

BOOK REVIEWS

KHALED ANATOLIOS, *Athanasius: The coherence of his thought* [Routledge Early Church Monographs]. Routledge, London/New York 2005 [repr., 1st ed. 1998], viii + 258 pp. ISBN 041535174X (pbk). £ 19.99.

Athanasius is a pivotal figure in the development of Christian doctrine. Surprisingly, however, few attempts exist to describe the systematic framework that underlies all of his thought. Khaled Anatolios aims to do so in this book. He demonstrates most convincingly not only the internal consistency of Athanasius's vision using quotations from his principal texts, but he also shows the ties between pre-Athanasian philosophical writings and the ideas found in Athanasius's works. Moreover, he thus makes Athanasius a significant partner in contemporary discussion. More important still, Anatolios does not question Athanasius from the point of view of later traditional tracts of Christian theology, but reveals, rather, central structural themes already present in his writings. Professor Anatolios shows that Athanasius owes much to Irenaeus and — through him — to Hellenistic conceptions. In four lucid expositions, using the radical distinction and simultaneous relationship between God and creation as a central theme, the author presents Athanasius on the one hand as a child of his time and on the other as a still relevant theologian. The main issue of this book — the coherence of Athanasius's articulation of Christian faith in his various writings — is elaborated in three chapters, each based on data from important texts: the treatise *Contra Gentes* — *De Incarnatione* in chapter two, the polemical anti-Arian writings in chapter three, and the *Festal Letters* and the *Life of Antony* in the final chapter. After having determined Athanasius's conception of the relationship between God and creation found in the *Contra Gentes* — *De Incarnatione*, Anatolios points out that the key element of this catechetical work (i.e. various transpositions of the above-mentioned central theme) is of high importance for the understanding of the anti-Arian writings. The equality of the Son (and the Spirit) to the Father, the subject heading the Arian controversy, is shown to be understood by Athanasius within a positive concept of God's link to creation through the Word. The mediation of the Son and the Spirit gives creation immediate access to the Triune God. From the perspective of the human side of this relationship the concept of grace is put forward in Anatolios's dealing with the *Festal Letters* and the *Life of Antony*. Though the otherness of God retains its emphasis, human beings have become God's own through appropriation of the Word, Christ the Mediator. Mankind is deified by being "Word-ed" in the

Word. Throughout the book Anatolios gives apt information about the historical background of Athanasius's writings and about the important aspects of his theology: cosmology, the doctrine of God, Christology, theological anthropology, and the life of grace. In a conclusion the author draws parallels (and notes contrasts) with Augustine, Irenaeus, Schleiermacher, and Barth, using the perspectives explored in this study. Anatolios has written a book in which the reader discovers the methodological Athanasius. Many notes and references accompany this learned study.

H.J. Franzen, Wateringen

BARBARA BAERT, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*. Translated from the Dutch by LEE PREEDY [Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 22]. Brill, Leiden/Boston 2004, xxxiv + 527 pp., b/w + color ills. ISBN 9004139443. € 182; US\$ 260.

In this important book, Barbara Baert sets out to chart the iconographic and literary traditions of the Legend of the True Cross, that is, to decipher the development of diverse visual and literary practices regarding the Legend of the Cross in the Middle Ages. The origins of the legend are rooted in the fourth century when the idea arose that the Cross on which Christ was crucified had been found by Helena, mother of Constantine the Great. During the Middle Ages, the myth evolved connecting the Cross with the Tree of Life and was expressed in several artistic media such as manuscripts illuminations, reliquaries, altarpieces, and monumental fresco cycles. Using different methods, such as iconographic analysis, textual criticism of various literary sources, biblical exegesis, and historical contextualizing, Baert succeeds in her task by providing us with a rich interpretative framework in which to examine this fascinating heritage.

In her concise Introduction, Baert clearly explains that there were three distinct periods in the development of the legend: the first stage was formulated in the fifth century and concentrated on the finding of the true cross by Helena; the second was during the seventh century and concerned the recapture of the cross by the Emperor Heraclius from the hands of the Persian ruler Chosroes; the third evolved in the twelfth century and combined several prefigurations of Christ's Cross in the Old Testament into a narrative whole. These distinct traditions were fused into one in the High Middle Ages.

Chapter One focuses on the early history of the legend. It discusses ancient literary sources such as Cyril of Jerusalem, the pilgrimage tale of Egeria to Jerusalem, the homilies of John Chrysostom, and the orations of Ambrose, who gradually connected the Empress Helena with the finding of the Cross. Another feature of the legend was that the Cross was turned into a weapon against the Jews and was seen as a cause of Jewish and Christian confrontation exemplified in the clash between Helena and Judas Cyriacus.

Chapter Two is dedicated to a historical discussion of the spread of the legend in homilies and sermons and to the first iconographic representations of the legend in Early Medieval art. There follows an examination of the literary and visual traditions and the iconographic innovations of the twelfth century shown, for example, in the Stavelot triptych reliquary. This period also witnessed the development of the iconographic formula based on the Byzantine type featuring the presentation of the Cross by Constantine and Helena. Chapter Three turns to the restitution of the Cross by Heraclius

from the Persian ruler Chosroes and its celebrations in the Byzantine Church. The author explores in depth the representation of the exaltation of the relic illustrated in liturgical manuscripts and its appearance in western iconography. She combines iconographical examination and literary analysis, and is able to explain the associations between the finding and the exaltation of the Cross. This chapter concludes with a systematic interpretation of the iconographical programme of the cycles depicted in the stained glass windows made for Louis IX's Sainte-Chapelle (1243-1248) and the cycle of wall paintings in Brunswick (1240-50) produced for Otto the Child.

Chapter Four focuses on the influence and importance of the *Legenda Aurea* by Jacobus da Voragine (1261-1266), which became the standard source for the Legend of the Cross. It spread in Dominican, Benedictine, and Cistercian circles and reached lay audience through vernacular translations. The author demonstrates the Golden Legend's significance as a key for understanding the growth of the cult in literary examples and relates it to works of art such as the Tempziner altarpiece (1411). Chapter Five is devoted to the Legend of the Wood of the Cross, which joins together patristic prefigurations of the cross into a narrative account. The story tells how the wood of paradise was planted by Seth, admired by Moses, David, and Solomon and recognized by the Queen of Sheba as the future cross of Christ; in short, how the wood was turned from the Tree of Life to the instrument of the Passion.

Chapter Six further pursues this direction and discusses the iconographic traditions of the Legend of the Cross as they appear in monumental fresco cycles of the later Middle Ages. The author stresses the contribution of the Franciscans to the establishment of the legend as it is expressed in the fresco cycles in the Church of Santa Croce in Florence by Agnolo Gaddi (1388-1393), in Volterra by Cenni di Francesco de Ser Cenni (1410), in Montepulciano by Giovanni de Caccia (1415, now lost), and in Empoli by Masolino da Panicale (1424). She also discusses additional cycles created in Germany and Switzerland that are located in small churches and are largely unknown. In her Conclusion, she argues that the legend is central to medieval culture and is a crucial part of its heritage and points to future research possibilities of hidden cycles depicting the legend waiting to be discovered.

The ample bibliography shows the wealth of the material on which this book is based and its sound scholarship. The illustrations, although modest in size, are of good quality. To sum up, Baert's book is an exemplary study of an exciting tradition combining historical and art-historical research with the raising of central issues concerning medieval people and their beliefs.

Nirit Ben-Aryeh Debby, Ben Gurion University, Beer Sheva

Divina officia: Liturgie und Frömmigkeit im Mittelalter. Ausstellung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel und des Dom-Museums Hildesheim in der Bibliotheca Augusta vom 28. November 2004 bis 31. Juli 2005. Konzeption von Ausstellung und Katalog: PATRIZIA CARMASSI [Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek 83]. 469 S. ISBN 3447051264. € 39.

Daß das Interesse am Mittelalter und auch an der mittelalterlichen Liturgie ungebrochen ist, zeigt sich sehr deutlich an dieser Ausstellung und ebenso an diesem Katalog. Wie bereits vor gut zehn Jahren mit der Ausstellung der liturgischen Prunkstücke aus der Biblioteca Apostolica Vaticana in Köln ist auch in Wolfenbüttel dieses Thema sehr umfassend und tiefgreifend erörtert worden.¹

In Wolfenbüttel ebenso wie damals in Köln wurde der Erläuterung der liturgischen Bücher eine zentrale Stellung eingeräumt, wenngleich die Wolfenbütteler Ausstellung weitere Aspekte abzudecken vermag. Völlig zu Recht, wenn man bedenkt, daß die letzten Versuche einer Erklärung dieser Materie zum einen nur für das wissenschaftliche Publikum gedacht war und zum anderen an recht entlegener Stelle veröffentlicht wurden.²

Die Aufsätze und Begleittexte im Wolfenbütteler Katalog wurden von international bekannten Spezialisten erstellt. Die einleitenden Kapitel beginnen mit einer Abhandlung von Eric Palazzo, der die Liturgie des fünften bis zum zwölften Jahrhunderts beleuchtet. Palazzo charakterisiert auf wenigen Seiten diese liturgisch gesehen so maßgeblichen Jahrhunderte, die die Verfestigung des Ritus bewirkt haben. Michael Kohlbacher erläutert die Aspekte der gottesdienstlichen Entwicklung in der östlichen Kirche. Diese Aspekte finden sich sonst in Ausstellung und Katalog bis auf wenige Ausnahmen (etwa das Syrische Tetraevangelium aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts; Katalog Nr. 2) nicht wieder, da die Exponate doch ausschließlich der westlichen Kirche und ihrer Liturgie entstammen. Der dritte Aufsatz stammt von Arnold Angenendt und Karen Meiners, die sich den Erscheinungsformen der spätmittelalterlichen Religiosität widmen, einem Thema, das sich gleichfalls seit längerem großer Beliebtheit erfreut.³

An dieser Stelle beginnt der Katalog, der in vier große Themenkomplexe zerfällt. Im ersten Komplex mit dem Titel „Die Anfänge“ verdeutlicht ein kurzer Artikel von Michael Kohlbacher über das Vier-Evangelien-Buch in den östlichen Kirchen zugleich die Quelle, aus der sich eine Vielzahl von liturgischen Handschriften entwickelt hat. So werden in diesem Katalogteil überwiegend Codices aus der Zeit vor dem Jahr 1000 gezeigt, die außerdem strenggenommen nicht als liturgische Bücher im engeren Sinn zu gelten haben.

Der zweite Komplex, „Feste und Feiern“ tituliert, zeigt Handschriften aus den Bereichen Herrenfeste, Heiligenverehrung und Stundengebet. Diese Einteilung erscheint ein wenig willkürlich, denn Herrenfeste und Heiligenfeste kommen sowohl im Stundengebet als auch im Meßdienst vor. In den

präsentierten Handschriften wird selbstverständlich das gesamte Spektrum der Feste abgedeckt. Angelus Häußling OSB erläutert in diesem Komplex das Stundengebet.

Im dritten Komplex, „Kirche und Kult“, werden die zentralen liturgischen und theologischen Handlungen, wie Taufe oder Eucharistie, anhand von ausgewählten liturgischen Handschriften erläutert. Herman J. Selderhuis greift hier mit der Eucharistie bis in die Frühe Neuzeit aus.

Im vierten Komplex schließlich, „Materielle Dimensionen der liturgischen Feier“ benannt, werden die liturgischen Bücher von Martin Klöckener und Angelus Häußling erklärt. Während Wolfgang Hirschmann weiterhin den theoretischen Aspekt der Musik in der Liturgie erläutert, diskutiert Andreas Haug den liturgischen Gesang generaliter.

Natürlich lebt diese Ausstellung und auch der Katalog von den gezeigten bzw. beschriebenen Exponaten. Zu den besonderen Stücken zählen der „Codex Carolinus“ (Nr. 1), eine Palimpsest-Handschrift aus dem achtsten Jahrhundert, wobei vor allem die acht verschiedenen getilgten Texte von Interesse sind. Für die Landesgeschichte von vorrangiger Bedeutung waren und sind die gleichfalls aus dem achtsten Jahrhundert stammenden Weissenburger Annalen (Nr. 17). Ein weiteres Highlight stellt sicherlich das Kapitulare von 789, die sog. *Admonitio generalis* (Nr. 47) dar. Besonders aufgrund des Alters sind die Homilien des Johannes Chrysostomos zum Matthäusevangelium (Nr. 11) von Bedeutung; sie stammen aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts.

Die liturgischen Kostbarkeiten gruppieren sich um das Evangeliar aus Wöltingerode (Nr. 4), das in seinen Miniaturen mit dem Kostbaren Evangeliar Bischof Bernwards (Nr. 36) verglichen werden kann. Das gallikanische Lektionar (Nr. 7) ist wiederum quasi als getilgte Schrift aus der Zeit um 500 erhalten und stellt eines der bedeutendsten Zeugnisse für die frühe Entwicklung der liturgischen Bücher dar.

In Hildesheim entstand 1159 das Ratmann Sakramentar/Missale (Nr. 41), das den hohen Standard der dortigen Schreib- und Miniaturschule zum Ausdruck brachte. Die jüngere Schwesterhandschrift, das Stammheimer Missale, befindet sich heute im J.P. Getty-Museum in Los Angeles. Rund 100 Jahre jünger ist das sog. Goldene Hildesheimer Kalendarium (Nr. 19); es war aber wahrscheinlich für das Servatiusstift in Quedlinburg geschrieben worden. Ein weiteres leistungsstarkes Skriptorium befand sich in Helmarshausen, wie das ausgestellte Helmarshäuser Evangeliar (Nr. 71) von 1194 nachdrücklich unter Beweis stellt. Das wohl berühmteste Produkt dieses Skriptoriums dürfte allerdings das Evangeliar Heinrichs des Löwen (Nr. 70) sein, das für den 1188 geweihten Marienaltar der Stiftskirche St. Blasien in Braunschweig angefertigt worden war.

Aufgrund seiner Aufbewahrung im Zisterzienserinnenkloster Wöltingerode sind die beiden folgenden Handschriften bekannt geworden, der Jüngere und Ältere Wöltingeroder Psalter (Nr. 20 und Nr. 27).

Dies sind wirklich nur einige der herausragenden Stücke, die diese Ausstellung zeigen konnte. Alle Exponate werden eingehend und auch für Laien verständlich besprochen und sind mit der neuesten Literatur versehen. Ein rundum gelungener Katalog.

Anette Löffler, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

¹ *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter, Ausstellung Köln 9. Oktober 1992-10. Januar 1993.* Katalog herausgegeben von Joachim M. Plotzek (Stuttgart, 1992).

² Ernst Thiel, ‚Die liturgischen Bücher des Mittelalters. Ein kleines Lexikon zur Handschriftenkunde‘, *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* 23 (1967), Nr. 83, Sp. 2379-2395. Virgil Ernst Fiala und Wolfgang Irtenkauf, ‚Versuch einer liturgischen Nomenklatur‘, *Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie*, Sonderheft 1 (1963), 105-37.

³ So beispielsweise in dem Teilprojekt ‚Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter‘ im Sonderforschungsbereich 537 ‚Institutionalität und Geschichtlichkeit‘ an der Universität Dresden.

TOBIAS GEORGES, *Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard* [Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16]. Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2005, 336 S. ISBN 337402274X. € 58/CHF 97.

In 2003 the present study was accepted as a doctoral thesis in theology at the University of Halle-Wittenberg. The author, Tobias Georges, is active as a Lutheran minister in Nürnberg.

The principal aim of the study is to interpret Peter Abelard's ethics from a theological point of view, that is, by viewing it as a piece of moral theology rather than philosophical ethics. According to Georges, modern scholarship tends to ignore the predominantly theological dimension of Abelard's ethics and to evaluate his thought from a merely philosophical perspective. To most specialists of Abelard, this judgment will sound surprising. It may apply to at least some scholars of earlier generations, but in recent years the theological aspects of Abelard's thought, most notably of his moral thought, have come to the foreground in scholarly literature. John Marenbon's *The Philosophy of Peter Abelard*, which sets the tone in present-day Abelardian studies, contains a careful analysis of Abelard's ethics which does not play down any theological aspect highlighted in the present study, while Matthias Perkams's recent monograph on Abelard's ethical thought, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, takes its point of departure in the idea of charity. Unfortunately, Georges does not enter into debate with these recent studies and more or less proceeds as if he were the first to explore the theological dimension of Abelard's work. His study comprises five chapters: a methodological introduction, a survey on Abelard's life and times, a detailed study of four of Abelard's writings (*Collationes*, *Epistola 8*, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, and *Scito te ipsum*), a synthesis of Abelard's theological ethics, and a summary.

Georges's choice to limit his analysis to four writings of Abelard poses difficulties from a methodological point of view. The relevance of these writings for Abelard's ethical thought is evident, but in my view a study concentrating on Abelard's theological ethics should not ignore his *Theologiae* and his collections of theological sentences. Georges congratulates himself on not restricting his study to *Scito te ipsum* alone, as students of Abelard's ethics would usually do. Again, this judgment does not apply to recent scholarship. Marenbon, Perkams, and others reconstruct Abelard's ethical thought under reference to all known writings of Abelard and his immediate circle. Georges offers no cogent argument for not doing likewise.

Georges's survey of Abelard's life and times, which fills almost forty pages, does not develop original views. Readers can skip the chapter without any danger of not being able to follow the analyses of Abelard's four writings, which take up the main part of the book. Although all four writings are available in critical editions, Georges first examines their transmission in

manuscripts (none of which he personally studied), authenticity, date, title, sources, etc. In most cases he just summarizes current views, but in case of the *Collationes* he rejects the date that Constant Mews assigned to the work (probably 1125/27, possibly as late as the 1130s) and proposes 1134/42 instead. It is interesting to see how Georges proceeds in this matter. He principally rejects Mews's methodological assumption that close parallels between two texts of Abelard argue in favour of their chronological proximity, since nothing would prevent Abelard to refer to his early works many years after their composition. Georges's own argument in favour of a later date rests, however, on the thematic similarity of the *Collationes* and the other three writings under discussion — as if Abelard could not have discussed ethical themes at several stages in his career, and as if general thematic parallels between two texts are a more compelling argument for their chronological proximity than specific parallels of doctrine and vocabulary like those investigated by Mews. Moreover, Georges thinks that the separation of religious and philosophical views underlying the *Collationes* would better fit with Abelard's later career, when he came to insist on the difference between faith and reason; also, Abelard's awareness of his advanced age might explain the eschatological dimension which Georges believes typical of the *Collationes*. Both points are highly conjectural, while the first one involves a circular argument.

