismus. Diese Kritik ist zwar nicht neu, wird aber nun sehr überzeugend bestärkt. Religion spielt(e) im öffentlichen Raum auch in der Neuzeit eine wesentliche Rolle; Religion und Moderne gehören zusammen. Das Buch sei mit Nachdruck zur Lektüre empfohlen.

Nicole Priesching

HUBERT WOLF (HRSG.): Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 121). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2012. 325 S. ISBN 978-3-506-77314-2. Geb. € 44,90.

Seit den Jahren 2003 und 2006 stehen die Akten des Vatikanischen Geheimarchivs zum Pontifikat Pius XI. (1922–1939) der Forschung zur Verfügung. Erste Ergebnisse wurden vom 24. bis 26. März 2010 in einem Symposium in Münster vorgestellt und liegen im anzuzeigenden Band vor. Während für Pacellis Zeit als Kardinalstaatssekretär seine Aufschriebe aus den Gesprächen mit Papst Pius XI. (Audienznotate) eine Quelle erster Güte darstellen, bieten 6.500 (!) Nuntiaturberichte aus Pacellis Zeit in München und Berlin die Chance, die römische Sicht auf deutsche (und europäische) Angelegenheiten in ihrer ganzen Vielfalt wahrzunehmen. Die kritische online-edition der Nuntiaturberichte hat unter der Federführung von Hubert Wolf begonnen. Wie das Münsteraner Symposium zeigt, eröffnen die Quellen unter anderem einen neuen Blick auf die Friedensinitiative Papst Benedikts XV. 1917 und auf die Haltung Roms zur deutschen Universitätstheologie. Wie sehr die deutschen Jahre den homo politicus Pacelli beeinflussten, wird ebenfalls deutlich, wenn uns sein klarer Blick für die Gefahren des Nationalismus und seine pessimistische Einschätzung der Chancen kirchlicher Gegenmaßnahmen geschildert werden. Die diplomatische Könnerschaft Pacellis erhellt aus dem Vergleich mit anderen Nuntien, die in den 1920er-Jahren mehr oder weniger glücklich ihre Aufgabe erfüllten, römische Interessen in den Staaten zum Zug kommen zu lassen. Konnte sich der Wiener Nuntius Enrico Sibilias nicht durchgängig päpstlichen Vertrauens erfreuen, so erfuhr sein Nachfolger Gaetano Cicognani seine Ohnmacht gegenüber den österreichischen Bischöfen, die sich beim Anschluss 1938 seinem Rat widersetzen, am besten mit Schweigen und Abwarten zu reagieren. Vorgestellt werden auch die Nuntien in Frankreich, Italien, der Tschechoslowakei und Polen, darunter Achille Ratti, der spätere Pius XI., dessen oft kritisches Wirken als Hoher Kirchlicher Kommissar in den Plebiszitgebieten Oberschlesiens, Ostpreußens und Masuriens in einem neuen Licht erscheint. Neben den Längsschnitten, die der Blick auf die europäischen Nuntiaturen liefert, beleuchtet der Band als Querschnittsthema für den internationalen Vergleich das Verhältnis des Vatikans zu den katholischen Parteien. Das römische Vorgehen bei der Beilegung des Kulturkampfes hatte zu einer gewissen Entfremdung mit der deutschen Zentrumspartei geführt, die auch in der Zeit der Nuntiatur Pacellis fortwirkte, nicht zuletzt aufgrund einer Skepsis gegenüber dem als zu eigenständig empfundenen Engagement katholischer Laien. Dennoch war das Zentrum für Pacelli die einzige politische Kraft, auf die sich die Kirche verlassen konnte, und ein ihm oft unterstelltes Mitwirken an dessen Untergang 1933 lässt sich quellenmäßig nicht bestätigen. Wie sehr sich seine differenzierte Wahrnehmung von der seines Wiener Kollegen Sibilias unterscheidet, zeigt sich bei dessen Einschätzung des Christlichen Ständestaats als Hort der Kirchlichkeit und der Ausblendung des mit ihm einhergehenden Autoritarismus. Vom Umgang des Heiligen Stuhls mit dem Partito Popolare in Italien ganz zu schweigen, wobei die völlig andere Ausgangssituation dort die Grenzen der Vergleichbarkeit markiert. Der intensive Rückgriff auf die neu zugänglichen Akten des Vatikanischen Geheimarchivs, von dem die Beiträge des Bandes leben, macht deutlich, dass simplifizierende Vorstellungen von den Maßstäben vatikanischer Politik der Zwischenkriegszeit vor der historischen Kritik nicht bestehen können und gerade Pacelli sich als Meister einer differenzierten Analyse der politischen Gegebenheiten erweist. Er verdient den differenzierten Blick einer quellenorientierten Forschung, die hoffentlich mehr und

mehr an die Stelle der Schablonen tritt, in die Freund und Feind ihn noch immer zu pressen versuchen.

Uwe Scharfenecker

SIMONE HÖLLER: Das päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 114). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2009. 365 S. ISBN 978-3-506-76686-1. Geb. € 46,90.

Simone Höller geht in ihrer Dissertation der Frage nach, wie das *Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung*, Aachen in der Zeit von 1933 bis 1945 trotz zunehmender Einschränkung seiner Wirkmöglichkeiten durch das NS-Regime weiter existieren und sogar an Mitgliederzahl und Spendensummen expandieren konnte. Gegenstand der Untersuchung sind die Konfrontations- und Anpassungsstrategien, die das Missionswerk in der Auseinandersetzung mit den NS-Behörden entwickelte und die nach Ansicht der Autorin die Überlebensstrategien der »Großorganisation Kirche« widerspiegeln.

Die Arbeit ist in zwei große Teile gegliedert, welche die weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und den wirtschaftlichen Existenzkampf des Missionswerkes darstellen. Im ersteren Fall scheint zunächst die Konfrontation zu überwiegen, im letzteren die geschickte Anpassung an Forderungen bzw. die Ausnutzung NS-interner Kompetenzstreitigkeiten.

Die ideologische Auseinandersetzung betraf vor allem das Konzept einer Religion, die durch die Rasse konstituiert wird (Rosenberg). Eine Institution, zu deren Aufgaben primär die Förderung der Weltmission gehört, musste den Prinzipien einer völkischen, auf der Rasse aufbauenden Auffassung von Religion zwangsläufig widersprechen. Organe der NS-Propaganda warfen der Mission vor, eine religiöse Fremdherrschaft über die betroffenen Völker zu errichten, die gegen die Natur und die »Rassenseele« verstoße. Hinzu kam der Vorwurf einer Europäisierung fremder Völker, die deren Kultur und moralische Werte zerstöre. Vor allem in der Zeitschrift *Die Katholischen Missionen* des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung (PWG) wurde eine Gegenposition vertreten, die auf die Unabhängigkeit der Religion von der Rasse und Religion als anthropologisches Grunddatum verwies. Dem Vorwurf der Europäisierung hielt man die missionswissenschaftliche Neuorientierung der »Akkommodation« entgegen, die von einer weitgehenden Anpassung an die indigenen Kulturen ausging. Die Argumentationsweise war jedoch flexibel. Je nach Erfordernis konnte mit der Akkommodation oder mit den besonderen Leistungen der Mission in der Kolonialzeit und den Verdiensten für Vaterland, Volk und deutsche Kultur argumentiert werden. In diesem Zusammenhang stellt die Autorin fest, dass die Vertreter des PWG in der kolonialen Frage bereit waren, sich unter Vernachlässigung katholischer Prinzipien weitgehend NS-Kriterien für eine erhoffte koloniale Zukunft Deutschlands anzupassen. Die Hoffnung auf erneuten Kolonialbesitz Deutschlands ließ sie nach Einschätzung der Autorin die politische Realität verkennen, in der die koloniale Frage nur eine untergeordnete Rolle spielte.

Die Einschränkung der Werbe- und Presstätigkeit bis hin zum Verbot der Zeitschriften des PWG, die ein wichtiges Instrument der Mitgliederwerbung waren, sowie die massiven Schikanen, denen das Missionswerk im Rahmen des sog. Sammlungsgesetzes ausgesetzt war, führten dazu, dass die Werbung und Spendensammlung nur noch im pfarrlichen und diözesanen Raum durchgeführt werden konnte (z.B. an besonderen Missionssonntagen). Diese Beschränkung auf den binnenkirchlichen Raum hatte über-

raschenderweise jedoch nach einem kurzfristigen Einbruch eine massive Steigerung der Mitgliederzahlen und der Spendensummen zur Folge.

Der Teil über den wirtschaftlichen Existenzkampf befasst sich mit den schwerwiegenden Konsequenzen der NS-Gesetzgebung für die Tätigkeit des Werkes. Als Konsequenz der Devisengesetze konnten die deutschen Missionswerke die gesammelten Gelder nicht mehr an den Generalrat in Rom zur multilateralen Verteilung abführen. Dies führte zu Konflikten mit den zuständigen römischen Stellen. Auch die Devisenprozesse gegen Ordensleute hatten Rückwirkung auf das PWG. 1934 schlossen sich das PWG, der *Ludwig-Missionsverein* in München und das *Päpstliche Hilfswerk der heiligen Kindheit* zu einer Arbeitsgemeinschaft, 1935 dann zur *MissionsverwaltungsGmbH* (MVG) zusammen, um mit einer einheitlichen juristischen Organisation mit den Behörden verhandeln zu können. Die Autorin weist darauf hin, dass es keinen Beleg für eine Genehmigung der MVG durch die *Congregatio de propaganda fide* gibt. 1939 lehnte diese jegliche Verhandlung mit der MVG ab. Die Aufgabe der MVG war die Verwaltung aller gesammelten Gelder und die Suche nach legalen Wegen, sie zur Missionshilfe ins Ausland zu transferieren. Trotz erfolgreicher Bemühungen blieb ein großer Teil der Spendengelder blockiert, sodass man nach alternativen Verwendungsmöglichkeiten suchte, wie der Förderung des missionarischen Nachwuchses oder der deutschen Auslandsseelsorge – Zwecke also, die durch die Statuten nicht gerechtfertigt waren. Der größte »Coup« der MVG unter ihrem Schatzmeister Karl Breuer war die Umgestaltung von Missionshäusern in Lazarette der Wehrmacht und deren materielle Ausstattung, für die ein Millionenbetrag aufgewendet wurde. Diese sog. »Lazarethhilfe« – von der Autorin als genialer Schachzug beurteilt – schützte die Missionshäuser vor der drohenden Beschlagnahmung und ermöglichte zumindest in einigen Fällen den Verbleib der Mönche. Zugleich ließen sich dadurch die Loyalität zum NS-Staat und die nationale Gesinnung unter Beweis stellen. Die enge und erfolgreiche Kooperation mit der Wehrmacht erlaubte es, die Interessen anderer NS-Behörden zu unterlaufen.

Trotz herber Kritik an Annäherungen an NS-Gedankengut und Akten der Selbstverleugnung wertet die Autorin die Überlebensstrategien des PWG als aner kennenswert. Sie bescheinigt dem Missionswerk mehr Mut zur Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und bezieht sich dabei häufig auf die »Mauer des Schweigens« (A. Leugers), hinter der die deutschen Bischöfe sich verschanzten. Hier übersieht sie allerdings, dass A. Leugers weniger das »bischöfliche Schweigen« über die Bedrohung kirchlicher Institutionen anspricht, sondern das Schweigen der Bischöfe zur Verfolgung und Vernichtung der Juden.

Die Darstellung der ideologischen Kämpfe zwischen PWG und Vertretern einer Rassenreligion ist außerordentlich aufschlussreich. Die Autorin stellt richtig fest, dass ein solches Religionskonzept mit missionarischen Intentionen und einem universalkirchlichen Selbstverständnis nicht zu vereinbaren ist. Allerdings suggeriert sie, das PWG habe eine Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen entsprechend einem rechtsstaatlichen, demokratischen Gleichheitsgrundsatz vertreten. Dies ist aber nicht der Fall – die Gleichheit aller Menschen vor Gott bezog sich vor allem auf ihre »Bekehrbarkeit« aufgrund des universalen Heilswillens Gottes und war durchaus vereinbar mit der Überzeugung von einer unterschiedlichen Rechtsstellung der Menschen. Dies zeigt auch die wiederholte Argumentation mit den kolonialen Leistungen der katholischen Mission und die Verwurzelung der Protagonisten des PWG und der MVG in einem kolonialen Diskurs. Darüber hinaus bedeutet die Ablehnung völkisch-religiöser Überzeugungen nicht automatisch eine Ablehnung des NS-Staates.

Für die Ausführungen zur sog. Lazarett-Hilfe ist die Quellenlage sehr dünn; die Autorin verwendet hauptsächlich Denkschriften der Missionsinstitutionen, die zum Teil aus der Retrospektive entstanden sind und legitimatorischen Charakter haben. Gestützt werden die Aussagen allerdings durch einen Einzelfund – einen 60-seitigen Bericht über die Umwandlung des Steyler Missionshauses St. Xaver in Bad Driburg in ein Lazarett, in dem die Aktivitäten des MVG und Breuers sehr detailliert beschrieben werden. Eine quellenkritische Einordnung wäre an dieser Stelle wünschenswert, ebenso nähere Ausführungen zur Person und Rolle Karl Breuers – die Leserin fragt sich beispielsweise, woher seine ausgesprochen guten Kenntnisse und Beziehungen stammten.

Trotz der angesprochenen Kritik an Konzeption und Quellenverwendung ist die Lektüre des Buches informativ und aufschlussreich. Letztlich bestätigt der Band den Eindruck, dass kirchliches Handeln im Nationalsozialismus vorrangig die Erhaltung von Institutionen und Einflussbereichen zum Ziel hatte.

Lucia Scherzberg

THOMAS MARSCHLER: Karl Eschweiler (1886–1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 9). Regensburg: Pustet 2011. 368 S. ISBN 978-3-7917-2320-4. Kart. € 44,-.

In einschlägiger theologiegeschichtlicher Literatur wird der Theologe Karl Eschweiler als bedeutender Reformtheologe des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Seine Identifikation mit dem Nationalsozialismus ist zwar bekannt, aber bisher nicht intensiv erforscht worden. Der Autor fragt nach dem Zusammenhang beider Phänomene, aber auch nach der bleibenden Relevanz der fundamentaltheologischen Erneuerung durch Eschweiler. Er richtet den Blick vor allem auf die Einheit seines theologischen und politischen Weges.

Die Arbeit baut auf einer breiten Quellenbasis auf. Neben den Schriften E.s, seiner Korrespondenz, z.B. aus den Nachlässen Carl Schmitts und Albert Ehrhards, kann der Autor erstmals auf den bisher unzugänglichen Nachlass E.s zurückgreifen, der u.a. Original-Akten der Braunsberger Akademie aus der Zeit E.s als Rektor enthält.

Einem biographischen Teil folgt die Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm E.s, wie es vor allem in seiner berühmten Schrift *Die zwei Wege der neueren Theologie* vorliegt. Danach handelt der Autor E.s Tätigkeit in Braunsberg und vor allem sein publizistisches und praktisches Engagement für den Nationalsozialismus ab. Der Schlussteil gibt Antwort auf die eingangs gestellten Fragen.

Der Autor arbeitet biographische und theologische Prägungen E.s durch die Modernismus-Krise und den Ersten Weltkrieg heraus, den E. als Militärgeistlicher und Sanitäter im Feld erlebte und in dessen Verlauf er eine folgenreiche Krise durchmachte, die ihn die vernunftgemäße Begründung des Glaubens in Zweifel ziehen ließ. E.s Streben nach einer »thomistischen« Erneuerung der theologischen Erkenntnislehre deutet der Autor als Konsequenz dieser von ihm so genannten existenziellen Gnadenerfahrung. E.s Dissertation betreute der Bonner Fundamentaltheologe Arnold Rademacher, das Zweitgutachten erstellte Albert Ehrhard.

E. habilitierte sich über die *Erlebnistheologie Johann Michael Sailers*, veröffentlichte eine Studie zum Kirchenbegriff bei Möhler und hielt seine Antrittsvorlesung 1922 zum Thema *Religiöses Erlebnis und theologische Erkenntnis*. Sechs Jahre verbrachte er als Privatdozent und Landseelsorger, bis er 1928 den Ruf an die Braunsberger Akademie erhielt. Sein berühmtestes, kontrovers debattiertes Werk *Die zwei Wege der neueren Theologie* erschien 1926. E. verstand den »Thomismus« als Mittelweg zwischen den identifizierenden bzw. dualistischen Konzepten des Natur-Gnade-Verhältnisses. Natur und Gnade

würden klar geschieden, aber dennoch organisch in der Weise aufeinander bezogen, dass das Potential der Natur durch die Gnade vollendet werde.

In den letzten Jahren der Weimarer Republik wandte E. sich im Gefolge seines Freundes Carl Schmitt der politischen Theologie zu. Das in den *Zwei Wegen* erarbeitete Konzept von Natur und Gnade übertrug E. auf das Verhältnis von Staat und Kirche. Die Kirche bedürfe des Staates, um gute natürliche Bedingungen für ihre übernatürliche Botschaft vorzufinden. Staat und Kirche als getrennte, aber miteinander verbundene Ordnungen erfassten die Existenz des Menschen vollständig und führten sie zur Vollendung. E. plädierte für die Entpolitisierung der Kirche, was ihn zum unerbittlichen Gegner des politischen Katholizismus machte.

Obwohl sich in dieser Zeit schon Sympathien E.s für den Nationalsozialismus abzeichnen, bezeichnet der Autor seine Haltung nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten als deutliche Wende. E.s Entschluss, in die NSDAP einzutreten, analysiert er als Überzeugungstat, die nicht auf den Einfluss Carl Schmitts zurückgeführt werden könne. In verschiedenen Publikationen sowie in Gutachten für kirchliche Stellen leistete E. Überzeugungsarbeit für den Nationalsozialismus mit Hilfe theologischer und quasi-heilsgeschichtlicher Deutungen. Was in der politisch-theologischen Deutung von Staat und Kirche schon grundgelegt war, explizierte E. nun in scholastischer Begrifflichkeit auf das Verhältnis von NS-Staat und Kirche. Das »Moralgefühl der germanischen Rasse« galt ihm als eine schöpfungsmäßige Vorgegebenheit (*actus primus*), die der Entfaltung des konkreten Lebens, auch des religiösen, vorausliege. Insofern gebe es gottgeschaffene Naturanlagen aller Deutschen ebenso wie negative Anlagen einer Rasse als »artliche Folgen der Erbsünde«. Als unhintergebar Ausdruck von Personalität – wir haben hier gewissermaßen eine Letztbegründung vorliegen – sei die Weltanschauung an Blut und Rasse gebunden und als solche der Anknüpfungspunkt für den übernatürlichen Glauben. E. schreckte nicht einmal vor der Formulierung zurück, dass es »außerhalb der Volksgemeinschaft kein Heil für das natürliche Einzelleben« gebe. Der *kairos* von 1933 habe dem deutschen Volk seine Naturgrundlage wiedergegeben, sodass es nun offen für die Gnade sei. Auch die Judenfeindschaft E.s radikalisierte sich nach 1933, aber nach Aussage des Autors mit Hilfe theologischer, nicht rassentheoretischer Begründungen. Sowohl die Verwerfungstheorie als auch die Identifikation des Judentums mit dem neuzeitlichen Rationalismus dienten E. als Argumentationshilfen, um die Ausgrenzung der Juden aus der »Volksgemeinschaft« und das »Recht auf Reinigung und Veredelung des deutschen Volkes« zu rechtfertigen. E. solle im privaten Kreis geäußert haben, dass schon »Halbjuden« sterilisiert werden sollten.

Auch E.s Konflikte mit der Kirche verschärfen sich und fanden Ausdruck in Jesuitenhass und antikurialen Äußerungen. E. betonte den Unterschied zwischen dem »falschen politischen Katholizismus« und dem »wahren religiösen Katholizismus« und appellierte an NS-Behörden, die deutsche Kirche nicht der römischen Kurie auszuliefern. Der Konflikt erreichte 1934 einen Höhepunkt mit der römischen Suspendierung E.s vom Priesteramt, die 1935 nach seiner Unterwerfung wieder aufgehoben wurde.

Nicht zuletzt galt E. die vermeintliche Einung des deutschen Volkes unter Hitler und der totale Staat als bester Katalysator für eine Annäherung und Wiedervereinigung der getrennten Kirchen – auch E. ist also unter die »braunen Ökumeniker« zu rechnen.

Im Resümee beurteilt der Autor die Anwendung des Natur-Gnade-Schemas auf das Verhältnis von NS-Staat und Kirche als ideologische Deformation, die kaum noch als thomistisch bezeichnet werden könne. Der Ansatz der *Zwei Wege* behalte jedoch seine Relevanz als »Kartierungshilfe« für das Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gnade. Nicht das theologische Konzept sei an E.s ideologischer Verirrung schuld, denn

E. ignoriere, dass dem Verhältnis von Natur und Gnade nichts auf der sichtbaren institutionellen Ebene entspreche. Dem ist zuzustimmen, doch hätte der Ansatzpunkt der ideologischen Verirrung genauer als Biologisierung des philosophisch-theologischen Natur-Begriffs analysiert werden können und nicht nur als Politisierung. Die Argumentation, dass E.s Antisemitismus ausschließlich theologisch und nicht rassistisch sei, ist nicht völlig überzeugend, weil E. deutlich von der Bindung der Weltanschauung an Blut und Rasse spricht und nicht nur die Ghettoisierung der Juden befürwortet, sondern auch Maßnahmen für die »Reinigung und Veredelung« des deutschen Volkes. Der theologische Begriff der Erbsünde wird ebenfalls biologisiert, wenn E. von deren »artlichen« Folgen spricht. Dies ist eine rassistische Argumentation mit theologischen Mitteln.

Der Autor bestätigt für E. die These einer Beförderung innerkirchlicher Reform mit Hilfe des Nationalsozialismus sowie die Verbindungslinien zwischen Modernisten der vorangegangenen Generation und NS-Theologen. Interessant wären weitere Ausführungen zu den Kriegserlebnissen E.s und eine differenziertere Argumentation; die Darstellung des Krisenerlebnisses in der Somme-Schlacht als Glaubens- und Gnadenerlebnis erscheint problematisch, da es um eine Erfahrung des Verlustes und der mangelnden Fähigkeit, von Gott zu sprechen, geht. Weiterhin könnte eine nähere Untersuchung der Qualifikationsschriften z.B. auf ihre irrationalistischen Anteile (»Erlebnis«) näheren Aufschluss über die durch den Krieg angestoßenen Veränderungen geben.

Hervorzuheben ist die umfangreiche Quellenkenntnis und die sorgfältige Auswertung der Quellen. Wünschenswert wäre eine ausführliche Abhandlung zum Stand der Forschung in der Einleitung mit einer Diskussion der Erklärungsansätze für die Hinwendung katholischer Theologen zum Nationalsozialismus. Diese Auseinandersetzung wird vom Autor eher nebenbei und in den Anmerkungen geführt.

Die Studie zeichnet ein lebendiges, fundiertes Bild E.s und trägt zur Aufarbeitung der Rolle der katholischen Theologie im Nationalsozialismus Wesentliches bei.

Lucia Scherzberg

BENJAMIN STÄDTER: *Verwandelte Blicke. Eine Visual History von Kirche und Religion in der Bundesrepublik 1945–1980* (Campus Historische Studien, Bd. 60). Frankfurt – New York: Campus 2011. 432 S. ISBN 978-3-593-39487-9. Kart. € 45,-.

In den letzten Jahren hat die Zeitgeschichtsforschung sich wieder verstärkt Fragen von Religion und Kirche zugewandt. Aus den zahlreichen Publikationen tritt die hier anzuzeigende Untersuchung, die bei Frank Bösch an der Universität Gießen als Dissertation entstanden ist, auf Grund ihres methodischen Zugangs besonders hervor. Der Autor versucht nämlich, die offensichtlichen und bereits wiederholt untersuchten Veränderungen in Kirche und Religion, die sich zwischen 1945 und 1980 in Westdeutschland ergaben, konsequent mit den Mitteln der »Visual History« nachzuzeichnen. Ausgehend von der These, Bilder müssten für die Geschichtswissenschaft mehr sein als nur Illustrationen, unterzieht er diese als primäre Quellen einer detaillierten Analyse. Dazu nutzt Städter die Berichterstattung zu Religion und Kirchlichkeit der auslagenstarken Zeitschriften »Stern«, »Spiegel«, »Quick«, »Kristall« und »Neue Revue«, zieht zudem aber noch andere, weniger prominente Blätter wie etwa »Twen« oder »Pardon« hinzu. Vor allem exponierte Foto- und Bildberichtserien werden dabei in den Blick genommen. Welche Rolle die Bilddarstellung von Kirche und Religion in den ausgewählten Zeitschriften allerdings jenseits dieser exponierten Berichterstattung gespielt hat, hätte noch vertiefter dargestellt

werden können. Ergänzt wird die Quellenbasis um kirchengebundene Publikationen, ausgewählte Fotoausstellungen sowie einige ausgewählte Filme.

