

kennen. Nichts aber lag ihm ferner, (als) daraus theologische Konsequenzen zu ziehen, oder den päpstlichen Primat auch nur andeutungsweise in Frage zu stellen“ (80). – Zu den wichtigen Ergebnissen der Arbeit gehört auch die nähere Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen K. und Nikolaus von Kues. Es gibt nach P. hier durchaus nicht nur deutliche Abhängigkeit von K. zum Moselaner hin, sondern auch umgekehrt. Wenn der späte Cusa „die notwendige päpstliche Approbation konziliarer Dekrete forderte und dabei auf Papst Leo und das Konzil von Chalcedon verwies, so sehen wir darin ein Umschwenken auf die Interpretation Kalteisens, die dieser sich schon früher zu eigen gemacht hatte“ (121). Auch in der wachsenden Wertschätzung des Thomas von Aquin durch Nikolaus von Kues sieht P. den Einfluß K.s auf den Landsmann. Hinter Äußerungen Cusas wie den folgenden, es sei besser einen schlechten Papst zu ertragen, als einer rebellierenden Versammlung Autorität zu geben, bzw. ein böser Papst schade der Kirche weitaus weniger als ein Schisma, vermutet P. ebenfalls eine Verbeugung vor ekklesiologischen Positionen K.s. – Was Thomas von Aquin angeht, so stellt P. dessen Bedeutung für die Ekklesiologie K.s deutlich heraus: „Kalteisens Beharren auf gewissen Texten des Aquinaten stilisierte diesen geradezu zum Antikonkiliaristen. Mehr noch als aus dem Gratianischen Dekret und den Dekretalen versuchte Kalteisen seine Papaltheorie mit der Autorität des Aquinaten abzusichern“ (150). – Zu Recht legt P. bei der Darstellung von K.s Ekklesiologie den Akzent auf den Papst und nicht aufs Konzil; denn in dem, was er über den Papst sagte, nahm er „die weitere Entwicklung in der katholischen Ekklesiologie vorweg“ (230). Hochinteressant ist in diesem Zusammenhang der Vergleich zwischen den Baslern und K.: „Das Motiv für Kalteisens Theorie der päpstlichen Infallibilität war der Unfehlbarkeitsanspruch der Basler, die auf diesem Privileg beharrten, um daraus jurisdiktionelle Superiorität über den Papst zu gewinnen. Kalteisen ging den umgekehrten Weg: vom Jurisdiktionsprimat zum unfehlbaren Magisterium. Das Ergebnis ist ein neudefiniertes Papsttum, das von Gott mit besonderen Gnadenvorschüssen ausgestattet ist. Jeder einzelne Papst genießt danach persönliche Indefektibilität, die ihn vor der Definition einer Häresie als Glaubensartikel bewahrt (ebd.).“ Indirekt erweist sich damit das Konzil von Basel für die ekklesiologische Fragestellung „als noch einflußreicher als bisher schon angenommen. Nicht nur daß der Basler Papstprozeß zum alten Problem des *papa haereticus* ganz neue, unerhörte Lösungen provozierte, auch die Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit darf als Reaktion auf konziliaristische Ansprüche gesehen werden, wobei propapale Theoretiker die konziliaristische Terminologie unter anderen Vorzeichen übernahmen. Der von konziliarer Seite erhobene Einwand der Möglichkeit einer Papsthäresie wurde obsolet, als man behauptete, daß das päpstliche Urteil Unfehlbarkeit genieße und damit jeglicher Anklagegrund von vorneherein ausgeschlossen sei“ (256). – Ein kleiner Irrtum unterlief dem Autor, wenn er S. 78, Anm. 112 den *Liber conciliorum*, zitiert Mansi 29, 1061E, Isidor von Sevilla zu schreibt. Gemeint sind hier natürlich die Pseudo-Isidorischen Dekretalen. – Die auf breitester Beschäftigung mit Handschriften und umfassender Kenntnis der einschlägigen Sekundärliteratur fußende Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Auseinandersetzungen um die rechte Kirchenverfassung im Kontext des Basiliense dar und ist bei allen weiteren Arbeiten auf dem genannten Gebiet unbedingt zu beachten.