The analyses proper, and the synthesis based on them, do not contain any views that recent students of Abelard have not developed with greater precision and in greater detail. The argument tends to focus on the obvious; see, for example, the observations on God as the source of the good, on the importance of the Bible in order to know God's will, or on the much explained difference between *voluntas* and *consensus*. Moreover, Georges analyses Abelard's thought without comparing it to contemporary philosophy or theology, so that it remains unclear to what extent Abelard proposed something new or original. In fact, the ensuing synthesis is so little specific that most of it would apply with equal force to the majority of Abelard's contemporaries. In the final chapter, Georges actually admits that the outlines of Abelard's ethical thought are similar to those of many other twelfth-century authors and declares that Abelard's originality mainly resides in the acuteness and radical consistency of his thought. But intellectual acuteness and consistency typically belong to those aspects of Abelard's thought which Georges, in his aversion of a philosophical approach, neglects in his study. And how consistent is Abelard's moral thought in fact? Recent scholarship tends to regard it as anything but monolithic.

István Bejczy, Radboud Universiteit Nijmegen

MARY STROLL, *Calixtus II (1119-1124): A Pope Born to Rule* [Studies in the History of Christian Traditions 116]. Brill, Leiden/Boston 2004, xx + 540 pp. ISBN 9004139877. € 149; US\$ 199.

In der Regierungszeit Calixts II. konnte das „Wormser Konkordat“ (1122) abgeschlossen werden, das den jahrzehntelang währenden Streit zwischen Papst und Kaiser um die Kirchenstruktur, den sogenannten „Investiturstreit“ des elften Jahrhunderts für das Römische Reich, wie sich zeigen sollte, definitiv beendete. Jahrhunderte hindurch bildete dieser während quälend langer Zeit angestrebte und unter heftigen Kämpfen schließlich auf der Basis der entstehenden fröhscholastischen Rechtswissenschaft auch erreichte Interessenausgleich Grund und Rahmen des Verhältnisses von Reich und Kirche. Gleichwohl ist die Person des Papstes, unter dem dieses fundamentale Ergebnis erzielt wurde, seit mehr als einem Jahrhundert nicht mehr Gegenstand monographischer Bemühungen gewesen [zuletzt Markus Maurer, *Papst Calixt II.*, Bd. I: *Vorgeschichte* (phil. Diss.) (München, 1886); Bd. II.1: *Pontifikat, 1. Von der Wahl bis zur Festsetzung in Italien* (phil. Habil.-Schrift) (Würzburg, 1889); mehr nicht erschienen]; sowie Ulysse Robert, *Histoire du pape Calixte II* (Besançon, 1891)]. Erst eine vorzügliche Heidelberger Dissertation, unter der Anleitung von Hermann Jakobs entstanden [Beate Schilling, *Guido von Vienne — Papst Calixt II.* [MGH-Schriften 45] (Hannover, 1998)], unternahm danach zum ersten Mal einen neuen Anlauf zu einer kritischen Zusammenfassung, indem sie dem Lebensweg und mittels diplomatisch-urkundenkritischer Methoden insbesondere den vertrackten Problemen der Urkundenfälschungen und Rechtsstreitigkeiten zu Leibe rückte, die mit dem Namen des Erzbischofs Guido von Vienne verbunden sind, der später als Papst den Namen Calixt trug. Die vorliegende Studie der US-amerikanischen Historikerin setzt diese Studie Schillings, die mitten in den Vorbereitungen zu ihrer eigenen Untersuchung erschienen sein muß, voraus und beruft sich immer wieder auf deren Einsichten und Ergebnisse. Sie setzt sich jedoch ein anderes Ziel. Nicht das *discrimen veri et falsi* der urkundlichen Quellenkritik bildet ihre zentrale Absicht. Mit breitem Pinsel, aber unter sorgfältiger Berücksichtigung vielfältiger verstreuter Quellenaussagen und einer ausbreiteten, dabei unübersichtlichen wirklich internationalen (und d.h. auch mehrsprachigen) Forschungsliteratur malt Stroll die Situationen, in denen Papst Calixt II. Position beziehen wollte oder mußte. Daß historiographische Berichte weitgehend fehlen, kann sie freilich auch nicht verhehlen.

Schon der Titel ihres Buches hebt auf den Pontifikat ab, der — seiner kurzen Dauer von nur einem halben Jahrzehnt zum Trotz — ungemein ereignis- und konfliktreich verlaufen ist, waren doch wichtige Aufräumarbeiten nach den stürmischen Kämpfen um die Kirchenreform und die radikalen neuartigen Forderungen Gregors VII. und seiner Freunde zu leisten und die Arbeit der Kirchenzentrale auch in Auseinandersetzung mit einem kaiserlichen „Gegenpapst“ in ein ruhigeres Fahrwasser künftiger Routine zu über-

führen. Calixt II. selber hatte vor seinem Pontifikat entschieden zu den Falken unter den Gregorianern gehört, war in den Jahren seines erzbischöflichen Wirkens in Vienne nicht auf Ausgleich, stets auf Durchsetzung seiner eher extremen Forderungen erpicht gewesen. Das Wormser Konkordat erscheint von daher als erstaunlich und auch biographisch als erklärungsbedürftig.

Der prinzipiell weite Gesichtswinkel, der sich in Strolls Buch auf die Regierungstätigkeit Calixts II. richtet, verlangte selbstverständlich einen eher systematischen als chronologischen Aufriß der Darstellung. Man mag sich fragen, ob die Verfasserin nicht grundsätzlich die Möglichkeiten hochmittelalterlichen Regierungshandelns leicht überschätzt, ob sie nicht zuviel „Planung“ und politische Absicht voraussetzt, wo nicht mehr als der pure Ablauf der Ereignisse zu erkennen ist. Von solch „modernistischem“ Ansatz her bündeln sich in der Tat die Geschehnisse jedoch stark. Die Darstellung wird dementsprechend lesbar und scheint flüssig. Die Gliederung erfolgt verständlicherweise zunächst nach vorwiegend geographischen Gesichtspunkten, indem gewissermaßen die einzelnen europäischen Problemzonen der päpstlichen „Aktivitäten“ nacheinander vorgestellt werden: zuerst England, dann Deutschland sowie Spanien und Frankreich, sodann Italien. Reichsitalien und die süditalienischen Normannenstaaten werden der Reihe nach abgehandelt, bevor das Wormser Konkordat und seine Vorgeschichte seit Ponte Mammolo und Mourzon ausdrücklich (S. 357-422) vorgestellt werden. Nur gleichsam als Präambel des Pontifikats wird in dem Buch das Wirken Guidos von Vienne dargeboten, d.h. seine Herkunft und seine Tätigkeit als Erzbischof der burgundischen Metropole. Gerade einmal zwei Kapitel des allerersten Teils (S. 15-57) des Buches sind dem allen gewidmet. Der junge hocharistokratische Erzbischof aus einer Familie, die mit den Herrscherhäusern Europas, insbesondere mit denen Frankreichs und Deutschlands verwandt und verschwägert war, hat nachweislich mehrfach im Streit mit kirchlichen Stiften und Nachbarbischöfen seine Rechtspositionen und gewiß auch seine Rechtsüberzeugungen auf alle nur mögliche Weise gegenüber Konkurrenten und Widerstrebenden, notfalls durch großangelegte Fälschkampagnen durchzusetzen versucht, indem unter seiner Leitung eine ganze Reihe von angeblichen urkundlichen Beweistücken schlicht und einfach fabriziert wurden, die in gerichtlichen Verfahren vor Synoden und Päpsten theatralisch — mit freilich schließlich doch häufig nur zweifelhaftem Erfolg — eingeführt wurden. All das wird hier beschrieben, ohne daß die Verfasserin ihre Sympathie für ihren Helden verlöre. Im letzten Teil des Buches (S. 425-473) behandelt sie auch noch die Neuansätze und nicht zuende geführten Unternehmungen des Papstes und die Probleme, denen sich der alternde Mann gegenüber sah. Ein umfangreicher Anhang von nicht weniger als 60 Seiten (S. 480-540) liefert das gewohnte Beiwerk der Untersuchung: zunächst 3 Abbildungen, die freilich ausschließlich auf S. XIX, d.h. fast 500 S. zuvor, zu Beginn des Buches grob erklärt worden waren. Hier werden zuerst die

in Abzeichnungen des sechzehnten Jahrhunderts erhaltenen Fresken des Beratungsraums des Lateranpalastes vorgestellt, deren Herkunft aus dem berühmten Skizzenbuch des Onofrio Panvinio nur im Text selbst (S. 416ff.) erkennbar wird. Sodann ist die herrscherliche Bischofscathedra aus Santa Maria in Cosmedin zu sehen, die auch den Einband noch einmal in identischer, aber verkleinerter Aufnahme schmückt. Nur über den „Index of places“ freilich läßt sich nach einigem Suchen der Ort auffinden (S. 455), an dem man eine genauere Erläuterung findet: hier hätte der Verlag einen leserfreundlicheren Hinweis bei den Abbildungen veranlassen sollen, die jetzt etwas erratisch wirken! Es folgen noch vier geographisch-topographische Kartenskizzen, die die im Text behandelten Orte grob lokalisieren, sowie eine opulente Bibliographie sowie drei ausführliche und, nach Stichproben, zuverlässige Register für Personen-, Ortsnamen und Sachen, welche auch eine flüchtige Konsultation und ein Nachlesen im insgesamt wohlgelungenen Band erleichtern.

Hier ist nicht der Ort, im Detail thematisch die Darlegungen Strolls zu referieren. Berühmte Streitfälle erfahren eine umsichtige und behutsame Darstellung. Weniger der rechtliche Rahmen oder die vorstellungsgeschichtlichen Traditionen, welchen sich die jeweiligen Parteien im Streit verpflichtet wußten, haben die Verfasserin vorwiegend interessiert, vielmehr schildert sie immer wieder das Verhalten der einzelnen Konflikträger und also auch des Papstes Calixt II. selbst. Im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit steht der jeweilige Vorgang, der Streit und die daran beteiligten Personen. So gerät ihr Buch zur Darstellung im eigentlichen Sinn, es wirkt durch Narration, nicht so sehr durch Analyse, wenn auch analytische Voraussetzungen durchaus Beachtung finden. Die dramatische Krise des klassischen benediktinischen Mönchtums, die im Sturz der Äbte Pontius von Cluny und Orderisius von Montecassino über die Zeit des Pontifikats des Calixts II. hinaus die Päpste beschäftigt hat, wird ebenso kundig wie vorsichtig harmonisierend vorgestellt, wie andererseits etwa die neuen (oder doch neuartig eingesetzten) Instrumente der Kirchenzentrale, die päpstlichen Legaten und delegierten Richter in Aktion vorgeführt werden. Auch die Verhandlungen des sogenannten I. Laterankonzils (1123) werden vorgestellt, das u.a. mit einigem Widerstreben das Wormser Konkordat bestätigt hat und später als eines der mittelalterlichen „Generalkonzilien“ und als „IX. Allgemeines Konzil“ ökumenische Geltung erlangen sollte. Die hervorstechenden Berührungspunkte des Papstes selbst zu Protagonisten der allgemeinen Geistesgeschichte werden nicht ausgelassen: die Bannung des Irnerius, des Begründers der mittelalterlichen Wissenschaft vom Römischen Recht in Bologna, als eines Anhängers und Beraters des deutschen Kaisers Heinrichs V. und seines Gegenpapstes Mauritius Burdinus auf einer Synode in Reims (1119), sowie die erste Verurteilung Peter Abaelards auf der Synode von Soissons (1121) finden nicht nur Erwähnung, sondern Darstellung, letztere vorwiegend nach der „Historia calamitatum“ in leicht „geglätteter“ Wiedergabe. Die verwir-

rende Situation der iberischen Halbinsel zur Zeit der Reconquista und der Verselbständigung Portugals (die vielleicht doch etwas unterbelichtet erscheint) sei hier nur als ein Beispiel für die bunte Vielfalt der politischen und regionalen Konflikte genannt, in die das Buch Einblick gibt.

Hinsichtlich der erschlossenen Absichten und der realen politischen Mittel des Papstes, auf all diesen Feldern selbständig zu agieren, bleibt die Studie freilich eine Antwort über die allgemeine Feststellung der Begrenztheit dieser Mittel hinaus schuldig. Die in dem Stichwort „Reskripttechnik“ angedeuteten Probleme und Möglichkeiten einer Einwirkung der Zentrale auf die Peripherie werden nirgendwo deutlich akzentuiert. Überhaupt treten die treibenden Kräfte der Zeit und die in die Zukunft fortwirkenden Leistungen nicht immer klar hervor. In der geduldigen Aufmerksamkeit auf die bunte Oberfläche der Erscheinungen entsteht jedoch ein stets lebendiges, wenngleich nicht immer tiefenscharfes Panorama der gesamten abendländischen Christenheit an der Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert, wie es sich aus der Perspektive des von den Reformpäpsten der vorvergangenen Zeit ja gerade erst verstärkt als Spitze der Amtskirche durchgesetzten Apostolischen Stuhls in Rom darstellt. Und das ist gewiß nicht wenig und allen Lobes wert.

Jürgen Miethke, Heidelberg

DAVID BURR, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 2001, xi + 427 pp. ISBN 0271021284.

Not since Decima Douie's 1932 study, *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, has anyone attempted to write a comprehensive history of the various dissident groups collectively known as the Spiritual Franciscans, who were dedicated to living in complete material poverty in what they perceived to be direct imitation of Francis of Assisi. On one level David Burr's book, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, fulfills the basic need for a new, all-encompassing treatment of this provocative movement. Burr's book fills this long-recognized lacuna in medieval scholarship, but does so in exemplary fashion, offering an extensive overview of the first two centuries of the movement, a synthesis of late twentieth-century scholarship on the subject, and, in many places, his own seasoned analysis of the primary sources.

The task of writing a comprehensive history of the Spirituals is by itself monumental since the various dissident groups living in poverty in the late thirteenth and early fourteenth centuries were never united into a single group or movement under any unified leadership. Instead, they emerged and flourished locally and regionally, becoming united into a continental-wide movement only in the minds of subsequent scholars. Thus, Burr's task was a complex one from the start: accurately finding representatives of dissident groups known by various names in local and regional primary documents and synthesizing the bulk of scholarship on the subject most of which is strictly regional in its focus.

Burr begins his carefully nuanced history of the Spirituals with two important points: Rigorists within the Franciscan tradition were never known universally as "Spirituals" and the term emerges only in the early fourteenth century, leaving Burr to argue that while the term has its problems, it can still be used at least with "necessary warnings" even when starting his discussion in the thirteenth century, which he does, finding the movement, as disparate and fluid as it remained, clearly emerging in the documents in the 1270s (with some preliminary influences fueling the movement as early as Francis himself when he penned his *Testament* shortly before he died in 1226). Burr ends his detailed account of the movement in the 1330s, even though one could argue for its subsequent influences even in the foundation of the Capuchin reform much later in the sixteenth century. Burr justifies the terminal dated since the biographies of the major figures of the movement end by the end of the 1330s. In short, the real drama of the Spirituals' efforts to reform the Franciscans conclude in the 1330s while other movements of reform continue in the order.

Burr takes his reader through much of the well-known history of the Spirituals' saga with its central theme of tension and conflict within the

order, beginning ever-so-briefly with Francis's own pleas in his *Testament* and the clericalization of the order in the 1230s, and giving special attention to the role of early hagiography and key figures in creating this well-known picture of internal conflict. He then turns to the legal conflicts zeroing in on the *usus pauper* controversy and the role of key intellectuals such as Angelo Clareno, Olivi, and Ubertino Casale, before then turning to the legal and disciplinary actions taken by inquisitors, councils, popes, and the leadership of the order itself against various groups of followers of these intellectuals. While the overarching scheme of the Spirituals' story within the order is rather well-known, to have it brought all together and analyzed in a fluid but detailed history has been long needed.

Unfortunately, all of this synthesis and analysis, expert as it is, remains fairly traditional in its methodology and subject matter. The subject of women and their relation to the Spirituals is by and large relegated to an Appendix with just a few exceptions found in the main text. Important as the content here is, and it should be required reading for anyone interested in religious leadership and popular religious movements of the thirteenth and fourteenth centuries, it remains just that: an appendix — an afterthought. Clare of Montefalco, Margaret of Cortona, and Angela of Foligno, all relatively famous for their mysticism and leadership in their own time, are discussed here at the back of the book. These women remain a subject that the author knew had to be addressed, but did not find a place for them in the flow of his main analysis or presentation of the chronology of the movement. A more innovative approach may have positioned them more centrally throughout the text to flesh out the connections of these (and other women) to the Spirituals. Instead they remain an afterthought to be discussed in their own neat (and perhaps safe) niche at the back of the book. Other important female protectors and supporters of the Spirituals, such as Queen Sancia of Naples, are mentioned occasionally, but minimally, through the body of the text. Despite any power and influence they may have enjoyed in the movement, they remain in Burr's presentation minimally and marginally mentioned.

Nevertheless, Burr's study remains an impressive achievement. *The Spiritual Franciscans* will remain for decades the fundamental history of the movement that split the Franciscan order and shook most of western Europe in the late thirteenth and early fourteenth centuries. Anyone looking for an exemplary historical study will find it in this book.

Darleen Pryds, Franciscan School of Theology/
Graduate Theological Union, Berkeley

RANULPH HIGDEN, *Ars componendi sermones*. Translated by MARGARET JENNINGS and SALLY A. WILSON. Introduction and Notes by MARGARET JENNINGS [Dallas Medieval Texts and Translations 2]. Peeters, Paris/Leuven/Dudley, MA 2003, viii + 86 pp. ISBN 9042912421.

