

gen vielleicht etwas mehr Vorsicht angebracht gewesen, und die ›Friedelehe‹ ist zuletzt sehr unter Beschuss geraten. Man wird wohl auch darüber streiten können, ob jüngste, sehr angreifbare Thesen über den Canossagang Heinrichs IV. die ihnen hier entgegengebrachte Aufmerksamkeit verdienen, doch macht es gerade den Wert des Buches aus, dass Leppin nicht nur darlegt, sondern durchweg auch – mit dem neuen Forschungsstand – problematisiert (die Darlegungen über Chlodwigs Taufe zum Beispiel gehören zu dem Besten, was darüber geschrieben worden ist). Die Leser werden dadurch nicht nur trefflich über die Vielzahl der verschiedenen Aspekte und ihren durchweg berücksichtigten historischen Hintergrund, sondern auch über Forschungsdebatten und inhärente Probleme informiert. Gerade der Versuch, alle Aspekte samt ihren Hintergründen zu berücksichtigen, zeigt, wie wenig die Geschichte des mittelalterlichen Christentums von der Geschichte des abendländischen Mittelalters schlechthin zu trennen ist, das hier treffend in seinen Eigenarten vorgestellt wird. Vielleicht mag mancher Leser die großen Linien und Thesen vermissen, aber gerade die konkreten, detaillierten Beschreibungen werden das Buch noch langfristig benutzbar machen. Man kann Volker Leppin zu diesem Meisterwerk nur gratulieren.

*Hans-Werner Goetz*

CARMEN CARDELLE DE HARTMANN, SUSANNE UHL (HRSG.): Heilige Bücher (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes, Bd. 18, Heft 1). Berlin: Akademie Verlag 2013. 176 S. m. Abb. ISSN 0949-0345. Kart. € 27,00.

Sechs von vierzehn Vorträgen, die im Rahmen der interdisziplinären Ringvorlesung »Heilige Bücher im Mittelalter« im Herbstsemester 2011 an der Universität Zürich gehalten wurden, findet man in dem hier anzuzeigenden Heft der Zeitschrift des Mediävistenverbandes in Aufsatzform abgedruckt. Ein weiterer Beitrag wurde nachträglich aufgenommen. Diesen sieben Aufsätzen geht eine Einleitung voraus, die bestrebt ist, den Inhalt des Sammelbandes zwecks Ausweis innerer Kohärenz bestimmten thematischen Schwerpunkten zuzuordnen und die Zuordnungen zu begründen. Dabei werden auch jene Vorträge berücksichtigt, die andernorts publiziert wurden bzw. publiziert werden sollen. Dies hat zumindest beim ersten Schwerpunkt (»Textfixierung und Textproduktion«) zur Folge, dass die in der Einleitung gebotenen Erläuterungen zur Phänomenologie des heiligen Buches (etwa zu der von Autorisierungs- und Auratisierungsnarrativen begleiteten Arbeit am heiligen Text) insofern in die Leere führen, als sie von den beiden zugehörigen Beiträgen des Heftes – sie stammen vom Theologen Jörg Frey und der Orientalistin Renate Würsch – nicht eingeholt werden. Auch die Fragen, die die Aufsätze von Frey und Würsch einführen, scheinen sich eher auf den Vortrag von Peter Stotz zu beziehen, der, wie in Anm. 3 mitgeteilt wird, in erweiterter Fassung separat erschienen ist.

Die ersten beiden Aufsätze widmen sich heiligen Schriften im engeren Sinn (Tanach, Bibel, Koran) und bieten Einblicke in deren Kanonisierung und Rezeption. Bei der Lektüre des Beitrags von Jörg Frey fällt vor allem auf, wie reserviert sich der Autor im Zusammenhang seiner Betrachtungen zur »Herausbildung des biblischen Kanons im antiken Judentum und im frühen Christentum« (Aufsatztitel) gerade gegenüber der Kategorie der medial vermittelten Heiligkeit verhält. Statt diese zu ergründen, fokussiert Frey den an Lehrinhalten (und nicht an den Kategorien Inspiration, Aura oder Sakralität!) gebundenen Prozess der Kanonbildung und betont mit Hinweis auf die Textfunde von Qumran, dass die Frage, was in einer bestimmten Gemeinde des antiken Judentums (und auch des frühen Christentums) als kanonisch galt, von kontingenten Faktoren abhing, und dass

