

Könige, die Sakralität ihrer Herrschaft zu inszenieren. Krämer verwendet die Begriffe von „Geistlichkeit“ und „Priestertum“ (vgl. 296) jedoch zu undifferenziert, als dass seine Argumentation letztlich nachvollziehbar wäre.

Die beiden Aufsätze der letzten Sektion „Bilder im Körper“ beschäftigen sich mit den Bildern, die „im Körper“ ablaufen. Dabei behandelt *Jean-Claude Schmitt* am Beispiel der Elisabeth von Schönau das Thema der Vision (305–314). Schmitt geht es um das „subjektive Bewusstsein, das die Zeitgenossen von ihrem Körper hatten“ (305), am untersuchten Beispiel um das Erleben der Nichtigkeit und Hinderlichkeit des eigenen Körpers für die Gotteserkenntnis, während der in den Visionen wahrgenommene Körper Christi mit systematischer Aufmerksamkeit bedacht wird.

*Raphaële Preisingers* Aufsatz bildet dann mit der Einleitung Beltings gemeinsam die thematische Klammer des Bds. (315–342). Das Abhängigkeitsverhältnis von Körper und Bild thematisiert Preisinger an der Ikonographie von Bonaventuras *Lignum Vitae* in franziskanischen Konventen. Der im *Lignum Vitae* geforderten Kontemplation der Vita Christi mit dem Ziel der *Christus-conformitas* wird dabei mit Franziskus das perfekte Abbild im Medium des Bildes vor Augen gestellt, auch wenn darüber die heilsgeschichtliche Rolle des Franziskus mehr im Sinne franziskanischer Spiritualen als der gültigen Vita Bonaventuras interpretiert wurde. – Ein Autorenverzeichnis (345–50) schließt den Bd. ab.

Auch wenn die Beiträge des Tagungsbd. überwiegend von Kunsthistorikern geliefert wurden: Die Fragestellungen der einzelnen Beiträge sowie des gesamten Bds. sind immer auch theologischer Natur. Dies macht wiederum deutlich, wie gering das Interesse der Theologie allgemein an den Bildern und am Körper, am konkreten, historischen Objekt noch zu sein scheint. Positiv macht der Bd. darauf aufmerksam, wie lohnend eine solche Beschäftigung ist und wie notwendig Theologen ihre speziellen Kompetenzen zugunsten eines fruchtbaren Dialogs in eine solche Diskussion mit einbringen sollten; störende Unschärfen in den Begrifflichkeiten wie etwa die, das Christentum habe die Problematik der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Bild und Körper „von innen heraus“ gelöst, „indem sich Gott in der Fleischwerdung selbst einen Körper gab und damit zum Bild wurde“ (9) oder die unkritische Anwendung des Magiebegriffs (277) ließen sich dann auch vermeiden.

Ein zweiter Kritikpunkt: Nahezu alle verwendeten Zitate werden nicht nach dem jeweiligen Original, sondern nach der Sekundärliteratur zitiert. Daneben weist der Bd. die Schwächen eines klassischen Tagungsbd. auf. Die Aufsätze sind von unterschiedlicher Qualität und in ihrer thematischen Gliederung innerhalb des Gesamtwerks durchaus in anderen Anordnungen denkbar. Zu bedauern ist, dass entstandene Diskussionen – die der Rez. als Teilnehmer an der Tagung miterlebt hat – nicht adäquat wiederzugeben waren, vielfach entstandene Anfragen aber auch nicht mehr in die Aufsätze eingearbeitet worden sind.

Die Kritikpunkte verblissen jedoch angesichts der grundlegenden Bedeutung des Sammelbds. „Bild und Körper im Mittelalter“ versammelt eine großen Bandbreite an Beiträgen einer jüngeren Forschergeneration, welche die Diskussionen um die Themen „Bild“ und „Körper“ in den nächsten Jahren mitbestimmen dürfte. Die verschiedenen Beiträge orientieren sich jeweils an konkreten historischen Begebenheiten und Objekten. Das Funktionieren eines Objekts wird je aus dem entsprechenden Gegenstand heraus entwickelt; hieraus erklären sich auch durchaus Schlussfolgerungen, die der zeitgenössischen systematischen Theologie fremd erscheinen mögen und den Bd. für die Theologie gleichzeitig spannend machen. Als Baustein für eine grundlegende und systematische Geschichte von Bild und Körper im christlichen Mittelalter ist der Bd. unverzichtbar.

A. MATENA

SEEBASS, GOTTFRIED, *Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung* (Theologische Wissenschaft; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 359 S., ISBN 3-17-018780-5.