The *Ars componendi sermones*, written around 1346 by Ranulph Higden, is now presented in a new translation by Margaret Jennings and Sally Wilson. The translation is based on the text edited by Jennings in 1991 (published by Brill in the Davis Medieval Texts and Translation series). Wilson's MA thesis of 1992 devoted to translating the *Art of Composing Sermons* of Higden has been reviewed and updated, and Jennings wrote the clear and illuminating introduction.

The development of the *artes componendi* between the late thirteenth century and 1350 is best explained by "a coalescence of forces." In the first place, from the later twelfth century onwards there was a growing interest in Ciceronian rhetoric. Most influential were *De Inventione* and *Rhetorica ad Herennium* (which was attributed to Cicero as well). The effect of this concentration was a highlighting of the process of disposition, with elements such as inspiration, narration, division, confirmation, refutation, and peroration. The second factor behind the rise of the *artes praedicandi* was the metamorphosis of grammar, a change from classical linguistics to a more speculative science, attributed to the revival of Aristotelian logic. The third element has to do with a development in the preaching tradition itself. It is the change from the ancient homily to the thematic medieval sermon with its predilection for subdivisions and symbolic numbers. And, finally, the canons issuing from the Fourth Lateran Council (1215) affected every area of the *cura animarum*, in particular homiletics. Higden belonged to the 'modern', which means that he was an eclectic, professing a concern for practical issues and effective applications. His *Ars componendi sermones* stands out for its clarity and conciseness. It is practical and well-ordered, the best of its kind.

In the introduction Jennings demonstrates how developments like the ones mentioned above led, in the twelfth and thirteenth centuries, to the creation of several *Artes praedicandi*, but she does not show where and how this affected Higden's work in particular. It would also have been convenient if the introduction had included an overview of the structure of Higden's book with its many divisions and subdivisions. The notes are mainly biographical, thus inviting the reader to inquire further. Interesting, for instance, is the question as to what is meant by "the oil vendors" in Chapter II. According to Higden they are synonymous with "ostentation of self." Jennings offers a historical explanation (see note 6). I would suggest a different one. Is it possible that Higden is referring here to the "oil vendors" in the parable of the ten virgins in Mat. 25,9, according to a traditional or current interpretation? Augustine in *sermo* 93 depicts the "oil vendors" as "flatterers selling admiration."

The translation together with its excellent introduction makes Higden's *Ars componendi sermones* available for the ongoing and fascinating study of medieval rhetorics and homiletics.

A.C. Kooijman, Oegstgeest

FRITZ PETER KNAPP, JÜRGEN MIETHKE UND MANUELA NIESNER (EDS.), *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen* [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 20]. Brill, Leiden/Boston 2004, xxix + 310 pp. ISBN 9004140530. € 91; US\$ 123.

Universitätsgeschichte beginnt im nordalpinen Römisch-deutschen Reich erst relativ spät. Umso bemerkenswerter nimmt sich der große, an Besucherzahlen und anderen Parametern statistisch meßbare Erfolg der neuen Gründungen, beginnend 1347/48 mit Prag, aus. Über die Absolventen der Hochschulen konnte sich der scholastische Bildungsaufbruch auch der übrigen Gesellschaft mitteilen, wo Akademiker in verschiedenen Funktionsbereichen — Schule, Seelsorge, Rechtswesen, Politik usw. — in immer stärkerem Maße begegnen.

Doch ist die Messung der „Akademikerdichte“ in bestimmten Institutionen nur ein indirekter Weg, diesen als „Verwissenschaftlichung“ bezeichneten Strukturwandel der spätmittelalterlichen Gesellschaft zu erfassen. Es muß auch die direkte Frage gestellt werden, wie sich dieser Wandel auf der geistigen Ebene selbst vollzog. Wie sah, jenseits der bekannten kanonischen Texte und der normativen Vorgaben des Lehrplans, der universitäre Schulbetrieb konkret aus? Welche konkreten Lehrtraditionen und gegenseitigen intellektuellen Beeinflussungen prägten ihn? Wie und in welchem Maße konnte die akademische Schulwissenschaft Eingang in andere gesellschaftliche Diskurse finden und diese im Sinne einer „Verwissenschaftlichung“ umformen?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist es unumgänglich, den materiellen Niederschlag derartiger Kommunikationsvorgänge — Texte aus dem akademischen Umfeld — in möglichst breiter, oft auch eher unspektakulär erscheinender Auswahl zu analysieren. Daß dieses Material sperrig ist — angefangen schon bei unleserlichen Handschriften, übermäßigem Textumfang oder der Schwierigkeit, Abfassungsabsicht und -umstände hinreichend sicher zu klären — liegt auf der Hand. Der vorliegende Band, Resultat einer Heidelberger Tagung von 2002, liefert mit seinen exemplarischen Beiträgen jedoch ein eindrucksvolles Beispiel von der Erfolgsträchtigkeit wie auch den besonderen methodischen Herausforderungen eines solchen Ansatzes.

Daß die Beiträge um die drei ältesten nordalpinen Universitäten des Reiches kreisen, ist eine halbwegs willkürliche, der Arbeitsökonomie geschuldete Einschränkung. Immerhin läßt sich ein unterschwelliger, durch Gelehrtenwanderungen etc. vermittelter innerer Zusammenhang zwischen allen drei Standorten vermuten (vgl. dazu Bandherausgeber Fritz Peter Knapp auf S. xiii-xx), welcher in den Beiträgen des Bandes vielfältig belegt wird.

Zwischen dem auf das Thema des Bandes hinführenden Fragenkatalog Knapps und dem Resümee Jürgen Miethkes gruppieren sich die Beiträge in zwei Abteilungen, das lateinische und das volkssprachliche Schrifttum

aus dem universitären Umfeld behandelnd. Zielte das erstere naturgemäß eher auf ein akademisches oder klerikales Publikum, so stellte das letztere ein (potentielles) Medium der Vermittlung zwischen Gelehrten- und Laienwelt dar. Doch es liegt keine strikt sprachliche Trennung der Diskursebenen vor: So können als lateinische Konzepte erhaltene Predigten sehr wohl auch auf deutsch vor einem Laienpublikum etwa des Heidelberger Pfalzgrafenhofes gehalten worden sein, wie es im vorliegenden Band Dorothea Walz am Beispiel des Konrad von Gelnhausen sowie Christoph Roth zeigen. Handfesten Problemen des Wirtschaftslebens — „gerechtem Preis“ und Wucher — sind die von Matthias Nuding untersuchten wirtschaftsethischen ‚De contractibus‘-Traktate gewidmet. Bei ihnen läßt sich sehr schön zeigen, wie sie aus dem engeren akademischen Milieu und dem Disputationenstil heraustreten und zu praxisbezogenen Handbüchern, welche dann auch eine stärkere Verbreitung und deutsche Übersetzung erfahren, umgeformt werden.

Ein sehr prägnantes Beispiel, wie in einer politisch brisanten Situation eine innerakademische Auseinandersetzung öffentlich gemacht wurde, präsentieren Václav Bok und Freimut Löser in ihrer Studie über den Widerruf des Prager Dominikanerlektors Peter von Uničov. Im Zuge der theologischen Auseinandersetzungen um die utraquistische Lehre zwang die auf die Lehren des bereits als Ketzer verbrannten Jan Hus festgelegte Prager Universität 1417 den Hus-Gegner Uničov zum Widerruf seiner ketzerischen, das heißt nach gesamtkirchlicher Auffassung gerade rechtgläubigen Auffassungen. Ist schon dieser Vorgang pikant genug, so verdient der Umstand, daß er in einem dreisprachigen Dokument — lateinisch, deutsch und tschechisch — überliefert ist, noch besondere Beachtung. Auch daß der öffentliche Widerruf auf einer Universitätsversammlung unter starker Beteiligung von Nicht-Universitätsmitgliedern stattfand, bezeugt die Absicht, die Durchsetzung des utraquistischen Bekenntnisses in Prag einem breiten Publikum zu vermitteln. Wenn diese „propagandistische Aktion“ dennoch kein Echo in anderen Quellen, etwa Chroniken, gefunden hat, so ist dafür wohl in erster Linie die rasche Verdrängung dieses Ereignisses durch noch spektakulärere Vorkommnisse im Rahmen der „hussitischen Revolution“ verantwortlich zu machen.

Eine konkrete Rekonstruktion universitären Lehrprogramms bieten František Šmahel und Christoph Flüeler in ihren Aufsätzen zu den Prager artistischen Quodlibeta vor 1420 sowie zur Vermittlung der aristotelischen ‚Ethik‘ an der Wiener Artistenfakultät. Während dabei Šmahel mit Indizien für die politische Brisanz solcher „Bildungsturniere“ im Vorfeld der Hussitenauseinandersetzung aufwarten kann, betont Flüeler die „verblüffende Konformität“ des artistischen Vorlesungsprogramms bis in den aufkommenden Humanismus hinein (S. 102), doch verdient gleichwohl auch dieser „Normalfall“ des akademischen Betriebes unsere Aufmerksamkeit. Der Vorlesung des Konrad von Soltau über die theologisch grundsätzliche Dekretale ‚Firmiter credimus‘ (X. I, 1, 1) ist ein Beitrag von Jana Nechutová gewidmet. Von

der Entstehungsgeschichte her sieht Nechutová in ihr „ein Bindeglied zwischen Konrads Wirken an der Prager und an der Heidelberger Universität“ (S. 19) — nachzutragen wäre noch, worauf Erich Kleineidam hingewiesen hat, daß Konrad von Soltau während seines hochoffiziellen Aufenthaltes an der Erfurter Universität 1398 auch dort wohl eine Art feierliche „Gastvorlesung“ zu ‚Firmiter‘ gehalten hat.

An ein Laienpublikum gerichtet sind die von Dietrich Schmidtke untersuchten pastoraltheologischen Texte des Matthäus von Krakau. Die Schwierigkeiten für den mittelalterlichen Akademiker, Laien „in ihrer eigenen Welt aufzusuchen“ (S. 193), liegen hier auf der Hand. Ein äußerst reizvolles Beispiel für eine populäre Dichtung aus der Feder eines gebildeten Klerikers stellt Alfred Thomas vor: Was dem oberflächlichen Leser allein als eine novellenhafte, satirische Schilderung heimlicher Liebesspiele unter dem Deckmantel religiöser Devotion erscheint, wird von Thomas kenntnisreich innerhalb des gelehrten Frauen- und Ketzerdiskurses verortet und somit in seiner anspielungsreichen Tiefendimension erkennbar gemacht.

Der Beitrag von Wolfgang Eric Wagner über den fürstlichen Bildungsstand geht die Frage nach dem Verhältnis von akademischen und außerakademischen Milieus auf andere Weise an. Hier wird gewissermaßen die Probe aufs Exempel gemacht, wie weit die „Verwissenschaftlichung“ auf der höchsten Ebene der politischen Sphäre im Spätmittelalter tatsächlich vorankam. Abgesehen von dem prominenten, von Wagner weidlich ausgeschlachteten Beispiel des gebildeten und an Bildung interessierten Kaisers Karl IV., bleibt das Ergebnis freilich eher ernüchternd. Zwar finden sich relativ zahlreiche Belege zum Bildungsstand von Fürsten (Sprachenkenntnis, Lese- und Schreibfertigkeit betreffend), doch zeigt sich insgesamt, daß „sprachliche Elementarbildung [. . .] von den Regenten selbst [. . .] nur in nachgeordnetem Maße als Gut geschätzt wurde“ (S. 177). Es sind gerade die gelehrten Autoren, die hier den Fürsten den Spiegel vorhalten und auf diese Weise versuchen, „Fürsten mit ihren Anregungen auf ein Feld zu bewegen, auf dem sie selbst Experten waren, um sie dort stärker beeinflussen zu können“ (ebenda). Umgekehrt zeigt die kleine Studie von Fritz Peter Knapp über „Liebeslieder im Universitätsmilieu“, daß selbstverständlich auch die akademische Klientel in elementaren Dingen des Lebens keineswegs nur abgehobenen Idealen huldigte, sondern allen Warnungen vor der Vernachlässigung der „fleissigen übung der hohen und edeln chünste“ zum Trotz den Verlockungen der „Frau Welt“ nachzugeben bereit war.

Robert Gramsch, Universität Jena

MARIA SHERWOOD-SMITH AND PATRICIA STOOP, *Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550. Repertorium of Middle Dutch Sermons preserved in manuscripts from before 1550. I: Antwerpen-Brussel* [Miscellanea Neerlandica XXIX,1]. Peeters, Leuven 2003.

MARIA SHERWOOD-SMITH AND PATRICIA STOOP, *Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550. Repertorium of Middle Dutch Sermons preserved in manuscripts from before 1550. II: Den Haag-Leiden* [Miscellanea Neerlandica XXIX,2]. Peeters, Leuven 2003.

MARIA SHERWOOD-SMITH AND PATRICIA STOOP, *Repertorium van Middelnederlandse preken in handschriften tot en met 1550. Repertorium of Middle Dutch Sermons preserved in manuscripts from before 1550. III: Appendices-Indices* [Miscellanea Neerlandica XXIX,3]. Peeters, Leuven 2003.

A number of years ago a voluminous handbook edited by Beverly Mayne Kienzle was published under the title *The Sermon* (2000). This book sought to provide an overview of the medieval sermon traditions in Latin and the European vernaculars. Naturally the French, German, English, and Spanish traditions were treated, but 'smaller' languages like Old Norse/Icelandic were also represented. A chapter on the Dutch sermon tradition, however, is entirely lacking. Just how undeserved a lacuna that was is demonstrated by the three-volume work under discussion here: more than 1,900 pages of information concerning the Middle Dutch sermon. Moreover, this repertory is anything but complete — but more about that in a moment.

Compared to other religious genres, the Middle Dutch sermon tradition has always remained the red-haired stepchild. Hundreds of texts have been preserved, but a great number of these have hardly ever, or never, been studied. Thanks to pioneers like G.C. Zielemans, the foundation for the study of the Middle Dutch sermon was established, but the genre has not been held in high esteem. And it is this lack of prestige that is pregnantly highlighted by the absence of the Dutch sermon tradition in *The Sermon*. It would seem that Middle Dutch studies had generated so little interest in this genre that the compilers of this work could overlook an entire vernacular tradition.

Happily, the *Repertorium of Middle Dutch Sermons* demonstrates that it is possible to make up for significant arrears. Dutch and Belgian scholars joined the project 'SERMO: Repertory of unprinted medieval vernacular sermons,' established by German researchers in 1996. In 1999 they began work on an inventory of the unprinted Middle Dutch sermon. The project was financed by the Vlaams Nederlands Comité (VNC), a joint venture of the Dutch Organization for Scientific Research (NWO) and the Fund for Scientific Research-Flanders (FWO). The Dutch branch of the project was established at the Vrije Universiteit Amsterdam, and the Belgian in Antwerp at the UFSIA (St Ignatius [University] College of Antwerp). It soon became

clear, however, that there was not enough money to chart the entire corpus of sermons in Dutch, let alone analyze the unique nature of the Dutch sermon tradition in any but the most summary way. The following solution was arrived at: Maria Sherwood-Smith indexed the manuscripts contained in the two largest collections, the Koninklijke Bibliotheek in The Hague and the University Library at Leiden, while Patricia Stoop indexed the largest Belgian collection, contained in the Koninklijke Bibliotheek Albert I in Brussels, as well as the collections held in Antwerp. In this way a total of 207 manuscripts dated before 1550 were identified, containing more than 4,500 sermons.

The remarkable prehistory of the *Repertorium of Middle Dutch Sermons* inevitably underscores the greatest weakness of Sherwood-Smith and Stoop's work, but one for which they incur no blame. The picture offered here, no matter how impressive the amount of material presented may be, is incomplete, and completeness is precisely what one expects of a repertory. The extensive indices cover only a portion of the extant sermon material; Sherwood-Smith and Stoop estimate that they have indexed approximately 40 % of the surviving corpus. The user of the *Repertorium* can thus never be certain that no other sermons exist elsewhere by the same author or dealing with the same themes than those found in the *Repertorium*. Luckily there is good news on this score: in 2004 the VNC committed the funds necessary to include manuscripts from the remaining collections to be included in the *Repertorium*. In a few years' time the entire corpus of unprinted Middle Dutch sermon literature will have been indexed, possibly the first vernacular tradition to be completed within the European SERMO project. Starting the race behind the pack need not be at a disadvantage after all.

The compilers of the *Repertorium* no doubt racked their brains to decide which texts really belonged in the index. The sermon is essentially an oral genre and in practice it is often difficult to determine whether a text that looks like, or presents itself as, a sermon was ever preached. Sherwood-Smith and Stoop quite rightly chose the pragmatic solution of formulating three simple criteria. A text is included in the *Repertorium* if: (1) it is referred to as a sermon in the text itself, (2) exhibits the formal characteristics of a sermon, and/or (3) is contained in a collection of sermons. The compilers are aware that the *Repertorium* may contain texts that may prove in fact not to be sermons, but are of the opinion that it is better to include doubtful cases than not, and thus afford readers the opportunity to draw their own conclusions.

The *Repertorium* is logically organized. The point of departure is the manuscripts in which the Middle Dutch sermons are preserved. The first volume contains the manuscripts held in Brussels and Antwerp, the second those in the archives in The Hague and Leiden. Each manuscript has a separate entry that begins with a brief description of the manuscript, offering information on the dating, place of origin, scribe(s), and other relevant data.

When appropriate, this is also where an indication is given as to whether a manuscript contains texts belonging to a known collection, such as, for example, *Limburgse sermoenen*, the *Nuttelijc boec*, or the *Evangelie met de glos*. This section closes with the rubrics 'Remarks' and 'Bibliography.'

Next, every text identified in such a manuscript as a sermon is given a separate description. The sermon is first assigned a unique code number, which refers to its repository and its place within the manuscript itself (e.g. B.422-26/001). This is followed by a number of obvious headings in which factual information is provided concerning the author or name of the collection to which a sermon belongs, translators/adaptors, the relevant date in the liturgical calendar, themes, etc. The heading LEMMA demands further explication. The authors include under this heading the first four nouns found in the incipit. In this way unique word combinations are formed that provide each sermon with an individual earmark and render them easy to identify.