die Kanonizität einer Schrift die Fixiertheit des Wortlauts und des Textbestands keineswegs impliziert. Vielmehr gilt: »Bis zu einem gewissen Grad konnte man in Qumran (und nicht nur dort) auch noch an den ›heiligen Büchern‹ arbeiten« (16). Das heißt, von heiligen Büchern im Sinne der in der Einleitung (3f.) gebotenen Definition (»konstitutive und normative Grundlagen einer Religion«, die »absolute Gültigkeit und höchste Autorität« beanspruchen und dies »ebenso mit Blick auf ihre Materialität wie auf ihren Inhalt und genauen Wortlaut«) kann zu diesem Zeitpunkt in Bezug auf das, was später einmal Bibel heißen wird, noch nicht die Rede sein (wobei freilich zu beachten ist, dass die absolute Invarianz des Wortlauts selbst bei der Vulgata eher ein anzustrebendes Ideal als die Wirklichkeit war [vgl. Cornelia Linde, *How to Correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*, Oxford 2012]). Die Kontingenz der Kanonbildung dürfte der Grund dafür sein, dass Frey Attribute wie ›heilig‹ und ›inspiriert‹ im Zusammenhang der später als solche geltenden alt- und neutestamentlichen Bücher/Schriften nur in Anführungsstrichen gebraucht (16f.) – sofern er sie überhaupt gebraucht, denn der Aspekt der Heiligkeit/Inspiration stellt keinen thematischen Fluchtpunkt des Beitrags von Frey dar. Das erkennt man auch daran, dass er einen an sich durchaus erklärungsbedürftigen Ausspruch aus der Mischna, wonach Schriften, die »die Hände verunreinigen«, »heilig« seien, jene aber profan, die »die Hände nicht verunreinigen«, lediglich referiert, aber nicht kommentiert (14). Was Frey interessiert, sind nicht die narrativen Strategien oder gar die kulturellen Praktiken, mit denen für bestimmte Schriften/Bücher Gültigkeit oder gar Aura reklamiert wird. Vielmehr beschäftigt ihn der Prozess, wie sich bestimmte Schriften durchgesetzt, das heißt, kanonische Gültigkeit erlangt haben. Dass es sich dabei um einen Prozess handelt, der nicht auf die Konstituierung eines bestimmten Kanons hinausläuft, also teleologisch ausgerichtet ist, und auch nicht an bestimmten Punkten der Geschichte durch offizielle Verlautbarungen und/oder kirchliche Instanzen entschieden wird, sondern von vielen Zufälligkeiten abhängt, macht Frey in aller Deutlichkeit klar.

Der Koran und seine Rezeption stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Renate Würsch. Nach einer Einführung in die formalen und inhaltlichen Gegebenheiten des Korans widmet sich Würsch unterschiedlichen Aspekten der Textgeschichte und der (innerislamischen) Rezeption. Als Fachfremder ist man für die Fülle an dargebotenen Informationen dankbar. Freilich hätte man sich gerade als Leser des vorliegenden Hefes gewünscht, mehr über den vom Koran erhobenen Anspruch auf Verbalinspiration bzw. den Umgang der Gläubigen mit diesem (auch und vor allem im Bereich der Textkritik) zu erfahren und dies vor allem wegen der in der Einleitung mit generalisierendem Anspruch skizzierten Bedeutung von Autorisierungs- und Auratisierungsnarrativen bei der Etablierung von heiligen Büchern. Desgleichen wäre im Hinblick auf das Leitthema des Hefes interessant gewesen, die auch im christlichen Bereich bekannte Idee des prä-existenten Buches, des göttlichen Exemplars, ausführlicher zu behandeln, gilt doch der Koran nach islamischem Verständnis als Abschrift der himmlischen Urschrift, die diese einzig unverfälscht »repräsentiert« (37) und so alle vorangehenden Offenbarungsschriften der Juden und Christen, denen die gleiche Herkunft konzidiert wird, in den Schatten stellt. Würsch spricht von Repräsentation, doch stellt sich angesichts des von der Autorin in einem anderen Zusammenhang angesprochenen Dogmas von der Ungeschaffenheit des Korans (40) die Frage, ob der Koran die himmlische Urschrift wirklich nur repräsentiert, ob ihm also nur die Funktion des Abbilds zukommt. Diese Frage drängt sich umso mehr auf, als abgesehen vom Eröffnungsgebet (Fatiha), »das von den Gläubigen an Gott gerichtet wird«, im Koran sonst »immer Gott der Redende« ist (29). Der Gedanke, dass eine solche Sprechhaltung das Verhältnis der Rezipienten zum Wortlaut affiziert,