Mit dem vorliegenden Bd. ist der dritte von fünf geplanten Bden. für das Fach Kirchengeschichte in der profilierten Reihe von Lehrbüchern zur (evangelischen) Theolo-

gie erschienen. Er ist in drei Teile gegliedert und umfasst das Spätmittelalter, die Reformationszeit und das konfessionelle Zeitalter, also etwa die Zeit von 1300–1618. Vom Umfang, Aufbau und von der Durchdringung des Stoffs her ist das Werk wohl das zurzeit im deutschen Sprachraum geeignetste Lehrbuch für die genannte Periode, das eine Schwerpunktsetzung auf die deutsche Kirchengeschichte mit einer universalen Perspektive, die auch die Missionsgeschichte und die Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen mit einschließt, verbindet. Querverweise zu den Quellentexten der KTGQ werden im Text stets mitlaufend gegeben. Mit der zeitlichen Abgrenzung legt sich bereits eine inhaltlich entscheidung für eine Kontinuitäts- und Langzeitperspektive in der Interpretation der geschichtlichen Entwicklung nahe, die der Verf. partiell teilt (19). Dennoch könne für die Kirchengeschichte der „epochale Charakter der Reformation kaum bestritten werden“ (21), die in fünf Bereichen einen tiefgreifenden Umbruch bewirkt habe: a) Schriftprinzip statt tradierter Ordnungen; b) Bruch mit der religiösen Leistungsgesellschaft; c.) allgemeines Priestertum; d.) Mönchtum und Askese nicht mehr Maßstab des eigentlich Christlichen und e.) das Christsein sei wieder mehr Sache des persönlichen Bekenntnisses geworden. Diese Prämisse erweist sich in der Durchführung des Werks als nicht unproblematisch. Doch zunächst einige differenziertere Schlaglichter auf den Inhalt:

Das Spätmittelalter sei durch päpstlichen Zentralismus und Fiskalismus und sich dagegen ausprechende Reformströmungen geprägt gewesen, aber auch durch ein Erstarren der Nationalstaaten verbunden mit einer Territorialisierung und Kommunalisierung der Kirche. Es präsentierte sich als Zeit einer gesteigerten Frömmigkeit (52), an der lediglich die Tendenz zum Massenhaften und Quantifizierbaren problematisch gewesen sei (54), in der sonst aber etwa in Mystik und Frömmigkeitstheologie, aber auch im Humanismus die Tendenz zu Verinnerlichung und Spiritualisierung charakteristisch war. Ausführlich und kenntnisreich werden die vielschichtigen Reform- und Frömmigkeitsbewegungen dargestellt, zudem wird zu Recht betont, dass der Humanismus weitgehend eine christlich und nicht pagane Strömung war.

Der zweite, ausführliche Teil ist der Reformation, ausgehend von Luther, gewidmet. Deren Ausbreitung v. a. durch Buchdruck, Predigt und Lied erscheint als Prozess der Ausdifferenzierung der reformatorischen Bewegung, der schließlich zur Formierung der reformatorischen Kirchen führte. Luthers Theologie sei durch die „reformatorische Erkenntnis“ als neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und durch die „reformatorische Wende“ als Neuzentrierung der gesamten Theologie von diesem Punkt aus geprägt, womit Seebaß die Anliegen von Früh- und Spätdatierung zu integrieren sucht (100f.); ob freilich Luthers Lehre 1518 nicht doch auch inhaltlich noch einmal eine ganz eigene Veränderung erfahren hat (Glaubensgewissheit), sei dahingestellt. Konzise werden die wichtigsten Elemente seiner reformatorischen Lehre und der Ausbreitung seiner Gedanken dargestellt, auch wird die Bedeutung seiner Mitstreiter, wie Philipp Melancthon, betont, dessen Bedeutung in der Humanismusrezeption, auf Reichstagen und Religionsgesprächen, als Verbindungsmann zu den Oberdeutschen und als Bildungsreformer gesehen wird und der in der Theologie durch die Rezeption der altkirchlichen Tradition, der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre, der anthropologischen Erhellung von deren Grundtermini und dem Gewicht, den der Terminus „Gesetz“ bei ihm erhält, gegenüber Luther eigene Akzente setzte (114–117). Die Ausbreitung der reformatorischen Botschaft lasse sich nun nicht allein aus machtpolitisch-wirtschaftlichen Interessen erklären, sondern sei den kommunalistischen, auf Spiritualisierung, Entpaganisierung und Authentizität gehenden Bestrebungen der Gesellschaft entgegengekommen, die mit der religiösen Leistungsgesellschaft gebrochen habe (S. 123–126). Von hier aus werden die unterschiedlichen Positionen, die die Städte, die Territorialfürsten, der Adel und die Bauern einnahmen, verständlich gemacht. Auch Zwingli war zu einem guten Teil von Luther abhängig; seine humanistische Prägung führte ihn zu einer „Theologie der Freiheit“ (B. Hamm), die als Freiheit zur reinen geistigen Gottesverehrung und als Befreiung von der (äußerlichen) Kreaturvergötzung verstanden wird. Gegenüber seinen radikalen Anhängern setze er bewussten auf die Verbindung mit der städtischen Obrigkeit; der erste Abendmahlsstreit brachte die implizit aus theologisch unterschiedlichen Ansätzen sich ergebenden differentiellen Positionen von Schweizer und Wittenberger