H. J. SIEBEN S. J.

HAGIOGRAPHIE UND KUNST. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, hg. von *Gottfried Kerscher*. Berlin: Reimer 1993. 400 S.

Der zu besprechende Band gibt die Vorträge eines vom Marburger Graduiertenkolleg „Kunst im Kontext“ veranstalteten Kolloquiums wieder. Der Hg. zeichnet für die Einleitung unter dem Titel „Die Mentalität des mittelalterlichen Hagiographen und das Gegensatzpaar Hagiographie und Kunst“ (11–21). Im ganzen gruppieren sich die Beiträge in vier Abschnitte. I. Hagiographie und Topik: *G. Bernt*, Hagiographie (25–31); *G. Weilandt*, Ansichten über das Mittelalter. Zur Bewertung hagiographischer Texte in der neuzeitlichen Geschichtsforschung (32–40); *M. Hörsch*, Bibliographie (41–49); *A. Köstler*, Topik als Beschreibung. Zum Quellenwert verschiedener Textsorten am Beispiel Montecassinos (50–64); *G. Kerscher*, Topoi und neuronale Strukturen (65–71). II. „Die



Zeichen der Heiligen“: *G. Becht-Jördens*, Text, Bild und Architektur als Träger einer ekklesiologischen Konzeption von Klostergeschichte. Die karolingische Vita Aegil des Brun Candidus von Fulda (ca. 840) (75–106); *A. Angenendt*, Figur und Bildnis (107–119); *Th. Lentz*, Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination (120–151); *C. Hahn*, Absent no longer. The Saint and the Saint in Late Medieval Pictorial Hagiography (152–175). III. Hagiographie und Architektur: *C. Jakobi-Mirwald*, Edificium s. marie ... omni labore et sumptu quo potui edificavi ... Der Heilige Karl der Große und seine Aachener Marienkirche (179–194); *U. Scholten*, „Zu Ach hab ich gesehen die proportionierten seulen, die Carolus von Rom dahin hat bringen lassen ...“ Die Aachener Marienkirche im Spiegel der Heiligtumsfahrten (195–212); *C. Sauer*, Theoderichs „Libellus de locis sanctis“ (ca. 1169–1174). Architekturbeschreibungen eines Pilgers (213–239); *G. Kerscher*, Santo Stefano in Bologna und die Legende des Heiligen Petronius – Die Wirklichkeit der Topoi (240–254); *F. Druffner*, Hagiographie und Sakraltopographie in Canterbury (255–272); *V. Fuchs*, Das Grab des heiligen Gebhard in der Klosterkirche von Petershausen bei Konstanz im 10. Jahrhundert (273–300); *W. Schenkluhn*, Zum Verhältnis von Heiligsprechung und Kirchenbau im 13. Jahrhundert (301–315). IV. Hagiographie und Bildkünste: *G. Wolf*, Nichtzyklische narrative Bilder im italienischen Kirchenraum des Mittelalters: Überlegungen zu Zeit- und Bildstruktur der Fresken in der Unterkirche von S. Clemente (Rom) aus dem späten 11. Jahrhundert (319–339); *A. Dietl*, Der Geminianuszyklus am Modeneser Dom. Bild- und Textentwurf für einen Stadtpatron im Zeitalter der Kommunebildung (340–356); *B. Mohnhaupt*, Typologisch strukturierte Heiligenzyklen: Die Adalbertsvita der Gnesener Bronzetur (357–368); *W. Telesko*, Imitatio Christi und Christofornitas. Heilsgeschichte und Heiligengeschichte in den Programmen hochmittelalterlicher Reliquienschreine (369–384); *R. Wolff*, Dicitur allegoria quasi alieniloquium. Das erste Bild der Franziskuslegende in der Oberkirche von San Francesco in Assisi (385–400). – Der einleitende Beitrag des *Hg.