liegt nahe. Das Phänomen lässt sich auch im christlichen Kontext, allen voran im Bereich der spätmittelalterlichen mystischen Literatur beobachten, für die ebenfalls ein »Sprechen vom Anderen her« (Burkhard Hasebrink) als Verfahren der Geltungsbehauptung und – damit zusammenhängend – ein rezipientenseitiges Interesse am originalen (weil als inspiriert geltenden) Wortlaut charakteristisch ist (für Textbeispiele siehe Balázs J. Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg*, Tübingen 2010, 362–379). Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, auf das dem Denken in archetypischen Kategorien verpflichtete Konzept des präexistenten Buches, des göttlichen Exemplars, nicht nur beim Koran, sondern auch und gerade in den Texten der christlichen Mystik zu stoßen. Als Belege seien neben den von Katrin Graf, *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter. 9. bis Anfang 13. Jahrhundert*, Basel 2002, 170–177 aufgeführten Textbeispielen Elisabeth von Schönau und Mechthild von Magdeburg genannt (vgl. Elisabeth von Schönau, *Werke*. Eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Peter Dinzelbacher, Paderborn 2006, 108, Kap. 6 und Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a. M. 2003, 136, 12–15, Buch II, Kap. 26).

Liest man die Ausführungen von Würsch über die spezifische Textualität des Korans vor dem Hintergrund des Beitrags von Frey, so macht man folgende Beobachtung: Anders als in den von Frey beschriebenen jüdisch-(früh)christlichen Kontexten scheint die Wahrheit der Schrift im islamischen Bereich stärker am Wortlaut gebunden zu sein, was auch die von Würsch auf S. 34 angedeutete innerislamische Diskussion um den wahren Koran-Text zeigt, deren Auslöser die von den Schiiten behauptete sunnitische Koranfälschung war. Dass dem Wortlaut im Islam eine solch bedeutende Rolle zukommt, hängt wiederum damit zusammen, dass die Kanonbildung hier schneller und vor allem anders abblief als in den von Frey behandelten monotheistischen Nachbarreligionen: Die Kodifizierung erfolgt nur wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten und führt unter der Regie einer dafür einberufenen Kommission zur Herstellung des verbindlichen Textes in Form eines mustergültigen Exemplars, das seinerseits zum Ausgangspunkt von weiteren Abschriften wird. Konkurrierende (ältere) Textfassungen werden nicht geduldet und sollen vernichtet werden, »was sich allerdings erst während eines länger dauernden Prozesses vollzog« (34). Jene Phänomene, die nach der Etablierung des autoritativen (arabischen) Koran-Textes im Bereich der Kommentierung und Übersetzung beobachtet werden können (37f.), ließen sich durch Beispiele auch im Umgang der Christen mit ihrer heiligen Schrift, der Bibel, belegen. Nicht vergleichbar ist dagegen jene im 10. Jahrhundert aufgekommene Ansicht, die den Koran zu einem unnachahmbaren sprachlich-literarischen Kunstwerk erklärt. Diese Apostrophierung darf nicht dazu verleiten, betont Würsch, den Koran mit Poesie zu verwechseln, denn sein Verhältnis zur zeitgenössischen arabischen Dichtung ist durchaus abweisend und zeichnet sich durch »negative Intertextualität« (Thomas Bauer) aus: »Sie besteht darin, dass gewisse für die Dichtung typische grammatische, rhetorische und ästhetische Phänomene im Koran bewusst vermieden werden« (44). Auch wenn die Bibel nichts Vergleichbares bietet, kann der interpretatorische Umgang mit ihr trotzdem dazu führen, dass sich ein ähnliches Spannungsverhältnis zwischen der heiligen Schrift der Christen und der darauf aufbauenden Dichtung auftut. Diesem Thema ist der Beitrag der Germanistin Aleksandra Prica (»Toter Buchstabe – lebendiger Geist. Bibelauslegung als Lektüreereignis«) gewidmet. Er steht am Beginn eines neuen thematischen Abschnitts, den die Herausgeberinnen des Mittelalter-Hefes »Heilige Bücher« mit folgender Überschrift versehen haben: »Formen der Rezeption heiliger Bücher: Der ›Sitz im Leben‹«.

