

rung seiner Position, findet er doch im Werk eines bedeutenden und repräsentativen Autors authentische Zeugnisse hochmittelalterlichen Denkens über Anthropologie, zur Gnadenlehre, über Klerus, Ehe und die Kirche in der Welt.

Gleichwohl sind Ungereimtheiten anzumerken. Es ist beispielsweise nicht einzusehen, warum der Satz *Responsorium itali tradiderunt, quod operationem significat* (E.: 417.19f.) über die Vorlage hinaus erweitert als „Das Responsorium haben die Italiener überliefert, welches das Wirken und aktive Leben durch die Rauigkeit des Gesangs bezeichnet“ (Ü.: 461.12f.), und es bleiben Zweifel, ob „Heiltümer“ wirklich die adäquate Übersetzung von *sacramenta* sein kann. Natürlich ist die treffende Wiedergabe schon deshalb schwierig, weil der heutige Sprachgebrauch darunter die „sieben Sakramente“ versteht, was Hugo natürlich nicht meinte; angesichts einer langen Geschichte des Begriffs und seiner Bedeutung, die vom Äquivalent *sacramentum/μυστήριον* zu Augustins Erklärung geführt hatte, dass *in eis aliud videtur, aliud intelligitur* und demgemäß das Sakrament Zeichen einer heiligen Sache sei, definierte er vielmehr: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (De sacr 1,9; E.: 209.22–210.2); in K.s Übersetzung (239): „... ein körperliches oder stoffliches Element, draußen sinnhaft vorgelegt, irgendeine unsichtbare und geistliche Gnade aufgrund der Ähnlichkeit repräsentierend und aufgrund der Einsetzung bedeutend und aufgrund der Heiligung enthaltend“. Warum also nicht von „Heilszeichen“ sprechen, zumal da erst Petrus Lombardus *sacramentum* als ein *signum gratiae* sah, das *causa gratiae* existiert (IV,1,1.4)? Außerdem ist der Begriff „Heiltum“ seit Jahrhunderten anderweitig besetzt, konkret als Bezeichnung für die Reliquie und weiter durch die populären „Heiltumsweisungen“, bei denen im Sinne der spätmittelalterlichen Schauderdevotion großen Menschenmengen an der Nürnberger Sebaldskirche die Reichskleinodien gezeigt wurden oder anlässlich der im Siebenjahresrhythmus stattfindenden Aachenfahrt die Reliquien des Marienstifts. Ganze „Heiltumsbücher“ wurden dafür verfasst – als Werbeträger mit lokalen Reliquienverzeichnissen und Wunderberichten.

Die äußere Einrichtung der Ausgabe weist dem Leser alle von Hugo ausdrücklich auf Vorlagen bezogenen Stellen nach und übersetzt Zitate aus seiner Fassung. Es gibt keinen Sachkommentar, aber Verzeichnisse der Quellen und der Literatur sowie Register der Bibelstellen, der Autoren und Werke. Das für die Übersetzung speziell angelegte lateinisch-deutsche Vokabular wird im Internet bereitgestellt. Ein Verweisen auf Stellen und wörtliches Zitieren wären wesentlich leichter, wenn man die durch besondere Überschriften als solche gekennzeichneten und von Hugo in der Inhaltsübersicht als *capitula* bezeichneten Abschnitte der einzelnen Bücher durchnummeriert hätte. J. EHLERS

RAIMUNDUS LULLUS. An Introduction to his Life, Works and Thought = Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementum Lullianum 2 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 214). Edited by Alexander Fidora/Josep E. Rubio. Turnhout: Brepols 2008. XIV/564 S./Ill., ISBN 978-2-503-52610-2.

