

fern die menschliche Freiheit daran beteiligt ist und stellt die Verbindung zur neuzeitlichen Problematik der Theodizee her. Der Dritte Teil schließlich („Opus recreationis – Der Mensch unter der Gnade“) beschreibt Alexanders Theologie der Erlösung (Kap. 12–17). Abkürzungsverzeichnis (382) und Literaturliste (383–402) sind obligat. Lobend sei gleich zu Anfang hervorgehoben, dass der Verf. sich der Mühe der Registererstellung nicht entzogen hat (403–412). Mithin handelt es sich um einen Bd., der sich nach Personen und Sachen leicht erschließen und darüber hinaus auch angenehm lesen und gerne vollständig durcharbeiten lässt. – Aus der Lektüre seien noch einige Anmerkungen und Rückfragen mitgeteilt: 14, Anm. 10, kann man füglich fragen, in welchem Sinn es die *Glossa ordinaria* der Bibel in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. überhaupt gegeben hat und, wenn ja, ob diese schon im 12. Jhd. Lehrbuch gewesen sei. Ähnlich wünscht man sich in Anm. 11 eine Begründung seitens des Autors. Auf S. 22 zu Beginn des neuen Abschnitts auf die im Übrigen höchst verdienstvollen Werke Josef Piepers zu rekurrieren, um den geistesgeschichtlichen Kontext Alexanders zu skizzieren, ist angesichts unseres Wissenstands doch nicht anders als überholt zu bezeichnen. Auf S. 23 wird zu Recht auf den Beitrag der griechischen Kirchenväter für die Entwicklung der lateinischen Theologie des 13. Jhdts. verwiesen. Hilfreich in diesem Zusammenhang erscheint darüber hinaus aber ein Verweis auf die Abhängigkeit der Lateiner von Übersetzungen. Denn *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus lernt das Abendland erst in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. in lateinischer Übertragung kennen, Pseudo-Dionysius wurde zwar schon im 9. Jhd. übersetzt, doch bekanntlich erlebt sein Denken gerade mit dem 13. Jhd. eine neue Rezeptionswelle. S. 35 und in der Bibliographie lautet der richtige Vorname des in Rom tätigen deutschen Jesuiten Pelster „Franz“. Für das wichtige Kap. über den Theologiebegriff der Zeit Alexanders kann man jetzt im allgemeinen verweisen auf den von Mikolaj Olszewski herausgegebenen Sammelbd. *What was ‚Theology‘ in the Middle Ages as reflected in its Self-understanding from the 11th to the 15th centuries* (Archa Verbi. Subsidia 1), Münster 2007; darin bietet insbesondere der Aufsatz von Markus Enders willkommene Ergänzungen. Die grundlegenden Überlegungen auf S. 54 über Alexanders Rezeption Hugos von Sankt Viktor kann der Rez. nur begrüßen, bedauert dabei aber zugleich, dass diese wegen ihrer weitreichenden hermeneutischen und theologischen Konsequenzen für das gewählte Thema an zu bescheidener Stelle plaziert erscheinen. Bedenklich erscheint ebenfalls, dass der Verf. viele Werke der Theologie des Mittelalters als „Konglomerat nur schwer aufeinander beziehbarer Argumentationen, die mehr oder minder zufällig aneinandergereiht sind“ begreift (55). Da kann auch der geneigte Leser nicht die Frage unterdrücken, ob die Andersartigkeit mittelalterlicher Intellektualität nicht um ihrer Handhabbarkeit willen zurechtgestutzt wird auf ein heute für zumutbar gehaltenes Maß. Das gesamte Kap. 11 über die Theodizee-Problematik (249–266), der sich Alexander gemäß den eigenen Worten des Verf.s nicht ausdrücklich widmet (250), zeigt klar die methodischen Schwierigkeiten der Arbeit auf. Selbstverständlich zählt die Frage nach dem Bösen – nach seiner Natur, nach seiner Herkunft, nach seiner Überwindung – zu den Kernfragen jeder Theologie, heute immer noch genauso wie schon im Mittelalter. Da der Verf. an früherer Stelle schon auf Alexanders theologische Verwandtschaft mit Hugo von Sankt Viktor hingewiesen hat, erscheint es dem Rez. als naheliegend, wenn der Verf. das Theodizee-Kap. in dieser Perspektive konzipiert hätte: Wie weit reicht die Rezeption des Viktoriners? Wie verarbeitet Alexander von Hales augustinisch-viktorinisches Denken mit den Herausforderungen seiner Zeit? Trotz der hier formulierten Fragen handelt es sich um eine solide, wirklich theologisch-dogmengeschichtliche Abhandlung, welche die Sympathie mit ihrem mittelalterlichen Autor prägt.