The third volume contains comprehensive indices to the abovementioned headings contained in the sermon descriptions. It goes without saying that these are of inestimable value to the user. By far the largest part of this volume is taken up by the heading LEMMA. This section comprises no fewer than 500 pages! All nouns listed under the heading 'lemma' are arranged alphabetically; next are listed all the lemmata in which these nouns appear, together with the codes of the sermons to which they refer. This index can help the discoverer of a new sermon quickly identify his find — at least if it has already been indexed.

It is the enormous size of the index to the heading LEMMA that makes me question the decision to publish the *Repertorium of Middle Dutch Sermons* in book form. Collections of scholarly data of this scope virtually cry out in this day and age to be presented digitally, not solely to save paper, but also because digitalization offers significant advantages. First, it allows for a continual updating of the data, which is an obvious advantage for a repertory that represents only a portion of the extant corpus. It would also allow for the inclusion of links to other databases, such as manuscript catalogues, of which new, digitalized versions are appearing with ever greater frequency, or even to the digital *Bibliotheca Manuscripta Neerlandica*, which contains data on all known manuscripts with Middle Dutch content. However, the authors fail to explain why they have not exploited this medium in advancing the study of the Middle Dutch sermon tradition to the cutting edge of international scholarship.

Wybren Scheepsma, Leiden University

AD TERVOORT, *The iter italicum and the Northern Netherlands: Dutch Students at Italian Universities and Their Role in the Netherlands' Society (1426-1575)* [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 21]. Brill, Leiden/Boston 2005, xxii + 483 pp. ISBN 9004141300. € 166; US\$ 224.

Going abroad to study has always had a romantic appeal for the adventurous. Foreign universities often offer what is unavailable at home; foreign diplomas confer a special *cachet*. The student who has spent time in other places surely expands his or her mind, and enlarges his or her perspective. A certain number of students from the Northern Netherlands who studied abroad in the fifteenth and sixteenth centuries, made universities on the Italian peninsula part of their personal *peregrinatio academica*. This *iter italicum* of Dutch students between the years of 1426 (one year after the founding of the university of Louvain and the beginning of Burgundian rule in the Northern Netherlands) and 1575 (the founding of the university of Leiden) included possible stays at the universities of Bologna, Padua, Ferrara, Siena, Pavia, Pisa, Rome, Perugia, Parma, Turin, Naples, and/or Arrezzo. Students (or professors, for that matter) might spend time studying at one, two, or more of the above. This was in addition to other possible study, often previous to the *iter italicum*, in Louvain, Cologne, Paris, or Orléans.

Tervoort presents a detailed prosopographic study of a research population of 640 Dutch men who, at one point or another in their academic careers, studied at one or more of the aforementioned Italian *studia*, perhaps (but not necessarily) taking a degree at one of them eventually. This population includes some famous individuals — including Erasmus, van Oldenbarneveldt, and Agricola — as well as many others about whom little is known. The biographical details of the individuals are given not in the body of the book, but in an extensive accompanying CD-Rom (mostly in English with some Latin).

To understand the life and experience of these students, sections are included about the pre-university schooling they might have enjoyed, and how this may have differed in various Dutch cities, including a discussion of the Latin schools, other schooling options, the *septem artes liberales*, and the schoolmasters themselves. The “not-yet-united” provinces of the Northern Netherlands are examined in turn. There are descriptions of the arduous journey to Italy — many students traveled not alone but in groups for safety — and of the structures of the various Italian faculties, including comparisons of their programs and a bit about their histories. Interesting facts about a typical student life are given, including an explanation of the “nations” — organizations based on geographical origin of the students, through which they were assisted in many practical ways (finding food and lodging, involvement in student government, help in financial questions, resolving disputes — often violent — between students, planning social events and celebrating national holidays) and in which they found, no doubt,

a good deal of support far from home. Incidentally, Dutch students were included in the *natio germanica*, one of the more important of the *nationes*, owing to their Germanic language (pp. 48-9, 53-6). Accompanying each discussion are graphs and tables, comparing, contrasting, and analyzing the breakdown of statistics relating to these topics.

The population itself is then extensively examined, using individuals as illustrative but focusing mainly on statistical comparisons of the group members' social backgrounds, places of origin within the Northern Netherlands (including the intriguing question of what the students called themselves — *Batavus*, *Frisius*, or *Belga*, and what this may say about their own view of their identity), and their further careers subsequent to their *iter italicum*. Again, tables, graphs, and maps play a major role in Tervoort's analysis.

Interestingly, theology faculties in Italian universities, run mostly by the mendicant orders, were not a major draw for Dutch students between 1426 and 1575 (Paris was preferred for the study of theology, p. 51). Most of the students of the research population chose studies in law or medicine. However, many of the examined students later held or attained to ecclesiastical functions and positions — whether as parish priests, canons, regional or diocesan officials, members of orders, abbots, rectors, court chaplains, or to bishoprics or to the papal curia (pp. 253-62). Benefices are discussed; the situations in various Dutch dioceses are looked at during this period. Clerics in the population, later, were also tapped for secular administrative office (pp. 297-8), sponsored or endowed art or education (p. 364), or interested themselves in the Reformation and in Protestantism (pp. 367-9).

Conclusions of this study are far-reaching. Individuals in the researched population played roles in the state formation of the Netherlands (especially those who were lawyers), in the Dutch Revolt, in the development and spread of humanist thought (including the concept of the Batavi as Hollanders, or the so-called "Batavian myth"), in the Reformation, and in the development of Dutch medicine and health care. These 640 men were admittedly a "privileged minority," but "the importance of the *iter italicum* for learned culture in the Northern Netherlands far outweighs the relatively small size of the population" (p. 373).

The book is rich in helpful graphs, charts, tables, and an extensive bibliography. A more detailed map of the provinces of the Northern Netherlands would have been helpful, as well as an English translation of various Dutch terms, for those coming to this study without Dutch background. The lack of a general index (there is an index of personal names) makes itself felt. Relatively insignificant typographical errors, and some English-language idiosyncrasies, lessened the ease and enjoyment of reading. However, this is a detailed and thorough study, which, amongst the essential facts and figures, retains a bit of the romance of the *peregrinatio academica*.

WOLFGANG SIMON, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption* [Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 22]. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, xix + 771 pp. ISBN 3161478339. € 124.

Nicht nur im Umfang, sondern auch im Niveau überragt diese mehrfach preisgekrönte Erlanger Dissertation das Maß des Üblichen bei weitem. Sie will, Einsichten und Fragen des Doktorvaters, Berndt Hamm, auf selbstständige Weise weiterführend, an der Meßopferproblematik die folgende übergeordnete Leitfrage beantworten: Inwiefern arbeitete die Reformation in und an vorgegebenen mittelalterlichen Problemkonstellationen weiter, und inwiefern brachte sie daneben und darüber hinaus neuartige, systemsprenge Impulse zur Geltung?

Den Rahmen zur Beantwortung seiner Frage spannt Simon denkbar weit. In religionswissenschaftlichen bzw. kulturanthropologischen Klärungen des Opferbegriffs erarbeitet er sich zunächst Deutebegriffe, die es ihm ermöglichen, die vielfältigen Varianten der Rede vom „Opfer“ in den unterschiedlichen geschichtlichen Formationen von Eucharistie und Messe aufeinander beziehbar und miteinander vergleichbar zu machen: Wenn er in seinen Quellen jeweils genau analysiert, wer wem was zu wessen Gunsten opfert, dann spricht er von Opferaktant, Adressat, Opfergemeinde, etc.

Dann läßt er die unterschiedlichen Opfervorstellungen Revue passieren, die im Nachdenken über den kultischen Nachvollzug des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern in der Zeit der Alten Kirche und im Mittelalter ausgearbeitet worden sind. Dabei zieht er, v.a. A. Angenendt folgend, eine strikte Grenze zwischen der Alten Kirche und dem Mittelalter: In der Alten Kirche habe „Opfer“ immer das symbolisch vollzogene Selbstopfer der Gemeinde als Antwort auf das Kreuzesopfer Jesu Christi gemeint; erst in der Spätantike und dann v.a. im Frühen Mittelalter habe sich unter gentilem (germanischem) Einfluß eine folgenschwere Verschiebung ereignet. Der Priester rückte allein in die Rolle des Opferaktanten ein, die Opfergabe wurde mit dem in Brot und Wein symbolisierten bzw. enthaltenen Leib und Blut Christi identifiziert, das Opfer wurde zum Bitt- und Sühnopfer. Dieses Ergebnis beruht darauf, daß Simon und seine Gewährleute sich vorwiegend auf liturgiegeschichtliche bzw. in liturgiegeschichtlicher Perspektive interpretierte Quellen stützen. Eine Weitung des Blickwinkels hätte hier wohl zu differenzierteren Ergebnissen geführt; ein Beispiel: In liturgiegeschichtlichem Interesse bezieht sich Simon des öfteren auf Cyprians Ep. 63. Deren 14. Abschnitt, in dem Cyprian davon spricht, daß der Priester (Bischof) an Christi Statt handelt, wenn er das nachahmt, was Christus getan hat, nämlich in der Gemeinde/Kirche Gott dem Vater das wahre, vollständige Opfer darbringt, erwähnt er, wenn ich recht sehe, nicht. Auch Augustins Büchlein über die Sorge für die Toten, dessen Grundgedanken später Gregor d. Gr. aufgenommen und in spezifischer Weise anknüpfend und überbietend weiterentwickelt hat, hätte eingehender gewürdigt werden können.

Weiter vorwiegend an theologischen bzw. liturgischen Quellen orientiert, zeichnet er sodann die unterschiedlichen Spielarten des Verständnisses der Messe als Opfer im Mittelalter nach. Frömmigkeits-, kirchen- und sozialgeschichtliche Perspektiven kommen dabei m.E. nicht immer in vollem Umfang zu ihrem Recht. Nirgends entsteht ein Gesamtbild spätmittelalterlicher Meßfrömmigkeit mit ihren unübersehbar reichen kulturellen Ausdrucksformen und sozialen Folgewirkungen: Die bunte Fülle der Visions- und Mirakelliteratur und ihre Verbreitung in Volkspredigten, die Stiftungen und Bruderschaften, die mit ihren Altären die städtischen Kirchen schmückten, das graue Heer der Altaristen, des spätmittelalterlichen Kleriker-Proletariats — all das kommt lediglich punktuell und andeutungsweise zur Sprache, denn Simons Primärinteresse gilt systematisch-theologischen Zusammenhängen, die er in theoretischen Texten und liturgischen Formularen aufsucht und mithilfe seines begrifflichen Instrumentariums subtil analysiert.

Während sich im Mittelalter-Teil also eher die Schwächen seiner methodischen Grundorientierung zeigen, kommen deren Stärken dann in den eigentlichen Hauptteilen der Arbeit zum Tragen. Beginnend mit den Randbemerkungen zu Augustin (1509) unternimmt Simon einen Durchgang durch sämtliche Schriften Luthers bis 1522; spätere einschlägige Äußerungen des Reformators werden in einem „Ausblick“ registriert. Simon zeichnet minutiös und präzise Luthers theologisches Ringen mit der herkömmlichen Meßopfertheologie nach. Besonders positiv ist hervorzuheben, daß Simon immer wieder deutlich macht, wie eng die unterschiedlichen Stufen dieses Arbeitsprozesses mit der Konzeption und der Entfaltung von Luthers eigenständiger theologischer Position insgesamt zusammenhängen, besonders mit seiner im engsten wechselseitigen Verweisungszusammenhang erarbeiteten Christologie und Soteriologie. Was Simon hier geleistet hat, steht ohne Vorbild in der bisherigen Luther-Literatur da; allein schon dieser Untersuchungsgang dürfte sein Buch auf längere Sicht zum Standard-Werk qualifizieren. Damit nicht genug: Gleichsam als Gegenprobe auf seine eigenen Analysen zeichnet Simon in einem dritten Hauptteil die „Rezeption der Messopfertheologie Martin Luthers innerhalb und außerhalb Wittenbergs und Luthers Reaktion“ (bis 1524) nach — auch hier wieder in subtilen Textanalysen, deren Ergebnisse er begrifflich klar und präzise bündelt.

Dass Simon mit seinem Buch, das eigentlich drei stattliche Monographien in sich faßt, mehr geben und leisten will als einen historischen Bericht, macht die Titelformulierung deutlich, denn sie enthält die systematische These, die Simon zusammenfassend folgendermaßen formuliert:

Luther kann Messe und Opfer konstruktiv verbinden. Es ist daher sinnvoll, von einer ‚Messopfertheologie Luthers‘ zu sprechen und dessen Position nicht als bloße Ablehnung des Messopfers zu beschreiben. In seiner Kritik der vorfindlichen Messopferkonzepte ist vielmehr eine Entfaltung des eigenen Konzepts zu sehen. Dieses ist wiederum autochthoner Ausdruck seines Gesamtentwurfes. Insofern hält die Rede vom Messopfertheologen Luther

zugleich dessen Systembruch mit den vorfindlichen opfertheologischen Möglichkeiten fest (S. 699).

Das Zitat macht es deutlich, dennoch sei es noch einmal hervorgehoben: Es geht Simon *nicht*, wie er mehrmals betont, darum, in pseudo-ökumenischer theologiepolitischer Absicht Luthers geschichtliche Bedeutung durch „marginalisierende [. . .] Häretisierung“ (die schöne Formulierung prägt Simon S. 62 Anm. 106 in etwas anderem Kontext) etwa in dem Sinne zu reduzieren, daß er den Nachweis versuchte, daß alles, was Luther konstruktiv gedacht hat, längst schon vor ihm da war (S. 1; s. auch den beherzten Widerspruch gegen Angenendt, S. 302 Anm. 146) oder daß seine Kritik, wo sie berechtigt war, bloße Randerscheinungen getroffen hätte. Es geht ihm lediglich darum, auch auf diesem Themenfeld das dialektische Ineinander von Problemkontinuität und Systembruch aufzuzeigen, und diese Spannungseinheit will er auf den Begriff bringen, indem er Luther eine „Messopfertheologie“ zuschreibt.

Das Feld, auf dem diese These ihre entscheidende Bewährung finden muß, bilden Luthers einschlägige Schriften von 1520-1522. Hier arbeitet Simon zweierlei heraus. Einmal: Luther bricht radikal mit der herkömmlichen Opferlogik. Im Nachvollzug des letzten Mahles Christi handelt dieser selbst souverän an den Gläubigen; diese „tun“ nichts für Gott oder Christus. Sie „verdienen“ auch nichts, sondern sie verhalten sich unumkehrbar rezeptiv, indem ihnen im Vollzug der Meßhandlung die Verheißung der Sündenvergebung und des Heils im geistgewirkten Glauben zugeeignet wird. Sodann: In Anlehnung an die vorgegebene Meßordnung und an ihre altkirchliche Vorgeschichte kann Luther bisweilen durchaus im positiven Sinne Opfer-Terminologie verwenden: „Andererseits kann Luther den Priester hier als Aktanten und Gott als den Adressaten bestimmen. Die Messe ist also insofern ein Opfer, als Gott Gebete und dem nächsten Naturalien zugewandt werden“ (S. 291, vgl. auch 301f.). Was Simon hier hervorhebt, ist eine Grundfigur reformatorischen Denkens: Im rechtfertigenden, heilsgewissen Glauben empfängt der Mensch sich von Gott her neu, und darum werden seine Verhältnisse zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst neu gestaltet. Die Selbstdistanz, die daraus entsteht, daß der Mensch sich hinsichtlich des Gelingens seines Lebens radikal von sich selbst weg hin auf Gott in Christus weisen läßt, befähigt ihn geschenkhaft, im vertrauenden Glauben Gott wahrhaft als Gott anzuerkennen und befreit ihn zur dienenden Liebe dem Nächsten gegenüber. Klassisch formuliert ist das etwa im Freiheitstraktat §§ 20ff. — ohne jeden Bezug auf das Altarsakrament. Das sieht Simon natürlich auch (vgl. z.B. S. 293): Die „Messe“ ist *ein* Kontext, in dem der rechtfertigende, heilsgewisse, das Leben erneuernde Glaube immer neu zur Sprache kommt, eröffnet und vertieft wird — aber eben nicht der einzige. Auch das sieht Simon so, in Übereinstimmung mit Luther (vgl. z.B. S. 301), und räumt damit implizit ein, daß gegenüber der