Ramon Llull's Œuvre von etwa 280 katalanisch bzw. lateinisch geschriebenen Werken ist ein wahrer ‚Puig de Randa‘ an Gelehrsamkeit des 13. und 14. Jhdts.: Wie das bekannte Felsmassiv auf der Baleareninsel Mallorca ragt es an Quantität wie Qualität aus den kaum flachen Niederungen seiner Zeit empor. Wer es besteigen oder gar seinen Gipfel erreichen will, um weiter Ausschau zu halten, bedarf eines langen Atems (eines Forscherlebens) und eines zuverlässigen Bergführers, der bislang fehlte: einer modernen Einführung zu Leben, Werk und Denken des Ramon Llull. Mit dem hier anzuzeigenden mächtigen Bd. liegt dieser Leitfaden nun vor. Es setzt sich aus Beiträgen der spanischen Wissenschaftler Óscar de la Cruz [Palma], Fernando Domínguez [Reboiras], Jordi Gayà [Estelrich], Marta M. M. Romano und Josep Enric Rubio [Albarracín] zusammen, die Robert D. Hughes, Anna A. Akasoy und Magnus Ryan ins Englische übersetzt haben. Alexander Fidora (Barcelona) und Josep Enric Rubio [Albarracín] (València) haben die Herausgeberschaft des Bds. übernommen, der den gegenwärtigen Stand der zwei Jahre nach Gründung des Freiburger Raimundus-Lullus-Instituts (1957) einsetzenden kriti-

schen Edition der lateinischen Werke sowie die vor allem darauf basierende internationale Lullus-Forschung zusammenfasst.

Das Leben des Ramon Llull haben *Fernando Domínguez Reboiras*, der langjährige wissenschaftliche Mitarbeiter und Koordinator der Freiburger Lullus-Ausgabe, und *Jordi Gayà Estelrich*, unter den international profilierten Lullus-Forschern einer der vorerst letzten Biographen des Ramon Llull, neu geschrieben, und zwar auf der Grundlage der autobiographischen *Vida coetanea* vom Sommer 1311, dann seiner Werke und ihrer autobiographischen Angaben, zu denen seit 1294 zudem jeweils Datum und Ort der Vollendung der Niederschrift treten, sowie weiterer zeitgenössischer Zeugnisse zu Llull und des kurz nach dem Tod von seinem Schüler Thomas Le Myésier veröffentlichten reich bebilderten biographischen Berichts, des *Breviculum* bzw. *Electorium parvum* (3–124). Die Autoren schildern Lllulls bewegtes und bewegliches Leben vor allem nach seiner religiösen Konversion (1263/1265) im räumlichen, politischen und kulturellen Rahmen seiner Zeit, um die Besonderheiten seines philosophisch-theologischen Denkens und Schreibens bestmöglich zu erklären. Dieses entfaltet sich zwar in häufig wechselnden Erfahrungs- und Wirkungsräumen (13–15), kreist aber immer wieder um die drei untrennbar miteinander verbundenen Ziele ‚Mission der Ungläubigen‘, ‚Verfassen des besten Buches der Welt‘ und ‚Einrichten von Sprachschulen‘. So lebt Llull sein Leben für die Werke im Dienst dieser Ziele, weshalb Leben, Denken und Schreiben bei ihm eins werden. Dieses Kap. will die älteren Werkbiographien von E. W. Platzek (Raimund Llull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre) 1–2 (Bibliotheca Franciscana, 5–6), Düsseldorf 1962–1964) und A. Bonner/L. Badia (Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària (Les Naus d’Empúries. Pal major; 2), Barcelona 1988 [21991]; spanische Fassung: Ramón Llull. Vida, pensamiento y obra literaria [Biblioteca general; 14], Barcelona 1993) nicht ersetzen, ergänzt und aktualisiert sie aber in vielen Punkten. Gleichwohl scheint das letzte Wort zur rechten Einschätzung gerade des immer wieder ausgewerteten autorisierten Selbstberichts, eines Tatenberichts, noch nicht gesprochen zu sein. Übersehen ist bei der Diskussion der Titelfrage (S. 5 mit Anm. 2), was der Heidelberger Mittellateiner W. Berschin (Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter; 5 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 15], Stuttgart 2004, 28) zu den konzeptionellen und inhaltlichen Konsequenzen dieses Genres („gesta“) gesagt hat, nämlich welche Nachrichten von diesem Text zu erwarten sind und welche nicht. Noch nicht voll erfasst erscheinen zudem der historische Hintergrund für die Niederschrift des Textes (5–8) sowie seine zahlreichen historischen und hagiographischen Anspielungen. So werden die Gründe für die zahlreichen Lücken und chronologischen Irrtümer in der Darstellung ebenso wenig erklärt (6) wie die Zielgruppe der apologetischen und hagiographischen Tendenzen angesprochen (7). Offenkundig bedurfte das dramatische Legitimationsdefizit des Laien und Individuums Llull, der einen dritten methodischen und praktischen Weg der Mission zwischen den etablierten Institutionen des Dominikaner- und Franziskanerordens zu entwickeln versuchte (vgl. sein Hin- und Hergerissen-Sein zwischen den beiden Ordensgemeinschaften in Genua 1293: 75–77), des besonderen Ausgleichs, zumal etwa zur selben Zeit mit dem Dominikaner und ehemaligen Generalmagister Ramon de Penyafort und dem Mercedarier und Bischof von Jaén Pedro Pascual zwei weitere Typen von ‚Missionaren‘ biographisch und literarisch entworfen wurden. Insbesondere die Geschichte der Konversion des Llull zu einem Laienmissionar (37–46) ist nur recht vor der Folie der zeitgenössischen Franziskus-Biographik (vgl. Jordi Gayà [Estelrich]: „De conversione sua ad poenitentiam“. Reflexiones ante la edición crítica de ‚Vita Coetanea“, in: Estudios Lulianos 24 (1980), 87–91, hier 88) und in bewusster Absetzung von den (wenig erfolgreichen) Missionsmethoden der Dominikaner zu verstehen (vgl. A. Bonner: „Ramon Llull and the Dominicans“, in: Catalan Review 4 [1990], 377–392 gegenüber Fernando Domínguez Reboiras: „Raimundo Lullio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias“, in: Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata [IP; 26], herausgegeben von F. Domínguez [u. a.], Steenbrugge 1995, 377–413). Zentral ist hier die deutliche göttliche Legitimierung des erst später so genannten „doctor illuminatus“ (126): Warum erscheint bis zur endgültigen Konversion Christus dem Llull gleich fünfmal (37), dem