Standen die heiligen Schriften im engeren Sinne im Fokus der ersten beiden Beiträge, so konzentrieren sich die folgenden vier auf den Umgang mit und die Übertragung von ihnen »in andere Kontexte und Vermittlungsformen« (3). Besonders interessant und einschlägig in Bezug auf das Leitthema des hier besprochenen Sammelbandes scheint mir der oben genannte Beitrag von Prica und jener der Musikhistorikerin Therese Bruggisser-Lanker über den »Mythos Gregor und die Grundlegung der *musica sacra* im heiligen Buch« zu sein. Während sich die Untersuchungsgegenstände dieser Aufsätze mit bestimmten Charakteristika der heiligen Schriften/Bücher (in diesem Fall der Bibel) in Beziehung setzen lassen, sind solche Bezüge bei den beiden anderen nicht so evident. Dies gilt zum einen für die von Thomas Flum in bewährter kunsthistorischer Manier untersuchten Titelbilder der französischsprachigen »Bible historique«, die konzeptionell »zwischen Standardisierung und Personalisierung« (Untertitel) verortet werden: Die auf Bildinhalte und -programme, Vorlagen und Auftraggeber konzentrierten Ausführungen von Flum zu diesen Bildern haben wenig mit dem Leitthema des vorliegenden Heftes zu tun und dies, obwohl über den im Untertitel eingeführten Begriff der Personalisierung – er wird im Verlauf des Beitrags nicht mehr aufgegriffen und scheint die Tatsache zu bezeichnen, dass sich einige Illustrationen »ikonographisch und malerisch von dem erreichten Standard abhoben und individuelle Akzente setzten« (84) – gegebenenfalls Bezüge zu Phänomenen der Textaneignung hätten hergestellt werden können, die Prica in ihrem Beitrag beschreibt (dazu weiter unten). Dass der Beitrag im hier besprochenen Band erscheint, hängt wohl vor allem damit zusammen, dass die untersuchten Bilder der französischen Übertragung der »Historia Scholastica«, einer kommentierenden Paraphrase der historischen Bücher der Bibel, gelten, die im Laufe ihres Gebrauchs vollständigkeithalber mit der Übersetzung anderer biblischer Bücher ergänzt und so in ihrem Textbestand der Vulgata angenähert wurde. Dies allein reicht für Flum, um die »Bible historique« zu einem heiligen Buch zu erklären (vgl. 67 und v. a. 84).