Die inhaltliche Gliederung des Werks folgt der Chronologie. Sehr breiten Raum nimmt dabei die unmittelbare Nachkriegszeit ein, deren Prägekraft Städter bis etwa 1960 datiert. Zwar verweigert sich der Autor einer konkreten Angabe von Zäsuren, doch ergibt sich aus der Gliederung seiner Arbeit ein zweiter Einschnitt um das Jahr 1970. Der Zeit danach ist der kürzeste Abschnitt der Untersuchung gewidmet.

Für die Zeit nach 1945 spricht Städter von einer »traditionellen Kirchlichkeit« (30), die er besonders am Beispiel der Trümmerfotografie festmacht. In ähnlicher Weise werden Fotos und Filme von Pius XII. analysiert. Städter belegt, dass die Darstellung des Papstes noch sehr den vatikanischen Traditionen verschrieben war, wenngleich etwa die Einbindung des Pontifex in den Spielfilm »Der veruntreute Himmel« (Bundesrepublik Deutschland, 1958) eine neue Dimension der öffentlichen Darstellung belegt, die auch durch massenmedial verbreitete Bilder von Papstaudienzen unterstrichen werden. Pius XII. war zu Lebzeiten, gerade in deutschen Publikationen, höchst positiv »ins Bild« gesetzt worden. Die Kritik an seiner Person und seiner Rolle während der NS-Zeit vermag die Studie durch die Wiederaufnahme des Protagonisten im Teil über die 60er-Jahre aufzugreifen. Sehr überzeugend stellt sie dann dar, dass sich das Bild diametral veränderte (328ff.). Abgerundet werden die Ausführungen zur »traditionellen Kirchlichkeit« mit Anmerkungen zum Priesterbild der 50er, das die Seelsorger immer mehr zur Staffage im zeitgenössischen Heimatfilm degradierte, während noch in den unmittelbaren Nachkriegsjahren, Städter weist dies am Beispiel »Nachtwache« nach, eine weit differenziertere Darstellung vorgeherrscht hatte.

Im Zentrum der Ausführungen zu den 1960-er Jahren steht die »Stern«-Reportage »Gott in Deutschland«. In ihr sieht der Autor ein Beispiel für die zunehmend kritische Auseinandersetzung mit Kirche und Religion in der Bundesrepublik. Dass aber auch zeitgenössisch die traditionelle Kirchlichkeit noch eine Rolle spielte, belegt Städter am Beispiel zweier »Quick«-Titelbilder und sehr konventioneller Weihnachtstitel. Am deutlichsten wird der Wandel aber in einer seriellen Quelle von Fotos, die Städter außerhalb seines eigentlichen Untersuchungskorpus analysiert. Es handelt sich dabei um die Aufnahmen von Absolventen des Priesterseminars in Paderborn. Die Bilder unterscheiden sich bis 1960 nur graduell, die Aufnahme des Jahres 1965 hingegen steht für eine wirklich neue Selbstwahrnehmung der Geistlichen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wie es zu werten ist, dass die Absolventenbilder schon wenige Jahre später wieder auf das konventionelle Format der Zeit vor 1965 zurückfielen, vermag der Band nicht umfassend zu klären. Gerade im Bereich der konfessionellen Selbstdarstellung scheint aber noch ein beachtliches Forschungspotential zu liegen, das belegt Städters Ansatz.

Abgerundet wird die Studie mit einem Kapitel zu Paul VI. und seiner Darstellung als im Nachklang zur Debatte um die Pille »gescheiterter Papst« (341ff.) und der Pluralisierung des Gottes- und Religionsbildes in den 1970-er Jahren.

Insgesamt belegt »Verwandelte Blicke« sehr nachhaltig, welche Potentiale die Visual History für die Geschichtswissenschaft bereitstellen kann. Dies für das Feld der Entwicklung von Kirche und Religion in der Bundesrepublik Deutschland aufgezeigt und bestätigt zu haben, ist das Verdienst der sehr gut lesbaren und lohnenswerten Arbeit, die Grundlage für weitere Forschungen bieten kann.

Christian Kuchler

MARTIN LEITGÖB: Dem Konzil begegnen: Prägende Persönlichkeiten des II. Vatikanischen Konzils. Mit einem Vorwort von Herbert Vorgrimler. Kevelaer: Topos 2012. 192 S. m. Abb. ISBN 978-3-8367-0815-9. Kart. € 9,90.

Rechtzeitig zum Beginn des Gedenkens an 50 Jahre Zweites Vatikanum legt der in Prag tätige Redemptorist Martin Leitgöb ein Bändchen mit Kurzbiographien von wichtigen Persönlichkeiten dieses Konzils vor. Auf wenigen Seiten werden darin die Päpste, wichtige Kardinäle und Bischöfe, Konzilsberater, ökumenische Beobachter und Konzilsjournalisten charakterisiert und ihr Beitrag zum Werden der Dokumente herausgearbeitet. Die Auswahl aus den mehr als 2.500 Konzilsvätern, etwa 500 Theologen, mehreren 100 Beobachtern aus anderen christlichen Kirchen und Journalisten aus der ganzen Welt ist Leitgöb gut gelungen. Er vermeidet Glorifizierungen der »Progressiven« ebenso wie abqualifizierende Bemerkungen über die Minorität. Stattdessen versucht er auf der Grundlage der Standardliteratur zum Konzil die Positionen der Protagonisten aus deren Lebensgeschichte verständlich zu machen.

Bei Kardinal Ottaviani, dem Sekretär des Heiligen Offiziums, betont Leitgöb dessen Gehorsam den Päpsten gegenüber, aber auch das Wissen »um den Stellenwert seines Amtes und um die speziellen Möglichkeiten der Einflussnahme auf den höheren kirchlichen Ebenen« (67). Dennoch habe das Konzil bei ihm und seinem Sekretär Sebastian Tromp »durchaus Enttäuschung« (74) verursacht. Ottavianis Gegenspieler Augustin Bea wird als »weise und abgeklärt, persönlich bescheiden, charakterlich milde, dialogbereit und zugleich taktvoll-diskret« (76) beschrieben. Die »direkte und zupackende Art« (45), wie sie Kardinal Döpfner attestiert wird, war nicht nur für ihn, sondern auch für die drei anderen Moderatoren eine wichtige Eigenschaft, um die Debatten zielstrebig zu leiten. Die Pluralität der Meinungen werden in Leitgöbs Büchlein etwa durch Kardinal Ruffini, der »ausschließlich konservative und reaktionäre Standpunkte« (127) vertrat, den die lateinische Sprache verweigernden und französisch sprechenden Patriarchen Maximos IV. Saigh (»der profilierteste Konzilsvater aus dem Bereich der unierten Kirchen«; 85), den »eine stärkere Dezentralisierung und eine Aufwertung des Bischofsamtes« (96) fordern den niederländischen Kardinal Alfrink oder den brasilianischen Bischof Hélder Câmara, ein wichtiges Mitglied der »Kirche der Armen«, repräsentiert. Mit den polnischen Bischöfen Wyszynski und Wojtyla sowie dem Tschechen Josef Beran ist auch die von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 mit einem Gebet bedachte »Kirche des Schweigens« präsent. Prominente Konzilstheologen bilden allerdings nur eine Richtung ab, denn Rahner, Congar, Häring, Ratzinger, Küng und Schillebeeckx waren während der Kirchenversammlung noch weitgehend auf der gleichen Reformlinie. Die Konzilsjournalisten sind mit Mario von Galli und dem Amerikaner Francis X. Murphy, der unter dem Pseudonym »Xavier Rynne« schrieb, vertreten.

Natürlich lassen sich bei einem Taschenbuch auch Lücken feststellen. So fehlt etwa der französische Erzbischof Marcel Lefebvre als Leitfigur des »Coetus internationalis Patrum«. Afrikanische und asiatische Konzilsväter sucht man ebenso vergebens. Doch im Großen und Ganzen ist Leitgöb eine repräsentative Mischung gelungen, die einen guten Einblick in die Dynamiken der Konzilsjahre bietet. Schließlich waren die Begegnungen, die Diskussionen und Auseinandersetzungen bis hin zur Notwendigkeit der Kompromissfindung nicht nur für Joseph Ratzinger »eine wichtige Weichenstellung für seinen weiteren Lebensweg« (155).

Joachim Schmiedl

PAUL M. ZULEHNER: *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010.* Ostfildern: Schwabenverlag 2011. 375 S. ISBN 978-3-7966-1538-2. Kart. € 35,-.

Paul Michael Zulehner gehört zu den nachhaltigsten Beobachtern der religiösen Entwicklung in Westeuropa. Verdienstvoll ist insbesondere die von ihm geleitete und durch das österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung finanzierte Langzeitstudie zur religiösen Situation in Österreich, welche nun schon vier Jahrzehnte umfasst. Während die ersten drei Wellen (1970, 1980, 1990) allein die Katholiken in Österreich erfassten, wurden im Jahr 2000 auch die Protestanten erstmals einbezogen. Die bisher letzte Welle (2010) erfasst nun erstmals auch die Orthodoxen, die in erheblicher Zahl vor allem aus Serbien zugewandert sind, sowie die Muslime, vor allem türkischer Herkunft. Nimmt man noch den wachsenden Anteil der Konfessionslosen hinzu, so wird die Diagnose einer »Verbuntung« der religiösen Landschaft in Österreich plausibel, welche dem Bericht über die letzte Welle ihren Titel gibt. »Verbuntung«, dieser Begriff soll den bisherigen diagnostischen Hauptbegriff »Säkularisierung« ablösen (319); dabei handelt es sich allerdings um eine kontextfreie Metapher, die im Gegensatz zu Säkularisierung keinerlei theologische Anknüpfungspunkte bietet.

Das Buch präsentiert über 200 Tabellen und 53 Abbildungen, verbunden durch meist kurze interpretierende Texte. Sie beziehen sich überwiegend auf die Umfrage 2010, enthalten gelegentlich aber auch Längsschnittvergleiche zwischen den Erhebungsjahren. Aufschlussreich ist der erste Teil zu den Motiven von Kirchenmitgliedschaft und Kirchenaustritt. Die Kirchenmitgliedschaft ist (2010) nur bei einem Drittel der Katholiken und einem Fünftel der Protestanten motivational gut abgestützt (29). In der Zusammenfassung (289–320) werden (wohl nur bezogen auf die Christen?) vier Typen von Befragten unterschieden: Säkulare (19 %), Skeptische (36 %), Religiöse (30 %), Kirchliche (14 %) (291f.) Diese Prozentwerte beruhen auf einer Summierung aller fünf Befragungen, deren Sinn fraglich bleibt. Im Zeitverlauf reduzieren sich die Kirchlichen von 23 % (1970) auf 5 % (2010), während die Säkularen von 9 % (1970) auf 26 % (2010) zunehmen. »Diese Umschichtung erfolgte vor allem bei den Katholiken« (295). Der Rest der statistischen Zusammenfassung will die Bedeutung der Typologie verdeutlichen. Die Studie endet mit einer fast thesenförmig zusammenfassenden Interpretation (313–320), die über das in den Daten Prüfbare hinausreicht, aber plausible Entwicklungstrends skizziert.

Alles in allem verdeutlicht die Studie die fortschreitende Lockerung der Kirchenbindung unter den Katholiken, während bei den Minderheiten (Protestanten, Orthodoxe, Muslime) ein solcher Trend fraglich bleibt, sich aber für die zweite Generation der Einwanderer andeutet (43). Dass Minderheiten in einer sich säkularisierenden Mehrheitsgesellschaft näher zusammenrücken und ihre Religion dabei einen wesentlichen Stützfaktor bildet, ist aus vielen Studien bekannt. Für die katholische Mehrheit und insbesondere ihre kirchlichen Verantwortlichen ist das kein Trost.

Der Religionssoziologe vermisst an der Studie methodische Angaben. Die Tabellen und ihre Kommentierung bleiben meist an der Oberfläche, die etikettierenden Bezeichnungen für die gefürmten Indikatoren des Öfteren fragwürdig. Doch die basalen Befunde sind alarmierend genug. Was die kirchenpolitischen Schlussfolgerungen betrifft, so sei auf folgende Schrift Zulehners hingewiesen: »Seht her, nun mache ich etwas Neues« (Jes 43,19). Wohin sich die Kirchen wandeln müssen. Ostfildern 2011.

Franz-Xaver Kaufmann

7. Orden, Klöster und Stifte

JOACHIM WOLLASCH: Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze zum 80. Geburtstag des Münsteraner Mediävisten Prof. Dr. Joachim Wollasch, hrsg. von MECHTHILD SANDMANN (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd. 47). Münster: Aschendorff 2011. 718 S. ISBN 978-3-402-10385-2. Kart. € 68,-.

Zum 80. Geburtstag von Joachim Wollasch wurde ihm diese Festschrift übereignet, in der 26 seiner Schriften wieder abgedruckt wurden, deren Abfassung bzw. Publikation sich über einen Zeitraum von mehr als 50 Jahren erstreckt. Der Jubilar zeigt anhand vieler Beispiele, wie unterschiedlich eine Kultur der Erinnerung gestaltet wurde, um eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten bewusst und z. B. in Totengedenken erfahrbar zu machen. Dass insbesondere Mönchsgemeinschaften Träger solcher Memorialkulturen waren, macht Wollasch deutlich.

Dass nun nicht alle einzelnen Beiträge in dieser Rezension gewürdigt werden können, obwohl sie es verdient hätten, versteht sich von selbst; stattdessen sollen einige Inhalte in den Vordergrund gestellt werden, die es ermöglichen, ein Bild von Wollaschs umfangreicher Forschertätigkeit zu diesem Themenkomplex zum Glänzen zu bringen.

Besonders hervorzuheben ist die Rekonstruktion des verlorenen Nekrologs von Cluny – Wollasch gilt ja als ein ausgezeichneter Cluny-Forscher. Aber auch andere Quellen, wie z. B. die Analyse des persönlichen Kalenders des Chronisten Bernold von St. Blasien, geben Zeugnis solcher Memorialkulturen. Hinzuweisen ist auf Wollaschs in diesem Zusammenhang stehende Editionen der Totenbücher von Merseburg, Magdeburg und Lüneburg sowie des Martyrolog-Nekrologs von St. Emmeram in Regensburg.

Dass liturgisches Gedenken gemeinschaftsstiftende Wirkung haben kann, hat der Jubilar an der mittelalterlichen Lebensform der Verbrüderung gezeigt. Die Untersuchung nimmt den Zeitraum vom 8. bis zum 12. Jahrhundert in den Blick, sowohl im Bereich der Laien wie auch dem der Mönche. Das Gedenken konnte regelmäßig gehalten werden; in anderen Fällen gab es nur eine einmalige Memoria nach dem Tod, wie es z. B. in den von Hirsau abhängigen Klöstern der Fall war. Wollasch hat hervorgehoben, dass solche Verbrüderungen bzw. ihre Memorialpraxen auch soziale Funktionen übernahmen. So gab es die selbst gewählte Verpflichtung, dass für jedes Gedenken eines verstorbenen Bruders ein lebender Armer gepflegt wurde. Für Cluny konnte Wollasch zeigen, dass für die 10.000 toten Cluniacenser 10.000 Arme während eines Jahres mitaßen.

Neben den Handschriften und gedruckten Texten fanden auch Kunstwerke oder Bilder sein Interesse, die er als Quellen solcher Erinnerungskulturen las. So dienten Heiligenbilder ebenso wie Herrscherbildnisse der Memorialkultur. Fränkisch-deutsche Herrscher des 9. bis 11. Jahrhunderts verbrüdereten sich mit Klostersgemeinschaften und stifteten bei solchen Gelegenheiten liturgische Handschriften, die ein Herrscherbild darstellten und es lebendig werden lassen konnten. Wollasch forschte auch darüber, wo Bildnisse Papst Gregor des Großen gewesen sein könnten, und verteidigt die historische Existenz Benedikts von Nursia, die angezweifelt worden ist. Das ist ebenfalls ein Beitrag zur gegenwärtigen Memorialkultur. Dass man immer wieder auf Zeugnisse der Memorialkulturen stoßen kann, macht Wollasch in seinem Vortrag aus Anlass der Verleihung des Fürstabt-Gerbert-Preises durch die Stadt St. Blasien im Oktober 2009 anhand des Adelheidkreuzes deutlich. Da er viele in Süddeutschland praktizierte Memorialkulturen erforschte, konnte er auch manche Besonderheit hervorheben, hingewiesen sei auf die

Jahrstiftung für Kaiser Friedrich I. Barbarossa, die in Buchenbach (bei Freiburg, im Schwarzwald) bis ins 20. Jahrhundert gehalten worden ist.

An diesen vielen Facetten, die Wollasch in seinen Beiträgen erforscht und dargestellt hat, ist zu erkennen, dass das Zusammensehen von Texten, Bildern, Kunstgegenständen, Stiftungen, Gottesdiensten, karitativen Tätigkeiten etc. die Gestalt und die tiefe Verankerung von Memorialkulturen erst erfassen konnte.

Die Festschrift enthält ein Verzeichnis der Schriften von Joachim Wollasch, dazu ein Verzeichnis der von ihm begleiteten Dissertations- und Habilitationsschriften. Ein umfangreiches Register der Orts- und Personennamen schließt die Festschrift ab. Doch zuletzt folgen noch zwei Beiträge eigener Art. Der jetzige Abt von Maria Laach, Benedikt Müntnich, hat ein Nachwort zu den *Beiträgen zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums* verfasst, in dem er mitteilt, dass mit diesem Band die Reihe eingestellt wird. Seit ihrer Gründung im Jahr 1912 sind insgesamt 47 Bände und sechs Supplement-Bände, alle im Verlag Aschendorff, erschienen. Ein bibliographisches Verzeichnis der Reihe hat Angelus A. Häußling besorgt. Dass eine beeindruckende Tabula gratulatoria und das Portrait von Joachim Wollasch im Frontispiz diese Festschrift schmücken, macht den Band zu einer Art Vermächtnis für das Anliegen, das Wollasch in seinen Forschungen verfolgte.

Jörg Neijenhuis

MANFRED WEITLAUFF (HRSG.): Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012–2012). Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer ehemaligen tausendjährigen Reichsabtei. Festschrift zum tausendjährigen Jubiläum; Band I: Textband; Band II: Bildband (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte, Bd. 45). Augsburg: Verlag des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 2011. 1485 S. m. Abb. ISBN 978-3-89870-743-5 Geb. € 45,-.

Zum tausendjährigen Jubiläum der Gründung eines Benediktinerklosters am Grab der hl. Afra vor den Toren Augsburgs durch Kaiser Heinrich II. und den Bischof der Stadt, seinen Bruder Brun, ist 2012 vorliegende üppige zweibändige Festschrift mit fast 1.500 Seiten Text und 400 Seiten Abbildungen erschienen, also rechtzeitig zu Beginn des Festjahres, was für ein solch umfassendes Publikationsprojekt außerordentlich bemerkenswert ist. Hervorgegangen aus einem vom Verein für Augsburger Bistumsgeschichte veranstalteten fachübergreifenden Symposium, das die unterschiedlichsten kulturellen Aspekte des Klosters in einem Längsschnitt durch seine Geschichte beleuchtete, ist ein imponierender Überblick über die Bedeutung der ehemaligen Reichsabtei bis hin zur Gegenwart entstanden. In drei Kapiteln gliedern sich die Beiträge zur Klostersgeschichte, den materiellen Äußerungen der Bau-, Kunst- und Kulturgeschichte sowie dem kirchlichen Leben an der heutigen Stadtpfarrkirche St. Ulrich und Afra. Man darf sagen, eine fast lückenlose Darstellung zu einem einst herausragenden Kloster, dessen Kirche für Augsburg heute noch von stadtbildprägender Bedeutung ist. Insbesondere nehmen die umfangreichen Beiträge zur Architektur, Ausstattung und überlieferten Schatzkunst fast inventarhafte Züge an, wobei auch die Musikipflege, das Archiv und die Bibliothek in der Betrachtung nicht zu kurz kommen. Auch mit Blick auf die üppige Bebilderung im zweiten Band der Festschrift bleiben kaum Wünsche beim Leser offen. Erfreulich ist auch die Darlegung der denkmalpflegerischen Maßnahmen seit dem 18. Jahrhundert bis heute, so dass das zweibändige Werk für jeden Interessierten eine Fundgrube darstellt und für die Fachwelt über Jahre die maßgebliche Quelle zu St. Ulrich und Afra bleiben wird.

Wolfgang Schenkluhn

DIETMAR SCHIERSNER, VOLKER TRUGENBERGER, WOLFGANG ZIMMERMANN (HRSG.): *Adelige Damenstifte Oberschwabens in der Frühen Neuzeit. Selbstverständnis, Spielräume, Alltag* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen, Bd. 187). Stuttgart: Kohlhammer 2011. IX, 322 S. m. Abb. u. Farbtafeln. ISBN 978-3-17-022051-5. Geb. € 32,-.

Die elf Beiträge dieses Bandes gingen aus einer Tagung hervor, die im März 2009 anlässlich der Präsentation des Urkundenbuchs zur Geschichte des Stifts Buchau veranstaltet wurde. Dietmar Schiersner gibt in seiner Einführung (1–15) einen kenntnisreichen Rückblick auf die Forschung, die erst in jüngster Zeit intensiviert wurde, denn: »Den Kirchenhistorikern waren die Stifte zu weltlich, der sozialgeschichtlich arbeitenden Forschung waren die Damen zu adlig, und den an Verfassungsfragen und Politik Interessierten waren lange Zeit die exklusiv von Frauen regierten Herrschaften, ja Fürstentümer, wenn schon nicht zu weiblich, so doch zu unbedeutend.« (3) Ziel des Bandes sei es in erster Linie, weitere Forschungsimpulse zu geben. Um es gleich vorwegzunehmen: Dies ist rundum gelungen. Alle Beiträge thematisieren die den Stiften eigentümliche Verschränkung von geistlichen und weltlichen Facetten und Handlungsoptionen. Grundlegend ist die Charakterisierung der Überlieferung durch Peter Fleischmann (»Die archivalische Überlieferung der Damenstifte Lindau, St. Stephan in Augsburg und Edelstetten«, 289–303), der den auch für andere Landschaften gültigen Befund herausstellt, dass überwiegend Urkunden und Akten zu Grundstücks- und Rentenbesitz erhalten sind, jedoch kaum Dokumente zum religiösen Leben und zur inneren Organisation der Gemeinschaften.

Helmut Flachenecker (»Damenstifte in der Germania Sacra. Überblick und Forschungsfragen«, 17–43) betont die Heterogenität des Phänomens »freiweltliches Damenstift«, das sich im mittelalterlichen Reich nur nördlich der Alpen entwickelte und schon seit dem 11. Jahrhundert kirchlichen Reformern ein Dorn im Auge war. Lange herrschten auch in der Forschung Verdikte gegen die vermeintlich zu laxen und unklösterliche Lebensweise der Adelstöchter vor, doch hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, dass sich weibliche Gemeinschaften des frühen und hohen Mittelalters kaum eindeutig den Kategorien »Kloster« oder »Stift« zuordnen lassen. Vielmehr bilden sie »Orte eigenständiger Lebensformen« (21, im Anschluss an Thomas Schilp und Franz J. Felten), die der Bildung und Erziehung adeliger Frauen dienten und nicht selten zur Verchristlichung ganzer Landstriche beitrugen. Die Umwandlungen einiger Häuser in evangelische Damenstifte sowie späte Gründungen als Erziehungseinrichtungen belegen die auch in der Neuzeit andauernde Zweckdienlichkeit dieser spezifischen »Brücke zwischen Gott und der Welt« (43).

Bernhard Brenner (»Zwischen geistlichem Leben und ständischem Prestige. Augustinusregel und Lebenswirklichkeit in den schwäbischen Damenstiften Augsburg, Edelstetten und Lindau«, 45–75) kritisiert ebenfalls unangemessene Versuche der Forschung, Damenstifte eindeutig einer Regel zuzuordnen, da weder Aachener noch Augustinusregel eine nachweisbare Rolle bei der Gestaltung der Lebensform gespielt haben. Vielmehr verweist der Autor auf vage Formulierungen und (bewusst?) in der Schwebe gehaltene Beteuerungen in Statuten, die mit einer konkreten Regelobservanz nicht in Einklang gebracht werden können. Doch zugleich verwahrt er sich dagegen, die Häuser lediglich als weltliche Versorgungsstätten zu sehen, und betont ihren dezidiert geistlichen Charakter. Allerdings scheinen die adeligen Damen ihr geistliches Profil bewusst verschleiert zu haben, um ihre spezifischen, vom Stand geprägten Anliegen in eine geistliche Lebensform einzubringen, die sowohl Stabilität als auch »enorme institutionelle Flexibilität« (75) aufwies. Diese Beobachtungen kann Thomas Groll (»Statuten im Wandel. Das

Beispiel St. Stephan in Augsburg«, 77–105) an Texten konkretisieren, die zwischen 1531 und 1789 entstanden sind. Sie zeugen einerseits vom Bemühen der Augsburger Bischöfe, das Gemeinschaftsleben der Damen möglichst klösterlich zu gestalten, und andererseits vom hinhaltend-zähen Widerstand der Stiftsdamen. Nur allmählich wurden gemeinsame Haushaltsführung und Mahlzeiten eingeführt, hingegen konnten die strenge Klausur und der Verzicht auf eigenen Besitz nie durchgesetzt werden. Indes war der Tagesablauf der Damen von Messfeier und lateinischem Chorgebet geprägt, und jene Lockerungen, die man mit freiweltlichen Damenstiften in Verbindung bringt (reduziertes Stundengebet in deutscher Sprache, Verzicht auf klösterliche Kleidung, großzügig bemessene Urlaubszeiten), wurden erst 1789, wenige Jahre vor der Auflösung, konzidiert.