Franz aber nur ein- bzw. zwei- bzw. dreimal (Thomas von Celano, *Vita* [I] *S. Francisci*, § 5; Thomas von Celano, *Vita* [II] *S. Francisci*, § 6 und 10; Bonaventura, *Legenda maior S. Francisci* I 3, I 5 und II 1)? Und warum erfolgt die zweite eigentliche Konversion ausgerechnet infolge einer Predigt zur endgültigen Bekehrung des Franz von Assisi, die ein Bischof an dessen Festtag im Franziskanerkonvent von Palma de Mallorca hält (40f.)? Auch sind die Facetten einer gewissen Rivalität gegenüber zwei führenden Köpfen der Dominikaner unübersehbar: Hat Ramon de Penyafort (43f. mit Anm. 97) das in Paris angestrebte Universitätsstudium des Ramon Llull vielleicht deshalb verhindert, weil er rasch das kritische Potenzial des Mallorquiners erkannt hatte? Denn Llull hatte schon 1265 auf dem Generalkapitel von Montpellier Kritik an den Misserfolgen der dominikanischen Mission (*Blaquerna* c. 90) geäußert, was hier gar nicht angesprochen wird, und sich methodisch in Konkurrenz zu Ramon Martí, einem Schüler des Ramon de Penyafort, gesetzt, was hier kaum betont wird (68); und dies, obwohl Llulls Kritik an der 1269 in Tunis gescheiterten Glaubensdisputation des Dominikaners mit Abū Abdallah Muḥammad I. al-Mustansir von Tunis sich wie ein roter Faden durch seine Werke zieht; vgl. neben dem S. 494 Anm. 67 genannten *Liber de fine* I 5 noch *Blaquerna* c. 43 und c. 84; *Felix o el Llibre de meravelles* I 7; *Disputatio quinque hominum sapientium* Prologus; *Disputatio fidei et intellectus* I 1; *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto* III; *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* III 1; hierzu die nicht in der Bibliographie erwähnten Studien von J. Chorão Lavajo: „Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo“, in: *Revista de história das ideias* 3 (1981), 315–340; auch separat: *Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes*; 2, Évora 1983; englische Fassung: „The apologetical method of Ramón Martí, according to the problematic of Ramón Lull“, in: *Islamochristiana* 11 (1985), 155–176; E. Colomer: „Ramón Llull y Ramón Martí“, in: *EstLul* 28 (1988), 1–37. Dem sich spätestens 1259 abzeichnenden Scheitern des dominikanischen „studium Arabicum“ auf afrikanischem Boden (Tunis), dem der verzweifelte Versuch einer Neuetablierung in den 60er-Jahren auf aragonesischem Boden folgt, setzt Llull mit seiner Missionsschule auf Mallorca (Miramar) seine eigene Institution entgegen (49). Sie ist die markanteste Folge einer sich in den 60er-Jahren regenden Bewegung innerhalb des Franziskanerordens, die in der Gestalt des Roger Bacon die fehlenden Bildungsstrukturen der eigenen Gemeinschaft sowie das Versagen der Dominikaner kritisiert (vgl. M. M. Tischler: *Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte*, in: *ZMRW* 93 (2009), 58–75, hier 72–74). Dies zeigt, dass man bei den Kontakten des Laien Llull zu ‚den‘ Franziskanern (67f.) noch mehr auf die einzelnen Fraktionen und deren führende Köpfe innerhalb des Ordens achten muss. 1276 errichtet Llull seine Missionsschule als einen Konvent von Brüdern, welche die spirituelle Lebensform der Franziskaner mit der wissenschaftlichen Idee der „studia orientalia“ der Dominikaner zu verbinden verstehen. Und im Gegensatz zu den Dominikanern im 13. Jhd. ist Llull der erste Autor, der wieder und dann gleich in massiver Weise verschiedene Konzepte von ‚Religionsdialogen‘ zur didaktischen Einübung seines Überzeugungsprojekts einsetzt (siehe R. Friedlein: *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie* [ZRP.B 318], Tübingen 2004). Insofern sollte man die berühmte ‚Disputation von Mallorca‘, die 1286 zwischen einem Genueser Kaufmann namens Inghetto Contardo und verschiedenen Juden stattgefunden haben soll, mehr als Ergebnis der Forderungen des Llull nach einem Laienengagement im interreligiösen Gespräch denn als Orientierungspunkt herausarbeiten (46f. mit Anm. 106; 495 mit Anm. 70).