* über grundlegende methodische und wissenschaftstheoretische Aspekte der zahlreichen hier versammelten Aufsätze spiegelt das ganze Dilemma einer Kunstgeschichtswissenschaft wider, die den christlichen Glauben als den Inbegriff des Unwirklichen ansieht (13), insofern Hagiographie und Kunst als ein Gegensatzpaar begreifen muß (12) und deshalb Einsichten erwartet, welche unter umgekehrten Vorzeichen evidente Ausgangspunkte kunstgeschichtlicher Betrachtung sind (19). Denn die Ergebnisse des Konzerts der mediävistischen Disziplinen zusammen vernommen legen heutzutage theoretisch und praktisch durchaus nahe, davon auszugehen, „daß Texte nicht alleine auf andere Texte zurückzuführen sind, daß Kunstwerke und Kultobjekte nicht ausschließlich auf vergleichbaren und vorangegangenen Sachzeugnissen rekurrieren, sondern die genannten Phänomene in einem unzertrennlichen Zusammenhang zueinander stehen und sich gegenseitig inspirieren oder beeinflussen konnten“ (19). Wenn Historiker der verschiedenen Richtungen (bezeichnenderweise fehlen im ganzen Band allerdings Philosophie- und Theologiegeschichte) schon zurückliegende Kulturen verstehen und kennenlernen wollen, dann sollte allen gemeinsam bewußt sein, wissenschaftliche Hilfskonstruktionen – von der Art „Texte gehen allein auf andere Texte zurück“ und „Kunstwerke und Kultobjekte rekurrieren ausschließlich auf vergleichbaren und vorangegangenen Sachzeugnissen“ – nicht mit der Wirklichkeit selbst des Menschen zu verwechseln. Im übrigen besagt der Untertitel des Bandes eine *contradictio in se*. In „Schrift, Bild und Architektur“ gibt es niemals einen „Heiligenkult“, sondern nur in der Liturgie der Kirche; mit „Heiligenkult“ ist hier wohl eher eine Art „Theologie des Heiligen“ gemeint. – Der Beitrag von *G. Bernt* stellt eine lesenswerte, leichte Einführung in das Phänomen hagiographischer Literatur dar. Bibliographisch kann man inzwischen ja ergänzen *J. Dubois, J.-L. Lemaître*, Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale, Paris 1993. *M. Hörschs* Bibliographie ist interessant, doch wünscht man sich Auskunft über die Kriterien der Zusammenstellung. Vor allem sollte man sie ergänzen um Angaben zu laufenden hagiographischen Bibliographien, z. B. in *Médioevo latino*. *G. Becht-Jördens* zeigt am Beispiel der Vita Aegil instruktiv die vielschichtige, faszinierende Wechselwirkung zwischen partikulärer Institutionengeschichte (Fulda) und zeitgenössischer Literatur sowie Architektur. *R. Wolffs* Ausführungen über Hugo von St. Viktor's Allegorie-Verständnis (393) zeugen nicht von tieferer



Sachkenntnis, sondern bleiben eher an der rhetorischen Oberfläche. W. *Teleskos* Ausführungen über den Einfluß Ruperts von Deutz regen an aufgrund ihres sensiblen Umgangs mit der Hl. Schrift. Alles in allem handelt es sich um einen lesenswerten Band, der mancherlei weiterführende und bedenkenswerte Hinweise enthält. R. BERNDT S. J.

SEIDEL MENCHI, SILVANA, *Erasmus als Ketzer*. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts (Studies in medieval and Reformation thought XLIX). Leiden: Brill 1993. 505 S.