Der andere Beitrag, der über argumentative Umwege in das vorliegende Heft Eingang gefunden hat, ist jener von Jürg Glauser. Er handelt laut Untertitel von der »Implosion mythischen Erzählens in der ›Prosa-Edda‹«, dem »Hauptwerk zur Mythographie und Poetik des skandinavischen Mittelalters« (107). Was die in der »Prosa-Edda« versammelten Texte zu »unheiligen Büchern« (so der erste Teil des Aufsatztitels) werden ließ, erschließt sich dem Leser erst gegen Ende des Aufsatzes. Hier wird die Ansicht esoterischer Kreise referiert, »Die Edda« sei ein heiliges Buch, womöglich »Das heilige Buch der Germanen« schlechthin und geradezu eine »Heidnische Bibel« gewesen« (120). »Dies war mit Sicherheit nicht der Fall«, stellt Glauser fest und fügt hinzu: »Ganz im Gegenteil: Zumindest die ›Prosa-Edda‹ entstand in ihren zentralen Teilen in einem kreativen Prozess des Mythen-*rewriting*, den man im vorliegenden Zusammenhang am besten als Entheiligung bezeichnen könnte« (120f.). Ob diese Etikettierung zutreffend ist, scheint mir fraglich. Besser wäre gewesen, von Entmythifizierung zu sprechen, zumal sich an einer Textstelle gegen Ende der »Gylfaginning« (›Täuschung des Gylfi‹) zeigen lässt, wie mythisches Erzählen »dort implodieren kann, wo die mythische Realitätsebene aufgebrochen wird« (120). Dass diese Ebene in der von Glauser untersuchten Handschrift, die als einzige unter den mittelalterlichen »Prosa-Edda«-Handschriften »eine beträchtliche Anzahl von Zeichnungen aus mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Zeit aufweist« (109), einer systematischen Erosion unterworfen ist, zeigen auch die christlichen und historisierenden Rahmentexte und -bilder, in die jene Textpartien eingespannt sind, die einen Bezug zur autochthonen nordischen Mythologie aufweisen: Die Funktion dieser Rahmentexte besteht darin, stellt Glauser selbst fest (vgl. S. 115f.), Distanz gegenüber der Mythographie zu schaffen. Allem Anschein nach gilt die ›Arbeit am Text‹ in dieser Hand-

schrift nicht dem Konzept der Heiligkeit, sondern dem Mythos. An dieser Stelle möchte ich nicht nur die in der Handschrift anzutreffende Arbeit am Text sondern auch Glauzers Arbeit mit dem Text und vor allem der Handschrift hervorheben, denn sie ist durch ihren Anschluss an die (inzwischen in Material Philology umgetaufte) New Philology, durch das Einbinden materialphilologischer Detailarbeit in übergreifende Fragestellungen (etwa der Editionsphilologie, der Poetologie oder der Mythoskritik) methodologisch wegweisend und greift aktuelle Tendenzen auf, die sich auch in anderen Mittelalterphilologien beobachten lassen. Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang, auf einen eigenen Aufsatz hinzuweisen, der in seinem methodologischen Teil einen bibliographisch fundierten Überblick über aktuelle Tendenzen im Umgang mit der mittelalterlichen Handschrift speziell in der germanistischen Mediävistik bietet, vgl. Re-Skript und Re-Text – Wertlos und entstellt? Oder: Über die guten Seiten einer ›schlechten‹ Eckhart-Handschrift (Ein Fundbericht), in: Zeitschrift für deutsche Philologie 131 (2012) 73–102 (zur Aktualität des materialphilologischen Paradigmas in den Mittelalterphilologien siehe demnächst auch das von Markus Stock (Toronto) mitherausgegebene Sonderheft von »Florilegium« zum Thema »Rethinking Philology: 25 Years after the New Philology«).