„vorfindlichen“, wie er gern schreibt, Theorie und Praxis des Meßopfers bei Luther eine ganz entscheidende Verschiebung stattfindet: Dort ist die Messe der Ort, an dem eine qualitativ ganz einzigartige, nirgends anders sonst mögliche Begegnung mit Gott stattfindet; bei Luther dagegen ereignet sich für den Glauben im Altarsakrament qualitativ nichts anderes als das, was er in jeder der unterschiedlichen Formen der Zusage des Evangeliums erfährt. Das Altarsakrament kommt so zu stehen als eine Vermittlungsinstanz des Evangeliums neben anderen; diese Vielfalt der Vermittlungsinstanzen des einen, immerdar mit sich selbst sachidentischen Evangeliums hat Luther später in den Schmalkaldischen Artikeln klassisch zum Ausdruck gebracht (III, 4). Und das neue, befreite Ethos des Glaubens kann Luther sicher mit Metaphern aus der Opferterminologie beschreiben — er kann dabei aber auch sehr gut ohne diese auskommen. Dennoch insistiert Simon darauf, daß es wegen Luthers gelegentlicher konstruktiver, wenngleich radikal umformender Verwendung der Opferterminologie angemessen sei, seine Lehrform trotz und in ihrer Neuartigkeit gegenüber ihren mittelalterlichen (und altkirchlichen) Vorläufermodellen als „Messopfertheologie“ zu bezeichnen und sie so, unbeschadet ihrer innovativen Eigenart, dann eben doch in eine kontinuierlich fortgehende Reihe einzuordnen, in welcher die Gemeinsamkeiten die trennenden Momente integrieren. Was sonst will Simon mit seiner terminologischen Präferenz aussagen? Bei aller Anerkennung und Dankbarkeit für Simons Respekt erheischende Leistung: Diese These halte ich für verfehlt. Dieser Widerspruch betrifft nun nicht bloß eine terminologische Äußerlichkeit, sondern er hängt mit grundsätzlichen Überlegungen zur Luther-Interpretation zusammen. Emanuel Hirsch hat schon 1920 in Bezug auf Luthers „neue Entdeckung“ des Sinns der Rede von der Gerechtigkeit Gottes festgestellt: „Er ist Luther als etwas Unergründlich-Lebendiges aufgegangen, das eine Fülle theologischer Erklärungen verträgt“.¹ Dieser Satz, ursprünglich gemünzt auf die früheste Phase seines eigenständigen theologischen Denkens, ist der Verallgemeinerung fähig und bedürftig: Luther konnte sein von ihm lebenslang immer weiter ausgearbeitetes und vertieftes theologisches Grundanliegen in wohl nahezu allen ihm kulturell vorgegebenen Sach- und Sprachkontexten aussagen, ohne daß es jemals mit einem von ihnen bis hin zur unauflöselichen Identifikation verschmolzen wäre. Er konnte es als Rechtfertigungslehre explizieren. Aber er konnte es auch, wie in den Katechismen, ohne jeden Rückgriff auf diesen Lehrzusammenhang formulieren. Er konnte es unbefangen in die Sprache der Mystik gießen. Aber ist seine Theologie deshalb richtig gekennzeichnet, wenn man sie als eine Frucht vom großen Baum der mittelalterlichen Mystik charakterisiert? Er konnte sie als Exeget und Prediger in der Auslegung der unterschiedlichsten biblischen Bücher zum Ausdruck bringen. Aber wird man ihn deshalb als Biblizisten einzuordnen haben? Und so konnte er eben das, was er in bestimmten Situationen und Kontexten zu sagen hatte, gelegentlich auch in der Terminologie des Meßopfers formulieren, die er zu diesem Zweck doch

recht gewaltsam umformte oder gar ironisch travestierte. Aber Meßopfertheologe war er doch deswegen ebenso sehr oder ebenso wenig wie bloßer Schuldogmatiker, mystischer Schriftsteller oder Biblizist. Und so hat er mit seinen kritischen und neu deutenden Bemühungen um das Altarsakrament doch mehr und anderes hervorgebracht, als ein neues Glied in der langen Kette der Meßopfertheorien: Nach der altkirchlichen Eucharistie und der mittelalterlich-katholischen Messe hat er den neuartigen, seinerseits in sich dann wieder höchst variantenreichen Typus des evangelischen Abendmahls geschaffen, in dem das überkommene Handlungsmuster neu angeeignet und so umgeformt wird, daß es der Verkündigung des neu verstandenen Evangeliums dienstbar wird. Selbstverständlich hat die reformatorische Gestalt des Altarsakraments als Abendmahl Wurzeln, die tief in die Vergangenheit herabreichen — wie ja auch die Messe nicht durch einen bloßen Abbruch aus der Eucharistie hervorgegangen ist. Wie in allem geschichtlich Gewordenen und immer sich Erneuernden liegen auch hier Altes und Neues bei- und ineinander. Die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung liegt darin, hier zu unterscheiden und zu gewichten — wie es ja Simon auch in seinen sorgfältigen Textinterpretationen immer wieder mustergültig und systematisch anspruchsvoll vorführt.

Martin Ohst, Bergische Universität Wuppertal

¹ Emanuel Hirsch, „Initium theologiae Lutheri“ (1920), zitiert nach Ders., *Lutherstudien*, 2 Bde (Gütersloh, 1954), 2: 9-35, hier 28.

MARIJN DE KROON, *“Wij geloven in God en in Christus. Niet in de kerk.” Wessel Gansfort (†1489) en Martin Bucer (†1551). Met een woord van Augustinus en een geschrift van Wessel. Uit de bronnen vertaald en toegelicht* [Theologie en geschiedenis]. Kok, Kampen 2004, 173 pp. ISBN 9043508470.

Der Titel des Buches erregt Aufmerksamkeit: Der Leser ist gespannt darauf, zu erfahren, in welchem Sinne wohl die beiden im Untertitel genannten Autoren es ablehnen, „an die Kirche zu glauben“ — heißt es doch im Textus Receptus des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das sowohl für Wessel Gansfort wie für Martin Bucer als verbindliches Glaubensbekenntnis galt: „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche“. Und im Symbol von Nizäa-Konstantinopel bekennt der Glaubende: „Wir glauben [. . .] an eine heilige katholische und apostolische Kirche“. Doch diese Frage wird nicht erörtert.

Gleich im Vorwort erfährt der Leser, der *auctor spiritualis* der Aussage Martin Bucers, die der Verfasser (Vf.) als Titel seines Buches wählte, sei Wessel Gansfort gewesen. Habe dieser doch die im Spätmittelalter gebräuchliche Exegese des Augustinworts radikal durchbrochen, auf die sich kirchliche Ansprüche oft genug stützten: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu mahnte/dazu brächte“ (S. 7, hier in der Übersetzung des Rezensenten [Rez.en]).

Erst auf S. 157 wird dann Bucers Aussage zitiert. Sie lautet im Original: „Wir sind Gott und christgläubig, nit kirchgläubig“. Unter anderem mit diesem Satz wandte sich Bucer 1524 gegen den altgläubigen Prior des Straßburger Konvents der Augustinereremiten und Provinzial der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz Dr. Konrad Treger, der gegen ihn und Capito die Autorität der Kirche und der Konzilien betonte. Doch erörtert der Vf. nicht, ob es sich bei dieser prägnanten Aussage Bucers um eine polemisch zugespitzte Aussage des Straßburger Reformators handelt oder um eine grundsätzlich gemeinte Behauptung, die jede Bedeutung der Kirche für die Vermittlung des Heils leugnet. Das gebotene Zitat ist so kurz, daß der Leser dessen Tragweite für Bucers Theologie schwerlich ermessen kann.

Als zentrale Aussage Wessels hebt der Vf. mehrfach hervor: „Denn wir glauben dem Evangelium um Gottes willen und um des Evangeliums willen glauben wir Kirche und Papst, nicht dem Evangelium der Kirche wegen“ (S. 60, erneut hervorgehoben auf S. 149 und auf S. 156; im Kontext der Schrift Wessels steht dieser Satz innerhalb der Edition auf S. 104. Übersetzung des Rez.en). In Frage käme nach Ansicht des Rez.en auch ein Satz Wessels aus einem Brief an Magister Jacobus Hoeck, Dekan von Naaldwijk (S. 56). Sie lautet (in der Übersetzung des Rez.en):

Ich weiß natürlich, daß die Heilige Schrift allein nicht die angemessene Glaubensregel ist. [. . .] Ich bekenne also, daß ich in dieser Glaubensregel von der Autorität der Kirche abhängig sein muß, mit welcher ich glaube, nicht aber: an welche ich glaube. Ich glaube jedoch an den Heiligen Geist, die

bestimmende Glaubensregel, der durch die Apostel und Propheten gesprochen hat. Mit der heiligen Kirche glaube ich, der heiligen Kirche entsprechend glaube ich, aber nicht an die Kirche: denn ‚glauben‘ ist ein Akt der Latria, eine Opfergabe der theologischen Tugend, und allein Gott gegenüber angemessen.

Der Vf. vergleicht jedoch nirgends die für seine Argumentation zentralen Aussagen Bucers und Wessels direkt miteinander.

Auf ein Vorwort (S. 7-8) folgt eine Einleitung, die erläutert, weshalb die Rezeption des oben in eigener Übersetzung gebotenen berühmten Wortes Augustins bei mehreren spätmittelalterlichen Denkern dargestellt wird, ehe Wessel Gansforts davon abweichende Sicht zur Sprache kommt (S. 9-10), welche Rolle die Vermittlung durch das Kirchenrecht gespielt hat (S. 10-11) und in welchem Kontext Augustin seine Position bezogen hatte (S. 12-15). Unter dem Titel „Ich würde dem Evangelium nicht glauben . . . (Augustinus)“ folgen im ersten Kapitel (S. 17-59) die Interpretationen von Augustins Kernsatz durch sieben spätmittelalterliche Theologen. Der Vf. entnimmt jeweils einer bereits vorhandenen Edition der verschiedenen Werke den lateinischen Text. Diese Editionen sind von unterschiedlicher Qualität. Er selbst bietet jeweils eine Übersetzung ins Niederländische und eine kurze Erläuterung. Ausgewählt hat er Wilhelm von Ockham (†1347), Hermann von Schildesche (†1357), Gregor von Rimini (†1358), Pierre d’Ailly (†1420), Thomas Netter Waldensis (†1430), Gabriel Biel (†1495) und eben Wessel Gansforts bereits erwähnten Brief (†1489). Diese verschiedenen Exegesen miteinander verglichen zu sehen hat hohen Reiz.

Das zweite Kapitel (S. 60-142) trägt als Titel: „Wer hat Autorität in der Kirche?“. Hier geht es nun um Wessel Gansforts Schrift *De dignitate et potestate ecclesiastica: de vera et recta obedientia: et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelatorum* [Über Würde und Macht in der Kirche: über den wahren und rechten Gehorsam: und in welchem Maße die Mandate und Statuten der Prälaten die Untergebenen verpflichten]. Der Schrift *De potestate ecclesiastica* des Jean Gerson schreibt der Vf. Einfluß auf Wessel Gansfort zu (S. 62). Der Rez. fragt sich, warum er nicht auch erwägt, Gersons Schrift könne Bucer beeinflusst haben. Den Adressatenkreis von Wessels Schrift sieht der Vf. in Kreisen der Devotio Moderna. Aus der Kombination von Fußnote 20 auf S. 65 mit den Angaben zur Abkürzung ‚Opera‘ im Abkürzungsverzeichnis kann ein findiger Leser erschließen, daß der Vf. seiner Edition und Übersetzung den Reprint der Ausgabe der Werke Wessel Gansforts zugrunde legt, die 1614 in Groningen erschien. Edition und Übersetzung sind mit hilfreichen Anmerkungen reich versehen. In dieser Edition einer Schrift des wenig bekannten Wessel Gansfort liegt nach Ansicht des Rezensenten die größte Forschungsleistung im ganzen Buch. Freilich fand der Rez. im gesamten Text keinen ähnlich polemischen Satz wie den Satz Bucers, der dem Buch den Titel gab. Die auf S. 60, 149 und 156 hervorgehobene Aussage Wessel Gansforts (innerhalb der Edition auf S. 104) beurteilt der Rez. als viel zurückhaltender.

Im dritten Kapitel (S. 143-166) weist der Vf. unter der Überschrift „Martin Bucer und Wessel Gansfort. Erkundungen“ zunächst auf Bucers Bezugnahme auf Wessel Gansfort im Rahmen seines Kommentars zu Römer 8,18 hin (S. 143-146). In seinem 1536 (also zwölf Jahre nach der oben angeführten Äußerung gegen Konrad Treger) erschienenen Kommentar zum Römerbrief habe Bucer zur Exegese von Römer 8,18 einmal zustimmend „Johannes Wessel“ angeführt. Es geht freilich dabei nicht um die Bedeutung der Kirche für den Glauben, merkt der Rez. an. In einer Fußnote behauptet der Vf., die Verwechslung zwischen Wessel Gansfort und Johannes Rucherat von Wesel (†1481), die hier vorliege, sei nur ein Druckfehler (S. 145 mit Anm. 16). Selbst wenn das so sein sollte, selbst wenn Bucer sehr genau gewußt haben sollte, wer Wessel Gansfort war, selbst dann ist ein einziger derartiger Hinweis Bucers auf Wessel Gansfort noch nicht sehr tragfähig. Wenn Bucer nur einmal zustimmend auf diesen hinweist, dann beweist das noch nicht, daß dieser seine Sicht der Kirche durchgehend geprägt habe. Der Vf. räumt ein, in Bucers zahlreichen Schriften zum Abendmahlsverständnis habe er nirgends Wessel Gansfort genannt gefunden (S. 147). Auch in seiner Exegese von Römer 13 hat Bucer Wessel offenbar nicht zitiert (S. 149-151). Um dennoch seine These zu verteidigen, Wessel Gansfort sei der *auctor spiritualis* der Aussage Martin Bucers gewesen, die er als Titel seines Buches gewählt hat, weist der Vf. darauf hin, daß sowohl Wessel Gansfort als auch Bucer *aedificatio* (Aufbau, Erbauung im positiven Sinne) und *pietas* sehr wichtig fänden (S. 152-153). Doch stehen beide damit in einer breiten Tradition spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie. Schriften des „Kirchenvaters des 15. Jahrhunderts“ (Bernd Moeller) Jean Gerson (†1429), für den diese beiden Begriffe auch eine große Rolle spielen, haben gerade im Elsaß eine so breite Rezeption erlebt (Herbert Kraume), daß es durchaus der viel bekanntere Gerson gewesen sein kann und nicht Wessel Gansfort, der Bucers Aussagen über *aedificatio* und *pietas* beeinflusst hat. Ferner weist der Vf. darauf hin, daß sowohl Wessel Gansfort als auch Bucer sagen, wer ein guter Hirte sein wolle, der müsse die ihm anvertrauten Schafe weiden (S. 154). Doch auch diese Übereinstimmung bezeugt nicht zweifelsfrei eine Wessel Gansfort-Rezeption, denn Polemik gegen Hirten, die nur an Fleisch oder Wolle der Schafe interessiert sind, nicht aber an deren Wohl, ist im Spätmittelalter weit verbreitet. Am beweiskräftigsten ist wohl noch, daß Bucer 1524 einmal sehr positiv über Wessel Gansfort spricht. Bucer ist wiederholt auf Augustins Wort eingegangen (S. 157-159). Der Vf. hält den Schluß für unvermeidlich, daß Wessels antithetisches Sprechen Bucer beeinflusst habe (S. 159).

Ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen, der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur in Auswahl (ohne Lexikonartikel) schließt den Band ab.

Bei der Herstellung des Buches sind einige Fehler unterlaufen. Die Einteilungen des lateinischen Textes und der niederländischen Übersetzung in

Abschnitte differieren, was dem eiligen Leser den Vergleich erschwert. Ganze Seiten bleiben leer (S. 20, 26, 32, 40, 54, 58, 67). Auf dem Buchrücken ist der Name des Autors verkürzt zu „Dr. Marijn Kroon“, auf dem Titelblatt steht korrekt: Marijn de Kroon. Dort wird ferner „die Kirche“ mit Großbuchstaben geschrieben („de Kerk“), während sie auf der Buchdecke (Buch/decke) und auf dem Titelblatt mit Kleinbuchstaben geschrieben wird („de kerk“). Fußnote ‚m‘ auf S. 48 kritisiert nicht diejenige Edition, die auf S. 48 abgedruckt ist, sondern eine andere Edition, die erst auf S. 50 und 52 herangezogen wird. Das ist bedauerlich.

Das Buch hat auch demjenigen Leser eine Menge zu bieten, der die zentrale These, Wessel Gansfort sei der *auctor spiritualis* der zugespitzten Aussage Bucers, nicht ohne weiteres zu übernehmen geneigt ist. Es macht den lateinischen Text von Wessel Gansforts Traktat *Über Würde und Macht in der Kirche: über den wahren und rechten Gehorsam: und in welchem Maße die Mandate und Statuten der Prälaten die Untergebenen verpflichten* auf der Basis eines Reprints der Ausgabe Groningen 1614 zugänglich, erschließt ihn durch Anmerkungen, die dem Verstehen dienen, und bietet eine Übersetzung ins Niederländische. Es trägt aus verschiedenen Editionen Aussagen spätmittelalterlicher Theologen und Martin Bucers zu Augustins berühmtem dictum zusammen. Das ist sowohl für Theologiehistoriker als auch für Konfessionskundler und Ekklesiologen ertragreich.

Christoph Burger, Vrije Universiteit Amsterdam

NICHOLAS THOMPSON, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer 1534-1546* [Studies in the History of Christian Traditions 119]. Brill, Leiden/Boston 2005, xvi + 315 pp. ISBN 9004141383. € 109; US\$ 147.

Recent volumes in the critical edition of Martin Bucer's works have drawn new attention to the Strasbourg reformer's dialogue with Catholic theologians during the religious colloquies of 1539-1541 and during the subsequent attempt to reform the archiepiscopal territory of Cologne. Nicholas Thompson's book contributes to our understanding of this phase of Bucer's career by looking at one of the most controversial topics in that debate, the sacrifice of the Mass. Readers should not be misled by the book's title, however. Its core is indeed a careful technical analysis of the debate over the sacrificial nature of the Mass during the first half of the 1540s. Nevertheless, Thompson's book is also much broader, considering a host of other issues ranging from the validity of prayers for the faithful dead through the nature of the Eucharist itself to the larger debate concerning the authority of the church fathers.

Thompson's study is built as a series of concentric circles, beginning with the broadest issue of patristic authority and becoming progressively more focused on the doctrine of Eucharistic sacrifice. After his general introduction, Thompson describes the understanding of the relationship between Scripture and tradition on the eve of the Reformation, pointing to the subversive effect of humanist scholarship. He then describes the early Reformation debate on the Mass's sacrificial character and on the use of patristic authority, staking out the range of issues that Bucer would later debate with his Catholic opponents.

Only in Chapters Five and Six does Thompson turn to Bucer more specifically. He begins with a summary of Bucer's writings on the Mass during the 1520s, and then describes the evolution of Bucer's views during the 1530s, in the years leading up to the religious colloquies. Thompson highlights the development of themes that would become important during Bucer's debates with Catholics during the 1540s. These include the Strasbourger's growing willingness to accept a gradual approach to reform in order to lead the "weak" to more perfect love of Christ and service to neighbor, and his acknowledgement that the church had the right to introduce ceremonies without scriptural warrant if they contributed to the edification of individuals and of the church as a whole. Chapter Seven serves as a counterpart to Bucer's ideas, summarizing the positions of Georg Witzel and particularly of Johannes Gropper, who would be Bucer's chief counterpart at Worms and later his chief adversary in Cologne, on the sacrifice of the Mass.