Aber in Llulls Selbstbild könnte noch mehr stecken: Seine Erleuchtung wohl auf dem Puig de Randa und die dort anschließend erlebte Eingebung des besten Buches der Welt (45f.) erscheint wie ein Gegenentwurf zur Erleuchtung Muḥammads und der Herabsendung des Koran auf den Stifter des Islam auf dem Berg Hira’.

Die chronologische Liste der Werke (125–242) stammt wiederum von *F. Domínguez Reboiras*. Hier werden auf der Grundlage der Freiburger Edition der lateinischen Werke des Ramon Llull (Raimundi Lulli Opera Latina = ROL) Titel, Entstehungsort und -zeit genannt, kurz Inhalt und Zweck beschrieben, die wichtigsten (kritischen) Editionen und

modernen Übersetzungen aufgelistet sowie die Werk-Nummern aus den Inventaren von E. W. Platzeck (Raimund Lull ... 2, 3*–84*) und A. Bonner (Selected works of Ramon Llull (1232–1316); 2, Princeton (N.J.) 1985, 1257–1304; katalanische Fassung: Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316); 2, Palma de Mallorca 1989, 539–589) genannt. Für ein Repertorium, das die Einführung zu diesem Abschnitt sein möchte, werden nicht konsequent zu jedem Werk Angaben zur Handschriftenüberlieferung (bzw. abkürzend: zur Literatur, die diese behandelt), etwa im Stil der Neuauflage des ‚Pott-hast‘ (Repertorium fontium historiae medii aevi; 2–11, Roma 1967–2007), gemacht. Diese Informationen sind aber sehr wichtig, um tatsächliche Wirkung und Rezeptionschancen der einzelnen Werke gegeneinander abwägen und somit das Profil der Llull-Rezeption in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vollständig aufdecken zu können, das bislang etwa durch die Studien von M. Batllori („El lulisme en Italia [ensayo de síntesis]“, in: RF(M) 5 [1944], 253–313; ebenda 6–7 [1945], 479–537 [überarbeitete katalanische Fassung: „El lul·lisme a Itàlia. Esbòs de síntesi“; in: Ders.: Ramon Llull i el lul·lisme {Obra completa; 2}, Valencia 1993, 221–335; italienische Fassung: Il lul·lisme in Italia. Tentativo di sintesi, Roma 2004], J. N. Hillgarth (Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France [OWS], Oxford 1971; überarbeitete katalanische Fassung: Ramon Llull i el naixement del lul·lisme [TE CCat; 61], Barcelona 1998; Readers and books in Majorca. 1229–1550; 1–2 [Documents, études et répertoires publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes [44]], Paris 1991) und Jordi Rubió i Balaguer (Ramon Llull i el lul·lisme [Biblioteca ‚Abat Oliba‘; 37], Montserrat 1985) nur partiell rekonstruiert worden ist und das sich auch nicht dem unlängst erschienenen Diccionari d’escriptors lul·listes (Blaquerna; 6), Palma de Mallorca 2009, von S. Trias Mercant (1933–2008) entnehmen lässt.