Glaiser begreift die eruierte Implosion mythischen Erzählens als Möglichkeit, »dass aus der Verbindlichkeit des Mythos die Potentialität der Fiktion wird« (120). Solche »Absetzungsbewegung[en] weg vom ›Glauben‹ und die Annäherung an die ›Literatur‹« (ebd.) beschäftigen auch Aleksandra Prica in ihrem Beitrag, dessen Titel in Anlehnung an Nietzsche auch »Die Geburt der Dichtung aus dem Geist der Bibellektüre« heißen könnte. An Fallbeispielen paradigmatischen Charakters werden Formen der Bibellektüre erarbeitet, in denen der Lesevorgang »als Schlüssel für eine Vermittlung von Buchstabe und Geist fungiert« (51). Was Prica interessiert, ist die Frage, »ob und, wenn ja, inwiefern die an die Lektüre der Bibel gekoppelte Auslegung dem im Umfeld des *kanonischen* Textverständnisses *verbindlichen* Buchstaben immer wieder gerecht zu werden vermag und ihn zugleich stets von Neuem überwindet« (52, Hervorhebungen im Original). Das Lesen der Bibel und das Lesen von Lektüren der Bibel werden als eine Kippfigur begriffen, in der sich der Umschlag der Lektüre ins Poetische besonders gut beobachten lässt. Diesen »an ein Unerwartetes, Sich-Einstellendes oder Innovatives geknüpft[e] und historisch gesehen alles andere als unproblematische[n]« Aspekt der Lektüre begreift Prica als »Lektüreereignis« (ebd.). Vor diesem Hintergrund wird »Bibelauslegung als Lektüreereignis lesbar, in dem Hergebrachtes und Neues, Kontinuität und Diskontinuität, Buchstabe und Geist zusammentreten und eine Auslegungsdynamik sich nur unter der Bedingung dieses Verhältnisses entfaltet« (ebd.). Dies macht Prica an drei Beispielen deutlich: an Augustinus' »Confessiones«, die für das Eindringen des »poetische[n] Moment[s] der individuellen Aneignung und damit der Abweichung und der Umschrift« in die Exegese der Bibel stehen; an der Lektüeranleitung in Hugos von St. Viktor »Didascalion de studio legendi«, die an die Imagination des Lesers appelliert, ohne diese aus der Bindung durch den Buchstaben zu entlassen; und der »Vita Christi« Ludolfs von Sachsen, in der das Imaginierte wieder zum Buchstaben wird und zwar mit der Folge, dass sich die Grenzen zwischen Dichtung und Bibel bis zur Unkenntlichkeit verwischen (nebenbei bemerkt: der Anspruch, es handle sich »um den Bibeltext bzw. um die getreue Wiedergabe der Heilsereignisse« [59], ist nicht nur für Ludolfs »Vita«, sondern auch für die Historienbibeln charakteristisch, vgl. Ute von Bloh, Die illustrierten Historienbibeln. Text und Bild in Prolog und Schöpfungsgeschichte der deutschsprachigen Historienbibeln des Spätmittelalters, Bern 1993, 22). Diese Beispiele dienen Prica dazu, den Vorgang der Bibellektüre anhand der Kategorien der Notwendigkeit und des Risikos zu beschreiben: »Notwendig ist die Lektüre, insofern sie Interpretation und Aktualisierung ermöglicht, risikoreich ist

das Lesen der Bibel gerade aufgrund dieser Notwendigkeit, insofern es potentiell stets eine Gefährdung der Kanonizität durch Veränderung oder Ergänzung nach sich ziehen kann« (54). Dass diese Ambiguität in die Bibellektüre von Anfang an eingeschrieben ist, verdeutlicht Prica auch anhand der Kreuzigungsszene aus dem Johannesevangelium: Sie soll in Kenntnis und in bewusster Auseinandersetzung mit den entsprechenden Berichten der kanonischen Evangelien gestaltet worden sein. Ob dies zutrifft, werden Bibelwissenschaftler besser beurteilen können als der Rezensent. Jedenfalls lassen einzelne Formulierungen im Beitrag von Frey (vgl. 20f.) darauf schließen, dass es keine letzte Gewissheit in dieser Frage geben kann.