The final three chapters focus specifically on the debates surrounding the religious colloquies and the Cologne reformation attempt from 1539 to

1546. After a brief discussion of Bucer's colloquy at Leipzig with Witzel, the bulk of Chapter Eight describes the statements concerning the Mass in the Worms/Regensburg book. A brief summary of the debate over the role of tradition more generally during the Cologne reformation attempt serves as a bridge to an analysis of Bucer's statements in his 1545 *Constans Defensio*, a response to Gropper's detailed criticism of the Cologne church ordinance, and in his 1546 *De vera et falsa caenae dominicae administratione*, directed at Bartholomaeus Latomus. Thompson describes the four — later expanded to five — types of sacrifice that Bucer could acknowledge in the Eucharist, but he also considers other related issues, such as the validity of private masses or of the prayers for the dead included in the Roman Canon, which in turn led to discussions of Purgatory and indulgences. On all of these questions Bucer was willing to employ terminology that overlapped with that of his collocutors/opponents, but ultimately the ambiguity in terminology could not bridge the genuine differences between the two sides.

Because Thompson has placed Bucer's writings on Eucharistic sacrifice in such a broad context, this study contributes to several conversations. Bucer specialists will most appreciate his attention to the Strasbourger's positions developed in Regensburg and more especially in Cologne, an important but to date neglected chapter in Bucer's career. Thompson uses the debate over the sacrifice of the Mass and related beliefs to reveal Bucer's understanding and use of patristic tradition. The surprising number of positions on which Gropper and Bucer could agree, even on an issue so uniformly rejected by Protestants from the beginning of the Reformation, only makes more clear the fundamental differences that remained between two theologians so strongly influenced by Erasmus. In this regard, Thompson's study illustrates both the extent and the limits of Catholic-Protestant dialogue during the era of the colloquies. Likewise, it highlights the challenges that not only Bucer but all Protestant theologians faced as they attempted to use the patristic inheritance to defend evangelical beliefs and practices from the charges of innovation.

The only faults one might find with the book are relatively small and come from the perspective of a historian rather than a theologian. For instance, both Gropper's criticism of the church ordinance and Bucer's response were originally published in German, but Thompson cites only the Latin translations of each work. One wonders to what extent the content of each work may have been expanded or modified according to the audience — educated elite or literate laity — intended for each version. A comparison of the translations with the originals might have yielded interesting results. The text could also have benefited from better proofreading. Among the most glaring typographical errors are the two different dates given in the Table of Contents, and repeated in the chapter titles, of Bucer's *Constans Defensio*, which was published in 1545 (not 1543).

These are minor points, however, and should not distract from the many strengths of this work. Thompson's close attention to the nuances of Bucer's thought is complemented by his ability to put that debate into the larger context of Reformation-era debates about the relationship between Scripture and tradition. His book thus offers a model case study for describing the ultimate failure of ecumenical dialogue in the sixteenth century.

Amy Nelson Burnett, University of Nebraska-Lincoln

IOANNIS CALVINI *Opera Omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Series IV: *Scripta didactica et polemica*, Volumen I: *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz [Avec une epistre de la mesme matiere, contre un certain cordelier, suppost de la secte: lequel est prisonnier à Roan]. Response à un certain holandois, lequel sous ombre de faire les chrestiens tout spirituels, leur permet de polluer leurs corps en toutes idolatries*. Edidit MIRJAM VAN VEEN. Librairie Droz, Genève 2005, 286 pp. ISBN 2600009663.

Because Calvin's reputation as a writer rests so squarely on his principal works of systematic theology, the *Institutes* and his biblical commentaries, it is not always recognised that he was also an adept and effective popular polemicist. In fact, after the first success of the *Institutes* it was these shorter vernacular works that occupied much of his energy and attention during the 1540s, and helped establish his claim to leadership over a wider movement beyond Geneva. This polemic falls into two categories: works directed against the Roman church, including the remarkable *Traité des Reliques*, and tracts written against those who sympathised with the evangelical cause, but yet rejected the prescriptions of the French Reformed movement. This latter category includes the seminal *Excuse aux Nicodemites*, and the two works included here. This contribution to the new Droz edition of Calvin's works is therefore greatly to be welcomed, although the cautious and somewhat austere editorial style means that we are scarcely offered the full contextual discussion of the importance of these tracts for which one might have wished. The editor provides a full and readable text, with notes on variations between editions (principally the addition of marginal notes in the second edition of *Contre la secte phantastique*). Other biblical references in the text are also clearly recognised and identified. The introduction to each text, in contrast, is short and not particularly illuminating. There is little comment on Calvin's style, which must surely be relevant to the profound contemporary impact of Calvin's shorter vernacular writings. Calvin's talent for pithy, economical prose is in marked contrast to that of friends and allies such as Farel and Viret. Both wrote extensively on the same issues that concern Calvin here, the danger of false believe in the evangelical community, and the threat posed by backsliding and compromise with the Roman religion. Yet neither captured Calvin's gift for a calm economy of language, allied to an extraordinary rhetorical power, which somehow avoids both the hyperbolic abusiveness that characterises much polemical writing of this period, and the wordy verbosity to which both Farel and Viret were prone. The editor offers no comment on this matter, nor indeed on how Calvin had settled on such a distinctive and effective writing style.

Most disappointing is the unreflective way in which the editor accepts Calvin's tendentious and controversial terminology. While pointing out that no-one would have accepted the label 'libertine' as a term of self-designation, van Veen nevertheless talks of a libertine reply, a libertine case at Rouen,

even of Margaret of Navarre maintaining a favourable stand towards libertinism. This is almost as if we should believe that libertinism could encompass a coherent set of beliefs, as Calvin would seem to suggest. In truth, this is very much to be doubted. The reality of an unsettled time was that those who questioned Catholic orthodoxy held to a variety of individual positions, which would never have been formulated as a coherent body of beliefs. It suited to Calvin to treat libertinism as something formed and settled, but to accept his presentation as the basis of historical analysis does violence to the reality of the time.

With Nicodemism Calvin was on firmer ground: the term, which he had coined, did accurately capture an alternative strategy of accommodation, which Calvin was determined to root out. Here again though scholars have been too willing to allow the Genevan reformer to frame the terms of the debate, in characterizing Nicodemite behaviour as the consequences of weak faith. In many respects dissimulation was a perfectly rational response, and the Reformed churches of France, the Netherlands, and England would have reason to be grateful for those who emerged from the shadows when the opportunity arose to create a public church. For the Netherlands this still lay in the future when Calvin was approached to write against Dirck Coornhert. This is a curious episode. According to Calvin Dutch admirers had sent him a manuscript translation of Coornhert's work, and asked him to reply. But why did he do so in French, rather than Latin, if this was essentially for a Dutch audience? No Dutch translation of Calvin's work seems to have existed. Calvin had clearly been nettled by Coornhert's comparison of the Genevan reformer with Menno Simons, and he may have seen Coornhert as a potentially influential figure. But Calvin's reputation in the Dutch speaking provinces of the Netherlands was not yet established, and this may have been less influential than other of his vernacular writings. Here Calvin's text is presented with a helpful editorial apparatus, placing the original text of *Coornhert's Verschooninghe van de roomsche afgoderye* in the footnotes to assist comparison with Calvin's textual paraphrase. The editor also documents Calvin's biblical references, even catching Calvin in a minor error of attribution. All in all this is a useful first volume in the section of Calvin's *Opera* devoted to the didactic and polemical writings; other volumes, however, could profit from a more challenging editorial commentary.

Andrew Pettegree, University of St Andrews

PAUL HELM, *John Calvin's Ideas*. Oxford University Press, Oxford 2004, x + 438 pp. ISBN 0199255695. £ 60.

In this book a philosophical theologian presents his reading of John Calvin. With its focus on a broad range of "ideas," Helm's work is a welcome supplement to the astonishing amount of specialized historical publications on the subject. The author "found it surprising how little detailed work there is on his [Calvin's] ideas and arguments" (p. viii), and he deserves gratitude for his attempt to fill this lacuna. The title of the book speaks about a plurality of "ideas" not only because it actually covers various different themes, but also because the author rightly rejects the notion that Calvin's theology was built upon one single idea such as predestination.

Helm analyses a broad range of themes, while also conducting a conversation with Calvin scholarship as well as with recent philosophical theology, especially of the analytical and "Reformed epistemology" variety. Although the latter approach is not often chosen by historians of the period, this book is engaged in doing what historians of Calvin do as well: interpreting Calvin's texts. When the text of the sources remains decisive, Calvin can legitimately be analyzed in the terms of a modern vocabulary (such as whether or not he was a "Divine Command Theorist," p. 347). Helm places him in historical perspective. He occasionally refers to Reformed scholasticism, as represented by such men as Francis Turretin and, more frequently, he makes comparisons with medieval thought: Helm is particularly interested in doctrinal similarities between Thomas Aquinas and Calvin. He does not join the scholars who see significant expressions of Scotism in Calvin. Addressing the issue of "Calvin's 'Scotism'" in a special digression, Helm notes no more than a "minimal" amount of agreement between Calvin and John Duns Scotus (cf. his observations with respect to Reformed orthodoxy in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 57 [2003]).

In thirteen chapters, which incorporate some analyses from previously published articles, Helm's book covers a broad range of philosophical aspects in Calvin's theology. The author considers the knowledge of God, Trinity, the *extra Calvinisticum*, Divine providence, anthropology, freedom, accommodation, the *sensus Divinitatis*, biblical revelation, angels, the distinction between God's ordained and absolute power, natural law, and faith. In contrast to the impression made, perhaps, by the length of this enumeration, Helm's work does not consider all of the issues that could be discussed in philosophical theology (there is no specific discussion, for instance, of philosophical aspects in what Calvin writes throughout his works on the various attributes of God). However, this book pays attention to other issues that normally remained outside the scope of natural theology.

A few observations may be made here. First of all, Calvin taught that God is known from nature and he defended natural law: he was not opposed to natural theology as such. Moreover, he was profoundly aware of the

infinite disparity between God and creatures. Helm speaks about an “‘epistemic gap’ between God and ourselves” (pp. 31, 184), so that it is through Divine accommodation and by analogy that God is known. Helm’s claim that accommodation was, in Calvin’s view, “a way of presenting what is true” (p. 186) is particularly interesting in view of the fact that a later Reformed theologian such as Petrus van Mastricht in his *Vindiciae veritatis* of 1655 defended an accommodation that is truthful, as opposed to an accommodation to human misconceptions. Thirdly, secondary causality was denied by Zwingli, but accepted by Calvin, who was “not an occasionalist” (pp. 101, 124). Rejecting the fate of Stoicism (p. 104), Calvin taught that God as First Cause determines everything, but in such a way that secondary causes work as well and humans are responsible for their deeds (Calvin had, in Helm’s words, “a compatibilist view of human freedom,” p. 166 etc.). In anthropology, fourthly, Calvin took soul and body to be different substances, thus rejecting the Aristotelian view of the soul as a form — Helm suggests that his wish not to undermine the immortality of the soul was a factor in this choice. The Reformer sympathized with Plato’s defense of the immortality of the soul and even with his comparison of the body to a prison. In the soul Calvin discerned two faculties, intellect and will, both of which are impaired by sin — remarkably considered not as a *privatio* — though the soul still has an awareness of God (*sensus Divinitatis*). Because sin affects the soul as a whole, Calvin considered inadequate the (Aristotelian and Platonic) association of virtue with an intellect that subdues the corrupt tendencies, which were thought to be inherent in the senses.

Helm’s Calvin sometimes also has things to say about contemporary issues in philosophy of religion. Thus, the “free will defense” and elements of the “Reformed epistemology” are qualified as undertakings that Calvin would not favour. The notion of freedom that characterizes the “free will defense” is not what Calvin accepts: this philosophical defense of free will assumes that God is unable to ward off a free human decision to sin, whereas Calvin combines human freedom with God’s effective determination of everything (pp. 181-2). The “Reformed epistemology,” moreover, has a strong focus on rationality that is absent in Calvin (pp. 240-5; cf. also 7, 265-76).

Not all of Helm’s interpretations are convincing: Is he, for example, correct in claiming that, for Calvin, the influence of sin is less serious in the ethical than in the metaphysical branch of the *sensus Divinitatis* (pp. 237, 377-8)? And why should it be “more accurate” to take this *sensus* to be connected with a “categorical function” of “the divine” rather than with Calvin’s God (p. 234)? Yet Helm has made a significant contribution to the study of Calvin(ism) and philosophy by bringing together and analyzing significant elements of Calvin’s theology and its philosophical characteristics. *John Calvin’s Ideas* is thus also a helpful tool of reference for

researchers with an interest in how philosophical positions in Reformed orthodoxy relate to those of Calvin.

Aza Goudriaan, Erasmus University Rotterdam

GERARD VAN DER KOOI, *De Wynberch des Heren. Godsdienstige veranderingen op Texel 1514-1572*. Verloren, Hilversum 2005, 416 pp., ill.s ISBN 9065508848. € 35.

This PhD thesis, defended at the Arts Faculty of Leiden University, offers a detailed picture of the religious changes on the isle of Texel, some 60 miles north of Amsterdam, between 1514 and the Calvinist turnover in 1572. It focuses especially on the origin, growth, and survival of the Texel Anabaptists, comparing their history to that of their counterparts on other Frisian islands and in the province of North-Holland. By means of an elaborate prosopography the author closely follows their fortunes. He traces the Texel Anabaptists' participation in the journey to Munster in March 1534 in anticipation of Judgment Day, and portrays the stay-behinds as well as the unfortunates who returned. After initial persecutions the group slowly increased during the 1550s. The last execution of a Texel Anabaptist, in 1564, marks a watershed. His heresy trial in The Hague had been dragged out for three years; eventually, the sentence was carried out, seemingly only to please Philip II, King of Spain. In reaction to the execution the Anabaptists successfully petitioned for a public debate in the main church of Texel and for exemption from baptism and church attendance. The Texel administrators gave their dissenting subjects a free rein; both the Court of Holland and the Governess, Margaretha of Parma, played dumb.

This study has great merits, the first being the exploration and utilization of sources that so far have remained virtually unused for this purpose. A retiree, the author has for years on end combed through numerous criminal, financial, and tax archives in the National Archives in the Hague, to wit, of the Court of Holland, the sovereign's Chamber of Account, and the States of Holland. In addition, topographical and cartographical sources were also taken into account. The results are staggering. I will cite a few instances.

Van der Kooi manages to trace the Texel Anabaptists' origins back to a Bible group in North-Holland that took refuge on the island in 1532. His overview of the divergent opinions among this group (on fasting, Sunday, churchgoing, confession, and the Eucharist, on the position of clergy and women within the church, and on lay competence to administer the sacraments, pp. 77-9) forms a fine supplement to Alastair Duke's sketch 'The Face of Popular Religious Dissent in the Low Countries, 1520-30' in his *Reformation and Revolt in the Low Countries* (1990; repr. London, 2003), pp. 29-59.

Whereas about 1860 J.G. de Hoop Scheffer counted as many as twenty inhabitants of Texel among the travellers to Munster in 1534, some 30 more names of islanders were added by Van der Kooi. Many of these Anabaptists proved indigenous and interrelated, and were well-to-do farmers, who consequently and against the historiographical *communis opinio*, had no economic reasons for their apocalyptic venture. Van der Kooi

demonstrates that they had hardly ever been involved in civil lawsuits, their only crimes being cutting marram grass, allowing their cattle to graze in the Governor's dunes, and, of course, violating the imperial edicts by practising rebaptism. This outcome modifies another historiographical cliché. At least in rural North-Holland, the Anabaptists were no radicals who turned against the social order. They were neither aggressive nor revolutionary (pp. 101-5). We can only hope that others feel challenged to investigate the archives used by Van der Kooi, in order to rewrite the history of the Anabaptists — and of the early Reformed — in all of Holland.

Secondly, this book fills a gap in the rather badly served historiography of the Dutch countryside. In the sixteenth-century Low Countries urbanization boomed; the towns were of great military and economic importance. Since Bernd Moeller's *Reichsstadt und Reformation* (1962) the historiographic genre of the "town Reformation" has become popular. More than 50 % of the Dutch population, however, lived in the country. The secret behind the survival of the Anabaptists on the island of Texel appears to be connected with their being part of a rural community. On Texel, tolerance was sociologically motivated, something Wiebe Bergsma and Judith Pollmann have proved earlier for Friesland and Utrecht. The dissenters were supported out of a dislike of "those from the other side," the government elite from The Hague. The bailiffs sent to Texel had no chance: the trouble-shooters ended up as troublemakers, since they antagonized the local magistrates. In addition, in the absence of anti-clericalism the local clergy were remiss in fighting heretics, while moreover local burgomasters and aldermen profited economically from protecting their heterodox fellow citizens. Local harmony was barely disturbed by religious dissentism.

Finally, Van der Kooi has done well by illustrating once more the depressing halfheartedness of the administration in its communications with King Philip II. From bailiff to Governess, the responsibility for the non-repression of the increasing religious and political dissentism in the Netherlands was passed on to others, out of a lack of power, unwillingness, or self-preservation.

De Wynberch des Heren [The Lord's Vineyard] suffers from a few minor inaccuracies. Improperly, the pre-Tridentine Catholic Church is time and again called "Roman" Catholic. Melchior Hoffman's chiliasm did not appear out of thin air in 1530 (p. 73), but had a long history. A statue of St. Anne, a scarf betraying her widowhood, is misrepresented as "Madonna statue" (p. 229). The Latin transcription "de Religione et Baptismo pr . . ." should read "de Religione et Baptismo parvulorum" (p. 283). In response to the Reformed Synod of Edam of August 16, 1572, the protestantizing priests of Texel did not challenge the right of the Synod, but that of the civil authorities to dismiss them (p. 302). In the discussion of the Anabaptists' motives in arming themselves when they set out for Munster (pp. 110-1), the decisive factor remains unnoticed, i.e., their biblicism. Biblical prophecies

offered the righteous the prospect of serving in the Last Judgment (cf., e.g., Mal. 4,1-3; 1 Cor. 6,2; 2 Tim. 2,12; Apoc. 5,10; 20,4). Unsurprisingly, it was these and similar biblical texts Bernard Rothmann referred to in his *Restitution* and *Concerning Revenge* (1534). The history of religious murder has shown that not uncommonly it is biblicism that, in an apocalyptic atmosphere, drives non-revolutionary believers to take up arms.