R. BERNDT S. J.

OHLIDAL, ANNA / SAMERSKI, STEFAN, *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas; Band 28). Stuttgart: Franz Steiner 2006. 337 S., ISBN 978-3-515-08932-6.

Der Sammelbd., Ergebnis eines Internationalen Workshops von Januar 2003 in Leipzig, enthält eine Reihe von Detailstudien über das Wirken der Jesuiten in Ostmittel-

europa, d.h. im Bereich des Königreichs Polen-Litauen und den Gebieten, die nach den Türkenkriegen zur Habsburgermonarchie gehörten. Wie die Herausgeber im Vorwort hervorheben, kommt es dabei darauf an, die Tätigkeit der Jesuiten auf dem Hintergrund der jeweiligen lokalen und regionalen Kräftefelder und Frömmigkeitskulturen zu untersuchen und erst so „exemplarisch die tatsächliche Vermittlung tridentinischer Katholizität durch die Gesellschaft Jesu“ zu ermitteln (10), also nicht bloß als Aktion „von oben nach unten“, sondern als Prozess der wechselseitigen Interaktion und Rezeption.

Der Bd. enthält 13 Beiträge, die nach nicht ganz einsichtigen Kriterien in drei Teilen zusammengefasst sind („Innerkonfessionelle Interaktion: vertikal“ – „Innerkonfessionelle Interaktion: horizontal“ – „Interkonfessionelle Interaktion“). Gerade die ersten Beiträge zeigen an konkreten Fallstudien, dass die Jesuiten keineswegs ein einheitliches universales „Programm“ durchzusetzen suchten, sondern es sehr wohl verstanden, sich an lokale und regionale Gegebenheiten anzupassen. Der erste Aufsatz von *Gábor Tüskés* „Jesuitenliteratur und Frömmigkeitspraxis in Ungarn im 16. und 17. Jahrhundert“ (17–36) bietet einen gerafften Überblick über das Wirken der Jesuiten in Ungarn und ihre geistliche Literatur. U. a. erfährt man, dass auf den Jesuiten György Kaldi die erste vollständige ungarische Bibelübersetzung im Jahre 1626 zurückgeht (26f.). Das Fazit ist, dass man eher von pragmatischer Anpassung an die Situation als von Uniformierung sprechen kann. „Die Bevölkerung lehnte manche Vorgaben der geistlichen Leitung durchaus erfolgreich ab oder modifizierte sie. Innerhalb eines bestimmten Rahmens billigten die Jesuiten den lokalen und regionalen Eigenheiten breiten Raum zu und strebten keineswegs nach der Herausbildung eines einheitlichen Frömmigkeitsstils. Das wichtigste Kennzeichen der so genannten „Jesuitenfrömmigkeit“ besteht eben darin, dass sie von Anfang an eklektisch war, und es ist richtig, statt von Jesuitenfrömmigkeit von Frömmigkeitskultur bzw. -kulturen der Jesuiten zu sprechen“ (36). – Es folgt in englischer Sprache der Beitrag von *Maria Crăciun* über Jesuiten und traditionelle Religion in Transsylvanien (37–61). Im Unterschied zu den mehr auf reformerische „Reinigung“ bedachten polnischen Jesuiten stellte sich hier vor allem der ungarische Jesuit Szántó, z. B. bei der Beibehaltung