Anhand von Quellen, die beim Amtsantritt und im Zuge von Streitigkeiten entstanden sind, untersucht Sabine Klapp (»Stift, Familie, Geschlecht. Handlungsspielräume der Äbtissinnen unterelässischer Kanonissenstifte vom 14. bis zum 16. Jahrhundert«, 107–130) die Rolle einiger Äbtissinnen von Andlau, St. Stephan in Straßburg und Hohenburg auf dem Odilienberg. Die hochadeligen Damen verfügten über weitreichende Kompetenzen in der Wirtschaft und Verwaltung ihrer Häuser und waren überdies Garantinnen des geistlichen Lebens, d. h. sie sicherten Gebet und Memoria ihrer hochmögenden Herkunftsfamilien. Diese machten ihrerseits ihren Einfluss geltend, um den eigenen Töchtern das »Schlüsselamt« der Küsterin und schließlich der Äbtissin zu sichern. Doch im Konfliktfall erweist sich, dass beispielsweise Sophia von Andlau (Äbtissin ebenda 1408–1444) keine Hemmungen zeigte, gegen die eigene Familie zu prozessieren, um die Machtbefugnisse ihres Amtes gegenüber der männlichen Verwandtschaft abzusichern. Sie ließ sich nicht als »Tochter« instrumentalisieren und entwickelte im Interesse ihres Stifts eine eigene Agenda. Weniger erfolgreich war Adelheid von Andlau (Äbtissin von St. Stephan 1539–1544), die im Gefolge der Reformation erleben musste, dass man ihr Geschlecht nunmehr zum Anlass nahm, Herrschaftsrechte auf die männlichen Kanoniker zu übertragen; die ihr nachfolgenden evangelischen Äbtissinnen regierten mit stark eingeschränkten Kompetenzen. Rudolf Seigel (»*Election* und *Benediction*. Wahl und Weihe einer Äbtissin des Stifts Buchau 1742/43«, 165–202) ediert die detaillierten Beschreibungen der Zeremonien bei Amtsantritt der Maria Karolina von Königsegg-Rothenfels aus der Feder des Oberamtmanns Joseph Martin Grüb, dessen Aufgabe es war, die »organisatorische Verbindung von profanen und religiös-liturgischen Handlungen zu einem geregelten, reibungslosen Ablauf und zu einem würdigen Zeremoniell« (169) sicherzustellen.

Wie sehr Machtbefugnisse und Kompetenzen immer wieder ausgehandelt werden mussten, kann Bernhard Theil (»Hochadelige Damenstifte zwischen Reichsverfassung und Diözesanbischof. Das Beispiel Buchau am Federsee«, 131–145) anschaulich herausarbeiten. Die Position von Stiftern, die – wie Buchau – nur Töchter von Reichsgrafen und Fürsten aufnahmen und deren Äbtissinnen den Stand einer Reichsfürstin innehatten, war in der Reichsverfassung umstritten. Die Häuser wurden bisweilen zu den geistlichen Reichsständen gezählt, bisweilen zu den weltlichen. Gewissermaßen salomonisch bestimmte Kaiser Maximilian 1495 zu Konservatoren von Buchau den Bischof von Konstanz, den Fürstbist von Kempten und zwei schwäbische Grafenhäuser. Die Buchauer Damen lavierten zwischen verschiedenen Anspruchshaltungen, etwa des schwäbischen Grafenkollegiums, das weitgehende Einspruchsrechte in die inneren Angelegenheiten des Stifts reklamierte, weil es angeblich exklusiv für schwäbische Grafentöchter gegründet worden sei; auch gegenüber dem Bischof von Konstanz beharrten die Damen auf Prärogativen wie ihren Aufsichtsrechten über die männlichen Kanoniker. Die Kompromisse mit dem Bischof und den Grafen (1776 und 1788) markierten einen gewissen Abschluss der Entwicklung. Das Stift wurde weder kirchenrechtlich exemt noch gänzlich unabhän-

gig von den Grafen. Die Auseinandersetzungen zeigen, dass man die Reichsverfassung »nicht zu statisch« (145) sehen sollte.

Ute Küppers-Braun (*»Dausendtmahl lieber zu Buchaw woldte sein. Zu regionalen Unterschieden im Selbstverständnis hochadeliger Frauen in frühneuzeitlichen Damenstiften«*, 147–163) verdeutlicht die standespolitischen Zwänge, denen die adligen Stiftsdamen unterlagen. Das Zitat im Titel stammt von der Essener Dechantin Maria Franziska Truchsess von Zeil-Wurzach (1689), die auch in Buchau präbendiert war – warum also folgte sie nicht ihrer Neigung zum Süden Deutschlands, und warum brachte sie zudem etliche Verwandte im weniger geliebten Norden unter? Die Antwort liegt in der ständischen Exklusivität einiger norddeutscher Frauenstifte wie Essen. Diese nahmen nur Mitglieder des hohen Adels auf – in Analogie zu den Domkapiteln von Köln und Straßburg. Derartige Mitgliedschaften bildeten gleichsam eine Kontrollinstanz des hohen Adels für die Ebenbürtigkeit von Heiratskandidatinnen. Das im Vergleich zu Essen ungleich schönere Buchau mag im juristischen Sinne hochadelig gewesen sein, in der Wahrnehmung der Standesgenossen war es dies nicht ganz, weil seit dem 17. Jahrhundert auch Kandidatinnen weniger angesehener und standeserhöhter Familien (Briefadel) eintreten konnten. Die Autorin schließt, dass die Stiftsdamen keineswegs überzählige und abgeschobene Töchter waren, sondern ebenso wie ihre Brüder in den Domkapiteln an den »Schaltstellen ihres Standes« saßen und als »Bewahrerinnen ihres Stammhauses und als Mittlerinnen für ihre Nichten« (162) deren Aufnahme in solche Stifte beförderten, die den hochadeligen Status und die Heiratschancen der Familie wahrten. Das eigentümliche Miteinander von Profanem und Religiösem demonstriert ebenfalls Marieluise Kliegel (*»Gut betucht. Zum Selbstverständnis adeliger Stiftsdamen in Gewand und Stand«*, 203–222) anhand bildlicher Darstellungen. Korsage und Reifrock, die Mode des 17. und 18. Jahrhunderts, prägten auch die Kleidung von Stiftsdamen, die folglich eine entsprechende Dienerschaft zum Ankleiden und zur Kleiderpflege sowie hierzu geeignete Räumlichkeiten benötigten. Chormäntel und Schleier für die Gebetsdienste verwiesen zwar auf asketische Ideale von Schlichtheit und Gemeinsamkeit, doch bezeichneten kostbare Stoffe, Orden und Schärpen oder gar Pelzbesatz den Stand der Trägerinnen. Die Kleidervorschriften variierten; mancherorts waren die Damen gehalten, sich in Schwarz zu kleiden, andernorts war alltags auch farbige Kleidung erlaubt. Insgesamt reflektierte die Stiftskleidung sowohl den weltlichen Stand der Trägerinnen (*»Adel verpflichtet«*, 221), als auch ihre Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft mit religiösen Pflichten.

Dietmar Schiersner untersucht *»Krankheit und Tod. Aufklärung und Säkularisierung in oberschwäbischen Damenstiften des 18. Jahrhunderts«* (223–258), um das Vordringen rational-medizinischer Interessen und Argumentationsweisen zu verfolgen. Gedruckte Totenzettel nannten ab 1752 auch genauer die zum Tode führende Krankheit; man stirbt nunmehr »an« einer Krankheit, nicht wie zuvor »nach« einer Krankheit. In der neuen Formulierung erobert allmählich die Medizin den Sterbeprozess, der zuvor als eigenständiger, unabwendbarer Vorgang gesehen wurde. Die kausale Verbindung von Krankheit und Tod, so der Autor, bedeute eine gewisse Entchristlichung der Einstellung zum Sterben, doch erfolgte der mentale Wandel in den Stiftskirchen nur mit zeitlicher Verzögerung. Jene Stiftsdame, die 1800 verfügte, dass ihr Körper geöffnet und der Leichnam alsdann ohne Aufwand bei Nacht außerhalb der Stadt Augsburg bestattet werden sollte, bildete eine Ausnahme (243f.). Veränderungen kann der Autor indes im Ritualen beobachten, wenn etwa im Stift Edelstetten nach und nach aufwendige Gesangs- und Gebetsverpflichtungen reduziert wurden mit dem Argument, dass ein »Weniger« der Andacht und Konzentration zuträglich sei. Ende des 18. Jahrhunderts verschwanden auch Prozessionen und lateinische Liturgie, die als unzeitgemäß und der inneren Gebethaltung

abträglich empfunden wurden. Vermeintliche ›Erleichterungen‹ im Gebetsdienst sollten daher nicht als Zeichen von Laxheit, sondern eher als Ausdruck veränderter Einstellungen und Interesse an der Durchsetzung eigener Konzepte verstanden werden.

Abschließend beschreibt Manfred Weitlauff (»Vom Damenstift zur Benediktinerinnenabtei. Das altbayerische Kloster Frauenchiemsee in der Tridentinischen Reform«, 259–288), wie Frauenchiemsee in der ersten Hälfte des 17. Jhs. nach dem Vorbild des Salzburger Nonnbergs auf die benediktinische Observanz verpflichtet wurde. Die zahlreichen Visitationsberichte geben ein lebendiges Bild von dem schließlich obsiegenden Reformwillen der Salzburger Erzbischöfe, der bayrischen Herzöge und der Jesuiten, die schließlich strenge Klausur, Besitzlosigkeit und das Beten des römischen Breviers durchsetzen. Doch gelang es den Schwestern immerhin, sich eine ›kleine Flucht‹ von allzu viel Askese und Regeltreue offen zu halten. Die beliebten Badekuren, die von Stiftsdamen gerne angewendet wurden, ließ man auch Konventualinnen ärztlich verordnen, und ein kleines Schloss im nahen Bad Adelholzen wurde regelmäßig von hinfalligen Nonnen und ihren gesunden Begleiterinnen genutzt. Der dem Aufsatz beigegebene Anhang, ein Auszug aus dem Visitationsbericht von 1628, überschneidet sich teilweise mit der seitenlangen Anm. 52 (*Fenestras Abbatissae... arbitramur*), wo weitere Teile desselben Berichts abgedruckt werden, ein etwas irritierendes Verfahren.

Das besondere Verdienst dieser quellennahen und reichhaltigen Studien ist es, verfassungsgeschichtliche Fragestellungen und strukturelle Überlegungen mit Einblicken in das Alltagsleben und die Handlungsspielräume der Stiftsdamen zu verbinden; in manchen Selbstzeugnissen kommen sie selbst zu Wort. Die Damen verwahrten sich selbstbewusst und beharrlich gegen die Instrumentalisierung ihres Geschlechts und ihrer Lebensweise. Sie selbst sind die besten Zeuginnen gegen jene männliche Außensicht, gleich ob von zeitgenössischen Reformern oder modernen Historikern, die in ihnen lediglich Repräsentantinnen von Dekadenz und Luxusleben sahen. Dem Band ist weite Verbreitung über seinen regionalen Fokus hinaus zu wünschen.

Letha Böhringer

8. Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte

GUIDO FACCANI: Die Dorfkirche St. Gallus in Kaiseraugst. Die bauliche Entwicklung vom römischen Profangebäude zur heutigen christkatholischen Gemeindekirche (Forschungen in Augst, Bd. 42). Augst: Museum Augusta Raurica 2012. 282 S. m. zahlr. Abb. ISBN 978-3-7151-0042-5. Geb. € 84,-.

Seit Jahrzehnten befasst sich die Forschung mit der Frage, wann das Bistum Basel bzw. Kaiseraugst entstanden ist. Die vorliegende Untersuchung macht dazu aufgrund archäologischer Untersuchungen neue, zusammenfassende Aussagen. Der Chronist Johannes Stumpf hatte schon im 16. Jahrhundert vermutet, dass Augusta Raurica Bischofssitz und Vorgängersitz von Basel gewesen sei. Die Standorte der Bischofskirchen sind dabei offen geblieben. Diese Überlegung verfestigte sich, als 1960 der als Sakrallbau gedeutete Apsis-saal unter der Pfarrkirche St. Gallus entdeckt wurde. Der Verfasser hat die Grabungen und Funde im Umkreis der St. Galluskirche zwischen 1892 und 2006 zusammenfassend ausgewertet. Er sieht dabei im Teil I der Arbeit sechs Bauzustände. Bauzustand I umfasst die Schichten und Baureste aus der römischen Zeit zwischen dem 1. Jahrhundert bis etwa 300 vor der Errichtung des Kastells. Ein Gebäudekomplex unbekannter Funktion mit mindestens einem heizbaren Raum wurde in diesem Zeitraum mehrfach verändert und erhielt zuletzt eine Kanalheizung. Der Bauzustand II begann mit dem Bau des Castrum Rauracense und reichte bis ins letzte Viertel des 4. Jahrhunderts. Die mit 160 Münzen

ergrabene Börse wurde in dieser Zeit versteckt, was im Zusammenhang mit den Magnentius-Wirren um 350 gesehen wird. Der Bauzustand III reichte vom letzten Viertel des vierten Jahrhunderts bis ins 10./11. Jahrhundert. Um 400 wurde im Kastell über den abgebrochenen römischen Bauten der Apsissaal errichtet, der mit seinen Innenmaßen von ca. 15 m zu 10 m als Kirche gedeutet wurde. Dazu kam ein kleiner Gebäudekomplex mit Hypokaustheizung. In der Apsis des Saales wurden sechs Gräber und außerhalb davon ein weiteres Steinplattengrab aufgedeckt. Der hochmittelalterliche Bauzustand IV reichte vom 10./11. Jahrhundert bis ins dritte Viertel des 14. Jahrhunderts. Der Sakralbau übernahm die Südmauer und Südschulter des Apsissaals. Die übrigen Teile der zweiten Kirche wurden neu errichtet. Die Bauzustände V und VI reichen vom dritten Viertel des 14. Jahrhunderts bis 1749/50 bzw. von 1749/50 bis zur Gegenwart und umfassen die dritte bzw. vierte Kirche des Dorfes.

In Teil II werden eingehende Rekonstruktionsversuche der verschiedenen Bauzustände vorgenommen. Dabei stellt der Verfasser fest, dass der Bau des Kastells (frühestens unter Kaiser Probus 276/282) entscheidende Bauveränderungen geschaffen hat. Christliche Spuren lassen sich vor Ort frühestens im 4. Jahrhundert nachweisen. In der zum Wallis gehörenden Diözese wurde mit Theodor der erste Bischof auf dem Konzil von Aquileia (381) gesichert. Dagegen wurde der auf dem Konzil von Sardica (343) erwähnte Bischof Justinian keiner Diözese zugewiesen, obwohl er aus dem gallischen Raum gekommen zu sein scheint. Der 346 auf dem Konzil in Köln genannte Bischof »Justinian Rauracorum« lässt sich nach den neueren Untersuchungen zum Konzil in Köln historisch nur bedingt sichern. Er war bislang immer mit dem in Sardica genannten Bischof Justinian identifiziert worden. Mit dieser neuen Interpretation entfällt das Hauptargument für den Bischofssitz des 4. Jahrhundert in Kaiseraugst. Damit wird sicher erst im 7. Jahrhundert hier ein Bischof nachgewiesen, der aber bereits seinen Sitz nicht nur im alten Römerkastell, sondern auch in Basel hatte. Damit muss die Stellung zu Kaiseraugst offengelassen werden. Die christliche Gemeinde in Kaiseraugst scheint sich erst im 4. Jahrhundert entwickelt und ihren Sitz nach den Magnentius-Wirren in dem Apsissaal genommen zu haben. Die in derselben Zeit entstehende und bis um 700 reichende jüngere Kastellnekropole war bereits in den Anfängen christlich geprägt. Im Laufe des 8. Jahrhunderts wurde der Friedhof dann an die Pfarrkirche verlegt, in deren Innerem aber schon früher bestattet worden war. Der Verfasser untersucht die verschiedenen Deutungen vergleichbarer Funde in der Schweiz. Man muss fragen, weshalb nicht auch französische bzw. italienische Fundkomplexe mit einbezogen wurden. Dabei gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, dass die Überlieferung die Zweifel daran bestärken, dass Kaiseraugst schon im 4. Jahrhundert Bischofssitz wurde. Unberührt davon bleibt die Deutung des Apsissaales als kirchliches Gebäude. Trotz der zentralörtlichen Bedeutung des castrum Rauracense in der Provinz Maxima Sequanorum zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert leitet der Verfasser daraus keine Stellung als Bischofssitz ab. Auch die Betrachtung der Innenausstattung, deren Datierung zwischen dem 4. und dem 6./7. Jahrhundert möglich ist, wird von ihm unter Hinweis auf analoge Funde eher in das 6./7. Jahrhundert als in die frühere Zeit gedeutet. Er geht dabei von einer Gründung des Bistums Augst um 600 mit Bischof Ragnachar oder einem namentlich unbekanntem Vorgänger aus. Für Bischof Ragnachar wurde der Bischofssitz »Augustanae et Basiliae« überliefert. Damit scheint zuerst das castrum Rauracense Bischofssitz geworden zu sein, der dann sehr bald nach Basel verlegt wurde, dort aber im 7. Jahrhundert wieder einging. Die Kirche in Kaiseraugst wurde 891 erstmals urkundlich erwähnt und gelangte 894 an das Kloster St. Gallen. Sie wurde später wieder Fiskalbesitz, wobei das Patrozinium St. Gallus fest wurde, und wurde 1041 von Kaiser Heinrich III. an das wieder erstandene Bistum Basel geschenkt.

Als Anhang werden ein Fundkatalog, die Positionsnummern und die Einordnung der Fundkomplexe aus den Grabungen 1960–2006 der Arbeit beigegeben, ebenso ein umfassendes Literaturverzeichnis.

Die Untersuchung bietet einen neuen Zeitablauf der Gründung und Entwicklung des Bistums Basel, die die Forschung in Zukunft beachten muss. Die Untersuchung der Dorfkirche hat damit für die Kirchengeschichte der nordöstlichen Schweiz und des Oberrheinraumes entscheidende Bedeutung und wird die Diskussionen bestimmen. Die hoch- und spätmittelalterliche Entwicklung der Dorfkirche, die ebenfalls vollständig erfasst wird, tritt hinter diesem überregionalen Ergebnis natürlich deutlich zurück.

Immo Eberl

CLEMENS KOSCH: Die romanischen Dome von Mainz, Worms und Speyer. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter. Ausführung der Planzeichnungen OLGA HEILMANN. Fotos ANDREAS LECHTAPE (Große Kunstführer, Bd. 259). Regensburg: Schnell & Steiner 2011. 112 S. m. Abb., ISBN 978-3-7954-2401-5. Kart. € 14,90.

Wirklich ein großer Kunstführer in dem, was er vermittelt und sich inhaltlich vornimmt. Er führt durch die komplexen wissenschaftlichen Ergebnisse der Bau- und Liturgieforschungen, er führt durch die räumlichen Zusammenhänge verschiedener Bauwerksteile und er führt den Blick des Betrachters in bislang wenig beachtete Gebäudewinkel.

Anders als herkömmliche Kirchenführer werden hier weniger Bauphasen, Bautypen und Formanalogien, stilistische Merkmale und Besonderheiten vorgestellt und bewertet, sondern funktionale Zusammenhänge der einzelnen Kirchenraumteile und ihrer baulichen Umgebungen wie Klausurbereiche, angrenzende Kapellen oder Palastbezirke dargestellt. Hoch zu schätzen ist der funktions- und bisweilen sogar kommunikationstypologische Ansatz, der die drei bekannten Bauwerke auf neue Weise zugänglich macht. Bemerkenswert sind die Fülle der konsequent funktionspezifischen Analysen und Auswertungen und die diesbezüglichen medialen Unterstützungen mit geeignetem Planmaterial. Zu würdigen ist die umsichtige Erfassung der Befunde, die in den hervorragend lesbaren Planzeichnungen kartiert und rekonstruiert wurden, deren hypothetischen Anteile in den zugehörigen Beschreibungen ausführlich und angemessen beschrieben werden.

Ganz grundsätzlich zeigt sich hier ein großes Potential, mit dem es Kirchenbesuchern der Gotteshäuser anders als in Form musealer Rundgänge ermöglicht werden kann, im Bezug von Architektur und Liturgie die Raumgestaltungen und Ausstattungsvielfalt ungeachtet ihrer künstlerischen Qualitäten als sprechende Zeugnisse sakraler, aber auch politischer, privater oder historischer Motivationen und Handlungen neu zu lesen.

Angesichts der hohen Informationsdichte ist allerdings nach dem Leserkreis zu fragen: Zweifellos werden Kenner der Materie und überaus interessierte Laien angesprochen. Während die wissenschaftlich Tätigen aufgrund der Beschreibungspräzision und methodischen und quellenmäßigen Andeutungen dann doch die eine oder andere Fußnote vermissen dürften, wird möglicherweise die ausführlich argumentierende Fachprosa (trotz umfangreichem Glossar) mit den vielfältigen Querbezügen andere Leser überfordern. Deutlich ist das Bemühen zu spüren, die interessantesten Aspekte entlang eines Rundgangs zu entfalten: beispielsweise für den Innenraum des Speyerer Domes von der Krypta ausgehend über das Sanktuarium, die Vierung und Querarme, durch das Langhaus hin zum Westbau. Dabei werden die entsprechenden Bauwerksteile und Funktionsaspekte ausführlich besprochen, jedoch durch die Rundgangsregie einige Funktionszusammenhänge unterbrochen.

Diesbezüglich wäre zu überlegen, ob die wichtigen Funktionslinien zu den liturgischen Abläufen nicht auch didaktisch geeignet wären, um den Besucher vor Ort auf neue Weise durch den Raum zu führen, um die funktionalen Zusammenhänge und zeremoniellen Abläufe anhand einiger prägender Wegführungen körperlich nachvollziehbar zu gestalten und entlang der Wege relevante Stationen zu besprechen. Dabei würde sicher der eine oder andere interessante Aspekt unbesprochen bleiben müssen, jedoch das Nachvollziehen von baulichen Zusammenhängen, die aufgrund baulicher Verluste heute unsichtbar sind, erleichtert. Das Rekonstruieren der räumlichen Nutzungen und Erschließungen ist ein besonderer Wert, aber auch ein besonderes Problem der Publikation. Er führt durch eine bauliche Anlage, die es so eben nicht mehr gibt, denn im Wesentlichen wird der hochmittelalterliche Bestand und Zustand besprochen, wobei im rekonstruierenden Beschreibungsvorgang spätere Veränderungen durchaus thematisiert werden.

Insofern ist der Führer auch geeignet, Lesende am Schreibtisch durch die Dombezirke des 13. Jahrhunderts zu führen. Diesbezüglich stellt die Publikation auch reichlich qualitätvolle Abbildungen jener sonst wenig beachteten Raum- und Bauteile zur Verfügung. Sie ersetzen sicher nicht einen Rundgang vor Ort, jedoch sind sie ein wertvolles Material, nicht nur um die angesprochenen Inhalte zu illustrieren. *Stefan Bürger*

RICARDA BAUSCHKE, SEBASTIAN COXON, MARTIN H. JONES (HRSG.): Sehen und Sichtbarkeit in der Literatur des deutschen Mittelalters. XXI. Anglo-German Colloquium London 2009. Berlin: Akademie Verlag 2011. 454 S. m. Abb. ISBN 978-3-05-005184-0. Geb. € 99,80.

Der Band ist in vier Sektionen («Wortfeld des Sehens», «Weltliches Erzählen», «Geistliche Literatur» und «Neue Perspektiven»), einen Key-Note-Beitrag und einen Schlussteil mit Fazit, Bildtafeln, Personen- und Werkregister gegliedert.

