

TOUSSAINT, GIA, *Kreuz und Knochen*. Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge. Berlin: Reimer 2011. 288 S./Ill., ISBN 978-3-496-01431-7.

Die Hamburger Kunsthistorikerin Gia Toussaint (= T.) legt mit „Kreuz und Knochen“ ihre 2010 angenommene Habilitationsschrift vor; zugleich krönt sie mit diesem Werk eine langjährige Forschungsarbeit in diesem Bereich. Ziel ihrer Arbeit ist es, den Einfluss der Kreuzzüge und allgemein der neu gewonnenen Kreuzreliquien auf die Reliquienpräsentation im 12. und 13. Jhd. zu zeigen. Zuvor, und das ist ein methodischer Glücksgriff, räumt T. in ihrer Einleitung (9–45) mit zahlreichen Ungenauigkeiten in der Reliquienforschung auf, die zum Teil seit fast einhundert Jahren Bestand haben: so mit der Unterscheidung Joseph Brauns in Primär- und Sekundärreliquien und dem aus dem Laacher Kreis stammenden Diktum der „gotischen Schaufürmigkeit“, welches selbst in neueren theologischen Arbeiten leider noch immer zustimmend rezipiert wird. Nicht das Schaubedürfnis oder die Schaulust der Gläubigen sei es, welche die Reliquie sichtbar werden ließe, sondern der Wunsch, von den Kreuzzügen mitgebrachte Reliquien vor allem des Kreuzesholzes sichtbar zu machen. Über Zwischenschritte wie das Borghorster Stiftskreuz (um 1050) oder das Reichskreuz (um 1024) wurde das Ansehen der Reliquie grundsätzlich möglich: Aus dem Inneren des Kreuzes wurde die Reliquie in einen Reliquienträger außerhalb des Kreuzes verlegt, um schließlich sichtbar in der Vierung geborgen zu werden. Dabei wendet sich T. zugleich gegen eine Bezeichnung der Kreuzesreliquie als „Souvenir“; vielmehr werde hier die Sichtbarkeit und präsentisch gedachte Gegenwart der soteriologischen Heilskräfte vor Augen gestellt und „das Heil nunmehr in irdischen Raum faßbar“ (92; 114). Der Glaubende partizipierte über Betrachtung und Verehrung am Heil (133) Hierzu wurden Reliquiare neu geschaffen oder umgearbeitet (Theophanu-Kreuz, Essen).

Die Unterschiede in der Präsentation und Berührbarkeit der Reliquien in Ost und West macht T. zum Gegenstand des zweiten Teils ihrer Arbeit (139–214). Dabei stellt sie einen „wesentlich freier[en] und unkomplizierter[en]“ Umgang mit den Reliquien im Osten fest (155), die dort leichter ihren Behältnissen entnommen werden und unmittelbar berührt werden konnten. Mit ihrem *adventus* im Westen setzte dort „zumindest ansatzweise eine Sichtbarmachung“ der eigentlichen Knochen ein (189–191). – Ein Quellen-, Literatur- und Abbildungsverzeichnis sowie ein kleingliedriges Register schließen die Arbeit ab.

Mit „Kreuz und Knochen“ hat T. nicht nur eine gelungene Synthese bisheriger Reliquien- und Visualitätsforschungen vorgelegt, sondern mit der kritischen Sichtung der Bestände zahlreiche Paradigmen in diesem Bereich hoffentlich endgültig verabschiedet. Dabei entgeht sie bestimmten hermeneutischen Fallstricken nicht: So geht sie konform mit der Archaisierungsthese Arnold Angenendts, wenn sie die Reliquienverehrung als „ein archaisches Element innerhalb des Christentums“ (25) bzw. als eine Form der christianisierten Ahnenverehrung bezeichnet (26). Statt der Anwendung kultur-wissenschaftlicher und religions-wissenschaftlicher Parameter wären hier theologische sicherlich sinnvoller gewesen. Inhaltlich ist zudem die These anfechtbar, dass Reliquien ohne Bezeichnung ihren Status verlören – finden sich doch in zahlreichen Sammlungen Sammelreliquiare, welche die Bezeichnung „multorum aliorumque“ o. Ä. beinhalten. Weiterhin fallen unter den meist hochwertigen Abbildungen die starke Pixelung von Abb. 39 und die Unschärfe von Abb. 85 unangenehm auf. Trotz dieser Einschränkungen ist „Kreuz und Knochen“ für alle Bereiche, in denen mediävistische sowie frömmigkeits- und liturgietheologische Überlegungen eine Rolle spielen, von unschätzbarem Wert, da sie den „im Westen vollzogenen Paradigmenwechsel vom Verborgenen zum Ostentativen in der Reliquienverehrung“ nicht über ein ominöses Schaubedürfnis des gotischen Menschen zu erklären sucht, sondern aus seinen kulturhistorischen Kontexten (235; 253).

A. MATENA

ZÁTONYI, MAURA, *Vidi et intellexi*. Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Band 76). Münster: Aschendorff 2012. 365 S., ISBN 978-3-402-10286-2.