Momente des Poetischen »ereignen sich dort, wo eine bekannte Geschichte neu gelesen und schließlich – als Folge dieser Relektüre – neu erzählt bzw. beredet und immer weiter fortgeschrieben wird«, heißt es bei Prica (52). Diese Feststellung findet ihre Bestätigung nicht nur bei den Bibellektüren, sondern auch bei der karolingischen Rezeption des *cantus romanus*: Die Musikologin Therese Bruggisser-Lanker weist in ihrem Beitrag darauf hin, dass die Rezeption als »produktive Aneignung, als Akt der Rekontextualisierung und der Integration« (101) begriffen werden kann, dass die kreativen musikalisch-dichterischen Neuformulierungen der Gesänge der aus Rom übernommenen Liturgie bereits zum Zeitpunkt der ersten Kodifizierung im Zusammenhang der karolingischen *renovatio* einsetzen. Bemerkenswerterweise erfolgt ihre Legitimierung, indem das für heilige Schriften charakteristische Paradigma der Verbalinspiration, das das (künstlerische) Schaffen als divinatorischen Akt, als Erfahren der göttlichen Offenbarung durch den als Gefäß begriffenen Einzelnen erscheinen lässt, in der karolingischen Ikonographie und Historiographie mit einer Translationsgeschichte verbunden wird, die Papst Gregor den Großen zu einer Symbolfigur mit prophetischen, pastoralen und herrscherhaften Qualitäten werden lässt und das (angeblich) von ihm zusammengestellte authentische (weil göttlich inspirierte und autorisierte) Exemplar des *cantus romanus* zur unmittelbaren Quelle und zur Richtschnur (*norma rectitudinis*) des im Karolingerreich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts rezipierten gregorianischen Chorals erklärt. Wie bei den Bibellektüren können Momente der Notwendigkeit und des Risikos auch bei diesem Rezeptionsvorgang beobachtet werden: Die Notwendigkeit des Unterfangens ergibt sich aus den religiös-ethischen Implikationen des karolingischen *renovatio*-Gedankens, das Risiko äußert sich darin, dass »[d]urch die neu aufblühende, kreative Musikkultur [...] die Sinnstiftungsstrategien des kirchenpolitischen Machtapparats, der den (vermeintlich) ›reinerömischen Kult kanonisierte, gleichsam unterlaufen [wurden], weshalb bereits in diesen Anfängen eine Kluft zwischen den ›offiziellen‹, auf Unverfälschtheit bedachten Hütern des theologisch zu begründenden Dogmas und den nach Durchgeistigung und Schönheit trachtenden monastisch-klerikalen ›Kunstschaffenden‹ aufbrach« (103). Letztere legitimieren ihr dichterisches und musikalisches Schaffen durch die Reaktivierung des Inspirationsparadigmas. So stellen auch sie sich in die Nachfolge Gregors und legen dabei den Grundstein zu einem bis in die Neuzeit hinein wirksamen Konzept von Autorschaft, das Komposition als »divinatorische[n] Akt, hohe Kunst als Epiphanie ewiger Wahrheiten« (104f.) versteht und letztlich zur Geburt des Autors aus dem Geist der Inspiration führt.

Die oben vorgestellten Beiträge von Glauser und Bruggisser-Lanker hätten im Grunde auch in der dritten, dem Thema »Funktionserweiterung und -verschiebung« gewidmeten Abteilung des hier besprochenen Heftes untergebracht werden können, findet man doch hier Phänomene angesprochen, »bei denen es nicht im eigentlichen Sinne um heilige Bücher geht, sondern um Texte, deren Verfasser oder Inhalte als heilig gelten (z. B. Schriften der Kirchenväter) oder die im Kontext einer sakralen Handlung (z. B. der Liturgie) verwendet werden« (5). Den einzigen Aufsatz, der den Schwerpunkt des dritten The-