Jan-Dirk Müller baut auf den Thesen aus den *Höfischen Kompromissen* auf. Den Beitrag zeichnet eine starke Betonung des monastischen Ursprungs respektive des Zusammenhangs der Bußtheologie mit dem brüchigen Postulat der Kalokagathie aus. Ein Problem scheint mir der Beginn der Argumentation bei Blumenbergs quasi-evolutionären Thesen zum abstraktionsbefördernden *Distanz*-Sinn ›Visualität‹. Ausgehend von dieser Theorie fällt unter den Tisch, dass im Hochmittelalter zwei Visualitäts-Konzepte kulturell relevant waren: einerseits die Konzipierung nach der empedokleisch-platonischen, andererseits nach der aristotelischen Tradition. Nach der erstgenannten Tradition ist Visualität jedoch kein *Distanz*-Sinn, sondern ein Lichtstrahl der Augen, der die Objekte *berührt*. So kann der Blumenberg'sche Übersprung zur Abstraktion nicht stattfinden und müsste historisch relativiert werden. Diese entscheidende Dichotomie führt Klaus Grubmüller im ersten Beitrag zum «Wortfeld des Sehens» ins Feld, um von ihr ausgehend die Ambiguität von mhd. *blic* als einerseits ›Blitz‹ und andererseits ›Blick‹ und den Wandel vom ›Blick der Augen‹ hin zur temporären Größe des ›Augenblicks‹ zu beschreiben. Grubmüllers These wird stark verwässert durch die umfangreiche Aneinanderreihung von Beispielen. In mir kam der Wunsch nach einer eher interpretatorischen Anwendung dieser Ambiguität auf. Die Schwerfälligkeit des Positivismus fällt bei den folgenden Texten Wolfgang Haubrichs und Horst Brunners jedoch noch stärker ins Gewicht. Beide Beiträge krankten an dem Problem einer Sammlerleidenschaft, bei der trotz aller Akribie am Ende leider doch nur das Ergebnis steht, welches von vornherein zu erwarten war.

Der die Sektion zum «Weltlichen Erzählen» eröffnende Text Elke Brüggens und Franz Josef Holznegels ist zu großen Teilen ein Überblick zu bestehenden Visualitätsansätzen

zum *Nibelungenlied*. Am Ende wird ein Ausblick auf ein geplantes Projekt gegeben. Der Beitrag scheint eher strategisch platziert und deshalb mehr zu verschweigen denn zu verdeutlichen. Weniger zurückhaltend ist Stephan Müller. In angenehm flapsigem (in seinen Anachronismen jedoch nicht immer stimmigem) Stil analysiert er Siegfried in seiner Rolle als Heerführer gegen die Sachsen. Ausgehend von den »Abweichungen von der historischen Erwartbarkeit« zeigt der Autor, inwiefern das Schlacht- zum Spielfeld der Beziehung Gunther/Siegfried wird, welches sich entlang der Opposition von Sichtbar- und Unsichtbarkeit respektive realer und symbolischer Präsenz formiert. Die Visualität wird dabei jedoch auf die Althoff'sche symbolische Kommunikation reduziert, was die Relevanz hinsichtlich des Bandthemas mindert. Margreth Egidi bietet zur Beschreibung textueller Visualitäts-Inszenierungen vier flexible Kategorien an, die den Blick als Mittel der Ästhetisierung, des Begehrens, der Imagination und der Erscheinung erfassen. Über die Differenzen in der Subjekt-Objekt-Beziehung nähert sich die Autorin der existentiellen Funktion des Blicks als Ausgangspunkt einer Wirklichkeitskonstruktion an. Die gewählten Textbeispiele (bspw. die Blutstropfenszene des *Parzival*) sind wenig überraschend, dafür aber analytisch überzeugend. Bei der inneren Schau der Blutstropfenszene setzt auch Alastair Matthews an. Er stellt sie in ein weites Feld aus u. a. Geschichtsdichtung, Artusroman und »nachklassischem« höfischem Roman; am Ende erweitert er den Vergleich gar bis in die Antike. Die abschließende Aussage, dass Darstellungen des Sehens immer mit verbalen Entäußerungen des Innenlebens einhergehen und deshalb eine Einführung von Visualitätstheorie und Figurengestaltung nötig sei, erscheint hinsichtlich bestehender Historisierungen der Fokalisierungs-Narratologie ebenso willkürlich wie die Textauswahl. Doch vielleicht zielt der Autor auch auf etwas anderes ab, was mir anhand des Textes jedoch nicht klar wurde.

Heiko Wandhoff schließt an seine aus dem *Epischen Blick* und der *Ekphrasis*-Monographie bekannten Thesen an. Variant sind teilweise die mediale Verortung der abermals um die Doppelformel *lesen und schowen* bzw. *sehen* kursierenden Textbeispiele und die Ausdeutung von produktions-programmatischen *inventio*-Metaphern. Die Betonung der hochmittelalterlichen Skripturalität scheint mir dabei sehr einseitig; manchem der Textbeispiele ist nach dem methodischen Paradigma der Green'schen *twofold reception* auch das mediale Gegenteil abzulesen. Der anschließende Beitrag Nicola McLellands, die ebenso wie Wandhoff mit dem *Iwein* arbeitet, wirkt in diesem Zusammenhang wie ein medientheoretisches Komplementär (was übrigens sehr für die Anordnung der Beiträge spricht): Der Zusammenhang von innerer und äußerer Wahrnehmung wird von McLelland als ein Vorgang betont, der primär durch akustische Signale, also die Verbalisierung des Texts ausgelöst wird. Die Autorin stellt die Rezeptionsprozesse anhand der scholastischen Vier-Kammern-Lehre dar. Dafür bezieht sie sich auf die bildlichen Umsetzungen der *Iwein*-Fabel und führt diese (als Rezeptionszeugnisse) sehr überzeugend eng mit den textuellen Phänomenen. Am Ende bindet die Autorin ihre Beobachtungen zurück an die soziale Macht des Sehens, Erkennens und Darstellens (oder eben deren Verweigerung), was die rezeptionsästhetischen Befunde in ihren moralischen Implikationen verdeutlicht.

Man soll enden, wenn's am schönsten ist, und so muss auch ich hier meine Stippvisiten in diesen umfangreichen Band abbrechen. Zusammenfassend ist festzustellen: Vielleicht bin ich unwissenschaftlich in meinem Glauben an die Eigenwertigkeit des Essays, vielleicht *kulturwissenschaftlich* in meiner Lust an (auch mal gern gewagten) Thesen. Eine Eigenwertigkeit ist vielen der (freilich subjektiv) ausgesuchten Texte nicht zuzusprechen, da die Bei- eher Nachträge zu bestehenden oder aber Ankündigungen kommender Publikationen sind. Der Überraschungseffekt des Gewagten (offensichtlich ist Visualitäts-

Metaphorik ansteckend) blitzt eher selten, dafür aber an nicht allzu augenfälligen Stellen umso erhellender auf.

Matthias Däumler

FREIBURGER MÜNSTERBAUVEREIN (HRSG.): Das Freiburger Münster. Regensburg: Schnell und Steiner 2011. 343 S., 160 farb. Abb. und zahlr. Pin., Beil.: 1 Faltaf. ISBN 978-3-7954-1685-0. Geb. € 69,-.

Seit dem Kunstführer von Ernst Adam von 1968 liegt nun erstmals wieder eine umfassende Monografie zum Freiburger Münster vor, die den Bogen spannt von der Bauarchäologie bis zur liturgischen Ausstattung der Gegenwart. Das großzügig bebilderte Buch, das unter der Regie der Freiburger Münsterbauhütte entstanden ist, bietet gleichsam eine Großausgabe nach dem Konzept der bewährten Kirchenführer-Hefte des Schnell & Steiner-Verlages. Dementsprechend fehlen zwar die im Text angesprochenen Vergleichsbeispiele, und ein Nachvollziehen der künstlerischen Vorgaben und Werkstattbeziehungen ist in der Anschauung nicht möglich. Im Gegenzug aber wird das Freiburger Münster in all seinen Ausstattungsdetails erfasst, beschrieben und umfassend im Bild dokumentiert. Als Gemeinschaftsleistung vieler Autoren und als Erhebung des Gegenwartsbefundes wird das ansprechend gestaltete Buch auf lange Zeit Bestand haben.

Der Zeitpunkt hätte kaum angemessener gewählt werden können, denn gerade die jüngere Zeit hat eine Fülle von neuen Erkenntnissen zu Architektur und Restaurierungen hervorgebracht, deren Ergebnisse nun an einem Ort zusammengeführt sind. Zu nennen sind etwa die bauarchäologischen Forschungen von Frank Löbbecke, die in dem Bereich der Vierung zu den Altarstellen des spätromanischen Münsters durchgeführt wurden, die Restaurierung der Turmvorhalle, deren erneuerte Farbigkeit in der Farbfassung des 19. Jahrhunderts einen neuen Glanz in das Entrée des Münsters gezaubert hat, und nicht zuletzt der Abschluss der langjährigen Forschung zu den mittelalterlichen Glasmalereien, die nun dank Rüdiger Becksmann auch monografisch vorliegen. Auch die konservatorische Betreuung durch das erzbischöfliche Bauamt und die liturgischen Anpassungen des Raumes haben mit der Schaffung des Zelebrationsaltares von Gutmann und der Umstellung von Nebenaltären neue Akzente gesetzt, die den Innenraum des Münsters in seiner Geschlossenheit neu bestimmen. Flankierend hat ein wissenschaftliches Kolloquium zum Apostelzyklus neue bauchronologische wie auch sozialgeschichtliche Einblicke in die Zeit des frühen 14. Jahrhunderts eröffnet. Die kunsthistorische Forschung des Münsters aber steht weiterhin unter der Prägung von Peter Kurmann (Fribourg) und seinen Schülern, der wie kein anderer die Feinchronologie des Freiburger Münsters wissenschaftlich dominiert. Wie jüngste Forschungen von Christian Freigang (Frankfurt) zur Planung und Ausführung des Glockenstuhls erweisen, erhält auch die Einturmlösung des Westturmes neue Argumente als ursprüngliches, einheitliches Konzept. Diese Werkstattvorgänge und Ausstattungsensembles, bis hin zu den spätgotischen Altarstiftungen und Universitätskapellen, liegen nun in bemerkenswerter Anschaulichkeit und Vollständigkeit vor.

Wenn in den Erklärungsmodellen dennoch ein eigentümlicher Paradigmenwechsel festzustellen ist, so betrifft er die Allgegenwart der Stilgeschichte zulasten der ikonographischen Analyse. Die Vermenschlichung der figuralen Plastik um 1300 und die neue Sicht auf Bürgertum und Zünfte herrschen vor. Selbst die Ekklesiologie scheint eher sozialgeschichtlich hergeleitet zu sein, während Erkenntnisse der älteren ikonographischen Forschung entschwinden. Vergeblich sucht man einen Hinweis auf die Monographie von Joseph Sauer über die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (2. Auflage 1924, Nachdruck 1964), der gerade die fundamentale

Semantik der Marienskulptur als Ekklesia herausgearbeitet hat. Das Vorhallenprogramm mit Maria im Fokus des Trumeaus lieferte gleichsam einen verdichteten Selbstentwurf dessen, was die mittelalterliche Kirche durch eine forcierte Sakramententheologie zur Heilsführung der irdischen Welt anbot. Die Fortschreibung dieser Sinnkonzepte macht Johannes und Thomas im Apostelzyklus zu Eckpunkten der Sakramententypologie und erklärt die eingreifende Umstellung der Apostelfiguren im Kirchenraum schlüssiger, als im Buch geschehen. Dass den Werkstätten theologisch geschulte Konzepture zu Seite gestanden haben, ist keine neue Erkenntnis. Wenn Sehen zum Denken führt, so gilt dies sicherlich auch für dieses opulente Buch zum Freiburger Münster, das man sich nicht entgehen lassen sollte.

Rainer Warland

KATRIN EICHLER: Zur Baugeschichte der drei Regensburger Damenstifte Nieder-, Ober- und Mittelmünster. Regensburg: Schnell & Steiner 2009. 516 S. m. Abb. ISBN 978-3-7954-2222-6. Geb. € 76,-.

Hinter den zahlreichen Arbeiten zu west- und norddeutschen Frauenstiften blieb die Erforschung der süddeutschen Frauenstifte, von Ausnahmen abgesehen, lange Zeit zurück. Die am Regensburger Institut für Kunstgeschichte bei Jochen Zink entstandene Dissertation Katrin Eichlers schließt nun eine architektur- und kunsthistorische Lücke für die drei Regensburger Stifte, für das reichsunmittelbare Nieder- und Obermünster (urkundliche Ersterwähnungen im 9. Jahrhundert, Auflösung 1802 bzw. 1810) und für Mittelmünster (Gründung wohl Ende des 10. Jahrhunderts, Auflösung 1588). Der mit vielen Abbildungen (Karten, Gebäudeplänen und -skizzen, Fotografien des Baubefundes und historischen Ansichten) reich illustrierte Band ist die erste umfassende Bearbeitung vor allem der mittelalterlichen Baugeschichte der drei Institutionen überhaupt. Der Schwerpunkt liegt dabei nicht auf deren allgemeiner Geschichte, auch wenn die Verfasserin den baugeschichtlichen Kapiteln jeweils eine an der Forschungsliteratur, aber auch an Urkundenüberlieferung orientierte konzise Darstellung der politischen und der Besitzgeschichte der Stifte vorausschickt. Eine allgemeine Einleitung skizziert darüber hinaus in wenigen Strichen Aufgaben und Funktionen eines Damenstiftes, macht Bemerkungen zur Architektur solcher Einrichtungen und umreißt zusammenfassend die Geschichte der drei Regensburger Damenstifte.

Für ihre Darstellung wertete die Verfasserin eine sehr disparate Überlieferung aus. Im Falle Niedermünsters wurde die Analyse durch zeitgleiche Baumaßnahmen an Kirche und Vorhalle erleichtert. Für Obermünster konnte die Befunduntersuchung der Ruine – die Kirche wurde im Zweiten Weltkrieg weitgehend zerstört – dagegen durch die schriftliche Überlieferung des inzwischen vollständig erschlossenen Stiftsarchivs ergänzt werden. Beim Ende des 16. Jahrhunderts aufgelösten Damenstift Mittelmünster trat an die Stelle der Vorgängerkirche die 1591/92 völlig neu erbaute Kirche der Jesuiten, denen das Areal übergeben worden war und die anfangs des 17. Jahrhunderts auch einen Neubau für ihr Kolleg aufführen ließen. Aus jesuitischer Provenienz stammt denn auch die schriftliche Überlieferung, aus der einige Rückschlüsse auf die frühere Zeit des Stiftes gezogen werden können. Bauliche Überreste konnten hier dagegen kaum untersucht werden.

Über eine Reihe neu oder erstmals zu beantwortender Datierungsprobleme und die Beschreibung stilistischer Bezüge und Parallelen zu anderen mittelalterlichen Bauwerken hinaus vermag die detaillierte baugeschichtliche Analyse nicht zuletzt auch Einzelheiten aus dem liturgischen Alltag der hochadeligen Frauen in den drei Stiften zu erhellen. Nochmals bestätigt wird so nicht nur die zentrale Memorialfunktion der Einrichtungen

insbesondere im frühen und hohen Mittelalter, weil der Chordienst in unmittelbarer Nähe zu den verehrten Reliquien der Stifter und Förderer abgehalten wurde (so – möglicherweise – der Gemahlin Ludwigs des Deutschen, Hemma, in Obermünster und des Herzogspaares Heinrich I. und Judith in Niedermünster). Deutlich wird dabei vor allem auch die jeweilige Lage des Frauenchores: Im Mittelmünster befand sich der Klau-surbereich im unmittelbaren Anschluss an die Kirche im Westen. Offenbar führte vom Dormitorium im Obergeschoss ein direkter Verbindungsgang auf die Westempore der Frauen. Auch in Obermünster lag das »liturgische Zentrum der Stiftsdamen im Westbau der Kirche« (457). Anders verhielt es sich im Niedermünster, wo zwar ebenfalls eine, allerdings schmale Westempore existierte, die Damen aber in dem mit Schranken versehenen Ostchor – auch hier in der Nähe des Grabes der als Stifterin betrachteten Judith – den Chordienst abhielten.

Gerade die Forschungen zur Frühzeit von Stiften und Klöstern sind neben der meist spärlichen schriftlichen Überlieferung häufig auf die Untersuchung baulicher Überreste angewiesen. Diese unverzichtbare Grundlagenarbeit hat die Verfasserin für die Regensburger Stifte akribisch geleistet. Es ist die Aufgabe künftiger Stiftsforschungen, solchem Material mit neuen Fragestellungen zu begegnen, um daraus weitere Erkenntnisse für die politische, Sozial- oder Alltagsgeschichte der Frauenstifte im Früh- und Hochmittelalter zu gewinnen.

Dietmar Schiersner

SUSANNE WARDA: Memento mori. Bild und Text in Totentänzen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Pictura et Poetis, Band 29). Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2011. 353 S. m. Abb. ISBN 978-3-412-20422-8. Geb. € 47,90.

In der kulturwissenschaftlichen Forschung wird das Thema der vorliegenden Dissertation seit einigen Jahren sowohl von der Kunstgeschichte als auch von der Literatur- und der Musikwissenschaft behandelt. Nach Einschätzung der Verfasserin entstanden »wohl auf dem Gebiet der mediävistischen Literaturwissenschaft« (11) die ausführlichsten Untersuchungen zu spätmittelalterlichen Totentänzen. Da die Kunstform des Totentanzes als Einheit von Bild und Text zu verstehen sei, erfordere seine Untersuchung einen interdisziplinären Ansatz. So sei speziell die gleichzeitige Realisierung in zwei Kommunikationsformen, die Bimedialität, als eines der konstituierenden Merkmale des Genres »Totentanz«, zu erforschen. Die Arbeit geht der Frage nach, wie Bild und Text in den Totentänzen zusammenwirken, um deren Intention, die in dem mahndend-belehrenden ebenso wie dem tröstenden Aspekt des *memento mori* gefasst wird, zu vermitteln. Dabei soll analysiert werden, wie den beiden Medien spezifische Aufgaben zugewiesen werden und in welchen Formen Text und Bild miteinander korrespondieren. Den Untersuchungsgegenstand bilden »mehr als zwanzig« (325) deutschsprachige Totentänze des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts. Die zeitliche Begrenzung wird mit den durch die Erfindung des Buchdrucks veränderten Überlieferungs- und Rezeptionsbedingungen der Totentänze, den Auswirkungen der Reformation und den sich verändernden Einstellungen zum Tod um die Wende zum 16. Jahrhundert begründet.

Das in fünf Abschnitte gegliederte Werk schließt nach der Einleitung den umfangreichen »Theoretischen Teil« an (15–68), wo zunächst auf die »Forschungsgeschichte zum Thema Text und Bild«, sodann auf »Semiotische Grundlagen der Text-Bild-Kommunikation« eingegangen wird. Hier begründet die Verfasserin ihre Verwendung des Begriffs der Bimedialität und grenzt diesen von den Begriffen Plurimedialität und Intermedialität ab. Erst das folgende dritte Kapitel des theoretischen Teils ist allgemeinen Überlegungen

zum Thema der Vermittlung des *memento mori* gewidmet. Hier werden konkrete Fragestellungen formuliert, die auf die jeweiligen Anteile des Textes und der Bilder sowie die speziellen Wirkungen der Medienkombination zielen. Diese Fragen möchte die Verfasserin anhand der gattungskonstituierenden Merkmale des Genres »Totentanz« behandeln, zu denen sie Ständereihe, Tanzmotivik, regelmäßige Abfolge von Menschen- und Todesfiguren, Didaxe und Paränese sowie den Dialog zählt. Das dritte Kapitel referiert zudem die Forschungslage zu Totentänzen und behandelt die Umgestaltungen von Totentänzen. Problematisch erscheinen im Kontext dieses Kapitels »Aspekte des Raumes – Monumentaler Totentanz vs. Buchtotentanz« (57–63), die erst an dieser Stelle die grundsätzlichen Unterschiede dieser beiden Medien benennen. Allerdings werden auch konkrete Beobachtungen, etwa zum Lübecker Totentanz, vorweg genommen. So wird die hier beschriebene, an allen vier Wänden umlaufende Anbringung dieses monumentalen Totentanzes in der Beichtkapelle der Lübecker Marienkirche als Grundlage der räumlichen Gesamtkonzeption in der Einzeluntersuchung nicht mehr erwähnt.

Der dritte Abschnitt des Werkes gilt den »Einzeluntersuchungen der Totentänze«, die anhand der Zuordnung zu drei größeren Überlieferungskreisen als nieder-, mittel- und oberdeutsche Totentänze behandelt werden. Hier wäre innerhalb der detaillierten Darlegungen zu den einzelnen Totentänzen eine weitere Untergliederung hilfreich gewesen. Leider wird auch auf Hinweise auf die zehn als Tafelteil abgedruckten ebenso wie auf die 372 auf der beiliegenden CD-ROM gesammelten Abbildungen verzichtet. Im vierten Abschnitt werden die Ergebnisse für die einzelnen Überlieferungskreise formuliert und verglichen. Alle drei Gruppen zeichnen sich durch eine starke Beharrung in der Überlieferung der Textvarianten aus, während die Bildfindungen eine Entwicklung zur Vielfalt erkennen lassen. Die »Gegenseitige Bezugnahme und Zusammenwirken von Bild und Text« wird unter mehreren Aspekten positiv beantwortet. So werden die Techniken, Gegenstände und Handlungen sowohl abzubilden, als auch zu benennen, als wirkungsvolle Methoden zur Verknüpfung von Bild und Text erkannt. Ebenso zeigen sich schriftliche Aufforderungen zur Wahrnehmung der Bilder wie auch Zeigegeesten innerhalb der Bilder, die sowohl den Text als auch den Betrachter adressieren, als verbindende Elemente. Als konkrete medienspezifische Ausdrucksformen werden das in den Bildern durch die Pervertierung der Tanzmotivik ausgedrückte Grauen und die in den Texten deutlicher fassbare innere Einstellung der Menschen zum Tod sowie die Darstellung ihres Lebenswandels im Sinne eines programmatischen Spiegels benannt.

Als fünfter Abschnitt bestätigt die »Schlussbemerkung« die Ausgangsthese, dass Text und Bild in den spätmittelalterlichen deutschen Totentänzen untrennbar zusammen gehören und dass die Wirkung der Totentänze großenteils auf dieser Bimedialität gründe. Es wird vermutet, dass die Ergebnisse auf die gesamteuropäische Überlieferung zu übertragen sind. Ein Anhang mit Tabellen, Literaturverzeichnis, Benutzungshinweis zu der beiliegenden CD-ROM und Stichwortverzeichnis schließt die Arbeit ab.

Es ist das Verdienst des 2008 abgeschlossenen und 2011 veröffentlichten Werkes, eine umfassende Darstellung der spätmittelalterlichen Totentänze gegeben zu haben. Hinweise auf konkrete Merkmale des Wandels des Genres Totentanz im Verlauf des 16. Jahrhunderts, die auf neue Einstellungen zum Tod in der Frühen Neuzeit verweisen könnten, wären interessant für die Einordnung der Ergebnisse gewesen. Aufbauend auf dem vorliegenden Werk lassen die neueren Forschungen zur Medialität, besonders im Hinblick auf Performativität und Immediatisierung, weiterführende Erkenntnisse für die kulturhistorische Bedeutung der Totentänze erwarten.

Carola Fey

GABRIELE DISCHINGER (BEARB.): *Ottobeuren. Bau- und Ausstattungsgeschichte der Klosteranlage 1672–1802*. Bd. 1: Kommentar, Bd. 2: Planzeichnungen, Bd. 3: Quellen. Hrsg. von der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 47. Ergänzungsband). Sankt Ottilien: EOS 2011. 1048 S. m. zahlr. farb. Abb. u. Plänen. ISBN 978-3-8306-7467-2. Geb. € 248,-.

Die Klosteranlage von Ottobeuren ist eines der bedeutendsten Zeugnisse der Barockarchitektur in Bayern und Schwaben. Die vorliegende Untersuchung macht sie nun auch zu einem der am besten dokumentierten und untersuchten Klosterbauten dieses Raumes. Die Bearbeiterin hat im 200. Jubiläumsjahr der Grundsteinlegung für die Klostergebäude das in drei Teilbänden gedruckte Gesamtwerk vorgelegt. Seit 1970 haben an den zu den Ottobeurer Gebäuden vorliegenden Schriftquellen der Tübinger Kunsthistoriker Klaus Schwager und die Bearbeiterin zusammengearbeitet, um eine Edition vorzubereiten. Nachdem sich die Wege der Herausgeber 2004 wegen unterschiedlicher Auffassung über den Zuschnitt der Publikation getrennt hatten, hat die Bearbeiterin ihre Arbeit allein fortgesetzt. In Zukunft wird von Klaus Schwager jedoch eine weitere Publikation zu erwarten sein. Daneben ist auch ein Corpus der Deckenmalerei der Abtei in Vorbereitung.

Der erste Teilband des vorliegenden Werkes geht nach der Einführung auf die bauliche Entwicklung der Klosteranlage im Zeitraum von 1672 bis 1802 ein. Dabei werden in einem Überblick die 16 Bauetappen zwischen 1711 und 1766 mit jeweils kurzer Beschreibung aufgezeigt. Eine Chronik der Bau- und Ausstattungsgeschichte schließt sich an, die die Bauentwicklung Jahr für Jahr darstellt. Dabei wird immer wieder auf die Planzeichnungen im zweiten Teilband verwiesen und damit eine enge Vernetzung des Gesamtwerks erreicht. Die Untersuchung wird in Zukunft die Grundlage für jede weitere Arbeit über den Barockbau des Klosters Ottobeuren bilden. Die zahlreichen farbigen Abbildungen unterstreichen die chronikalische Darstellung eindrucksvoll. Das Kloster wurde mit der Säkularisation am 1. Dezember 1802 aufgelöst. Doch blieb die Mehrzahl der Mönche in ihrem Professkloster wohnen. P. Basilius Müller war ab 1831 als letzter aus diesem Kreis übrig geblieben. Er erlebte am 16. Dezember 1834 die von König Ludwig I. von Bayern bestimmte Wiedererrichtung der ehemaligen Abtei als Priorat von St. Stephan in Augsburg. Dieses Priorat wurde 1918 wieder zur eigenständigen Abtei, die bis heute die Räumlichkeiten mit dem ihnen angestammten geistlichen Leben erfüllt.