These remarks do not detract from the virtues of this well-documented book, which also includes an appendix on Jan van Leiden's itinerary, an English summary, a detailed bibliography, and an exhaustive index.

Wim Janse, Leiden University/Vrije Universiteit Amsterdam

CHRISTOPHER BOYD BROWN, *Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation* [Harvard Historical Studies 148]. Harvard University Press, Cambridge, MA/London 2005, xiv + 298 pp. ISBN 0674017056. € 25.95.

Dieses Buch ist die bearbeitete und erweiterte Fassung einer kirchenhistorischen Dissertation, die vom Department of History der Universität Harvard akzeptiert wurde. Nach einem einleitenden Kapitel über Lieder, Liedersammlungen und einige theologische Aspekte der Reformation folgen Studien zu Reformation und Musikkultur in der böhmischen Stadt Joachimsthal. Vier Appendices ergänzen das Buch: je eine Aufstellung der Drucke der *Sonntags-Evangelia* in der Zeit von 1560-1630 und der *Historien von der Sündflut* von 1562-1607 sowie eine detaillierte Inhaltsübersicht beider Werke. Diesen schließt sich noch ein recht differenzierter Index an.

Der Autor basiert seine Darstellung vor allem auf Quellen über und von Nicolaus Herman, dem in Wittenberg ausgebildeten Kantor und Pädagogen Joachimsthal. Er ordnet dessen beide Hauptwerke, die *Sonntags-Evangelia*, eine Sammlung von mehr als hundert Liedern zu den Sonntageevangelien, und die *Historien von der Sündflut*, rund 80 Lieder zu ausgewählten Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, in ihren Entstehungskontext ein. Außerdem zieht der Autor Werke von Johann Mathesius heran. Nicolaus Herman (c. 1500-1561), pädagogischer Neuerer und überzeugter Lutheraner, war Kantor und Organist an der Kirche sowie Lehrer an der Lateinschule in Joachimsthal. Johann Mathesius (1504-1565), erst Rektor der dortigen Lateinschule später nach einem Theologiestudium in Wittenberg Pfarrer in der Silberminenstadt, machte sich vor allem mit seinen Lutherbiographien in Predigtform einen Namen. Er war der engste Kollege und Mitarbeiter Nicolaus Hermans. Zusammen schufen sie, wie Boyd Brown darstellt, die blühende lutherische Musikkultur Joachimsthal, die bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts dauern sollte, als die Gegenreformation den Katholizismus in die Stadt brachte. Nach Ansicht des Autors bildete die Kombination von gesungenem Lied und lutherisch ausgelegtem Evangelium die Basis nicht nur für die Musikkultur in Joachimsthal sondern darüber hinaus auch für den Erfolg der Reformation allgemein.

Die böhmische Stadt Joachimsthal, erst 1516 vom Grafen Stephan Schlick gegründet, verdankte ihren schnellen ökonomischen Aufstieg dem Abbau ergiebiger Silberminen. Sie beherbergte neben einer Lateinschule für Jungen auch eine Mädchenschule, für die Nicolaus Herman zahlreiche geistliche Lieder schrieb. Auch wurde in dieser Stadt 1530 der erste lutherische Kirchenneubau vollendet und 1540 mit dem bekannten Flügelaltar von Lucas Cranach dem Älteren geschmückt.

Boyd Brown stellt das Musikleben der Joachimsthaler Schüler ebenso wie das der Joachimsthaler Bergleute dar, der Kirche wie der Privathäuser. Er zeichnet ein vielseitiges Bild einer blühenden bürgerlichen Kultur, an der die Musik nicht zuletzt deshalb einen wesentlichen Anteil hatte, weil die

Joachimsthaler Bürger nicht nur sangen, sondern auch Musikinstrumente spielten und manchmal sogar im Schülerchor mitwirkten. Dass diese Kultur eng mit der lutherischen Reformation zusammenhing, macht der Autor in seinem vorletzten Kapitel deutlich, das der Einführung des Katholizismus in Joachimsthal unter dem Einfluss der Gegenreformation gewidmet ist. In dem sich langsam vollziehenden Prozess der Katholisierung verschwand in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auch das lutherische Musikleben aus Joachimsthal und machte schließlich Platz für eine katholisch geprägte Musikkultur mit ihrer strengen Trennung zwischen der Welt der Geistlichkeit und der der Laien.

Die Bedeutung Joachimsthals für die Musik der lutherischen Reformation verbindet sich vor allem mit dem Werk Nicolaus Hermans und Johann Mathesius'. Boyd Brown stellt fest, dass das musikalische Erbe Nicolaus Hermans ungefähr acht Prozent der in der Editionsreihe *Das Deutsche Kirchenlied* verzeichneten Liedproduktion des sechzehnten Jahrhunderts umfasst, eine gewichtige Anzahl, die die Bedeutung Joachimsthals für die lutherische Musikkultur deutlich macht. Seine musikalischen Werke fanden im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert bis in den schwäbischen Südwesten Verbreitung. Die *Sonntags-Evangelia* und die *Historien* sind erstmals in Wittenberg bei dem Drucker Georg Rhau und seinen Erben erschienen, was wiederum den engen Beziehungen Johann Mathesius' zu den reformatorischen Kreisen in Wittenberg zu verdanken ist.

Der Verfasser hat sich ohne Zweifel intensiv mit seinen Quellen auseinandergesetzt. Dennoch wirft sein Buch hinsichtlich der Methode und wissenschaftlichen Nutzbarkeit einige Fragen auf:

Der Buchtitel deckt sich nicht mit dem Inhalt der Publikation. Der Untertitel *Lutheran Hymns and the Success of the Reformation* suggeriert eine breit gefächerte Darstellung des lutherischen Liedguts und seiner Verbreitung sowie seines Anteils am Erfolg der Reformation überhaupt. De facto beschränkt sich die Studie auf Untersuchungen zum lutherischen Kirchenlied in der böhmischen Stadt Joachimsthal im sechzehnten Jahrhundert. Der relativ große Anteil der Lieder Nicolaus Hermans am gesamten Liedgut der Reformation rechtfertigt es in meinen Augen nicht, vom Beitrag der geistlichen Musik zur Durchsetzung der Reformation in Joachimsthal auf deren Beitrag zum Gelingen der Reformation als solcher zu schließen.

Fragezeichen sind auch angebracht bei der Art und Weise, in der Liedtexte wiedergegeben sind. Sie werden durchgehend in englischer Übersetzung geboten, meist ohne Zitat des Originaltexts. Die englischen Übersetzungen der deutschen Liedtexte probieren Form und Metrum des Originals wiederzugeben, was natürlich einen freieren Umgang mit dem Originaltext unvermeidlich macht. Wenn aber der Originaltext nicht abgedruckt ist, ist ein Vergleich nicht möglich. Die lateinischen Liedtexte dagegen sind vom Autor in Prosa übersetzt, wodurch diese Übersetzungen viel textnäher sind als die der deutschen Texte. Außerdem gibt der Autor hier die lateinische

Originalfassung in den Endnoten wieder. Lieder Martin Luthers werden nicht nach der kritischen Edition Marcus Jennys im vierten Band des Archivs zur Weimarer Ausgabe zitiert, sondern in der englischen Übersetzung des lutherischen Kirchengesangbuchs Nord-Amerikas von 1941. Das vorliegende Buch ist eine kirchenhistorische Arbeit, daher ist es nicht verwunderlich, dass die Melodien der Lieder wenig zur Sprache kommen. Doch ist es schade, dass in den zahlreichen Beispielen nur die Liedtexte aufgenommen sind und die einzigen Noten auf der fotografischen Abbildung eines *Abendtreyn für Christliche Jungfrewelein* aus Nicolaus Hermans *Historien von der Sindflut* erscheinen (S. 116).

Dass statt Fußnoten Endnoten gewählt wurden, ist zwar für den Leser lästig, aber durchaus im Rahmen wissenschaftlicher Usanzen. Das Fehlen eines separaten Literaturverzeichnisses aber ist unakzeptabel. Die Sekundärliteratur ist in die Endnoten aufgenommen. Noch dazu wird beim Zitieren der Kurztitel darauf verzichtet, auf die vollständige Titelaufnahme an einem früheren Ort zu verweisen. Dadurch ist es für den Leser nahezu unmöglich, die in die Endnoten aufgenommene bibliografische Information zu nutzen. Die Sigla der wichtigsten Quellenausgaben werden im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt, viel Literatur aber geht durch die unzulängliche, viel Suchen erfordernde Erschließung in den Endnoten verloren. Dadurch ist die wissenschaftliche Nutzbarkeit dieser Publikation leider stark eingeschränkt.

Ulrike Hascher-Burger, Hoofddorp

Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden, 16.-18. Jahrhundert. Herausgegeben von ECKHARD GRUNEWALD, HENNING P. JÜRGENS UND JAN R. LUTH [Frühe Neuzeit 97]. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2004, x + 498 pp. ISBN 3484365986. € 116; SFR 183.

Die Vorurteile vieler moderner niederländischer Kirchgänger gegenüber dem ‚verstaubten‘ Genfer Psalter sind erheblich. Das einzige europäische Land, in dem eine Mehrzahl der Kirchengemeinden seit der Einführung des Genfer Psalters im sechzehnten Jahrhundert noch immer jeden Sonntag daraus singt, zweifelt an der Fortsetzung dieser jahrhundertealten und noch immer lebendigen Tradition. Dabei ist dieser Psalter „das erfolgreichste Gesangbuch aller Zeiten“ (Korth, S. 144). Da Vorurteile meist auf mangelnder Sachkenntnis beruhen, ist es sehr zu begrüßen, dass der Genfer Psalter und seine Rezeption jetzt Gegenstand interdisziplinärer wissenschaftlicher Untersuchungen ist.

Der vorliegende Band entstand im Rahmen des Forschungsprogramms „Kulturwirkungen des Reformierten Protestantismus“ der Johannes a Lasco Bibliothek Emden als schriftliches Ergebnis dreier internationaler wissenschaftlicher Tagungen in Emden in den Jahren 2001-2003. Für die Buchausgabe wurden außer den Referenten auch Spezialisten für Musikgeschichte und Buchgeschichte angezogen. Der Band umfasst 33 Beiträge in deutscher und englischer Sprache zum Genfer Psalter und seiner Rezeption bis zum achtzehnten Jahrhundert, die von insgesamt 30 Autoren geschrieben wurden.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: der erste Teil behandelt den Genfer Psalter selbst, seine Vorgeschichte, Entstehung und Verbreitung (drei Beiträge), sowie seine Theologie (drei Beiträge) und Aspekte seiner Melodik (vier Beiträge). Der wesentlich umfangreichere zweite Teil beschäftigt sich mit der Rezeption des Psalters in Deutschland (dreizehn Beiträge), der Schweiz (drei Beiträge) und den Niederlanden (sieben Beiträge). Für eine erste Orientierung des Benutzers hilfreich ist die Einleitung, die einen gelungenen Überblick über die Beiträge bietet und sie zu einer sinnvollen Ganzheit zusammenfasst.

Die Zusammenstellung des Buchs ist geprägt vom interdisziplinären Ansatz des Forschungsprojekts. Aufsätze aus den Fachdisziplinen der Theologie, Germanistik, Buchgeschichte, Liturgiewissenschaft und Musikwissenschaft zeigen ein buntes Kaleidoskop verschiedener Aspekte dieses bedeutenden Werks der Reformation. Die bunte Vielfalt der Beiträge vermittelt ein vielseitiges Bild der kulturellen Einbettung des Psalters bis ins achtzehnte Jahrhundert. Verbindungen zur lutherischen Tradition (Leaver, Kessner), zur katholischen Tradition (Breuer, Gutknecht), zu den böhmischen Brüdern (Korth, Leaver), zum Humanismus (Weber) bis hin zu P.C. Hooft (Beelen) demonstrieren die eindrucksvolle Breite der Rezeption der Genfer Psalmen. Die Zeit vor dem Genfer Psalter berücksichtigt in erster Linie die frühe

Reformation (Breuer), indirekt sind aber auch Verbindungen zum geistlichen Lied des späten Mittelalter angesprochen (Weber, Van 't Spijker).

Die interdisziplinäre Zusammenstellung kann aber nicht darüber hinweg täuschen, dass manche Disziplinen und Methoden ausführlicher zu Wort kommen als andere. Der Schwerpunkt des Bandes liegt schon rein quantitativ auf der literarischen Tradition des Genfer Psalters in Deutschland, vor allem in der Übersetzung Ambrosius Lobwassers. Auch die Rezeption des Genfer Psalters auf Schweizer Boden beschränkt sich auf Aspekte der Lobwasser-Rezeption in der deutschsprachigen Schweiz (zwei von insgesamt nur drei Beiträgen behandeln Zürich). Die Rezeptionsgeschichte in den Niederlanden berücksichtigt neben der ‚offiziellen‘ Psalmenübersetzung Datheens in einem breiteren Ansatz auch die Psalmbearbeitungen Jan Utenhoves sowie einen Vergleich der Übersetzungen De Heeres, Datheens und Marnix' van St. Aldegonde.

Die literarische Rezeptionsgeschichte des Psalters steht bei diesem Sammelband im Vordergrund. Aber auch der liturgischen Rezeption sowohl in Deutschland, als auch in der Schweiz und in den Niederlanden wird Aufmerksamkeit geschenkt. Zwei Beiträge zum niederländischen Gemeindegesang im sechzehnten und achtzehnten Jahrhundert (Luth), die liturgische Rezeption des Lobwasser-Psalters in Zürich (Ehrensperger), ein Artikel über Psalmen in Calvins Genf (Kingdon) sowie zwei Beiträge zur liturgischen Situation in Straßburg (Luth, Van 't Spijker) demonstrieren den vielfältigen Gebrauch der Psalmen in den (reformierten) Kirchengemeinden des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts.

Der musikalischen Rezeptionsgeschichte wird ebenfalls ein breiter Raum eingeräumt, leider aber beinahe ausschließlich der einstimmigen melodischen Überlieferung. Verschiedene Beiträge beschäftigen sich mit Aspekten der Melodik des Genfer Psalters: Genese und Form (Gutknecht), seine Beziehungen zu humanistischen Odenvertonungen (Weber), die Verbindung zum böhmischen (einstimmigen) Liedschaffen (Korth), die Verbindung zur lutherischen Liedtradition (Leaver), Fragen der musikwissenschaftlichen Editionspraxis (Jung) oder auch der musikalischen Rezeption in katholischen Kreisen (Gutknecht). Die mehrstimmige Rezeption des Hugenottenpsalters kam bei der Zusammenstellung des Bandes aber leider viel zu kurz. In einigen Artikeln wird zwar kurz an die mehrstimmige Rezeption referiert (etwa bei Weber, Korth, Leaver, Scheitler, Marti), es wäre aber wünschenswert gewesen, außer Beiträgen zur Melodik auch Untersuchungen zu der bunten Vielfalt mehrstimmiger Vertonungen vom sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert aufzunehmen. Bezieht sich Rezeptionsgeschichte beim Genfer Psalter doch nicht allein auf den Text, sondern ebenso sehr auf die Musik. Die mehrstimmige Rezeption der Psalmmelodien beispielsweise in der Form der berühmten Sätze Claude Goudimels aber auch der nicht weniger berühmten vokalen und instrumentalen Psalmbearbeitungen Jan Pieterszoon Sweelincks, der mehrstimmigen Sätze von Michael Prätorius in seinen *Musae*

Sioniae, oder — als Kontrastprogramm — Heinrich Schütz' Vertonungen des Becker-Psalters, wären mehr als kurze Randbemerkungen wert gewesen. Nur an wenigen Stellen im Buch schimmert die Bedeutung der mehrstimmigen Psalmtradition durch, etwa bei Irmgard Scheitler, die überblicksmäßig auf die „Rezeption der Melodien durch Komponisten“ (S. 268-270) eingeht, oder bei Alfred Ehrensperger, der zur liturgischen Rezeption des Lobwasser-Psalters in Zürich schreibt: „Es waren wohl in erster Linie die schönen vierstimmigen Sätze, die den Lobwasser-Psalter beliebt machten“ (S. 381-382). Umso bedauerlicher ist es, dass kein einziger Artikel den vielfältigen mehrstimmigen Bearbeitungen des Psalters im sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert gewidmet ist.

Wünschenswert wäre auch eine größere Offenheit der Beiträger hinsichtlich der internationalen Bedeutung des Genfer Psalters gewesen. Ihre Sicht blieb in den meisten Fällen auf das eigene Land beschränkt, ohne einen vergleichenden Blick über die Grenze zu werfen (eine Ausnahme ist der Beitrag Hans-Otto Korths zum böhmischen Liedschaffen). Ein grenzüberschreitender Vergleich beispielsweise der Psalterübersetzungen in Deutschland und den Niederlanden und ihrer ganz unterschiedlichen Bedeutung für das nationale Umfeld hätte zu neuen Erkenntnissen führen können.

Doch soll diese Kritik nicht den allgemein positiven Eindruck dieses vielseitigen Bandes schmälern. Hier wurde Pionierarbeit geleistet, zeigt die Aufsatzsammlung doch einen eindrucksvollen ersten Ansatz, der breiten kulturellen, musikalischen und liturgischen Bedeutung des Genfer Gesangbuchs, seiner zentralen Stellung in der Welt des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts, in der Form von interdisziplinärer Zusammenarbeit gerecht zu werden. Dafür gebührt den Herausgebern ein großes Lob.

Ulrike Hascher-Burger, Hoofddorp

MAX ENGAMMARE, *L'Ordre du temps. L'Invention de la ponctualité au XVI^e siècle* [Les seuils de la modernité 8/Cahiers d'Humanisme et Renaissance 70]. Droz, Genève 2004, 263 pp. ISBN 2600009140.