Im Zentrum des lebenslangen Denkens und Schreibens Lulls steht das so genannte *Arz*-Projekt, ein von ihm unablässig revidiertes, erweitertes, weiterentwickeltes und modifiziertes philosophisch-theologisches Denk- und Erklärungsmodell („Kunst der Künste“), das auf Entwürfen aller drei monotheistischer Religionen zu seiner Zeit aufbaut und Muslime (und Juden) mittels rationaler Argumentation von der Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien überzeugen möchte. Die Geschichte des *Arz*-Projekts schildert in diesem Band *J. E. Rubio [Albarracín]* (243–310), der für diese Aufgabe bereits durch zahlreiche Studien ausgewiesen ist (vgl. Auswahlbibliographie: 531). Es folgen eine Darlegung der praktischen Anwendung des lul·lischen Gedankengebäudes im Bereich der Naturphilosophie („Natural realm“) von demselben Autor (311–362), anschließend in der Anthropologie sowie in der Gesellschaft und in der Geschichte („Human realm“) von *M. M. M. Romano* und *Ó. de la Cruz* [Palma] (363–459) sowie in der Theologie, vor allem in der Gotteslehre wie im Trinitäts- und Inkarnationsverständnis („Divine realm“), von *Jordi Gayà [Estelrich]* (461–515). Die Autoren dieser Abschnitte bürgen für eine qualitätvolle, die Forschungsleistungen der Vergangenheit abwägende Darstellung, die aber etwas zu sehr der Philosophie- und Theologiegeschichte verpflichtet ist und Lulls innovative, konzeptionellen Beiträge zu den drängenden Fragen seiner Zeit einerseits innerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Orden und der Kurie (Institutionalisierung eines Studiums orientalischer Sprachen und einer ‚Mission‘ gerade durch Laien, Wiedereroberung des 1291 endgültig verloren gegangenen Heiligen Landes, Reform des Ritterordenswesens usw.), andererseits außerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Muslimen und Juden etwas zu wenig beleuchtet. An diesen Fragen interessierte Leser müssen immer wieder auf die Lebensbeschreibung im ersten Abschnitt zurückgreifen, wo auf diese Aspekte freilich nur sporadisch eingegangen wird, sowie auf die diesbezüglichen Darlegungen von *Ó. de la Cruz* [Palma] (425–432 und 436–459). Vielleicht erklärt sich dieser Befund mit dem Fehlen einer modernen Arbeit, die Llull kirchen-, religions- und missionsgeschichtlich wieder ‚erdet‘ und dennoch gleichzeitig als singuläre Wendemarke zwischen Hoch- und Spätmittelalter zu charakterisieren versteht.

Den Bd. beschließen eine recht schmale Auswahlbibliographie (517–535), Angaben zu Speziallexika und Internetseiten zu Ramon Llull (536 und 536f.), ein Generalindex (539–556) sowie das Inhaltsverzeichnis (557–564). Für die künftige Forschung würde eine Neuauflage des Handbuchs einen echten Service erbringen, wenn den einzelnen

Werken jeweils eine Auswahlbibliographie an maßgeblicher hinführender Sekundärliteratur beigegeben würde. In der Publikation sind etliche Spezialstudien verstreut zitiert, die man sich über die Namen der Gelehrten im Generalindex zusammensuchen muss. Auch fehlt bislang ein struktureller Überblick über Anteil und Stellenwert der verschiedenen Textsorten am und im Gesamtœuvre, wofür R. Friedlein vor einigen Jahren mit seiner Berliner Dissertation zu den Glaubensgesprächen einen ersten vorbildlichen Baustein geliefert hat (s. o.).