Die Arbeit wird von der Bearbeiterin mit einem biographischen Anhang zum Ottobeurer Konvent fortgeführt. Dabei werden aber im Vergleich zu dem »Album Ottoburanum« Pirmin Lindners von 1903/1904 nur die Mönche aufgenommen, die in den für das vorliegende Werk in Betracht kommenden Quellen erwähnt werden. Die Liste der Ottobeurer Kanzler (1664–1802) und Augsburger Fürstbischöfe (1666–1812) schließt sich an, ebenso ein umfassendes Register der in Ottobeuren tätigen Künstler und Kunsthandwerker und ein Literaturverzeichnis.

Der zweite Teilband legt die 179 Zeichnungen vor, die zwischen 1708/1710 und 1784/1785 entstanden sind, im Kloster verwahrt, aber vor 1802 nie verzeichnet wurden. Wegen des Umfangs des Bestandes werden die Verluste nach der Säkularisation von der Bearbeiterin als gering angesehen. In der Mehrzahl beziehen sich die Entwürfe auf die im 18. Jahrhundert erneuerte Klosteranlage, werden aber ergänzt durch baugeschichtlich bedeutsame Ansichten. Dazu kommen Pläne von Bauten, die das Kloster innerhalb und außerhalb seines Verantwortungsbereiches errichten ließ. Ferner befinden sich hier Pläne von anderen Klöstern, die beweisen, dass sich der Ottobeurer Konvent und Abt Rupert Ness auch über das Bauwesen anderer Klöster zum Nutzen der eigenen Pläne informier-

te. Diese 179 Blätter werden in dem vorliegenden Werk erstmals als Sammlung geschlossen vorgelegt. Die Zeichnungen werden mustergültig mit Überschrift, Entwerfer und Zeichner sowie Datierung und Maßangaben sowie ausführlicher Beschreibung publiziert. Nach den 107 Blättern zur Klosteranlage Ottobeuren werden die zehn Blätter zu Bauten und Bauvorhaben innerhalb des Territoriums und die 31 Blätter von außerhalb des Territoriums von Ottobeuren veröffentlicht. Hier finden sich Pläne von Einsiedeln, Frauenalb, Fultenbach, Holzen, dem Pflughof von Immenstaad, Münsterschwarzach, Oeffingen, die Jesuitenkirchen Il Gesù in Rom und in Rottenburg/Neckar, Salem, Schäftlarn, der Pfarrkirche Theinselberg (Gem. Lachen im Unterallgäu), dem Benediktinergymnasium Wangen im Allgäu und der Kirche St. Karl Borromäus in Wien. Dazu kommen weitere 31 Zeichnungen unterschiedlicher oder unbekannter Bestimmung. Veröffentlicht werden hier auch die 29 weiteren Entwürfe von Zeichnungen für den Kirchenbau in Ottobeuren oder zu Altären bzw. deren Ausstattung sowie die acht Blätter der Druckgrafik zu Bau und Ausstattung der Klosterbauten. Der Band schließt mit einer Bestandsaufnahme der Klosteranlage mit den seit 1959 gültigen Raumnummern.

Der dritte Teilband erfasst die Quellen unter den Äbten zwischen 1672–1802 in Chroniken, Protokollen, Rechnungsbüchern, Belegen, Quittungen, Lohnzetteln, Briefen, Verträgen und Beschreibungen. Dazu werden die Quellen zu Bauten und Bauvorhaben in Eldern, Holzen, Theinselberg, Wald und Wangen aufgezeigt.

Der bestechend ausgestattete Band erschließt als Lebenswerk der Bearbeiterin die Baugeschichte Ottobeurens in vollstem Umfang. Die Forschung darf für die überaus wertvolle Quellenarbeit der Bearbeiterin, aber auch für den die Drucklegung unterstützenden Personenkreis danken.

Immo Eberl

HANS NEUEDER: Die barocken Fresken von Oberalteich. Beschreibung und Deutung einzigartiger Bilder in der ehemaligen Benediktiner-Abteikirche, hrsg. vom Förderverein für Kultur und Forschung Bogen-Oberalteich. Regensburg: Schnell & Steiner 2010. 110 S. m. farb. Abb. u. Grundrissen. ISBN 978-3-7954-2331-5. Geb.€ 24,90.

Es kommt nicht allzu oft vor, dass dem Freskenzyklus einer einzigen Kirche ein ganzes Buch gewidmet wird. Umso erfreulicher ist daher der Entschluss von Hans Neuder, Studiendirektor i. R., Heimatpfleger des Landkreises Bogen und ehrenamtlicher Leiter des Kreismuseums Bogenberg, die Ausmalung der ehemaligen Benediktinerklosterkirche Oberalteich umfassend zu würdigen und deren komplizierte barocke Ikonographie und Ikonologie eingehend zu beschreiben und zu untersuchen.

Nach einem einführenden Kapitel mit den notwendigen Angaben zum Anlass und zur Genese der Malereien, zu deren bisheriger Rezeption und zum Aufbau der neuen Publikation folgen zwei Abschnitte mit »Urteile[n] über die Qualität und Bedeutung der Fresken, 1731 bis 2001« und mit »Hinweise[n] und Beobachtungen zur Eigenart der Fresken«. Bei aller Konzentration auf das Thema wäre es hier durchaus sinnvoll gewesen, die beiden wichtigsten Personen des ehrgeizigen Projekts, Abt Dominicus II. Perger und den Künstler Joseph Anton Merz, noch näher vorzustellen, wobei gerade bei Letzterem eine kurze Vita und eine Übersicht über die Verbreitung seiner Werke vermisst wird. Unter den sparsamen Informationen findet sich jedoch auf S. 21 die archivalisch nirgendwo belegte und auch in zeitgenössischen Quellen nicht erwähnte, aber in der jüngeren Literatur hartnäckig vertretene Ausbildung bei dem späteren Augsburger Akademiedirektor Johann Georg Bergmüller, die Peter Stoll mit Recht in Frage gestellt hat (vgl. Peter Stoll: Johann Evangelist Holzer, Joseph Anton Merz, Johann Georg Bergmüller,

Nikolaus Auer: »Beziehungsnetze«, teils ungeklärt. In: Alois Epple [Hrsg.]: Materialien zur Bergmüller-Forschung, H. 11, Typoskript Türkheim 2011, 5ff.; Erstveröffentlichung 2010 im Internet). Überaus spekulativ sind außerdem die Ausführungen zum Anteil Johann Evangelist Holzers an der Ausmalung am Ende des folgenden Kapitels »Zur Entstehung des Freskenprogramms« (25), zumal die herangezogenen, sehr unterschiedlichen Partien doch erhebliche Schwächen zeigen und folglich mit dem »deutschen Raphael« nur schwer in Verbindung zu bringen sind.

Nach diesen Präliminarien widmet sich Neueder der ausführlichen Beschreibung und Interpretation der Fresken, worin die eigentliche Stärke des Bandes liegt. Detailliert und kenntnisreich entschlüsselt er die einzelnen Szenen mit ihrer teilweise äußerst komplexen Ikonographie und stellt sie in den ikonologischen Gesamtzusammenhang. Als ausgesprochen hilfreich erweist sich dabei, dass jedes Deckenbild mit mindestens einer Farbaufnahme illustriert wird und die Lage der nicht weniger als 33, auf zwei Geschoße verteilten Fresken der Seitenschiffe und Rotunden in vignettenartigen, neben den sorgfältigen Erläuterungen angebrachten Kirchengrundrissen markiert ist. Allerdings fragt man sich bei dem großen Aufwand an exzellentem Bildmaterial, warum die zugehörigen sog. Säkularbilder an den Emporenbrüstungen mit Ausnahme eines einzigen Beispiels (Abb. 6) nicht ebenfalls vollständig wiedergegeben wurden, nachdem der Autor selbst die zehn »bisher unbeachteten Schattenbilder [für] hoch interessant [hält], da sie die traditionelle historische Bewertung der einzelnen Epochen widerspiegeln.« (20) Gleichermäßen wertvoll wäre eine Abbildung des 1701 veröffentlichten, weit verbreiteten Kupferstiches nach einer Komposition des österreichischen Malers Carl von Reslfeld gewesen, deren Hauptgruppe mit dem hl. Benedikt im Wagen für das Hauptfresko im Mittelschiff Pate gestanden hat.

Am Ende jedes einzelnen Kapitels, selbst bei den Geleitworten am Anfang und dem abschließenden »Historische[n] Nachtrag und Resümee«, steht der bei wissenschaftlichen Publikationen obligatorische Anmerkungsapparat, in dem wohl zeitgemäß, aber für den konservativen Leser gewöhnungsbedürftig auch Internet-Links aufgeführt werden (vgl. 22 Anm. 6; 43 Anm. 3; 69f. Anm. 21–23, 37, 58, 66 und 72; 100ff. Anm. 14, 36, 38, 49 und 50). Abgerundet wird das ansprechende Buch wie üblich durch Quellen und Literaturangaben; ein Register fehlt leider.

Georg Paula

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 declaratum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.</i> Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i.Br. ³⁷ 1991. |
| DS | H. Denzinger / A. Schönemetter, <i>Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus fidei et morum,</i> Freiburg i.Br. 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 Scriptorum |
| | SS rer. mer. Scriptorum 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 Reformationgeschichte |
| 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 Zinnhobler, 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

- Dr. HOLGER ARNING M.A., Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster
- Professor Dr. THOMAS BAUER, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Institut für Arabistik und Islamwissenschaft, Schlaunstraße 2, 48143 Münster
- Dr. ARNOLD BÜHLER, Goethe-Universität, Seminar für Didaktik der Geschichte, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt a. M.
- MICHAELA COUZINET-WEBER M.A., Historikerin, Nellmersbacher Straße 43, 71397 Leutenbach
- Professor DDr. MARKUS ENDERS, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie mit der Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
- DANIEL STEINKE, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
- Professor Dr. em. WOLFGANG STÜRNER, Körnerstraße 20, 71720 Oberstenfeld
- Professor Dr. KLAUS UNTERBURGER, Universität Regensburg, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, 93040 Regensburg

Autorinnen und Autoren des Rezensionsteils

- PD Dr. JOHANNES-F. ALBRECHT, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Systematische Theologie, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. LETHA BÖHRINGER, Universität Köln, Philosophische Fakultät, Historisches Institut, Mittlere und Neuere Geschichte, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
- PD Dr. BETTINA BRAUN, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar – Neuere Geschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz
- Dr. JOACHIM BRÜSER, Stadtarchiv Kirchheim unter Teck, Wollmarktstraße 48, 73230 Kirchheim unter Teck
- Professor Dr. HARALD BUCHINGER, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Professur für Liturgiewissenschaft, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg
- PD Dr. STEFAN BÜRGER, TECHNISCHE Universität Dresden, Institut für Kunst- und Musikwissenschaft, Lehrstuhl für Christliche Kunst der Spätantike und des Mittelalters, 01062 Dresden
- Dr. MATTHIAS DÄUMER, Starenweg 11, 35390 Gießen
- Dr. CHRISTOPHER DOWE, Haus der Geschichte Baden-Württemberg, Urbansplatz 2, 70182 Stuttgart
- Professor Dr. WOLFRAM DREWS, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Geschichte des frühen und hohen Mittelalters, Domplatz 20–22, 48143 Münster
- Professor Dr. HEINZ DUCHHARDT, Max-Weber-Stiftung – Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, Rheinallee 6, 53173 Bonn
- Professor Dr. IMMO EBERL, Stadtarchiv Ellwangen, Spitalstraße 4, 73479 Ellwangen
- Dr. CAROLA FEY, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Mittelalterliche Geschichte, Otto-Behaghel-Straße 10, C239, 35394 Gießen
- CHRISTIAN HAGEN M.A., Christian-Albrechts-Universität Kiel, Historisches Seminar, Olshausenstraße 40, 24098 Kiel
- Dr. CHRISTIAN HALBROCK, Behörde des Bundesbeauftragten für Stasi-Unterlagen (BStU), Karl-Liebknecht-Straße 31–33, 10178 Berlin
- PD Dr. UTA HEIL, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, FB Theologie, Institut für Kirchengeschichte, Lehrstuhl für Kirchengeschichte I, Kochstraße 6, 91054 Erlangen
- Dr. STEFAN IHLI, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Offizialat, Marktplatz 11, 72108 Rottenburg
- Professor Dr. FRANZ-XAVER KAUFMANN, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Postfach 100 131, 33501 Bielefeld
- DANIEL KAZMAIER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Graduiertenkolleg 1662 »Religiöses Wissen«, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- PD Dr. MARTIN KIRSCHNER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholisch-Theologische Fakultät, Abteilung für Dogmatik, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. CHRISTINE KLEINJUNG, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Historisches Seminar, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I und Abteilung Landesgeschichte, Platz der Universität, KG IV, 79085 Freiburg i. Br.
- Dr. INGO KLITZSCH, Augustana-Hochschule, Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte, Waldstraße 11, 91564 Neuendettelsau

- Professor Dr. CHRISTIAN KUCHLER, Institut für Politische Wissenschaft, RWTH Aachen, Mies-van-der Rohe-Straße 10, 52074 Aachen
- Professor Dr. GERD LANGGUTH, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie, Am Hofgarten 15, 53113 Bonn
- Professor Dr. VOLKER LEPPIN, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Mittelalter und Reformationsgeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Dr. ANETTE LÖFFLER, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Hugo von Sankt Viktor-Institut, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt
- Professor Dr. Dr. HUBERTUS LUTTERBACH, Universität Duisburg-Essen, Katholische Theologie, Historische Theologie, Universitätsstraße 12, 45141 Essen
- Professor Dr. JAN-DIRK MÜLLER, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Deutsche Philologie, Schellingstraße 3, 80799 München
- Dr. GISELA NAEGLE, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Deutsche Landesgeschichte, Philosophikum I, Otto-Behaghel-Straße 10, 35394 Gießen
- Dr. CHRISTOPH NEBGEN, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Kirchengeschichte, Abteilung Mittlere und Neuere Kirchengeschichte/Religiöse Volkskunde, Saarstraße 21, 55099 Mainz
- Dr. BERNHARD NEIDIGER, Stadtarchiv, Bellingweg 21, 70372 Stuttgart
- PD Dr. JÖRG NEIJENHUIS, Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Praktisch-Theologisches Seminar, Karlstraße 16, 69117 Heidelberg
- Dr. GEORG PAULA, Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege, Hofgraben 4, 80539 München
- Professor Dr. RENATE PILLINGER, Universität Wien, Institut für Klassische Archäologie, Abteilung für Frühchristliche Archäologie, Franz-Klein-Gasse 1, A-1190 Wien
- Professor Dr. NICOLE PRIESCHING, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Warburger Straße 100, 33098 Paderborn
- Dr. BRIGITTE PROKSCH, Forum für Weltreligionen, Ökumenische Arbeitsstelle für interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit, Mariahilfergürtel 23/18, A-1150 Wien
- Professor Dr. WERNER RÖSENER, Justus-Liebig-Universität Gießen, Historisches Institut, Mittelalter, Philosophikum I, Otto-Behaghel-Straße 10, 35394 Gießen
- Dr. ANDREAS RUTZ, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Geschichtswissenschaft, Abteilung für Rheinische Landesgeschichte, Am Hofgarten 22, 53113 Bonn
- Dr. UWE SCHARFENECKER, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischöfliches Ordinariat, Postfach 9, 72108 Rottenburg
- Professor Dr. WOLFGANG SCHENKLUHN, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas, Hoher Weg 4, 06120 Halle (Saale)
- Professor Dr. LUCIA SCHERZBERG, Universität des Saarlandes, Institut für Katholische Theologie, Abteilung für Systematische Theologie, Campus A4 2, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken
- Professor Dr. DIETMAR SCHIERSNER, Pädagogische Hochschule Weingarten, Kirchplatz 2, 88250 Weingarten
- Professor Dr. JEAN SCHILLINGER, Université de Lorraine, 23 boulevard Albert 1er, F-54000 Nancy
- Professor Dr. JOACHIM SCHMIEDL, Philosophisch-Theologische Hochschule, Pallottistraße 3, 56179 Vallendar

- PHILIPP STAHLHUT, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, SFB 923 »Bedrohte Ordnungen«, Brunnenstraße 30, 72074 Tübingen
- Dr. MARKUS THURAU, Freie Universität Berlin, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Seminar für Katholische Theologie, Schwendenerstraße 31, 14195 Berlin
- Professor Dr. MICHAEL TILLY, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neues Testament und Antikes Judentum, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- CHRISTIAN WALTER M.A., Friedrich-Schiller-Universität Jena, Landesgraduiertenkolleg Protestantische Bildungstraditionen, Bachstraße 18k, 07743 Jena
- Professor Dr. RAINER WARLAND, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Archäologische Wissenschaften, Abteilung Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
- Dr. STEFAN WARTHMAN, Azenbergaufgang 8, 70192 Stuttgart
- PD Dr. SYLVIA WEIGELT, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Philosophische Fakultät, Institut für Germanistische Literaturwissenschaft, Fürstengraben 18, 07743 Jena
- Dr. FRIEDRICH WINTERHAGER, Universitätsarchiv Hildesheim, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim
- Professor Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Landesarchiv Baden-Württemberg, General-landesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 3, 76133 Karlsruhe
- Dr. PETER ZOCHER, Karl-Barth-Archiv, Bruderholzallee 26, CH-4059 Basel

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 2011 mit Tagungsberichten

von Maria E. Gründig

Stuttgarter Gespräche 26. Februar 2011

Wissens- und Bildungskonzepte in Geschichte und Gegenwart

Die dritten *Stuttgarter Gespräche zur historisch-politischen Kultur* widmeten sich wiederum einem aktuell diskutierten gesellschaftlichen Thema, das einen klaren Bezug zu kirchlichen Handlungsfeldern aufweist und das durchschaubar wird, wenn der historische Hintergrund, die Genese, analytisch durchdrungen wird. Unter dem Titel *Quo Vadis – Bildung in Deutschland. Gestern – heute – morgen* wurden die Geschichte und die Realisierung von Bildung und Bildungskonzepten in der Moderne behandelt. Der Studientag hatte zudem das Ziel, den Wandel verschiedener Bildungskonzepte und deren Realisierung durch freie, staatliche und kirchliche Träger nachzuzeichnen.

Der Züricher Erziehungswissenschaftler Prof. Dr. JÜRGEN OELKERS hatte die Aufgabe übernommen, die historische Komponente des Tagungsthemas für die Zeit nach 1800 darzulegen. Mit Beginn des modernen Zeitalters hätten die aufgeklärten Ideen der jungen Pädagogen – darunter Salzmann, Campe, Pestalozzi oder Lavater –, die Wissen und Bildung auch für die breiten Bevölkerungsschichten forderten, Eingang in die praktische Bildungsarbeit gefunden, bei der die Kirchen einen wesentlichen Anteil hatten. Im Laufe des 19. Jahrhunderts, besonders seit der Reichsgründung, habe eine Verstaatlichung des Schulbereichs eingesetzt. Die kirchlichen Leistungen für den Aufbau einer flächendeckenden Volksschule seien jedoch nicht zu unterschätzen. Nach 1945 beeinflussten US-amerikanische Bildungskonzepte partiell das hiesige Schulsystem. Allerdings blieb die Kritik an der frühen Selektion der Schüler im deutschen Südwesten folgenlos.

Besonders prägend für die Bildungsgeschichte der vergangenen Jahre seien, so der Referent, nicht die pädagogischen Theorien, sondern die Praxis. So berufe sich beispielsweise der *Marchtaler Plan* auf bekannte Pädagogen wie Maria Montessori oder Peter Petersen. Doch habe diese Bildungskonzeption, die seit 1984 die meisten katholischen Schulen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart und darüber hinaus präge, eigene Schwerpunkte gesetzt: Morgenkreis, freie Stillarbeit, Lernen nach eigenem Tempo, altersdurchmisches Lernen und vernetzter Unterricht seien beim *Marchtaler Plan* typische und deutlich sichtbare Kennzeichen katholischer Schul- und Bildungsarbeit.

HARALD HÄUPLER, Direktor des katholischen Albertus-Magnus-Gymnasiums in Stuttgart, berichtete anschließend aus der Praxis. Selbst beteiligt an der Entwicklung des im deutschen Sprachraum vielfach nachgeahmten, auf einem christlichen Menschenbild gründenden Konzept des Marchtaler Plans, ist ihm wesentlich anzumerken, dass den jungen Persönlichkeiten eine »demütige Haltung« entgegengebracht werden müsse. Dem stimmte FRITZ SPERTH zu, der als Schulleiter für die Werkrealschule Tübingen und die staatlichen Schulen sprach. Für ihn sind Wertschätzung, die Setzung klarer Normen und

Gerechtigkeit wesentliche Eckpunkte seiner pädagogischen Arbeit. Dahinter stehe eine Ethik, die es an staatlichen Schulen ebenso gebe wie an christlichen. Beide Schulleiter waren sich darin einig, dass es nicht darum gehe, der Gesellschaft nützliche und funktionierende Geschöpfe zuzuführen, sondern selbstbestimmte und verantwortliche Persönlichkeiten.

Einen Überblick über die aktuelle Bildungsdiskussion Baden-Württembergs gab am Nachmittag zunächst RENATE ALLGÖWER, Redakteurin der Stuttgarter Zeitung. An der anschließenden Podiumsdiskussion nahmen zwei weitere Schulleiter teil, deren bildungspraktische Impulse innerhalb der südwestdeutschen Bildungslandschaft über Jahre besondere Aufmerksamkeit erfahren hatten: ALFRED HINZ, Direktor i.R. der Bodenseeschule St. Martin in Friedrichshafen, und Dr. BERNHARD BUEB, Direktor i.R. des Internats Schloss Salem, diskutierten ihre je eigenen Bildungskonzepte mit URSULA DUPPEL-BRETH, der Vertreterin der Elternschaft, und zwei VertreterInnen aus der Landtagspolitik, mit ANDREA KRUEGER, CDU, und Dr. FRANK MENTRUP, SPD.

In der von BARBARA DEIFEL-VOGELMANN (Caritasverband der Diözese) moderierten Podiumsdiskussion stellten die Diskussionsteilnehmer die schulischen und (partei-)politischen Konzepte kritisch gegenüber. Die Vertreterinnen und Vertreter der freien Schulen und der Elternschaft vertraten die Meinung, dass private und kirchliche Bildungsträger mehr Freiräume besäßen und spontaner reagieren könnten. Mehr Freiräume wünschten sich, so die Ansicht der Beteiligten, sicherlich alle Schulaktiven. Eine Einigkeit über den einzig richtigen Weg und die beste Konzeption sei allerdings nicht zu erwarten. Einig waren sich die Diskutanten jedoch darin, dass in der Bildungs- und Erziehungsarbeit mehr vom Kind aus gedacht werden müsse.

Grußworte sprachen Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER (Vorsitzender des Geschichtsvereins, Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Direktorin der Akademie) und LOTHAR FRICK (Direktor der Landeszentrale).

Der Studientag wurde vom Geschichtsverein und der Akademie der Diözese Rotenburg-Stuttgart sowie der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg durchgeführt. Planung und Umsetzung lagen in Händen von Dr. REINHOLD WEBER (Landeszentrale), Dr. VERENA WODTKE-WERNER (Akademie), sowie Prof. Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN und Dr. MARIA E. GRÜNDIG (Geschichtsverein).

Weitere Informationen zum Studientag sind auf der Webseite des Geschichtsvereins www.gv-drs.de (Veranstaltungen/Stuttgarter Gespräche) abrufbar.

Studientagung, 15. bis 16. September 2011 in Weingarten

Nach dem Antimodernismus? Über Wege der katholischen Theologie 1918–1958

Was folgte auf den »Antimodernismus«, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingesetzt und in den folgenden 50 Jahren zu Verurteilungen der »modernen Welt« geführt hatte? Welche Wege beschritten katholische Theologen zwischen 1918, dem Ende des Ersten Weltkriegs, und 1958, dem Jahr der Inthronisation von Papst Johannes XXIII. und dem Jahr vor Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils? Prof. Dr. CLAUDIUS ARNOLD (Universität Frankfurt a. M.), der in Verbindung mit Akademiereferent Dr. DIETER R. BAUER die Studientagung konzipiert hatte und sie leitete, hatte 14 renommierte Theologen, Historiker und Kirchenhistoriker eingeladen, die diese Fragen aus ihrem jeweiligen Forschungsfeld beleuchteten.