In ihrer 2011 in Mainz eingereichten Dissertation liest Maura Zátonyi OSB (= Z.) das Visionswerk der Hildegard von Bingen als Kommentar, der die Bibel hermeneutisch

auslegt. Im Unterschied zu ihren Zeitgenossen sei ihre Bibelauslegung nicht als Rückführung der Bilder auf theologisch-philosophische Begriffe erfolgt, sondern vom erkenntnistheoretischen Eigenwert der Bilder ausgegangen. Ihr Ziel bleibe es durchweg, ihre Leser zur Umkehr zu ermahnen und ihnen Wege zum Heil aufzuweisen. Um „die verhüllte Theorie Hildegards sichtbar“ zu machen (39), stellt Z. zunächst die moderne Theorie der Hermeneutik insbesondere bei Gadamer und Ricoeur dar. Letzterer verweist bereits darauf, dass die moderne Hermeneutik Erbe einer langen Tradition von Lehren zum Schriftverständnis ist. Als auch für die Denkwelt des 12. Jhdts., in der sich Hildegard bewegte, maßgeblichen Autor, der sich um eine theoretische Einholung der Möglichkeiten des Bibelverständnisses bemühte, hebt die Studie Augustinus hervor. Aber nicht nur diese schrifthermeneutische Tradition wird als prägend für Hildegards verstehenden Zugriff auf die Bibel angesehen. Als ebenso wichtig erweist sich ihre Ordenszugehörigkeit, durch die die Bibel zu einem zentralen Referenzpunkt ihres Handelns und Denkens wurde. Indem Hildegard bereits in der *Protestificatio* zu *Sciuas* eine prophetische Sprecherrolle annimmt, verschreibt sie sich einem inspirierten Schriftverständnis, das ihre Hermeneutik zumindest teilweise aus der schrifthermeneutischen Tradition heraustreten lässt. Wie das prophetische Sprechen, so ist auch das sinnhafte Verstehen ohne Glauben und Gottes Beistand nicht möglich. Nicht nur die göttliche Offenbarung, sondern auch ihr eigenes Werk weist in Hildegards Verständnis einen Doppelcharakter auf: Es ist Enthüllung, bewahrt jedoch immer ein Element der Verhüllung in sich. Mit ihren schrifthermeneutischen Bemühungen steht Hildegard in ihrer Zeit allein, weshalb die Arbeit vergleichbare Entwicklungen des 12. Jhdts. am Beispiel von Zeitgenossen wie Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Rupert von Deutz vorstellt, um vor dieser Hintergrundfolie die Punkte zu akzentuieren, in denen Hildegards Denken der Tradition folgt, und jene, in denen sie eigene Wege beschreitet. Anders als etwa Hugo von St. Viktor verbindet Hildegard mystische Schau und theologische Reflexion in ihren Texten, anders als Rupert von Deutz führt sie eine Auseinandersetzung mit der Tradition implizit; verbunden ist sie mit ihm aber in der konstitutiven Rolle der Vision für ihre Werke. Es zeigt sich, dass Hildegard die Bibel gerade dadurch auslegt, dass sie deren Bilder verfremdet und in ihrem Sinngehalt sowie in ihrer Zeichenstruktur verschiebt. Immer wieder inszeniert sie die begrenzten Möglichkeiten der Sprache, um ihre Visionen adäquat wiederzugeben. Sinnhorizont der Visionen ist die Bibel, die auf Christus hin gelesen wird. In Exkursen wird der so geöffnete Referenzraum erweitert, indem Hildegard theologische oder kirchenrechtliche Reflexionen einschleibt, die den jeweiligen visionär geschauten Gehalt diskursiv-abstrahierend umsetzen.

Ausgangspunkt von Hildegards Darlegungen ist in der Deutung Z.s der Bericht über ihre mystisch-visionäre Erfahrung, die darstellerisch insbesondere in Bilderbeschreibungen umgesetzt wird. Diese werden gedeutet und um theologisch-philosophische Erörterungen erweitert, so dass sich ein vierstufiger Erkenntnisprozess ergibt, der allerdings nicht in einer Wesensschau oder einem Sichübersteigen des Geistes gipfelt, sondern deutend in die Heilige Schrift zurückweist. Gerade der monastische Entstehungskontext der Schriften erklärt, warum die in Hildegards Selbstverständnis das Schulwissen übersteigende Visionserkenntnis auf diese Weise an die biblischen Gehalte gebunden wird. Wiederum mit Bezugnahme auf Ricoeur weist die Studie schließlich die Rede in Metaphern, die stets einen durch begriffliche Explikation kaum völlig einholbaren Sinnüberschuss erzeugen, als Kennzeichen biblischer Rede auf – und kann zeigen, dass Hildegard diese Redeweise übernimmt, und zwar nicht nur in der sprachlichen Gestaltung ihrer Visionen; vielmehr verfremdet sie auf diese Weise auch die biblischen Bilder selbst. Da die Metapher eine konstitutive Darstellungsfunktion erhält, lassen sich die Visionen nicht mehr problemlos in das Modell allegorischer Schriftdeutung einfügen. Indem die Bildkomposition in einzelne Teile aufgespalten wird, verliert sie ihre Einheit und durchläuft einen Verfremdungsprozess. Die biblischen Bilder werden verfremdet, indem es Hildegard um die Übertragung des *intellectus*, des verstandenen Inhalts vermehrt geht, nicht um eine bloße Übernahme und auch nicht um eine diskursive oder begriffliche Explikation.