Reformation ans Tageslicht. Dem „linken“, also zu einem noch radikaleren Vergangenheitsbruch bereiten Flügel der Reformation war das Ziel der humanistisch beeinflussten *restitutio Christianismi* im Rückgriff auf die Urgemeinde und die göttlichen Gebote gemeinsam, bei aller inneren Differenzierung dieses Rückgriffs bezüglich materialem Inhalt und den Mitteln (149). Mit der Abgrenzung im Abendmahlstreit und dem Ausschluss der „Schwärmer“ vollzog sich der Prozess der Bekenntnisbildung und der Formierung eines reformatorischen Kirchentums durch die städtischen und territorialen Obrigkeiten, die sich im Hinblick auf das Gemeinwohl zur Friedensgarantie, für den rechten Gottesdienst und das Seelenheil der Untertanen verantwortlich glaubten (168). Am Ende standen sich im lutherischen Bereich (mit Konsistorien und Superintendenten) die von Bugenhagen geprägten Kirchenverfassungen in Norddeutschland (Schule, Gottesdienst, Armenwesen), und die Brandenburgisch-Nürnbergische (Brenz, Osianer) Kirchenordnung (nur Lehre und Gottesdienst, Rest rein obrigkeitlich), im oberdeutschen Bereich diejenigen Bucers (auch Hessen) und Calvins (konzise Zusammenfassung seiner Theologie, 210–215), die stärker die Autonomie und Kirchengleichheit der Gemeinden betonten, gegenüber.

Nach der Darstellung der Ausbreitung der Reformation über Europa und der englischen Reformation wird im III. Teil das konfessionelle Zeitalter dargestellt, das durch Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und Ausbildung je eigener Konfessionskulturen (Th. Kaufmann) gekennzeichnet sei. Trotz partieller Widerstände wurde so die Ausbildung konfessioneller Identitäten in den Territorien erreicht. Die weltweite Perspektive, die präzise Darstellung, die Einbeziehung von Hexenglauben, Judentum und Ostkirchen, verdienen Erwähnung.

Der Wert des Lehrbuchs wird leider etwas getrübt durch die stiefmütterliche Behandlung der katholischen Kirche. Den gelungenen und ausführlichen Entfaltungen der reformatorischen Strömungen stehen fünf Seiten über die katholische Reform im Reich und den romanischen Ländern gegenüber. Unbefriedigend bleibt hier etwa die Verknüpfung der Anliegen und Reformversuche der Bischöfe. Die Darstellung der „römisch-katholischen Konfessionskirche“ kann ebenfalls nicht voll befriedigen. Das Tridentinum wird als papalistisch, romanisierend, antiprotestantisch und uniformistisch interpretiert, was der Vielfalt und dem Reichtum des nachtridentinischen Katholizismus nicht gerecht wird. Dies wird v. a. bedingt durch eine Metasicht des Protestantismus, der den positiven und spirituellen Reformanliegen und der Vielfalt des Spätmittelalters viel eher nahestehe als der nachreformatorische Katholizismus (19). Dies und die These vom Systembruch (B. Hamm), der Befreiung durch die reformatorische Rechtfertigungslehre von Heteronomie und religiösem Leistungsdruck, sind theologische Postulate, nicht empirisch gewonnen. Niemand bestreitet, dass die Reformatoren zentrale und unaufgebbare Aspekte der biblischen Botschaft neu zum Leuchten gebracht haben. Ob dadurch das protestantische konfessionelle Christentum im 16. und 17. Jhd. aber befreit und weniger moralinsauer als das katholische war, und wie dies im Übrigen historisch nachweisbar wäre, bleibt dahingestellt.

K. UNTERBURGER

LEHMANN, KARL, *Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus* (Lectio Albertina; Band 8). Münster: Aschendorff 2006. 44 S., ISBN-10: 3-402-04897-3; ISBN-13: 978-3-402-04897-9.

Die Frage *fides quaerens intellectum* und damit die Ausbildung von „Theologie“ als Charakteristikum christlichen Glaubens ist die systematische Basis des kurzen, aber durch seine Prägnanz und Konzision überzeugenden Bds. Karl Kardinal Lehmanns (= L.). Historisch verankert ist dieses „Programm“ in der für die Theologie konstitutiven Begegnung von Christentum und Hellenismus, welche bis Nietzsche und Heidegger die unbezweifelte Basis abendländischer Geistesgeschichte darstellte. Was bereits im neuzeitlichen Antagonismus zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu einer das grundlegende Zuordnungsproblem verschleierns Polemik führte, wird durch die epistemologische Diskussion in der Spätmoderne systematisch reflektierbar: Ist das Verhältnis Glaube – Vernunft an ein substantialistisches Vernunftverständnis geknüpft und setzt es damit die These von der „Hellenisierung“ des Christentums voraus? Ist Theolo-