Tagungsbericht zur Studientagung

CLAUS ARNOLD (Frankfurt) stellte in seinem einführenden Vortrag »Nach dem Antimodernismus?« die Grundlinien der theologischen Entwicklung zwischen 1918 und 1958 dar. Er betonte, dass Theologen schon während des Pontifikats Pius X. (1903–1914) und in den Jahren des von ihm initiierten Antimodernismus mit neuen Denkmodellen experimentiert hatten. Entstanden sei damals Karl Rahners Subjekttheologie oder Karl Adams gemeinschaftsfreudige »Theologie des Lebens«. Damals habe sich zudem die ökumenische Theologie entwickelt. Kirchenhistoriker verstanden ihr Fach nun nicht mehr als apologetische, sondern als kritische Disziplin. Bei all dem wurden die engen dogmatischen Spielräume zu erweitern gesucht. Claus Arnold rät dazu, alle theologischen Neuorientierungen mit den gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozessen in Verbindung zu setzen. Auch sei danach zu fragen, auf welche Modelle Theologen zurückgriffen und ob und wie sehr die neu formulierten Ideen die Zukunft prägten: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), so Arnold, sei »nicht vom Himmel gefallen«, sondern durch die gewandelten Denkmodelle vorbereitet worden. Abschließend stellte er die tagungsübergreifende Frage, ob es sich bei den Neuorientierungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts um interimistische Entwicklungen handelte oder ob von einer »Epochenschwelle« ausgegangen werden könne.

Über die »römische Normtheologie und ihre Wahrnehmung deutscher »Fälle«« referierte KLAUS UNTERBURGER (Münster/Regensburg). Er stellte dar, wie der Vatikan die deutschen Aufbrüche in den Bereichen Bibelexegese, Ökumene und Liturgiewissenschaft wahrnahm und welche Reaktionen folgten. Der Jesuit Erich Przywara (1889–1972) hatte in einem Memorandum an die römischen Behörden betont, dass die Neuaufbrüche nach 1918 nicht mit den Kategorien von Antimodernismus und Modernismus beurteilt werden sollten. Doch blieb in Rom, besonders aber im Heiligen Offizium, das Denken in den alten Kategorien vorherrschend. Allerdings ging Nuntius Pacelli ohne strenge Repression gegen die deutsche Theologie und Kirche vor und realisierte eine evolutive Reform im Inneren: durch Konkordate, Studienreformen und Bischofsernennungen. Ein indirektes Ergebnis dieses Konzepts war die weltweite römische Normierung der theologischen Studien an den kirchlichen Fakultäten in der Apostolischen Konstitution »Deus scientiarum Dominus« von 1931.

BARBARA NICHTWEISS (Mainz) stellte mit ihrem Vortrag »Erik Peterson, ein Konvertit zwischen Antimodernismus und Modernismus« einen 1930 40-jährig zur katholischen Kirche konvertierten Theologen (1890–1960) vor, der sich in vielfacher Hinsicht gegenläufig zu den Tendenzen seiner Zeit positionierte. Durch die Familie säkularistisch-athistisch geprägt und über den Pietismus zum entschiedenen Christentum gekommen, war ihm zunächst Kierkegaard »geistiger Mentor«. Als Privatdozent für Kirchengeschichte in Göttingen konzentrierte er sich auf historisch-religionsgeschichtliche Studien und suchte zeitweise in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin nach einer Idealgestalt schulmäßiger, am Dogma der Kirche orientierten Theologie. Damit beeinflusste er Karl Barth. Sein eigenes theologisches Arbeitsgebiet fand Peterson jedoch in einer patristisch inspirierten Schriftinterpretation, die historische Forschung und Dogma vermittelt. Eine wichtige Frucht dieser Bemühungen war 1928/29 der Traktat »Die Kirche«, der eine neue Lösung des von Alfred Loisy mit dem Satz »Jesus verkündigte das Reich Gottes, und gekommen ist die Kirche« angezeigten Problems vorschlug. Der Traktat löste in der katholischen Theologie lebhaftere Diskussionen aus und fand insbesondere im französischen Sprachraum – etwa bei Yves Congar – begeisterte Aufnahme. Petersons Traktat beeinflusste die nachfolgende Theologengeneration, unter ihnen auch Joseph Ratzinger.

John Henry Newman (1801–1890) verstand den Modernismusstreit als einen Konflikt um die Auslegung der Wahrheit des Glaubens und der kirchlichen Autorität in einer Zeit veränderter Wissensvorstellungen. Wie der Dogmatiker ROMAN SIEBENROCK (Innsbruck) in seinem Referat »John Henry Newman und die Problematik des Antimodernismus« weiter ausführte, war Newmans Konflikt somit kein Kampf der Moderne gegen die Antimoderne, sondern ein Kampf innerhalb der Moderne: Die »Antimodernisten« hätten in das Konzept der Episteme nach Aristoteles das Gewissheitsideal von René Descartes integriert und die Entscheidungskompetenz des Papstes im I. Vatikanum institutionell abgesichert. Das göttliche Wissen sei in der kirchlichen Autorität verankert und als Prämisse für theologische Aussagen gesichert worden. Newman dagegen habe ein theologisches Denken entwickelt, das dem Gewissen einen hohen Stellenwert einräumt: Der Mensch entwickle sich »aus der Endlichkeit und Geschichtlichkeit in der Begegnung mit dem ihm im Gewissen rufenden Gott«. Der Glaube ist auf Entwicklung und Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten hin angelegt. Aristotelisch gesprochen habe Newman eine induktive Topik entwickelt, in der die Phronesis (praktische Klugheit) als lebenstragende und alle anderen Vernunftvermögen integrierende Form der Wahrheitsfindung verstanden wird. Sie trägt als persönliches Vermögen die Gewissheitsbildung aus Wahrscheinlichkeiten (»illative sense«).

Der Kirchenhistoriker MICHAEL QUINSKY (Genf) untersuchte, ob der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs (1881–1950) ein Theologe des Übergangs gewesen sei. Mit großer Begeisterung und starker seelsorgerlicher Motivation habe sich Krebs zahlreichen Fragen aus Geschichte und Gegenwart zugewandt. Nach dem Antimodernismus, von dem er sich vorsichtig absetzte, entfaltete er unter Rückgriff auf zahlreiche Entwicklungslinien und Gedankenstränge ein Lebensprogramm, das in seiner Schrift »Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben« seinen Ausdruck gefunden habe. Hier, wie in vielen anderen seiner zahllosen Veröffentlichungen, seien seine Antworten auf nicht selten einfühlbar wahrgenommene zeitgenössische Fragen letztlich aus einem dem I. Vatikanum verpflichteten Lehramtspositivismus heraus erfolgt, der ebenso Grund wie Folge eines Offenbarungs- und Dogmenpositivismus gewesen sei. Herausforderungen und inhaltliche Brüche – etwa zum Verständnis des Subjekts oder der Geschichtlichkeit – wirkten sich in Krebs' Konzept zum Teil spannungsvoll aus. Auch nach Abklingen des »Antimodernismus« konnten Theologie und Kirche mit diesen Herausforderungen nur mühsam umgehen. Engelbert Krebs' Programm blieb insgesamt neuscholastisch geprägt. Seine Veröffentlichungen sind aufschlussreich, um Gründe und Dimensionen dieses theologischen Übergangs nachzuvollziehen.

LUCIA SCHERZBERG (Saarbrücken) zeichnete den Weg des Dogmatikers Karl Adam (1876–1966) vom Modernismus zum Nationalsozialismus nach. Der zu den prominentesten katholischen Theologen seiner Zeit gehörende Tübinger Lehrstuhlinhaber war in seiner wissenschaftlichen Qualifikationsphase und durch seine Lehrer Joseph Schnitzer und Albert Ehrhard stark durch den Modernismus geprägt. So wandte er die historisch-kritische Methode an und strebte danach, Katholizismus und moderne Kultur zu vereinbaren. Die Deutung des 1. Weltkrieges als ungeheures Erlebnis von Einheit und Gemeinschaft des deutschen Volkes und die negativen Erfahrungen aus mehreren Lehrzuchtverfahren führten Adam weg von der dogmengeschichtlichen Arbeit und hin zur Phänomenologie und zu einer »Wesensschau« des Katholischen. Bis 1945 betrachtete er den Nationalsozialismus als innovative Kraft, die für Anliegen der Kirchenreform (Liturgie, Kirchenstruktur, Ökumene) nutzbar gemacht werden sollte.

Über die Aufnahme »modernistischer« Anliegen bei Karl Rahner im Gewand der Schultheologie trug ALBERT RAFFELT (Freiburg i.B.) vor. Karl Rahner SJ (1904–1984)

empfand die Anliegen des Modernismus als berechtigt, allerdings suchte er nach einer Lösung der Fragen im Rahmen der »Schule«. Diese habe er mit der Ausarbeitung einer theologischen Anthropologie des Menschen als »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes« gefunden. Damit stehe er in der Tradition Maurice Blondels und Joseph Maréchal SJ, doch sei er zudem durch Martin Heidegger angeregt worden. Die Ausarbeitung der Gnadenlehre unter dem Primat des allgemeinen Heilswillens Gottes, die Interpretation der Lehramtsaussagen zur Kircheng Zugehörigkeit und das Theologoumenon des »übernatürlichen Existentials« in der Diskussion um die Enzyklika *Humani generis* seien im Kontext eines Aufbrechens schultheologischer Verengungen wichtig. Die spätere Ausarbeitung des Konzepts einer transzendentalen Offenbarung und das Verständnis von Offenbarung als die kategoriale »Geschichte desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist«, nehmen die Jahrhundertproblematik des Modernismus positiv auf. Dass die »Selbstmitteilung Gottes« als Schlüsselwort genannt wird, zeigt die grundlegende trinitarische Struktur dieser Theologie an. Nur am Rande erwähnte der Referent, dass das Werk Rahners auch hinsichtlich der historisch-kritischen Biblexegese Neues gebracht habe und Lösungsansätze zu vielen Fragen der modernistischen Kirchenreform biete.

Über Marie-Dominique Chenu und den Thomismus im Kontext der Nouvelle théologie referierte CHRISTIAN BAUER (Tübingen). Die französische Nouvelle théologie sei ein theologischer Aufbruch nach der Modernismuskrise gewesen, die das Diskursmonopol der vorherrschenden Neuscholastik römischer Bauart hinter sich lassen wollte. Im Zentrum dieser Rückkehr zu den Quellen bei gleichzeitigem Engagement in der eigenen Gegenwart standen die Studienorte Le Saulchoir in Kain/Tournai, wo die Dominikaner Marie-Dominique Chenu und Yves Congar lehrten, und die Schule Fourvière in Lyon, in deren Umfeld die Jesuiten Henri de Lubac, Jean Daniélou und Hans Urs von Balthasar arbeiteten. Die einen betrieben einen alternativen Thomismus, die anderen suchten nach einer Alternative zum Thomismus, was für das Zweite Vatikanum eine wegberaubende Diskurskonstellation gewesen sei. Chenus mentalitätsgeschichtlich rekontextualisierter Thomismus kreiste um die Frage nach der theologischen Autorität geschichtlicher Erfahrung und des historisch Kontingenten überhaupt. Mit dieser Frage habe sich bereits Chenus Doktorarbeit 1920 beschäftigt. Obgleich seine Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir* von 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden sei, hätten sich noch die letzten Konzilsdebatten des Jahres 1965 im Kontext der Pastoral-konstitution *Gaudium et spes* damit beschäftigt. Chenu wollte nicht einfach nur das Alte neu sagen, sondern das Neue alt: Die neuen Erfahrungen sollten an die Tradition der Kirche Anschluss finden.

LEONHARD HELL (Mainz) zeigte in seinem Beitrag »Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption. Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit« zunächst Parallelentwicklungen auf, die keine nachweisbare Abhängigkeit erkennen lassen: etwa die Aktivitäten im Blick auf die Orthodoxie, die Bildung überkonfessioneller Gesprächskreise, die Entstehung eines »geistlichen Ökumenismus« oder das Interesse an Austausch und Auseinandersetzung mit herausragenden protestantischen Theologen wie Karl Barth. Sobald wahrgenommen worden sei, dass sich vergleichbare Interessenlagen auch andernorts entwickelten, wurde dies im eigenen Umfeld bekannt gemacht und die Aktivitäten grenzübergreifend vernetzt. Seit den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts kann von einem deutsch-französischen Netzwerk des katholischen Ökumenismus gesprochen werden. Dieses Netzwerk wurde zwar durch die politische

Entwicklung zwischen 1939 und 1945 auf eine harte Probe gestellt, doch scheint es diese unbeschädigt überstanden zu haben.

Der Historiker GERD-RAINER HORN (Warwick) referierte über den Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit und die Anfänge der »Befreiungstheologie«. Als Laien- und Massenbewegung waren beide Bewegungen in ganz Mitteleuropa aktiv. Sie verstanden sich als Gegenstück zu modernen sozial(istisch)en (Arbeiter- und Jugend-)Bewegungen. Obleich im Prinzip konservativ, konnten sich ihre Mitglieder jedoch nicht bruchlos der kirchlichen Hierarchie unterordnen. Drei Katholiken prägten die »Katholische Aktion« in besonderer Weise und bereiteten den sozialen Katholizismus vor: der Philosoph Jacques Maritain (1882–1973) und seine Publikation »Humanisme intégral« von 1936. Er suchte eine Brücke vom Katholizismus zu Kommunismus und Marxismus zu bauen, äußerte sich kritisch über Faschismus und Kapitalismus und forderte größere Freiräume für die Laienarbeit. Der Philosoph Emmanuel Mounier (1905–1950) begründete die Bewegung des Personalismus, mit der er den unbegrenzt scheinenden Individualismus der kapitalistischen Welt reduzieren wollte. Der Theologe Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) entwickelte während des Zweiten Vatikanums die Grundlagen für die Befreiungstheologie.

Der Kirchenhistoriker DOMINIK BURKARD (Würzburg) stellte den Tübinger Theologen Karl August Fink (1904–1983) in seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Umfeld dar. Ein besonderes Augenmerk galt der Frage, ob Finks Kirchengeschichte als revisionistisch-kritisch bezeichnet werden könne. Burkard sieht Finks Kirchengeschichte keineswegs als revisionistisch an. Er verstand sie als eine kritische Disziplin, deren Ergebnisse auf strenger Forschung beruhen müssten. Kirchengeschichte verstehe sich bei Fink nicht als Hilfswissenschaft, die im Dienst der Apologetik stehe. Sie habe vielmehr den Auftrag, Kritik zu üben. Fink verstand sein Fach zudem als Machtgeschichte: Tradition entstünde, weil sie sich gegenüber anderem durchgesetzt habe. Daraus folge, dass Kirchengeschichte mit unauflösbaren Spannungen zu leben habe. Die Ansichten Finks riefen Befürworter eines theologisch-heilsgeschichtlichen Geschichtsmodells auf den Plan. So kam es 1954 zum »Fall Fink« und zur Forderung nach dessen Abberufung, was aber nicht realisiert wurde: 1969 wurde er 65-jährig emeritiert.

Im Wandel der Sakramentenkatechese spiegelt sich für MARKUS MÜLLER (Frankfurt a.M.) der theologische, aber auch der gesellschaftliche und politische Neuaufbruch der Jahre zwischen 1930 und 1958 wieder. In seinem Vortrag spürte er dem Diskurs in den *Katechetischen Blättern* nach, dem damals führenden Fachorgan für Katechetik und Religionspädagogik. Besonderes Augenmerk legte der Referent auf die Messopferkatechese und die damit eng verbundene Sexualerziehung im Rahmen der Beichtkatechese. Die dort zum Vorschein kommende Entwicklung zeige anschaulich, wie die an den modernen Human- und Sozialwissenschaften orientierte Religionspädagogik der 1920er Jahre durch den Einfluss der liturgischen Bewegung von einer auf das Übernatürliche zielende Katechetik verdrängt wurde. Diese erscheine zunächst zwar konservativ, doch wartete sie im Diskurs der 1930er und 1940er Jahre mit erstaunlichen Neuerungen auf. Wichtige Entwicklungen – etwa die in den späten 1940er Jahren einsetzende Rezeption der vormals heftig bekämpften Tiefenpsychologie – wären ohne die sogenannte »materialkerygmatische Wende« um 1936 und die damit verbundene Hinwendung zum »Zögling« als glaubender Person wohl kaum denkbar gewesen. Deutliche Spuren habe der skizzierte Diskurs im 1955 erschienenen, völlig neu bearbeiteten *Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands* hinterlassen, der als sogenannter *Grüner Katechismus* bis in die 1960er Jahre hinein unzählige Schüler begleitet habe.

Katholische Laien in Deutschland suchten sich nach 1945 theologisch an das Judentum anzunähern. ELIAS H. FÜLLENBACH OP (Bonn/Düsseldorf) berichtete, dass auf dem Mainzer Katholikentag 1948 mehrfach die Schuldfrage und ein erneuertes Verhältnis zum Judentum thematisiert worden sei. Die veröffentlichte Stellungnahme des Katholikentags sei weitgehend von einem Freiburger Kreis um Gertrud Luckner (1900–1995) und Karl Thieme (1902–1963) geprägt worden. Thieme hätte ursprünglich an einem Entwurf für ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe gearbeitet, diese Idee aber wieder verworfen. Stattdessen gründete Gertrud Luckner eine von katholischen Laien getragene, noch heute erscheinende Zeitschrift, den *Freiburger Rundbrief*, mit dem die »Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk im Geiste der beiden Testamente« gefördert werden sollte. Die Zeitschrift trug im Nachkriegsdeutschland wesentlich zu einem veränderten christlich-jüdischen Verhältnis bei, obgleich ein vatikanisches Monitum von 1950 den Dialog zwischen Katholiken und Juden zu verhindern suchte. Durch ihr geschicktes Vorgehen erreichten Luckner und Thieme, dass sich das Monitum auf den christlich-jüdischen Dialog in Deutschland kaum auswirkte.

Die historische Forschung innerhalb der (katholisch-) theologischen Disziplin der Liturgiewissenschaft hat, wie JÜRGEN BÄRSCH (Eichstätt) einleitend bemerkte, eine große Bedeutung. Der Liturgiewissenschaftler stellte in seinem Vortrag zwei Protagonisten der liturgischen Erneuerung und deren Zugänge und Arbeitsweisen dar: Odo Casel OSB (1886–1948) und Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975). Odo Casel eröffnete aus den paganen Mysterienkulten und der Sakramententheologie der Kirchenväter einen neuen Zugang zum theologischen Verständnis des Gottesdienstes als Mysterienfeier. Liturgie war für ihn »kultische Actio« und bedeutete tätige Teilnahme und nicht pädagogisches Tun. Josef Andreas Jungmann gilt als »Entzauberer« und »Entmythologischer« der Tridentinischen Messe. Durch die Analyse historischer Entwicklungen habe Jungmann gezeigt, dass die Liturgie eine gewordene Größe ist, die darum auch reformierbar sei. Beide Theologen griffen in ihren Arbeiten zwar auf historische Ansätze zurück und schätzten die Liturgie als große Kraft; dennoch beschränkten sie, wie Bärsch betonte, sehr unterschiedliche Wege zum gemeinsamen Ziel. Es galt, die Feier der Liturgie erneut als lebendige Quelle des Glaubens aufzuschließen.

In den Diskussionen und im Schlussgespräch zeigte sich, dass die Kontextualisierung der vielfältigen theologischen Entwicklungen der Zeit zwischen 1918 bis 1958 mit politischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Deutschland und Mitteleuropa ein tieferes Verständnis dieser Ideen ermöglicht.

Die Frage, ob vom »Ende des Antimodernismus« und einer epochenbildenden Zeit nach 1918 gesprochen werden kann, konnte nicht vollständig beantwortet werden: Einerseits sind deutliche »antimoderne« Tendenzen bis heute vorhanden, andererseits werden Forderungen des »Modernismus« bis heute erhoben. Manche der dargestellten Neuorientierungen lassen sich wohl erst dann völlig erschließen und in ihrer Wirkung endgültig einordnen, wenn sie in einem größeren zeitlichen Rahmen – im Sinne einer *longue durée* – betrachtet und beurteilt werden können. Die heutige Forschungslandschaft scheint jedoch den analytischen Blick geschärft zu haben: So werden z.B. Zuschreibungen – Labelings – rascher als solche erkannt und von objektiven Tatbeständen geschieden.

Weitere Informationen

Die Tagung wurde vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a.M. veranstaltet.

Der Tagungsbericht ist auf der Homepage des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart (<http://www.gv-drs.de>) veröffentlicht. In gekürzter Form ist er online in Wissenschaftsportalen AHF (Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland) und HSoz-u-Kult (Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften) verfügbar.

Die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge ist für Band 32 des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte vorgesehen.

Studententag mit Jahresversammlung am 29. Oktober 2011 in Riedlingen

Mehr als 100 Gäste aus der gesamten Diözese besuchten den Studententag mit Jahresversammlung in Riedlingen. Dieser stand unter dem Motto *Zeitenwende um 1800*. Darüber referierten Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER und Dr. UTE STRÖBELE im historischen Ratsaal. Konstantin Maier legte dar, wie sich in Oberschwaben die kirchliche und politische Landschaft nach den Napoleonischen Kriegen veränderte und welche Schwerpunkte »die neuen Herren« setzten. Ute Ströbele sprach anschließend über Klosterfrauen nach der Säkularisation und über die Möglichkeiten und Bedingungen nachklösterlicher Existenz am Beispiel oberschwäbischer Frauenkonvente.

Neue Ehrenmitglieder

In feierlichem Rahmen wurden mit Prof. Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, leitender Direktor des Generallandesarchivs Karlsruhe, und Dr. WALDEMAR TEUFEL, Diözesanjustiziar a.D., zwei Persönlichkeiten zu Ehrenmitgliedern des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart ernannt, die sich in außergewöhnlicher Weise um diesen verdient gemacht haben.

Der Vorsitzende des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER, würdigte die beiden Persönlichkeiten und überreichte die Ehrenurkunden. Er führte aus, dass diese Ehrung bislang nur acht Personen zuteil geworden sei. Vor drei Jahren sei die Urkunde vom ehemaligen Direktor der Akademie der Diözese, Prälat HEINZ G. TIEFENBACHER, vor fünf Jahren vom ehemaligen Ministerpräsidenten, Dr. h.c. mult. ERWIN TEUFEL, entgegengenommen worden.

WALDEMAR TEUFEL habe den Geschichtsverein seit dessen Gründung im Jahr 1979 bis zum heutigen Tag mit großer Konstanz und Kompetenz begleitet. Über 30 Jahre sei er Mitglied des Vorstands gewesen und habe große Verantwortung getragen. Er habe die Entwicklung des Geschichtsvereins entscheidend geprägt. So erarbeitete er die in weiten Teilen bis heute gültige Satzung des Geschichtsvereins, die sich als äußerst tragfähig erwiesen habe. Jahrzehntlang war Waldemar Teufel zudem ein wichtiges Verbindungsglied zum Bischöflichen Ordinariat der Diözese und seinen leitenden Persönlichkeiten; als Schatzmeister leitete er den Finanzbereich. Während der vergangenen 32 Jahre habe er somit den Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart in besonderer Weise gefördert.

WOLFGANG ZIMMERMANN war insgesamt 20 Jahre im Vorstand aktiv: 1995 zum Ersten Stellvertretenden und 1998 zum Kommissarischen Vorsitzenden gewählt, wurde er 2000 in das Amt des Vorsitzenden gewählt, das er bis 2010 inne hatte. Umsichtig habe er während dieser Zeit den Geschichtsverein weiter entwickelt. Die von ihm verantworteten Kooperationen mit angesehenen Institutionen aus Gesellschaft und Wissenschaft bele-

gen, dass der Geschichtsverein innerhalb wie außerhalb der Diözese ein hohes Ansehen genießt und als Partner geschätzt wird. Schon seit 1992 habe er in der Redaktion des *Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte* mitgewirkt. Zwölf Jahre war er dessen Schriftleiter. Als wissenschaftliche Zeitschrift genießt das *Rottenburger Jahrbuch* nicht zuletzt aufgrund seines Engagements eine internationale hohe Anerkennung. Das Erscheinen weiterer kirchenhistorischer Grundlagenwerke wie das *Württembergische Klosterbuch* sind ebenso seiner engagierten Arbeit zu verdanken wie das derzeit entstehende große Werk zur *Geschichte der Diözese*.

Die beiden neuen Ehrenmitglieder dankten dem Vorsitzenden und dem Vorstand für die Ehrung. Beide betonten, dass die Gründung und Weiterentwicklung des Geschichtsvereins ohne den Rückhalt der Bischöfe in dieser Form nicht möglich gewesen wäre. Sie gaben der Hoffnung Ausdruck, dass diese Unterstützung auch in Zukunft erhalten bleiben möge.

Nach gemeinsamem Mittagessen und Führungen durch die Stadt Riedlingen fand im Katholischen Gemeindehaus die Jahresversammlung statt, in der über das vergangene Jahr berichtet und ein Ausblick auf künftige Aktivitäten gegeben wurde. Das Sitzungsprotokoll wurde Ende 2011 allen Mitgliedern zugesandt.

Weitere Informationen und Bilder zum Studientag und zu den Ehrungen in Riedlingen sind auf der Homepage des Geschichtsvereins (www.gv-drs.de) abrufbar.