Abschließend muss noch die Frage gestellt werden, ob das Mischgenre der Einführung (mit Repertorium) wie im vorliegenden Fall nicht angesichts der ständig wachsenden Flut an Forschungsergebnissen künftig nur noch als ständig aktualisierbare elektronische Ressource zur Verfügung gestellt werden sollte, zumal auf die bereits existierende Lull-Datenbank der Universidad de Barcelona hingewiesen wird (135 Anm. 40 und 517 Anm. 1). Die bald anstehenden Feierlichkeiten zum 700. Todesjahr des Ramon Lull im Jahre 2016 könnten Anlass sein, die konkurrierenden Unternehmungen zusammenzuführen.

M. M. TISCHLER

SCHOLZ, SEBASTIAN, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit (Historische Forschungen; Band 26). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 512 S./Ill., ISBN 978-3-515-08933-3.

In seiner Mainzer Habilitationsschrift bearbeitet Sebastian Scholz (= Sch.) Kontinuitäten und Veränderungen in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Päpste der karolingischen und ottonischen Zeit (Gregor III. bis Leo IX.). Den nicht unproblematische Begriff „Selbstverständnis“ bezieht er dabei auf „unterschiedene Arten von Öffentlichkeit“, zum einen eine „situationsgebundene“, zum anderen eine „nach außen wirkende Selbstdarstellung“ (16f.). Die Länge der Darstellungen variiert gegenstandsgemäß stark (Überlieferung), da Sch. seine Studie vor allem auf der Epigraphik (unter Einbezug zahlreicher erhaltener und nur schriftlich überlieferter Epitaphien) aufbaut – ohne dabei andere Bereiche (Ikonographie, Zeremoniell) zu vernachlässigen, auch wenn diese nicht durchgängig intensiv einbezogen wurden.

Der selbst gestellten Aufgabe entspricht die Gliederung der Studie, die mit einem Kap. zum „Papsttum und den Karolingern“ beginnt (24–266). Die vollzogene Loslösung des päpstlichen Roms von Byzanz unter Gregor II. und III. führte zu einer intensiven Suche nach neuen Formen, die eigene Orthodoxie darzustellen wie auch das Verhältnis zu den Frankenkönigen rituell abzubilden. In diese Transformationsprozesse sieht Sch. etwa den Bau neuer Oratorien wie auch der Reliquientranslationen in jene Bauten eingebunden, ebenso die sich verändernden byzantinischen Positionen zu den Bildern sowie die päpstlichen und fränkischen Reaktionen darauf. Erfolgreich gefundene rituelle Formen (Salbung Pippins: 78; 89f.) wurden übernommen und weitergeführt. Aus päpstlicher Sicht, so kann Sch. überzeugend darstellen, war der Schutz der Päpste als Sukzessoren Petri ein konstitutives Element für den Erfolg der Franken über die gemeinsamen Feinde von Franken und Kirche. So setzte bereits Hadrian I., vor allem aber Leo III., stark auf eine bildliche Darstellung eines päpstlichen (Lehr-)Primats (bes. 114–126); doch gerade in seinem Pontifikat wurde jene päpstliche Position zugleich von fränkischer Seite her massiv angefragt. So ergibt sich für Sch. folgerichtig für die Zeit nach 754 eher „das Bild einer Interessensabgrenzung als eines gemeinsamen Handelns“ (146), die sich auch in den folgenden Jahrzehnten fortsetzen sollte. Beherrschend blieben dabei Versuche, Beziehungen zu verrechtlichen (Treueidpflicht des Papstes auf den Kaiser vor der Weihe) wie die eigene Position weiterführend zu interpretieren (Paschalis I.): Dass hiervon jeweils unterschiedliche Zielgruppen angesprochen wurden, hätte Sch. (wie etwa in der Einleitung geschehen) deutlicher herausstellen können – der Begriff „Selbstverständnis“ legt hier die innere Formierung einer homogenen „päpstlichen“ Gruppe nahe: Der nicht selten als Quelle herangezogene *Liber Pontificalis* würde sich für eine solche, sehr differenziert zu führende Diskussion evtl. anbieten. Mit der schwindenden kaiserlichen Autorität kann sich das Papsttum als Konfliktlöser etablieren (172), dem – mit Gregor IV. – die Pflicht zur Einhaltung der *ordinatio imperii* obliegt (167) und das zugleich eine Trennung von Person und Amt, einer Position fränkischer