von Heiligenfesten, auf die „konservative“ Seite, und dies gerade in Abgrenzung gegenüber den „Neuerungen“ der Protestanten (51–54). – Kunsthistorische Einzelthemen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, behandeln die Beiträge von *Jens Baumgarten* über jesuitische Bildpolitik am Beispiel der Jesuitenkirchen in Breslau und Glatz (63–92) und von *Michael Šroněk* über den Statuenschmuck der Prager Karlsbrücke in der Bildpropaganda der Gesellschaft Jesu (119–140). – Ein interessantes frömmigkeitsgeschichtliches Beispiel stellt *Stefan Samerski* in seinem Aufsatz über die Annenbruderschaft in Olmütz vor (93–118). In Olmütz bestand eine schwierige Situation für die Jesuiten; insbesondere ihre neue Form der Marianischen Kongregation fand hier wenig Zuspruch. So knüpften die Jesuiten an die hier sehr populäre Annenfrömmigkeit an. Sie revitalisierten um 1580 die Annenbruderschaft, wobei die Initiative von der Bürgerschaft ausging. Diese aber war vielmehr dem spätmittelalterlichen Bruderschaftstyp verhaftet; unterscheidend gegenüber der Marianischen Kongregation war die gemischte Sozialstruktur und Geschlechterzusammensetzung (105), außerdem eine weniger asketische Frömmigkeit (109) bzw. eine „populäre, auf das Humanum zentrierte Alltagsdevotion“ (111) mit häuslich-familiärer Ausrichtung. Dennoch wurde sie von den Jesuiten nicht nur geleitet, sondern sogar als Marianische Kongregation geführt und an die römische Mutterkongregation angeschlossen. Für die Zeit ab 1590 stellt der Autor dann „Überformungstendenzen“ fest, deren Ergebnis eine Mischform, bzw. ein „Synkretismus“ von „Olmützer lokaltypischen und zentralorganisierten jesuitischen Devotionsformen“ war (117). Das Beispiel ist interessant, wenn gleich man den Eindruck hat, dass der Autor, von einer allzu monolithischen Vorstellung „jesuitischer“ Spiritualität ausgehend, kontradiktorische Gegensätze sieht, wo man allenfalls von unterschiedlichen Akzenten sprechen kann. Insbesondere eine apodiktische Feststellung wie „Die kontroverstheologische gegenreformatorische Marienfrömmigkeit jesuitischer Prägung passte – trotz einiger Berührungspunkte – schlichtweg nicht zur familiär-folkloristischen Prägung des Annenkultes“ (112), unterschätzt die Variabilität jesuitischer Frömmigkeit und unterstellt eine von Anfang an vorhandene anti-reformatorische Fixierung, die jedoch weder den Jesuiten noch erst recht ihrer Marien-

frömmigkeit und auch nicht den Marianischen Kongregationen von Beginn an zu eigen war. Außerdem zeigt der Autor in der Folge selbst, dass dieser Unterschied in der Anenbruderschaft selbst nicht als kontradiktorisch empfunden und z. B. die Immaculata-Devotion in ihr rezipiert wurde, und zwar offensichtlich ohne erkennbare Konflikte.