Zátonyi hat damit eine überzeugende, konsequent durchgeführte und formal geschlossene Deutung der Visionstrilogie Hildegards vorgelegt, die die Schrifthermeneutik als Schlüssel einsetzt, um die Werke systematisch zu interpretieren. Besonders ertragreich ist die Heranziehung der hermeneutischen Theorien Gadamers und Ricoeurs, um einen Begriff von Schrifthermeneutik zu entwerfen und das hermeneutische Verfahren in Hildegards Schriften zu erfassen. Allerdings muss hierbei offenbleiben, ob es sich wirklich um eine Rekonstruktion einer verhüllten, implizit gehaltenen Theorie handelt, über die Hildegard verfügte, oder um eine kongeniale Konstruktion und philosophische Reflexion auf die mittelalterlichen Texte durch die moderne Interpretin. Gerade die Hildegard mit den meisten ihrer Zeitgenossen verbindende Abwesenheit metatheoretischer Reflexionen auf die eigene Darstellungs- und Erkenntnisweise lassen einen solch systematisch geschlossenen Zugriff, wie ihn Z. anbietet, als philosophische Konstruktion und nicht als philosophie- oder theologiegeschichtliche Rekonstruktion erscheinen, die sich zwar auf Passagen aus Hildegards Werk berufen und an zentrale Elemente der Textkonstitution anknüpfen kann, jedoch gerade durch die Selektivität des Zugriffs auf die Texte und den hohen Grad reflexiver Explikation eine Eindeutigkeit und Einheitlichkeit erzeugt, die den offener angelegten und nicht systematisch erzeugten mittelalterlichen Schriften nur zum Teil entspricht. Dass ein solcher deutender Zugriff in hohem Maße plausibel ist, beweist Z.s Studie – doch hätte eine Reflexion auf die eigenen Re-Konstruktionsleistungen vielleicht in einer größeren Zurückhaltung darin resultiert, die dargelegte Theorie und Anwendung der Schrifthermeneutik als in den Schriften Hildegards verborgenes und gleichsam nur zu entbergendes Prinzip zu postulieren. Neben der von Z. selbst abschließend erörterten Möglichkeit, auch die übrigen Texte Hildegards anhand des hier explizierten Prinzips zu lesen, bieten auch die Überlegungen der Autorin zum Sitz der untersuchten Schriften im monastischen Leben Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen, um den eingeschlagenen Weg, die Visionstrilogie in ihrem intellektuellen und sozialen Kontext zu verorten, fortzusetzen. J.-H. DE BOER

MEIER, JOHANNES (HG.), Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit. Band 2: Chile (1618–1771), bearbeitet von *Michael Müller*. Münster: Aschendorff 2011. L/458 S., ISBN 978-3-402-11789-7.

Dieser Bd. gehört zu einem groß angelegten Forschungsunternehmen, das Leben und Wirken aller Jesuiten der fünf zentraleuropäischen Provinzen (der Niederrheinischen, Oberrheinischen, Oberdeutschen, Österreichischen und Böhmisches; nicht der Flandro-Belgischen und Gallo-Belgischen), die im 17. und 18. Jhd. in den außereuropäischen Missionen wirkten, erforscht. Bisher sind die Bde. über Brasilien und Neugranada (das heutige Kolumbien und Venezuela) erschienen. Der jetzige Bd. über die chilenische Ordensprovinz dürfte von besonderem Interesse sein. „Die Teutsche seint von den Chilensern sehr beliebt“ – so berichtet 1713 Br. Johann Haberkorn. In der Tat ist Chile missionarisch durch deutsche Jesuiten in der alten GJ (für die Indianermissionen) und auch seit dem 19. Jhd. in der neuen GJ (für die Mission unter den deutschen Einwanderern) besonders geprägt.

Es waren 35 Patres und 38 Brüder der genannten deutschsprachigen Provinzen, die seit 1618 in Chile wirkten. Hinzu kommen, ebenfalls in diesem Bd. behandelt, sieben Patres und fünf Brüder, die auf der Anreise starben oder, wenngleich aus dem Territorium der deutschen Provinzen stammend, erst in Chile in den Orden eintraten – insgesamt also 85. Verständlicherweise wirkten diese zentraleuropäischen Jesuiten fast ausschließlich (mit zwei Ausnahmen) in den Indianer-Missionen, nicht in der Seelsorge der kolonialen Bevölkerung. In größerem Ausmaß geschah dieser Einsatz deutscher Jesuiten seit den 1680er-Jahren, und zwar von 1684 an in sechs Gruppen von je vier bis 32 Jesuiten (zum z. T. durch Schiffbrüche dramatisches Schicksal dieser Expeditionen: 84–95). Die Brüder, die hier einen besonders hohen Anteil ausmachen, prägten die Mission in starkem Maße durch ihre handwerklichen und künstlerischen Leistungen.