Seidel Menchis (S.) Arbeit leistet ein Dreifaches. S. führt zum einen in die italienische Renaissanceforschung des 20. Jahrhunderts ein und zeigt, wie diese zuerst fast ausschließlich anhand der offiziellen oder offiziösen Traktate den wechselseitigen Kampf der Ideen in der Renaissancezeit, vor allem der gegenreformatorischen Theologie gegen erasmische Ideen, zu rekonstruieren versuchte; mit nur teilweisem Erfolg, weil mit nur bruchstückhafter Erfassung der wirklichen Vorgänge. Und wie diese Forschung langsam in die „Niederungen“ der sozio-kulturellen Welt hinabstieg und der sozialgeschichtliche Ansatz sich durchzusetzen begann. Neben den erwähnten Traktaten untersuchten die Renaissanceforscher fortan auch Zeugnisse des Alltagslebens und begannen dabei, die Untersuchungs- und Prozeßakten der italienischen, meist bischöflichen Inquisitionsgerichte auszuwerten. Das Bild der hin- und herwogenden Auseinandersetzung vervollständigte sich. Wer wagt allerdings zu behaupten, daß es bereits vollständig sei?

Die Arbeit S.s eröffnet nun über die Geschichte der Erforschung der Renaissance hinaus zweitens einen Blick in das 16. Jahrhundert selbst. S. zeigt durch packend dargebotene Einblicke in Geheimkonventikel und Bibliotheken, mittels Predigten und Pamphleten und durch eine Reihe von Rechtsfällen, die vor den Gerichten zur Verurteilung führten, wie eine geschichtete Gesellschaft mit strukturierten und umfassend strukturierenden Hierarchien in Rom oder der jeweiligen Hauptstadt und den kleinen Hierarchien vor Ort sich gegenüber neu einfließendem Gedankengut verhielt, welche Geistesfreiheit und Toleranz zu leben möglich war, und wie und wo die Macht eingriff und in ihrem Sinne für Ordnung, Schweigen und gelegentlich, nicht immer, auch für Kerker sorgte; wie also die Maschinerie der Inquisition arbeitete, zögernd, zupackend, drohend oder auch nachsichtig. – Der dritte Beitrag der Arbeit von S. liegt in der Aufhellung der Ideengeschichte. S. blätterte unermüdlich die Akten der Inquisitionsgerichte durch, um darüber zu informieren, wie in dieses Italien des Kirchenstaates, des Stadtstaates Venedig und der zahlreichen Diözesen, um nur einige Machtzentren aufzulisten, mit ihren je unterschiedlichen christlichen Lebensformen das Ideengut des Erasmus von Rotterdam einsickerte, wie es aufgenommen, zurückgewiesen und verändert ward. S. geht präzise den Weg der Erasmusrezeption nach: von den anfänglichen Vorbehalten der einen und der Begeisterung anderer für Erasmus bis hin zum Jahre 1559, ab dem „die Verteidigung der Rechtgläubigkeit des Erasmus innerhalb der katholischen Kirche kein Thema mehr (ist). Die Verurteilung ist einhellig“ (352). Weshalb aber fast ein halbes Jahrhundert lang dieses Echo auf seine Schriften, sei es auf das „Enchiridion“, die „Institutio principis christiani“, das „Encomium Moriae“, die „Paraclesis“, die „Colloquia“ oder auch auf „De immensa Dei misericordia“? Erasmus kam den Bedürfnissen kulturell aufstrebender, von den Humanisten vernachlässigter Schichten entgegen, und zwar mit „seinen nach dem Grundsatz der Zweckdienlichkeit und Anschaulichkeit konzipierten Handbüchern“, welche zur Teilnahme an der „religiösen und moralischen Erneuerung“ einluden (431).

S. läßt lebendig werden, wie die Kritik an dem Mönchtum ein Laienbewußtsein wachsen ließ, wie die vielfach zum Zeremoniell verkommene Liturgie das Bewußtsein immer mehr stärkte, Christus in sich zu tragen und auf die Kirche verzichten zu können, und wie der Wunsch, eine Garantie in den Händen zu halten, daß einem das ewige Heil zuteil werde, in den Augen der Inquisitionsbehörden einen gefährlichen Leichtsinns wachsen ließ. Das Verlangen, von lästiger Beichtpflicht befreit zu werden, begründete sich mit der Geistesfreiheit und einer neuen Sicht auf den barmherzigen Gott. Nicht nur Theologieprofessoren und kirchliche Richter, Äbte und Pfarrer artikulierten ihre Nähe zu