menblocks bedient und der aus der Reihe der Züricher Vorträge in das Mittelalter-Heft eingegangen ist, stellt jener von Rainer Hugener über »Lebendige Bücher. Materielle und mediale Aspekte der Heilsvermittlung in der mittelalterlichen Gedenküberlieferung« dar. Wie bei Bruggisser-Lanker gehen Materialität und Sakralität des Buches auch bei Hugeners Untersuchungsgegenstand, der von den frühmittelalterlichen Verbrüderungsbüchern über die klösterlichen Nekrologien und Anniversarien bis zu den Seel- oder Jahrzeitbüchern von Kollegiatstiften und Pfarrkirchen des späteren Mittelalters reicht, Hand in Hand und bedingen sich gegenseitig. Darüber hinaus lässt sich auch hier beobachten, wie pragmatische Interessen an das sakrale Buch herangetragen werden. Hugener geht in seinem Beitrag der Frage nach, »wie die Heilsvermittlung in mittelalterlichen Gedenkbüchern funktionierte bzw. konzipiert wurde« (123). Zu diesem Zweck untersucht er die Gestaltung der entsprechenden Handschriften, die der »reichhaltigen Überlieferung« (ebd.) aus dem Gebiet zwischen Bodensee und Alpen entstammen. »Konkret gilt es darauf zu achten, welche Informationen schriftlich festgehalten und nach welchen Kriterien sie im Schriftraum angeordnet wurden. Die Medialität des Heils wird demnach zur Materialität der Schriftstücke in Beziehung gesetzt« (ebd.). Wer vor diesem Hintergrund eine Untersuchung im Zeichen des *material* oder des *spatial turn* erwartet, wird enttäuscht, denn Hugener bemüht sich nicht, seinen Untersuchungsgegenstand an die Fragestellungen und den Wortgebrauch dieser *turns* anzuschließen. Stattdessen wird eine quellennahe und materialreiche Untersuchung geboten, die vor Augen führt, wie die liturgische Einbettung und die Aufmachung der Überlieferungsträger (Gestaltung der Seite und / oder des Einbands, Wahl von Schreibmaterial und Handschriftenformat etc.) der Gedenküberlieferung eine sakrale Aura verleihen, die sie selbst dann nicht einbüßt, als den Jahrzeitbüchern zusätzlich zur liturgischen eine pragmatische, wirtschaftlich-administrative Funktion zukam. Offenbar konnte – und das ist ein weiteres Zeugnis für das für die Macher von heiligen Büchern allem Anschein nach charakteristische Denken in archetypischen Strukturen! – die Nähe der mittelalterlichen Gedenküberlieferung zum himmlischen Buch des Lebens, in dem sich laut Bibel die Namen der Gerechten verzeichnet finden, über Aspekte der materialen Gestaltung der Handschrift am ehesten zum Ausdruck gebracht werden. »Daran lässt sich erkennen« – stellt Hugener abschließend fest – »dass die geschilderten Entwicklungen nicht einfach als Übergang vom ›heiligen Buch‹ zur ›Buchführung‹ – das heißt als Prozess der Profanisierung und Rationalisierung – gedeutet werden dürfen. Auch wenn sich hier die Anfänge einer modern anmutenden Administrationskultur bemerkbar machen, blieb deren Anwendung doch weiterhin in der Sphäre des Sakralen verhaftet« (139f.).

Dass der hier besprochene Sammelband hochkarätige Beiträge enthält, steht außer Frage. Freilich wäre eine inhaltlich stärkere Ausrichtung auf das hin wünschenswert gewesen, was heilige Bücher als solche kennzeichnet und wie sich das Konzept von Heiligkeit und von benachbarten Semen wie Aura und Sakralität (handelt es sich dabei um unterschiedliche Bezeichnungen desselben Phänomens?) in den untersuchten Fallbeispielen manifestiert. Eine stärkere Vernetzung der Beiträge untereinander hätte dem Sammelband auch nicht geschadet und dies vor allem auch deswegen, um den sich nach der Lektüre des Inhaltsverzeichnisses aufdrängenden Eindruck von der Disparität der Beiträge gar nicht erst aufkommen zu lassen. Dies zu leisten, wäre die Aufgabe der Herausgeberinnen gewesen. Dass thematische Verbindungslinien, die auch eine systematische Herangehensweise an das Phänomen ›heiliges Buch‹ erlaubt hätten, eruiert werden können, dürfte aus der vorliegenden Rezension deutlich geworden sein.

Balázs J. Nemes