Studientag am 6. Oktober 2011 in Stuttgart

Matthias Erzberger im württembergischen Katholizismus

Am 6. Oktober erinnerte der Geschichtsverein im Haus der Geschichte Baden-Württemberg in Stuttgart während eines *Langen Abends* an die Aktivitäten des »jungen« Journalisten Matthias Erzberger (1875–1921), an dessen politische Anfänge im Württemberg der Jahrhundertwende und an seinen Einsatz im Netzwerk der katholischen Vereine und Verbände. Nach der Begrüßung durch den Leiter des Hauses der Geschichte, Dr. THOMAS SCHNABEL, nach Sonderführungen durch die Dauerausstellung mit Schwerpunkt zu Matthias Erzberger und einer kurzen Erfrischung führte Dr. CHRISTOPHER DOWE, Initiator des *Erzberger-Jahres 2011* und Referent im Haus der Geschichte, in das Thema ein.

Als Referent des Abends konnte Prof. Dr. ANDREAS HOLZEM gewonnen werden. Eindringlich schilderte der Referent zunächst die familiären und gesellschaftlichen Prägungen des in Buttenhausen bei Münsingen Geborenen. Weil der junge Erzberger eine besondere Sensibilität für Benachteiligung und Unterdrückung erworben hatte, konnte er ein wichtiger Wegbereiter der Demokratie werden: Er forderte und förderte die Partizipation der sich im evangelisch dominierten Württemberg lange unterdrückt fühlenden Katholiken. Er motivierte die Gründung von Selbsthilfeorganisationen und trug dazu bei, dass die zum Teil entwurzelten jungen Katholikinnen und Katholiken, die im Zeitalter der Industrialisierung zu Tausenden in die Städte zogen, ihr Selbstbewusstsein nicht verloren. Hierfür war die Aufrechterhaltung der konfessionellen Identität ein wichtiger Faktor.

Auf der Grundlage einer Konfliktanalyse konnte Andreas Holzem aufzeigen, wo Katholiken in ihrem gesellschaftlichen Umfeld um 1900 auf Schwierigkeiten stießen und wie reagiert wurde, um manches Problem zumindest zu entschärfen. Erzbergers Einsatz hatte hierbei einen großen Anteil, weil er sich für die Gründung von Verbänden, für christliche Gewerkschaften und Arbeitersekretariate einsetzte. Dieser Einsatz ermöglichte Partizipation auf politischer wie auf gesellschaftlicher Ebene und wirkte zudem demokratisierend. Anders als in Westfalen oder im Rheinland entwickelte sich in Württemberg kein

geschlossenes *katholisches Milieu* (M. Rainer Lepsius) und keine *Kaplanokratie* (Max Weber); auch blieb Württemberg aufgrund etwas liberalerer (kirchen-)politischer Bedingungen von einem Kulturkampf verschont.

Im Namen des Geschichtsvereins dankte Dr. MARIA E. GRÜNDIG in ihrem Schlusswort dem Referenten sowie dem Hausherrn. Beeindruckend sei gewesen, wie Andreas Holzem Erzberger in der damaligen Gesellschaft verortet und sein politisches Umfeld dargestellt habe. Dadurch sei verständlich geworden, wie wichtig Erzbergers Aktivitäten für den sogenannten »Verbandskatholizismus« waren, durch den die breiten katholischen Bevölkerungsschichten vielfältige Hilfestellung erhielten.

Die Veranstaltung wurde vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg durchgeführt. Vorbereitung und Realisierung lag in Händen von Dr. Christopher Dowe, Haus der Geschichte und Dr. Maria E. Gründig, Geschichtsverein.

Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preis

Das Kuratorium zur Verleihung des Bischof-Carl-Joseph-von-Hefe-Preises hatte im Frühjahr Bischof Dr. Gebhard Fürst empfohlen, den wissenschaftlichen Nachwuchspreis des Jahres 2011 zwei jungen Absolventen des Faches Katholische Theologie / Kirchengeschichte zukommen zu lassen. Bischof Dr. Fürst entschied, den Preis an Daniela Blum (Tübingen) und Raphael Hülsbömer (Münster) zu vergeben.

Die Verleihung der Preise fand am 1. Dezember im Wilhelmsstift Tübingen statt. In seinen Laudationes stellte Weihbischof Dr. JOHANNES KREIDLER fest, dass beide Theologen in ihren Diplomarbeiten wichtige Beiträge für die Erforschung der Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes, insbesondere der Diözese Rottenburg-Stuttgart, geleistet haben. Nach den Laudationes und der Übergabe der Urkunden durch Weihbischof Dr. Kreidler hatten die beiden Preisträger Gelegenheit, die wesentlichen Ergebnisse ihrer Arbeit vorzustellen.

DANIELA BLUM führte aus, dass sie sich in ihrer Arbeit mit der Konstanzer Geschichte der Reformation und Rekatholisierung um 1550 beschäftigt habe. Anhand von Texten, die der belesene, reformatorisch denkende Laie Jörg Vögel verfasst hatte, konnte sie verdeutlichen, wie die Betroffenen mit den konfessionspolitischen und biographischen Brüchen der Zeit umgingen und wie sie diese deuteten. Die Reformation sei auf beiden Seiten der Konfessionsgrenze nicht nur als begeisternder Neubeginn bejubelt, sondern auch als harte Konfessionsgeschichte erlitten worden.

RAPHAEL HÜLSBÖMER hatte vor allem in den Vatikanischen Archiven die Zensurverfahren historisch rekonstruiert, die gegen drei Werke des Tübinger Professors für Dogmatik, Karl Adam (1876–1966), angestrengt worden waren. Die Forschungen führten unter anderem zu dem Ergebnis, dass sich in diesem Verfahren Bischof Joannes Baptista Sproll klug wie nobel verhalten habe. In persönlichen Briefen an Adam hätte sich dieser zwar eindeutig gegen die völkischen Teile seiner Theologie gewandt, sich gegenüber Rom jedoch für ihn eingesetzt. Die Arbeit zeigt schließlich die Situation der katholischen Theologie Tübingens auf, wo man die 1920er und 1930er Jahre als permanente Bedrohung durch Denunziationen von innen und außen erlebte.

Schon zu Beginn des Abends hatte der Erste Stellvertretende Vorsitzende des Geschichtsvereins, Prof. Dr. Andreas Holzem, Mitglieder und Gäste begrüßt und die beiden Preisträger vorgestellt. Dem waren Grußworte des Direktors des Wilhelmsstifts, Msgn. Martin Fahrner, und des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Albert Biesinger, gefolgt. Sie hoben die positive Rolle des Geschichtsvereins für das Weiterrei-

ben und Vermitteln kirchenhistorischer Themen hervor und wiesen zudem auf die großen Erfolge hin, die die Kirchengeschichte an der Universität Tübingen in den letzten Jahren erfahren habe.

Eine Zusammenfassung der Vorträge von Daniela Blum und Raphael Hülsbömer sind in Band 30 des Rottenburger Jahrbuch(s) für Kirchengeschichte abgedruckt.

Publikationsprojekt »Geschichte der Diözese«

Die im Rahmen des Publikationsprojekts durchgeführten Forschungen beteiligter Autoren führten zu neuen Ergebnissen und zu der Überlegung, die Publikation nicht einbändig, sondern in zwei Bänden darzustellen. Das Redaktionsteam – WOLFGANG ZIMMERMANN, ANDREAS HOLZEM und MARIA E. GRÜNDIG – erarbeitete hierfür ein neues Konzept, das der erweiterten Aufgabenstellung Rechnung trägt. Die redaktionelle Arbeit (unter anderem Datenprüfung, Umsetzung der Layout-Vorgaben und dessen Modifikation) wurde weitergeführt; mit der Bildredaktion wurde begonnen.

Die Verstorbenen des Jahres 2011

| | |
|------------------------------------|-------------|
| LIESELOTTE HÄHL, Mössingen | im Januar |
| Pfr. GEORG SPOHN, Altshausen | im April |
| Prof. Dr. ERWIN GATZ, Aachen | im Mai |
| KARIN MÜLLER, Reutlingen | im Mai |
| Prof. Dr. GERHARD BAAKEN, Tübingen | im Juni |
| ARTHUR FERDINAND, Reutlingen | im Juni |
| Pfr. KURT KEINATH, Biberach | im November |
| Dr. MECHTHILD RUPF-BOLZ, Stuttgart | im Dezember |

EBERHARD GÖNNER, 10. Dezember 1919 – 18. Mai 2012

Am 18. Mai 2012 verstarb in Stuttgart das Ehrenmitglied des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Professor Dr. Eberhard Gönner, der langjährige Präsident der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg.

Eberhard Gönner wurde am 10. Dezember 1919 in Neckarhausen bei Horb am Neckar geboren. Gern erzählte er im kleineren Kreis aus seiner Kindheit als Sohn eines Fürstlich Hohenzollerischen Forstmeisters. Er zeigte damit, dass er das ganze Leben lang seiner Heimat eng verbunden blieb. In seiner Biografie spiegeln sich – wie bei so vielen Menschen seiner Generation – die tiefen und gewaltsamen Umbrüche deutscher Geschichte jener Jahrzehnte wider. Nach dem Schulabschluss in Hechingen 1938 folgte der Reichsarbeitsdienst. Von 1939 bis 1945 – also die gesamte Kriegszeit hindurch – war er Soldat. Nach kurzer amerikanischer Gefangenschaft studierte Gönner in Tübingen Geschichte, Deutsch und Französisch. Bereits 1950 wurde er mit einer historischen Dissertation promoviert.

Seit 1952 war Eberhard Gönner im Archivdienst des Landes Baden-Württemberg tätig, zunächst am Staatsarchiv Sigmaringen, seit 1956 dann am Hauptstaatsarchiv Stuttgart, dessen Leitung er 1975 übernahm. Bereits 1979 wurde er zum Präsidenten der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg berufen; bis zu seiner Pensionierung 1984 prägte er in vielfältiger Weise die Entwicklung des baden-württembergischen Archivwesens.

Zugleich war er von 1979 bis 1985 Vorsitzender der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Als Historiker galt sein großes Interesse den Hilfswissenschaften, besonders der Wappen- und Siegelkunde. Zahlreiche Auszeichnungen, darunter das Bundesverdienstkreuz der 1. Klasse, unterstreichen die hohe Wertschätzung, die Eberhard Gönner entgegengebracht wurde.

Als Gründungsmitglied war Eberhard Gönner dem Geschichtsverein seit den Anfängen im Herbst 1979 eng verbunden. Es war für den Geschichtsverein ein Glücksfall, dass der Präsident der Landesarchivdirektion und Vorsitzende der Kommission für geschichtliche Landeskunde den Aufbau und die Konsolidierung des jungen Vereins als Vorstandsmitglied kompetent begleitete. Auch nach seiner Pensionierung 1984 und seinem Ausscheiden aus dem Vorstand 1985 blieb Eberhard Gönner ein hoch geschätzter Ratgeber des Vereins. 1989 wurde ihm die Ehrenmitgliedschaft verliehen. Es entsprach seiner besonderen, feinen Persönlichkeit, dass er Unterstützung in erster Linie als wohlwollende Aufmerksamkeit, als motivierende Wertschätzung und verlässliche Präsenz verstand. Und wenn ihm denn seine Gesundheit eine Teilnahme an einer Jahresversammlung nicht möglich machte, dann begleitete er die Veranstaltung mit einem Brief, immer mit Füller von Hand geschrieben, ein Zeichen besonderer Anteilnahme in den immer hektischer werdenden Zeiten der Gegenwart. In Gesprächen erlebte man Eberhard Gönner nicht nur als einen guten Zuhörer mit einem weiten Horizont an Wissen und Interessen, sondern auch als einen leidenschaftlichen, wenn auch behutsam und abwägend formulierenden Menschen, der die Entwicklung von Kirche und Theologie aufmerksam verfolgte. Kirchengeschichte war für ihn mehr als Historie, weil sie sich mit der Gestalt der Kirche in Geschichte und Gegenwart beschäftigt. Sehr aufmerksam und sensibel beobachtete und beschrieb er die „Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils“ vor Ort und sorgte sich darum, dass die Impulse und Aufbrüche der 1960er Jahre nicht verloren gingen, sondern weiter den Weg der Kirche bestimmten.

So war und blieb Eberhard Gönner bis ins hohe Alter für viele im Geschichtsverein ein geschätzter Gesprächspartner, bei Veranstaltungen war er ein herzlich willkommener Gast. Der Geschichtsverein wird seinem Ehrenmitglied ein ehrendes Gedächtnis bewahren.

Wolfgang Zimmermann

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 Neuere Kirchengeschichte
 Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt
 E-Mail: konstantin.maier@ku-eichstätt.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

Prof. Dr. KONSTANTIN MAIER

Finanzen

Dr. MARIA E. GRÜNDIG

Kassenprüfer

INGO CASPER und GERHARD PIEPENBRINK, beide in Herrenberg

Bibliothekar

GEORG OTT-STELZNER, Diözesanbibliothek Rottenburg

Dem Vorstand gehören an

Professor Dr. KONSTANTIN MAIER (Eichstätt), Vorsitzender
 Professor Dr. ANDREAS HOLZEM (Tübingen), Erster Stellvertretender Vorsitzender
 Msgn. 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)
 Wissenschaftliche Assistentin 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:

Pfr. HANS NAGEL, Stuttgart
 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.

- Aachen 108; 111
Abälard s. Petrus Abälard
Abbad, Ibn Mohammed († 1222) 109
Abd al-Aziz, Fahd Ibn (1921/23–2005),
1982–2005 König von Saudi-Arabien 45
Abd al-Mālik (Umayyaden) (reg. 685–705)
34; 46; 54
Abd-el-Jalil, Jean-Mohammed Ben (1904–
1979) 148–150
Abdülhamid II. (1842–1918), 1876–1909 Sultan
des Osmanischen Reiches 101
Abelly, Louis (1602–1691), 1664–1666 Bischof
von Rodez (Südfrankreich) 122f.
Abraha (6. Jh.), Herrscher über das südarabi-
sche Reich Himyar 32
Abraham, bibl. Person 29; 32; 56; 87; 151
Abū Nuwās (757–815) 78
Abū Šāma, Abd-ar-Rahmān Ibn-Ismāil
(† 1268) 98
Adam, biblische Figur 67
Ad-Dānī († 1052) 45
Ad-Din, Nur (1118–1174), 1146–1174 Emir
von Syrien 86
Adelard von Bath (um 1070–um 1160) 116
Ägypten 28; 44f.; 60; 75–77; 97; 99; 106; 111f.;
139; 150
–, Koptisch-jakobitische Kirche 60
Äthiopien 28; 32; 45
‘Affān, ‘Utmān b. († 656) 46
Afghanistan 20
Afrika 21; 33; 35; 45; 106; 114; 117f.; 121;
125–128; 130; 133f.; 141; 146f.
Agar, biblische Person 56
Agrigent (Sizilien)
–, Bischöfe von 108f.
–, s.a. Urso, Bischof von Agrigent
Aischylos († 456 v. Chr.) 25
Akkon, Israel 99; 113
Al-Adil I., Abu-Bakr Malik (1144–1218), 1199–
1218 Sultan der Ayyubiden in Ägypten 96
Al-Afdal, Malik (um 1066–1121), 1094–1121
Regent der Fatimiden 97
Al-Andalus (arabische Name für die 711–1492
muslimisch beherrschten Teile der Iberischen
Halbinsel) 21
Al-‘Asqalānī, Ibn Hadjar (1372–1449) 83
Al-Azraqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-
Walīd ibn ‘Uqba ibn al-Azraq († 837) 32
Al-Biyālī, Ahmad 101
Al-Gaddafi, Muammar (1942–2011), 1969–1979
Staatsoberhaupt von Libyen, 1979–2011
Revolutionsführer von Libyen 76
Al-Gazzālī, Abu Hamid Muhammad ibn Mu-
hammad (1058–1111) 60–63; 149
Al-Gunaid von Bagdad († 910) 61
Al-Ḥaḡḡaḡ b. Yūsuf (661–714) 34; 46
Al-Halladsch, Mansur (857–922) 61; 149
Al-Harīrī, Alī 101
Al-Husain al-Mas‘ūdī, Abu al-Hasan Ali ibn
(um 895–957) 94
Al-Idrisi (um 1100–1166) 105
Al-Kamil Muhammad al-Malik († 1238) 111–
114; 116
Al-Mi‘mār († 1348) 78
Al-Qudat Hamadhani, Ayn (1098–1131) 149
Alanus ab Insulis († 1203) 71
Aleppo (Syrien) 82; 98
Alexandria (Ägypten) 87
Alexius I. Komnenos (1048–1118), 1081–1118
Byzantinischer Kaiser 94f.
Algerien 33; 45
Algier (Algerien) 117; 119–122; 124–135
Allgäu 159
Allioli, Joseph Franz (1793–1873) 143f.
Almoraviden 97
Alpetragius († um 1204) 115
Amerika s. USA

- Anaklet II. (um 1090–1138), 1130–1138
Papst 105
- Anastasius (Bibliothecarius) (um 875) 87
- Anawati, Georges (1905–1994) 148; 150f.
- Andalusien (Spanien) 21; 35
- Anker, Karl (1885–1965) 172
- An-Naʿim, Abdullahi Ahmed (* 1946) 74
- Anselm von Canterbury (1033/34–1109) 59; 63–67; 69f.
- Antiochia am Orontes (heute: Antalya, Türkei) 115
- Apulien (Italien) 110
- Arabien 15–17; 25f.; 29; 32–35; 44–48; 77f.; 88; 93f.; 101; 105–107; 110; 113–116; 139; 141; 147
- Arianer 89
- Aristoteles (384–322 v. Chr.) 90; 114f.
- Arius (um 260–336) 68
- Armenien 16
- Ashtiani, Sakine (* 1967) 81
- Asien 35; 73; 93; 141; 147
- Assmann, Jan (* 1938) 20
- As-Suyūṭī, Ġalālu d-Dīn (1445–1505) 80
- Aufhauser, Johann Baptist (1881–1963) 147
- Augustinus von Hippo (354–430) 95
- Averroes (1126–1198) 115
- Avicenna (um 980–1037) 115; 150
- Ayyubiden 99; 111f.
- Backnang (Rems-Murr-Kreis) 162
- Bad Waldsee (Lkr. Ravensburg) 165
- Badawi, Abdullah Ahmad (* 1939), 2003–2009
Premierminister von Malaysia 76
- Baden 158
- Bagdad (Irak) 35; 46; 94; 97; 99; 115
- Balkan 16
- Barbareskenstaaten (vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert die zwischen atlantischem Ozean und Ägypten liegenden nordafrikanischen Territorien des Maghreb) 21; 117–119
- Barreau, Jean (1612–1679) 120–122; 124; 127–135
- Bašra (Irak) 34
- Bath-Partei (Arabische Sozialistische Partei der Wiedererweckung) 16
- Bauer, Thomas (* 1961) 20f.
- Baur, Ludwig (1871–1943) 159
- Behloul, Samuel-Martin 13
- Ben Ali, Zine el-Abidine (* 1936), 1987–2011
Präsident von Tunesien 76
- Benedikt XVI. (* 1927), 2005–2013
Papst 137
- Benz, Wolfgang (* 1941) 17
- Berber (Nordafrika) 105
- Bergsträßer, Gotthelf (1886–1933) 45
- Berlin 16; 74; 170
- , Berlin-Brandenburgische Akademie 33; 74
- , Staatsbibliothek 34; 36
- Berning, Wilhelm (1877–1955), 1914–1955
Bischof von Osnabrück 167; 169
- Bertram, Adolf (1859–1945), 1906–1914
Bischof von Hildesheim, 1914–1945
Erzbischof von Breslau 156
- Bethlehem (Westjordanland) 113
- Bietigheim (Lkr. Rastatt) 162
- Bilczewski, Józef (1860–1923), 1900–1923
Erzbischof von Lemberg 167
- Blaubeuren 159
- Bobzin, Hartmut (* 1946) 31
- Böckingen (Stadtteil von Heilbronn) 168
- Bonn 148
- , Universität
- Bono, Vincenzo 158–160
- Boso, fiktive Figur 65f.
- Braunschweig (Herzogtum) 172
- Brehm, Pfarrverweser in Waiblingen 167; 170; 172
- Breslau
- , Bischöfe von s. Bertram, Adolf
- Brindisi (Italien) 111
- Bühler, Arnold 21
- Buonaiuti, Ernesto (1881–1946) 146
- Burg, Lou van (1917–1986) 76
- Byzanz 33; 94; 146
- Cajetan, Thomas (1469–1534), ab 1508
Kardinal 158
- Cannstatt 166
- , Cannstatter Wasen 164
- Capitanata (Italien) 109
- Capparone, Wilhelm († 1209) 107
- Carrel, Alexis (1873–1944) 77f.
- Catania (Sizilien) 109
- Claudius Ptolemäus († 180) 33
- Cluny, Frankreich (Dep. Saône-et-Loire)
- , Benediktinerabtei 68
- , s. a. Majolus von Cluny; Petrus Venerabilis
- Collet, Pierre (1663–1770) 122

- Cossio, Aluigi (1874–1956) 157f.; 160–162; 164f.
 Coste, Pierre (1873–1935) 122–124
 Cremona (Lombardei, Italien) 160
 Crispin, Gilbert (1045–1117) 67f.; 71
- Damaskus (Syrien) 34; 36; 54; 94; 99; 101; 112f.
 Damiette (ägypt. Gouvernement) 149
 Deutsche Demokratische Republik 155; 168
 Deutsches Kaiserreich (1871–1918) 101f.; 145f.; 153f.; 157; 171
 Deutschland 14f.; 18f.; 23; 76; 85; 98; 108; 138; 147; 153; 155f.; 158; 163; 168; 172
 D’Ohson, Ignatius Mouradgea (1740–1807) 141
 Döllinger, Ignaz (1799–1890) 140–145
 Donatisten 89
- Ebersbach (Lkr. Göppingen) 162
 Ebingen (Zollernalbkreis) 162
 Edessa, Grafschaft (Kreuzfahrerstaat) 98
 Ehingen (Alb-Donau-Kreis) 162
 Elsass-Lothringen 159
 Embricho von Mainz († nach 1122) 88
 Enders, Markus 20
 England 63f.; 138
 Epiphanius von Salamis (um 315–403) 54
 Esslingen 161–163
 Europa 13; 17f.; 20–23; 34; 44f.; 64; 73f.; 76–78; 83; 87–91; 93–96; 98–102; 105; 117; 125; 128; 137f.; 142; 146; 156
- Fahraddin († 1250) 111f.
 Fatimiden 97; 99
 Fellbach (Rems-Murr-Kreis) 170
 Fibonacci, Leonardo (um 1180–nach 1241) 116
 Flügel, Gustav (1802–1870) 44f.
 Foggia (Reg. Apulien, Italien) 110
 Foucauld, Charles de (1858–1916) 146f.; 149
 Franken 17; 21; 94
 Frankfurt 85
 –, s. a. Gugutzer, Robert
 Frankreich 63f.; 87; 98; 102; 118f.; 120; 122; 125f.; 129f.; 132; 147f.
 Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 149
 Französisches Königreich 134
 Freiburg i. Br. 146; 156; 158
 –, Domkapitel 158
 –, Erzdiözese 166; 169
 –, St.-Raphael-Verein 158
 Freiburg (Schweiz) 167
 –, Theologenkönvikt Salesianum 167
 Freising
 –, Bischöfe von München-Freising s. Otto von Freising
 Frick, Peter Paul (1858–1920), 1970–1910 Domkapitular in Rottenburg 167
 Friedrich II. (1194–1250), ab 1198 König von Sizilien, ab 1211/12 deutscher König, 1220–1250 Kaiser des röm.-dt. Reiches 21; 102; 105–116
 Friedrichshafen 159f.; 162
 Fu’ād I. (1868–1936), 1922–1936 König von Ägypten 44
 Fulda
 –, Fuldaer Bischofskonferenz 155; 170
- Gablenberg (Stadtteil von Stuttgart) 163
 Gaisburg (Stadtteil von Stuttgart) 163
 Gaon, Saadja (882–942) 59f.
 Gardet, Louis (1904–1986) 150
 Gaza (Westjordanland) 112
 Gatz, Erwin (1933–2011) 155
 Gauss, Julia (1901–1985) 59; 64f.; 67
 Genezareth, See 96
 Georgien 16
 Get, Firmin (1621–1682) 127f.; 131f.
 Gindibu (um 850 v. Chr.) 25
 Gizeh (Ägypten) 45
 Glaber, Radulf (um 985–1047) 87f.
 Gnesen-Posen (Polen), Erzbisum 169
 Göppingen 159
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 138
 Gondi von, Philipp Emmanuel (1580–1662), französischer General der Galeeren 119
 Gratian (Kirchenrechtler) († vor 1160) 97
 Gregor VIII. (um 1100–1187), 1187 Papst 95
 Gregor IX. (um 1167–1241), 1227–1241 Papst 110f.
 Greiner, Ulrich (* 1945) 74
 Griechenland 105
 Grimme, Hubert (1864–1942) 145
 Großbritannien 102
 Ground Zero s. New York
 Gugutzer, Robert (* 1967) 85

- Guibert von Nogent (um 1055–um 1125),
 1104–1124 Abt des Benediktinerklosters
 Nogent-sous-Coucy 87f.
 Guido von Lusignan († 1194), 1186–1192 Kö-
 nig von Jerusalem 96
 Guiscard, Robert (um 1015–1085) 105