Unter dem Leitthema „Innerkonfessionelle Interaktion: horizontal“ folgen weitere fünf Artikel. Aus dem Beitrag von *Helga Benz* „Jesuitisieren der alten Orden?“, (143–161), über das Verhältnis der Jesuiten zu den österreichischen Stiften geht hervor, dass, bei allem reformierenden Einfluss der Jesuiten und auch temporären Spannungen, von einer „Jesuitisierung“ der alten Orden keine Rede sein kann. Durchgreifender und einschneidender ist die „jesuitische“ Formung im Diözesanklerus, mit dem sich der dann folgende Aufsatz von *István Fezekas* über Jesuitenfrömmigkeit und Priesterausbildung am Pazmaneum, dem ungarischen Seminar in Wien, befasst (163–176). Die dort vermittelte „jesuitische“ Erziehung war einerseits wirkungsvoll, weckte aber auch viele Widerstände im Diözesanklerus. *Petr Mat'a*, „Zwischen Heiligkeit und Betrügerei. Arme-Seele-Retter, Exorzisten, Visionäre und Propheten im Jesuiten- und Karmeliterorden“ (177–206), stellt die beiden Einzelfälle eines Jesuiten (Hieronymus Gladich, freilich 1653 aus dem Orden entlassen) und Karmeliters (Cyrillus a Matre Dei, der den Kult des „Prager Jesuskinds“ propagierte) vor. So exzentrisch die beiden Fälle auch sind: Es handelt sich nicht nur um Randphänomene, da bei der Rezeption der jesuitischen (Ignatius v. Loyola, Franz Xaver) und karmelitischen (Theresia v. Avila, Johannes vom Kreuz) Heiligen mehr ihre Wunderlegenden wirksam wurden als ihre historisch beglaubigten nüchternen Weisungen und ihre Skepsis gegenüber außergewöhnlichen Phänomenen (194–198). Die Aktivität beider „konnte sich also im Kern auf durchaus respektable Ordensvorbilder stützen“ (199). – Eher relativiert wird der Einfluss der Jesuiten in den beiden Beiträgen von *Anna Ohlidal* über die Wiedereinführung der Wallfahrten nach St. Johann unter dem Felsen und Altbunzlau um 1600 (207–223) und von *Martin Ciccò* über den Anteil der Jesuiten an der Errichtung der Kalvarienberge in Österreich (225–255).

Die letzten drei Aufsätze stehen unter dem Leitthema „Interkonfessionelle Interaktion“. *Lilya Berezhnaya* behandelt auf Englisch (259–278) die Auseinandersetzungen der beiden polnischen Jesuiten Piotr Skarga und Tomasz Młodzianowski in ihren Predigten mit der Orthodoxie, speziell ihrer Eschatologie, sowie die Reaktion zweier orthodoxer Autoren, die sich mit Skarga auseinandersetzen, des ruthenischen Athos-Mönchs Ivan Vyshens'kyj und von Dimitrij Rostovskij. – *Pál Acs* („Historischer Skeptizismus und Frömmigkeit. Die Revision protestantischer Geschichtsvorstellungen in den Predigten des ungarischen Jesuiten Péter Pázmány“, 279–294) führt in die konfessionellen Kontroversen um die Ursachen des Niedergangs Ungarns ein. Die protestantische Antichrist-Geschichts-Deutung parallelisierte den Untergang Jerusalems im Jahre 70 mit dem Ungarns und sah in letzterem die Strafe für den papistischen „Götzendienst“. Im Grunde kehrte Pázmány den Spieß um und sah den Grund in der „Häresie“. Weshalb er freilich hier ein solideres theologisches Fundament als seine Gegner aufweist, wie der Verf. behauptet (291), ist schwer einzusehen, zumal die folgenden Ausführungen des Verf.s wenig zur Sache beitragen. – *Marcin Wielocki* behandelt dann das interessante Thema der Rezeption jesuitischer Ideen in der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenkunst Pommerns (295–321). Es sind speziell christozentrische Elemente und Symbole, die bei Daniel Cramer rezipiert werden, so die Anrufung des Namens Jesu, das Herzmotiv, das IHS, freilich zunächst in deutlicher konfessioneller Abgrenzung, d.h. im evangelischen Sinne „gereinigt“, unter Akzentuierung der rein passiven Rolle des Menschen. Diese polemischen Aspekte treten seit dem Ende des 17. Jhdts. im Pietismus zurück; es werden auch jesuitische Schriften, z. B. von Molino, rezipiert, was freilich Angriffe der lutherischen Orthodoxie hervorrief. So wird deutlich, „daß besonders innerhalb der mystizisierenden und auf die Person Christi gerichteten Frömmigkeit manche Konzepte die konfessionellen Grenzen des 17. Jahrhunderts überschreiten konnten“ (321).

Am weiterführendsten sind wohl die Beiträge von Tüskés, Samerski, Mat'a und Wislocki. Manchmal fehlerhaft, durch wessen Versehen auch immer, sind die lateinischen Zitationen in den Anmerkungen.

KL. SCHATZ S. J.