 Habermas, Jürgen (* 1929) 49
 Hagar s. Agar
 Ha-Levi, Jehuda (um 1075–1141) 60
 Hamas (Islamische Widerstandsbewegung) 16
 Hammer-Purgstall, Joseph von (1774–
 1856) 141
 Haneberg, Daniel Bonifaz (1816–1876), 1854–
 1872 Abt von St. Bonifaz (München), 1872–
 1876 Bischof von Speyer 140; 143–145
 Hattin (Palästina) 96
 –, Schlacht bei Hattin (1187) 99
 Hayali, Dunja (* 1974) 15
 Hedelfingen (Stadtteil von Stuttgart) 165
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–
 1831) 55
 Heilbronn 164
 Heinrich IV. von Frankreich (1553–1610),
 1589–1610 König von Frankreich 83
 Heinrich VI. (1165–1197), ab 1169 Röm.-dt.
 König, 1191–1197 Kaiser des Hl. Röm. Rei-
 ches, 1194–1197 zugleich König von Sizili-
 en 107
 Hemigkofen (Bodenseekreis) 169
 Heraklios (um 575–641), 610–641 Oströmi-
 scher bzw. Byzantinischer Kaiser 28
 Herbers, Klaus (* 1951) 21
 Herder, Johann Gottfried (1744–1803) 138
 Hergenröther, Joseph (1824–1890) 145
 Hermann, Stuttgarter Kaufmann 160
 Herodot († ca. 425 v. Chr.) 25
 Hettinger, Franz (1819–1890) 145
 Hildesheim
 –, Bischöfe s. Bertram, Adolf
 –, Diözese 156
 Hiltensweiler (Ortsteil von Tettngang,
 Bodenseekreis) 168
 Ĥimş s. Homs in Syrien
 Hinckelmann, Abraham (1652–1695) 44
 Hisbollah (dem Islamismus zugeordnete liba-
 nesishe Organisation) 16
 Hofen (Stadtteil von Stuttgart) 166
 Homs (Syrien) 34

 Horten, Max Max Horten (1874–1954) 148
 Hospitaliter 96
 Hüd, Prophet 29
 Hudaibiyya (arab. Halbinsel) 28
 Huntington, Samuel (1927–2008) 13; 24
 Hussein I. (Jordanien) (1935–1999), 1952–1999
 König von Jordanien 76
 Hussein, Sadam (1937–2006), 1979–2003 Staats-
 präsident des Irak, 1979–1991 u. 1994–2003
 Premierminister des Irak 76; 102

 Ibn al-Djazarī († 1429) 80
 Ibn Nağāh († 1109) 45
 Ibn Nubāta (1287–1366) 81
 Ibn Sab'in (1217–1269) 113; 116
 Ibrahim, 1656–1659 Pascha von Algier 120f.;
 128f.; 132
 Indien 35; 44f.
 Indonesien 15
 Innozenz III. (1160/71–1216), 1198–1216
 Papst 96; 106–108; 111; 113
 Innsbruck
 –, s. a. Gatterer, Michael
 Irak 15f.; 20; 148
 Iran 35; 81
 Irland 76
 Isfahan (Iran) 97
 Ismael, biblische Person 32; 151
 Isny (Lkr. Ravensburg) 162
 Israel 96; 102
 Istanbul (Türkei) 44
 Italien 87; 89; 105f.; 112; 116; 120; 146; 153–
 167; 170–172

 Jaffa (Tel-Aviv, Israel) 112f.
 Jemen 25; 45
 Jerusalem 86; 95–97; 99f.; 102; 112–114
 –, s.a. Guido von Lusignan
 –, Al-Aqsa-Moschee 113
 –, Felsendom 34; 47; 113
 –, Grabeskirche 113
 –, Königreich 111f.
 –, Mar Saba, griech.-orthodoxes Kloster 54
 –, Patriarchen von 113
 Jerzycki, Sigismund 169; 171
 Johannes von Damaskus (650–754) 54–58; 60
 Jordanien 76
 –, s.a. Hussein I.

- Juden 14, 20; 28; 31f.; 46; 50f.; 59; 63–71;
91–93; 97; 99; 102; 107; 110; 141; 150
- Ka'āba 56
- Kairo 34f.; 40f.; 44f.; 47; 97; 101; 112; 150
–, Al-Azhar-Universität 45
–, Būlāq (Stadtteil von Kairo) 45
–, Cairo University 45
–, Institut Dominicain d'Études Orientales 150
- Kalabrien 105
- Kandiuk, Pancratius 168
- Kantorowicz, Ernst H. (1895–1963) 107
- Karl I. von Anjou (1227–1285), 1266–1285
König von Sizilien 110
- Karl II. von Anjou (1254–1309), 1285–1309
König von Neapel 110
- Karlsruhe
–, Badisches Landesmuseum 16
- Kasan (Rep. Tatarstan, Russland) 44
- Katharer 90
- Katharina II. (1729–1796), 1762–1796 Kaiserin
von Russland 44
- Kaukasus 25
- Kellermann, Andreas 33
- Kemal, Namik (1840–1888) 101
- Kepler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–
1926 Bischof von Rottenburg-Stutt-
gart 157–162; 165–168; 170
- Ketton, Robert von (1110 [?]-1160 [?]) 89
- Kicinski (Priester) 169
- Knöpfler, Alois (1847–1921) 145
- Knorek, Andreas 169
- Köln 23
- Konradin (Sizilien) (1252–1268) 110
- Konstantinopel 82
- Konstanze von Sizilien (1154–1198) 107
- Konzet, August (1883–1973) 162–165
- Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 145
- Küster, Anton (* 1866), 1898–1904 Pfarrverwe-
ser in Hofen bei Stuttgart 166
- Kūfa (Irak) 34
- Kurden 102
- Kurz, Leopold (1878–1937) 158; 161–165
- Lamoignon, Mademoiselle de 124
- Landshut
–, Universität 143
- Lafranc von Bec (um 1010–1089) 59
- Lang, Johannes (1878–1961) 161–163; 165
- Lavigeries, Charles (1825–1892), 1882–1892
Kardinal 147
- Lazaristen 119
- Leipzig 44
- Lemberg (Ukraine) 167
- , Erzbischöfe s. Józef Bilczewski
- Leo XIII. (1810–1903), 1878 Papst 118
- Lesercz, Josaphat OSB 169
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 50;
138
- Levante 125; 156
- Liedke, Karl 156
- Libyen 45
–, s.a. Al-Gaddafi, Muammar
- Linsennann, Franz Xaver von (1835–1898),
1898 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 159
- Lipinski, Bruno 167; 170
- Löwenherz, Richard (1157–1199), 1189–1199
König von England 99
- Lombardei (Norditalien) 106
- London 64
- Lucera (Italien) 109f.; 116
- Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König
von Frankreich und Navarra 129
- Luzern
–, Universität 13
- Macchiavelli, Niccolò di Bernardo dei (1469–
1527) 81
- Mada'in Sālīh (Saudi-Arabien) 33
- Maghreb (Nordafrika) 97; 125
- Majolus von Cluny (ca. 954–994), 964–994 Abt
des Benediktinerklosters Cluny 87
- Malaysia 76
–, s.a. Badawi, Abdullah Ahmad
- Mali (Westafrika) 45
- Maly, Agent 167; 170f.
- Mamluken 99
- Manfred (Sizilien) (1232–1266) 110
- Manichäer 89
- Marraci, Lodovico (1612–1700) 141
- Maria, Gottesmutter 32; 35; 57f.; 86
- Maria Laach (Lkr. Ahrweiler)
–, Benediktinerabtei
–, s.a. Herwegen, Ildefons
- Marillac, Louise von (1591–1660) 124f.; 127
- Markward von Annweiler († 1202), 1198–1202
Regent des Königreichs Sizilien 106

- Marokko 33; 43; 45; 117
 Marseille 119; 126f.; 132; 134
 Marx, Michael (* 1966) 19f.
 Massignon, Louis (1883–1962) 148f.; 151
 Matthäus, bibl. Person 87
 Mauretanien 45
 Mayer, Karl J. 169
 Maynard, Michel Ulysse (1814–1893) 122
 Medina (Saudi-Arabien) 27f.; 30; 32; 34; 39;
 42; 45–47; 93
 Mehmed V. (1844–1918), 1909–1918 (Groß-)
 Sultan des Osmanischen Reiches und Kalif
 der Osmanen 102
 Mekka (Saudi-Arabien) 27–30; 32f.; 47; 56; 93
 Melfi (Reg. Basilikata, Italien)
 –, Konstitutionen von Melfi (1231) 110
 Mercedarier 118; 125; 127; 129; 134
 Michaud, Joseph François (1767–1839) 141
 Missiri, Dunja el 13
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 138–145
 Mohammed (ca. 570–632), Religionsstifter des
 Islam 19; 27f.; 32f.; 46f.; 49; 54; 68; 87–90;
 92; 111; 137–144; 146; 148; 152
 Monreale (Sizilien)
 –, Erzbischöfe von 108
 Mose, biblische Person 29; 32; 92
 Mosul (Irak) 98; 113; 115
 Moysse Judaeo 70
 Mubarak, Husni (* 1928), 1981–2011 Staatsprä-
 sident der Arabischen Republik Ägypten 75
 Mühlacker (Enzkreis) 166–168
 Müller, August (1848–1892) 145
 München 140; 146
 –, Bayerische Akademie der Wissenschaften 143
 –, Bayerische Staatsbibliothek 143
 –, Ludwig-Maximilians-Universität 143
 München-Freising
 –, Bischöfe von s. Otto von Freising
 Münster 147f.
 –, Westfälische Wilhelms-Universität 17; 78
 Mütferrika, Ibrahim (1670/74–1745) 44
 Muğahid, Ibn († 936) 35
 Muhammad s. Mohammed
 Munqidh, Usāma ibn (1095–1188) 86
 Muslime 14f.; 18f.–22; 44–47; 55f.; 58f.; 64f.;
 67–71; 78–80; 86–94; 96–98; 100; 102; 106;
 109–113; 116; 118; 121–123; 126; 128; 133;
 135; 147–151
 Nabatäisches Königreich 47f.
 Nablus (Westjordanland) 112
 Nagel, Tilman (* 1942) 81
 Nağrān (Saudi-Arabien) 33
 Nahoststaaten 102
 Nazareth (Israel) 113
 Neckartenzlingen (Lkr. Esslingen) 162
 Nestorianer 89
 Neuwirth, Angelika (* 1943) 17
 New York
 –, Ground Zero 15
 Nigeria (Westafrika) 45
 Nikolaus von Kues (1401–1464) 55; 61
 Noah, biblische Person 29; 32
 Nöldeke, Theodor (1836–1930) 28–30; 139
 Nogent-sous-Coucy
 –, Benediktinerabtei
 –, s. a. Guibert von Nogent
 Nouelly, Paul Boniface (1618–1647) 129
 Nur, Ayman (* 1964), ägyptischer Politi-
 ker 75–77
 Nur, Gamila (* 1966) 75; 77
 Nuwās, Abū (757–815) 78
 Oberschwaben 160; 162f.
 Odo von Cambrai (1060–1113) 67
 Ödheim (Lkr. Heilbronn) 168; 170
 Österreich 169; 171
 Österreich-Ungarn 154; 156; 166
 Ohlig, Karl-Heinz (* 1938) 19
 Ohm, Thomas (1892–1962) 148
 Oman 28
 –, s. a. Said, Qabus Ibn
 Osmanisches Reich (Dynastie der Osmanen
 von ca. 1299–1923) 21; 35; 44f.; 78; 82; 101;
 139; 141f.
 –, s. a. Abdülhamid II.
 Osnabrück
 –, Bischöfe von s. Berning, Wilhelm
 Otto IV. von Braunschweig (1175/76–1218),
 1198–1218 Röm.-dt. König, 1209–1218 Kai-
 ser des Röm.-dt. Reiches 108
 Otto von Freising (ca. 1114/15–1158), 1138–
 1158 Bischof von Freising 90

- Paderborn, Diözese 156
 Padua (Italien) 161
 Palästina 15f.; 21; 26; 94–97; 100; 111–113
 Palermo (Sizilien) 105–109
 –, Königspalast 107
 Paris 119; 122; 124; 126; 128; 130; 133f.; 136
 –, Bibliothèque Mazarine 123
 –, Bibliothèque Nationale 123
 –, Bibliothèque Sainte-Geneviève 123
 –, Charité-Bruderschaft 124f.; 133
 –, Domschule 90
 –, Hôtel Dieu 124
 –, Institut catholique 149
 –, Saint-Nicolas-du-Chardonnet (Pfarrei) 124
 –, Saint-Sauveur (Pfarrei) 124
 Paul VI. (1897–1978), 1963–1978 Papst 150
 Pawlinski, Ludwig 169
 Pelagianer 89
 Persepolis 25
 Persien 15; 25; 28; 33; 44f.; 78
 Petrus Abälard (1079–1142) 69–71
 Petrus Alfonsi (vor 1075–nach 1130) 70f.
 Petrus Damiani (um 1006–1072) 64
 Petrus Venerabilis (um 1092–1156), 1122–1156
 Abt des Benediktinerklosters Cluny 68f.;
 71; 88–90
 Pfauhausen (Lkr. Esslingen) 162
 Philippus Arabs (um 204–249), 244–249 Römi-
 scher Kaiser 26
 Piacenza (Prov. Emilia-Romagna, Italien) 94
 Pisa (Italien) 116
 Pisani, Pietro 160; 165
 Pius XI. (1857–1939), 1922–1939 Papst 148
 Plessis, Françoise du (1608–1689) 125
 Plinius d. Ä. (23–79 n. Chr.) 33
 Poitiers
 –, Schlacht von Tours und Poitiers (732) 17
 Polen 153–157; 166–171
 Portugal 120
 Posen, Polen 170
 –, Erzbischöfliches Konsistorium 169
 Preußen 155–157; 172
 Ptolemäus s. Claudius Ptolemäus
 Pujo, Bernard 122
 Putin, Wladimir Wladimirowitsch (* 1952),
 1999/2000 u. 2008–2012 Ministerpräsident
 Russlands 16
 Qarqar, Schlacht von (853 v. Chr.) 25
 Qurais (arabischer Stamm z. Zt. des Propheten
 Mohammed) 33
 Qutb, Sayyid (1906–1966) 77
 Raimund von Toledo, 1125/26–1151/52 Erzbi-
 schof von Toledo 68
 Raimundus Lullus (um 1232–1316) 55
 Rappiot, Händler aus Marseille 119; 127f.;
 131f.; 135
 Raschi s. Salomo ben Isaak
 Ravensburg 160–162
 –, Elisabethenkrankenhaus 162
 Recanati (Reg. Marken, Italien) 158
 Regensburg 137
 Reichenbach an der Fils (Lkr. Esslingen) 162
 Reiser, Wilhelm von (1835–1898), 1893–1898
 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 159
 Reutlingen, Oberamt 171
 Rheinland 159
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis duc de
 (1585–1642), 1622–1642 Kardinal 125
 Roger I. (1031–1101), Herrscher von Sizili-
 en 105f.
 Roger II. (1095–1154) 105–107; 110
 Rom 127; 146; 148
 –, Erstes Vatikanum (1869–1870) 140; 145
 –, Päpste s. Gregor VIII.; Innozenz III.; Leo
 XIII.; Pius XI.; Urban II.
 –, Zweites Vatikanum (1962–1965) 22f.; 150f.
 Román, José María (1928–2002) 122
 Rottenburg
 –, Bischöfe von s. Keppler, Paul Wilhelm von;
 Linsenmann, Franz Xaver von; Reiser, Wil-
 helm von
 –, Bischöfliches Ordinariat 158; 160–171
 –, Bistum 159–161; 166f.; 169–171
 –, Diözesanarchiv 153; 168
 –, Diözese Rottenburg-Stuttgart 153; 156f.;
 159–161; 163; 166–169; 171f.
 –, Domkapitulare s. Frick, Peter Paul
 –, Königlich Katholischer Kirchenrat 160
 –, Ordinariat 159; 161
 Rottweil 159
 Ruppert von Deutz (um 1070–1129) 64
 Russisches Reich 44
 Russland 16; 154; 166; 168f.
 –, s.a. Katharina II.; Putin, Wladimir Wladimi-
 rowitsch

- Ruthenen (Ostslawen der Habsburgermonarchie) 153; 167f.
- Sabellianer 89
- Sacy, Antoine Silvestre de (1758–1838) 144
- Šaddād, Bahā ad-Dīn ibn (1145–1234) 99
- Sagax, Landulfus (Ende 10. Jh.) 87
- Said, Qabus Ibn (* 1940), seit 1970 Sultan von Oman 76
- Sailer, Johann Michael (von) (1751–1832), 1829–1832 Bischof von Regensburg 143
- Saint-Tropez (Dep. Var, Frankreich) 87
- Salach (Lkr. Göppingen) 162
- Saladin (1137/38–1193), 1169–1193 Sultan von Ägypten 96; 99; 101f.; 111
- Salafisten (ultrakonservative Strömung innerh. des Islam) 16
- Salerno (Italien) 116
- Šāliḥ, Prophet 29; 33
- Salmanassar III., 859–824 König des Assyrischen Reiches 25
- Salomo ben Isaak (1040–1106), gen. Raschi 63
- Šan‘ā’ (Jemen) 34; 37f.
- Sarazenen (Volksstamm) 106
- Sarazzin, Thilo (* 1945) 13f.
- Saudi-Arabien 33
- Sauer, Paul (1931–2010) 157
- Schell, Hermann (1850–1906) 146
- Schiiten 97f.; 102
- Schlesien 170
- Schmid (Dekan, Bad Waldsee) 165
- Schmidlin, Joseph (1876–1944) 147
- Schmidt, Helmut (* 1918), 1974–1982 Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland 73
- Schöller, Marco 22
- Scholtysek, Johann 170
- Schramberg (Lkr. Rottweil) 162
- Schröder, Gerhard (* 1944), 1998–2005 Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland 75
- Schwäbische Alb 160
- Schwarzer, Alice (* 1942) 13
- Schwarzwald 159f.
- Schweden 141
- Schweiz 157; 163; 171
- Schwenningen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 166–168
- Scotus, Michael (um 1175–1235) 114f.
- Seehofer, Horst (* 1949), seit 2008 Ministerpräsident des Freistaates Bayern 76
- Seldschuken 97
- Semerdjian, Elyse 82
- Sen, Amartya (* 1933) 83
- Senegal 33
- Senkbeil (protestantischer Seelsorger) 163
- Sezgin, Hilal (* 1970) 15; 19
- Shibli, Shaykh Abu Bakr (861–946) 61
- Sievert, Henning 21
- Silly von, Françoise-Marguerite (1580–1625) 119
- Sizilien 21; 64; 97f.; 105–109; 111f.; 116
–, s.a. Friedrich II.; Heinrich VI.; Karl I. von Anjou; Karl II. von Anjou; Konradin (Sizilien); Konstanze von Sizilien; Manfred (Sizilien); Markward von Annweiler; Roger I.; Roger II.; Walter von Pagliara; Wilhelm II.
- Söflingen (Teilort von Ulm) 162
- Somalia 16; 20; 45
- Sowjetunion 44
- Spanien 21; 87–89; 97f.; 105f.; 120; 129
–, s.a. Al-Andalus
- Speyer
–, Bischöfe von s. Haneberg, Daniel Bonifaz von
- Spitzenberg, Dominicus OSA 169
- Sprenger, Aloys (1813–1893) 145
- St. Petersburg 44
- Steinke, Daniel 21
- Strabon (63 v. Chr.–23 n. Chr.) 33
- Stürner, Klaus 21
- Stuttgart 159–164
–, Antoniushaus 162
–, Königlich Katholischer Kirchenrat 160f.; 165; 171
–, Marienhospital 160f.
–, Ministerium 160
- Styla, Andreas OSA 169–171
- Šu‘aib (* 587), Weggefährtin Mohammeds 29
- Sudan 45
- Südtirol 158; 162; 164f.
- Sunniten 97–99
- Syrakus (Sizilien) 105; 109
- Syrien 25f.; 94; 97–99; 111f.
- Täbris (Persien) 44
- Taeschner, Franz (1888–1967) 148
- Taha, Uthman (* 1934) 42; 45

- Tahir as-Sulami, Ali ibn (1039/40–1106) 98
 Templar 96
 Tennhof, Gehöft bei Fellbach (Rems-Murr-Kreis) 170
 Tettwang (Bodenseekreis) 168
 Theodor von Antiochia (um 1195–1250) 115
 Theophanes Homologetes (* um 760–818) 87
 Tholuck, Friedrich August Gottreu (1799–1877) 144
 Thomas, Evangelist 31f.
 Thomas von Aquin (1224/25–1274) 90f.; 112
 Thomas von Molise (um 1180–um 1154) 108
 Thorau, Peter 102
 Thüringen
 –, Thüringer Ordensprovinz 166
 Tibi, Bassam (* 1944) 85
 Toledo (Reg. Kastilien-La Mancha, Spanien) 88; 115
 Toulmin, Stephen ((1922–2009) 83
 Tours
 –, Schlacht von Tours und Poitiers (732) 17
 Traverzé, Madame 124
 Tripolis (Libyen) 117
 Trinitarier 118; 125; 127; 134
 Troyes (Frankreich) 63
 Tschetschenien 16; 20
 Tübingen
 –, Wilhelmsstift 159
 Türkei 15; 20f.; 35; 73; 94; 99; 101f.; 117; 121f.
 Tunesien 33; 45
 –, s.a. Ben Ali, Zine el-Abidine
 Tunis (Tunesien) 115; 117; 119; 125–127; 130; 132
 Turbet-Delof, Guy 123
 Turkmenistan (Zentralasien) 98
 Tuttlingen 159
 Udine (Reg. Venedien, Italien), Erzbis-tum 160
 Ulm 160; 172
 –, Gesellenhaus 160
 Umayyaden 34f.; 46; 54
 Unterburger, Klaus (* 1971) 22
 Unur al-Atabeki, Mu‘in ad-Din († 1149)
 Urban II. (1035–1099), 1088–1099 Papst 94–96
 Urso, Bischof von Agrigent (1191–1239) 109
 USA 22f.; 153
 Vacher, Philippe Le (1622–1679) 127
 Vercelli (Reg. Piemont, Italien), Erzbis-tum 160
 Vereinigte Staaten s. USA
 Vignerot, René von († 1625) 125
 Vignerot d’Aiguillon, Marie-Madeleine von (1604–1675) 125; 130; 133
 Vinzentiner 119
 Vinzenz von Paul (1581–1660) 21; 117–136
 Vogt, Albert (1882–1941) 158; 163–165
 Voltaire (1694–1778) 138
 Waiblingen (Rems-Murr-Kreis) 166f.
 Walter von Pagliara († wohl 1230), Bischof von Troia und Catania, Kanzler des Königreichs Sizilien 106
 Wangen (Stadtteil von Stuttgart) 163
 Wangen im Allgäu 162; 164
 Weiger, Stadtpfarrer von Böblingen 170
 Weil, Gustav (1808–1889) 145
 Weimarer Republik (1918–1933) 157; 172
 Weingarten
 –, Pädagogische Hochschule 13
 Weiss, Leopold (1900–1992) 77
 Werthmann, Lorenz (1858–1921) 155f.; 158f.; 166; 171
 Wessenberg, Ignaz Heinrich von (1774–1860) 138f.
 Wien
 –, Universität
 –, s.a. Emminghaus, Johannes
 Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 letzter Deutscher Kaiser und König von Preußen 101
 Wilhelm II., gen. William Rufus (1056–1100), 1087–1100 König von England 64
 Wilhelm II. (von Sizilien) (um 1153–1189), 1166–1189 König von Sizilien 106
 Wimmer, Stefan Jakob (* 1963) 13
 Württemberg 153; 155–159; 162–169; 171f.
 Yamama (Zentralarabien) 28
 Ya‘trib s. Medina
 Zaid b. Tabit, Weggefährte Mohammeds 28
 Zengiden (türkische Dynastie in Nordsyrien und -irak) 98
 Zuffenhausen (Stadtbezirk Stuttgart) 166
 Zwiefalten 159

Die Beiträge des neuen Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte fokussieren das Spannungsfeld der Identitätsbildung von Christentum und Islam. Mit den erinnerungsgeschichtlich gewachsenen Selbst- und Fremdbildern der Religionen, die das Zusammenleben ihrer Anhänger auch heute noch entscheidend prägen, werden aktuelle Fragestellungen von höchster politischer Brisanz thematisiert.

Ein landesgeschichtlicher Beitrag über die „Seelsorge für fremdsprachige Katholiken im Deutschen Kaiserreich“ schließt den Aufsatzteil ab.

Der umfangreiche Rezensionsteil stellt Neuerscheinungen aus dem Bereich der Kirchengeschichte und ihrer Nachbardisziplinen vor.

 **GESCHICHTSVEREIN**
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



® www.thorbecke.de

DIESES PRODUKT WURDE IN DEUTSCHLAND HERGESTELLT

ISBN 978-3-7995-6381-9

ISSN 0722-7531