The main thesis of this short and precise book is that the modern forms of punctuality, precise time management and structuring the day's labor (and prayer) — and their eulogization and the associated damnation of leisure and all kinds of time-wasting — were born in sixteenth-century Geneva. Obviously, the theme the author is dealing with here touches on a number of overlapping fields of research such as the Weberian thesis of the link between Protestant (Puritan) culture and modern capitalism, the study of the process of civilization (N. Elias), and the study of the processes of social disciplining (M. Foucault, G. Oestreich) and confessionalization (H. Schilling, W. Reinhard). However, the approach is not macroscopic and sociological, so Engammare evokes those “grand theories” only at the end of his book, where he embraces rather than rejects the Weberian thesis of the specific (proto-)modern character of Protestant culture with respect to this particular subject (pp. 231-38).

In the first of six chapters, Engammare analyzes John Calvin's personal time management and perception of time. In Calvin's letters and sermons he finds an overburdened workaholic who sometimes failed to prepare anything for his sermons (his bad conscience after a poorly prepared sermon made him work even harder the next week: p. 35). We are shown how Calvin believed that all men on earth needed God's support “chaque minute” and how he expressed man's reciprocal obligation to act “de bonne heure” in every secular and spiritual matter. This is the root of what Engammare calls the Calvinist conception of punctuality.

In the following chapter (pp. 47-81) he outlines two successive developments in Geneva. From 1538 to the 1560s the time of preaching became defined increasingly precisely in the ecclesiastical orders; time discipline was demanded of every citizen, to the point that the congregation had to gather an hour beforehand to ensure that the sermon could begin punctually. In the second half of the sixteenth century, the secular government (the “Messieurs de Genève”) imposed increasingly strict limits on preaching time. No preacher was allowed to speak for longer than one hour — not because no one was capable for concentrating for longer (the justification for similar but lesser rigorous regulations in some contemporary Lutheran ordinances) but because everyone had other duties in commerce and trade that also had to be fulfilled in a punctual manner.

Studying the diaries of Bullinger; of the Huguenots Jacques Esprinard, Jean Ribit, and Henri de Mesmes; and of the Calvinist Isaac Casaubon, Engammare shows how anxious all those Reformed Protestants were about losing time, about wasting precious minutes that should be spent working (pp. 83-126). Comparing the educational principles and writings of Catholic

and Genevan authors (Erasmus, Vives, Loyola vs. Mathurin Cordier), Engammare shows how the value of punctuality becomes increasingly central in the Reformed culture while remaining secondary in Catholic writings. The Jesuit concept of education concentrates on the place and objects of meditation rather than time and punctuality, and Montaigne even stresses the necessity of some “creative liberty” for the pupils.

In the fourth chapter, Engammare shows how the Genevan (and Huguenot) calendars of the sixteenth and seventeenth centuries differ from Catholic and other Protestant calendars. The main distinguishing feature is the introduction of many dates from the Old Testament and recent dates from the French Wars of Religion (especially of the 1560s): the biblio-historical calendar was thus transformed into a calendar of French Reformed Church history, identifying the Huguenots with the people of Israel. By contrast, Lutheran (Paul Eber) and Catholic calendars show either a traditional listing of church festivities and saints’ days or an astrological interest in stellar constellations, birth dates and other features that were rejected by the Geneva tradition (pp. 127-79).

In the short fifth chapter, Engammare returns once again to his analysis of the different concepts of useful time — the stress on punctuality and the proper use of time in the Geneva tradition (Pierre Viret) contrasting with Catholic and other Protestant traditions where Ronsard could evoke a certain esteem for leisure time and recreational activities (even if we can perceive a gap between Ronsard’s real time management and the values expressed in his poems) and Pontus de Tyard could place a serious theoretical reflection on the concept of time in a light-hearted and convivial context (pp. 181-7).

In the last chapter (pp. 199-226), Engammare compares the organization of the day in Reformed and other cultures: in literature, Rabelais’s *Gargantua* is characterized by an overloaded, practically impossible timetable of daily work on the one hand and by periods of complete leisure on the other. As with Ronsard and Montaigne in their real organization of time some decades later, it is the moment, not the duration, that is important. By contrast, the day of a Reformed Protestant in Geneva tended to be strictly structured and divided into time portions whose content was always exactly defined. An informative note about the visualization of time is to be found at the very end of the book (between 1480 and 1530 clock mechanisms began appearing increasingly commonly in Italian paintings and German engravings; pp. 247-9).

Engammare’s method is to compare examples of the concepts of time in the main three confessional cultures of sixteenth-century Europe, reclaiming the invention of modern punctuality and a significant internalization of time (time portions) first and foremost for the Reformed Protestantism of Geneva. Aside from the mass of very precise observations in many details, this method is the most important merit of this fine study. Many texts have

been written about the modernity of this or that element of a certain confessional culture, but these claims very often remained unsubstantiated because there was no real comparison with the other cultures — and only by way of comparison can a cultural feature be shown to be specific. Obviously, in many details one could argue with Engammare, regarding certain aspects differently. Perhaps the use of the terms of “Catholic,” “Lutheran,” and “Reformed” would have merited deeper reflection. How do we as historians identify confessional cultures of the past, and the women and men who belonged to them, before and during the process of comparison? Are Ronsard, Pontus de Tyard or Montaigne writing specifically “as Catholics”? By contrast it seems more evident that a Reformed minister like Pierre Viret is always writing “as a Reformed Protestant.” Perhaps it would also have been fruitful to incorporate much more systematically another level of analysis into the reflections on the development of concepts of time in the sixteenth century: the different professional and working contexts. In the field of communication history, for example, much work has been done on the sixteenth-century systems of transport (the postal system); and periodical news publication (especially the handwritten newspapers, the Italian *avvisi*, the German *Zeitungen* and the less prominent French *nouvelles à la main*) depended heavily on correct organization of time and placed great value on punctuality. Those systems were “invented” in Catholic (or pre-Reformation) Italy but were later transferred to Protestant lands without significant changes. Newspaper writers and readers always noted with a high degree of precision the hours and even minutes of arriving post riders or, on a more abstract plane, of arriving “news.” Those new transport and communication mechanisms were very important for the contemporary view of the world — a more and more temporized world. This is a field of time perception that should not be neglected in any history of “punctuality.” Without denying the confessional differences in time concepts that Engammare has drawn out so convincingly in his sensible and never simple or one-sided interpretations, combining the comparison of confessional differences with one covering professional and environmental differences could perhaps contribute even more effectively to our understanding of the “seuils de la modernité.”

Cornel Zwierlein, Ludwig-Maximilians-Universität Munich

[THÉODORE DE BÈZE], *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*. Edition critique par CHARLES-ANTOINE CHAMAY [Textes Littéraires Français, 576]. Droz, Genève 2005, XCII + 228 pp. ISBN 260000923X.

C'est une joie d'avoir enfin en main une édition critique complète des *Satyres chrestiennes* dont l'*editio princeps* sortit des presses de Conrad Badius à Genève, en 1560. Il a fallu du courage d'entreprendre une étude approfondie de cette oeuvre apparemment capricieuse, incohérente, parfois grossière, frôlant les coq-à-l'âne et utilisant les calembours, tous les deux si difficiles à interpréter. Causes pourquoi les bibliophiles et les critiques des XVIII^e et XIX^e siècles (le duc de La Vallière, Charles Lenient, Philippe Godet) l'ont jugée si négativement.

L'Introduction au texte des *Satyres* est détaillée et divisée en chapitres non-numérotés dont les sous-titres sont empruntés, pour la plupart, à la Préface au lecteur. M. Chamay y donne un tableau d'ensemble de la tradition polémique et du contexte historique et satirique nécessaires pour situer l'oeuvre. Deux chapitres sont voués respectivement à la composition, à l'analyse succincte et claire des *Satyres* et au problème capital de l'attribution.

Commencées probablement dès 1559, les huit *Satyres* reflètent les événements de cette année tragique: L'Edit d'Ecouen, déclaration de guerre contre les protestants, la mort inattendue d'Henri II, lors d'un duel, l'exécution du conseiller Anne Du Bourg sympathisant avec les idées de la Réforme. Quoiqu'elles ne s'occupent pas d'apologie ou de théologie proprement dite et par conséquent ne visent personne directement, elles se trouvent à la fin d'une réaction en chaîne d'oeuvres de controverse. Nous n'en citons que l'*Adversum Pseudo-Evangelistas* (1551) de Pierre Lizet, l'ex-président catholique du Parlement de Paris, qui marque le début de cette série, l'*Epistola Magistri Benedicti Passavantii* de Théodore de Bèze (1553) et le *Passevent parisien* d'un moine défroqué, Antoine Cathelan (1556), chronique scandaleuse des réformateurs et de la vie des réformés à Genève (pp. XII-XIV). Ces dernières oeuvres en particulier sont souvent citées par l'auteur.

Les *Satyres* portent nettement les traces des farces médiévales, des sermons joyeux ainsi que des messes parodiées. Composées en octosyllabes (à l'exception de la *Complainte de Messire Pierre Liset sur le trespas de son feu nez heptasyllabique* faisant suite à la septième *Satyre*, et d'un dizain décasyllabique appartenant aux poésies détachées qui terminent la huitième *Satyre*), elles réalisent un jeu linguistique exubérant qui vise à atterrir la cuisine papale (lisez: la curie romaine) et parodient la bonne chère des ecclésiastiques. Probablement à cause « d'un travail rapidement exécuté », la rime est souvent pauvre et pleine d'assonances (E. Droz).

La partie de l'Introduction qui traite de la rhétorique satirique est, à nos yeux, une pièce de résistance (pp. XXXVIII-XLIII). M. Chamay y décèle scrupuleusement l'explosion linguistique pratiquée dans les *Satyres* sous forme

d'équivoques, de faux lapsus, de calembours, de mots « forgés à plaisir » (tels papelages, reliquateurs, parasitation, pyratiquer etc.). Il dit (p. XXXVIII) que « le mot fait office de laboratoire », notion qui, à notre avis, s'approche de « l'art pour l'art ». C'est par ses inventions créatrices que l'auteur des *Satyres* se prouve être un lecteur assidu de Villon (*les Repues franches*), de Rabelais, de Marot (*l'Enfer*), de Viret (*les Disputations chrestiennes*) et de Marcourt (*Le Livre des marchans*). Les noms des cuisiniers (troisième *Satyre*), par exemple, tels Fripesauce, Friquandouille, Fripelipes et Tirelardon ont des prédécesseurs connus . . .

Reste le problème de l'attribution. Il faut dire que la majorité des critiques modernes tend à attribuer les *Satyres* à Théodore de Bèze comme l'auteur (J. Lindeboom) ou comme l'instigateur principal (Y. Giraud et E. Droz), excepté Claude Postel qui les attribue à Pierre Viret. Pour Lindeboom et Giraud, c'est l'érudition manifeste dont témoigne l'oeuvre, qui plaide pour la paternité littéraire de Bèze. Les notions bourguignonnes (Bèze est originaire de Vézelay), mentionnées dès la préface de l'oeuvre et dans les notes marginales, amènent Eugénie Droz à tirer la même conclusion. Cependant, aucun de ces auteurs n'exclut une collaboration d'auteurs. Quoique M. Chamay ait mis, sur la page de titre, le nom de Théodore de Bèze entre crochets, lui aussi préfère Bèze comme l'auteur des *Satyres* (il prouve nettement que la paternité littéraire ne revient ni à Henri Estienne, ni à Pierre Viret, ni à Conrad Badius), mais il ne peut s'empêcher de laisser ouverte la possibilité d'une coopération entre ces quatre écrivains qui avaient tous le don de l'humour et de la raillerie. Ou peut-être cette phrase de Lindeboom que « dans ces matières une certitude complète sera probablement irréalisable » lui est-elle gravée dans la mémoire?

Dans les *Satyres* le lecteur est invité à une visite guidée par les « ministres de vérité ». Il traverse la cuisine proprement dite, le beau jardin aux herbes, où fleurit abondamment la langue-de-serpent et la mort-au-diable, mais on n'y trouve ni la sauve-vie, ni l'angélique, ni la grace-dieu! Ensuite il est témoin du va-et-vient des serviteurs de la cuisine et des préparations du banquet papal (Sat. IV), ainsi que du banquet lui-même. Le « disner » n'est rien d'autre qu'un persiflage assez grossier de la transsubstantiation et des prescriptions alimentaires accablantes de l'Eglise romaine (Sat. V et VI). Les *Satyres* VII et VIII représentent des devis d'après dîner (sous forme de colloque) et une guerre des cuisiniers.

Comme, par suite des jeux de mots compliqués et des allusions aux événements de l'heure, le texte des *Satyres* est assez « hermétique » (Droz), il faut savoir gré à l'auteur d'avoir donné en bas de page un appareil critique bien développé (voir par exemple l'explication du mot « caphar », p. 4). Celui-ci se rapporte aussi aux notes marginales qui, par exception, sont en latin et en français. C'est sans doute un persiflage des lourds traités scolastiques fourrés de gloses. De plus, la numérotation des lignes du texte des *Satyres* facilite les références. Un glossaire étendu et indispensable (quelques

mots restent malheureusement intraduisibles) et un index des noms complètent le travail.

Il conviendra de faire quelques petites observations. Sur quelle source littéraire l'auteur se fonde-t-il lorsque, pour étayer le nombre de huit satires, il évoque les huit malédictions aux scribes et aux pharisiens annoncées par Jésus dans Mt XXIII: 13-31 (p. XXIII n. 72)?

Que les *Satyres* soient possiblement une suite au *Passavant* de Bèze, nous semble douteux. Pour le prouver, l'auteur se réfère à une lettre de Bèze à Calvin (juin 1557): *Excipio Neapolitani* (souffrant du mal de Naples) *nuper praesidentis historiam*. Pierre Lizet est bien présent dans les *Satyres*, il est vrai, mais n'y joue pas de rôle prépondérant. D'ailleurs, à la fin du *Passavant* (ll. 1549-1550), on trouve une constatation équivalente: *Ego quoque volo hic facere finem primi huius tractatus, quem ego vobis direxi, domine Nuper-praesidens*.

L'étude des analogies entre le *Passavant* et les *Satyres* pourrait être un peu plus amplifiée. Si M. Chamay prend en exemple le *Quart livre* (XI, p. 562, éd. M. Huchon) pour illustrer la distinction scolastique « bouquinant bouc » (p. LIII), il aurait aussi pu renvoyer au *Passavant* où il est question de *presbyteri presbyterantes* (l. 657). Et pourquoi se référer au nez de Pierre Lizet, quand les « Maîtres sorbonniers sont aussi luisans qu'une lanterne » (p. 47, ll. 159-160 et p. 50, l. 236). N'est-on pas plus proche des « choux cabus » du vers 577 (p. 71), qui se trouvent aussi dans le *Passavant* (*brassica capitata*, l. 1660), comme l'auteur fait remarquer à juste titre? L'expression « découvrir le pot aux roses » (première *Satyre*, l. 80) s'y rencontre également (l. 779): la lumière de Dieu *discoperuit poculum ad rosas*.

Il ne nous semble pas juste de donner au mot « soupe » le sens de « morceau de pain » (p. 104, l. 40 et n. 436): « Le calice à la soupe au vin » veut dire que le vin s'est troublé par suite des miettes de pain qui y tombent et ressemble donc plutôt à une soupe.

Lorsque l'auteur parle de la conversion de Bèze à laquelle sa maladie de 1548 semble avoir donné une stimulation définitive, nous aurions aimé une remarque de la part de l'auteur sur l'influence du livre de Heinrich Bullinger *De origine erroris in Divorum ac simulachrorum cultu* (1529) avouée par Bèze: « Si je connais le Christ, autant dire que je vis, c'est pour une grande part à ton livre que je le dois... » (lettre du 18 août 1568) Même dans la lettre à Melchior Wolmar, Bèze ne s'exprime pas si explicitement (p. 6, n. 6).

Bèze n'aimait guère Erasme, dit l'auteur (p. 130, ll. 393-394 et n. 555). Constatation rigoureuse qui ne se rapporte qu'à la *philosophia Christi* d'Erasme (graine bastarde). Pour son édition du *Novum Testamentum*, Bèze s'est servi des *Adnotationes in Novum Testamentum* d'Erasme et l'appréciait comme philologue. D'ailleurs, les emprunts aux *Adages* et aux *Colloques* d'Erasme cités par M. Chamay, ne font-ils pas preuve de cette estimation?

Une tournure à la fin du vers 402 (p. 130) marquant une vive attente, nous a fait penser à la traduction du Psaume 42 de Bèze (*Psautier de Genève*, 1562):

Mon Dieu, mon Dieu quand sera-ce,
Qu'enfin je verrai ta face?

Les Satyres:

Seigneur, quand sera-ce
que ceste tant payenne race
Verra ce proverbe en usage?

Pour conclure nous voudrions souligner le grand mérite de M. Chamay d'avoir « ouvert » ce texte difficile au lecteur intéressé et aux seiziémistes en particulier. Nous possédons maintenant un nouvel outil de référence si important pour l'étude de la littérature pamphlétaire du seizième siècle.

J.L.R. Ledegang-Keegstra, Vroomshoop

FRANK LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*. Troisième édition revue et augmentée [Titre courant 27]. Librairie Droz, Genève 2004, 628 pp. ISBN 2600005277. € 22.

Probablement *Beiproduct* d'une thèse, ce livre ne cesse de grandir et de s'enrichir. On le voit, au fil des additions, changer de caractère, mûrir, s'étoffer de chapitres supplémentaires, s'améliorer d'une postface composée de *Quatre études sur la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion* et d'une bibliographie aussi riche que variée et remise à jour.

Dès sa naissance, les sujets traités et les interprétations novatrices en font une œuvre d'importance. Les sujets « secondaires » s'ordonnent autour d'un thème principal: l'expérience coloniale française en Amérique au XVII^e siècle, analysée principalement à travers ce que Marcel Bataillon définira comme le corpus huguenot, c'est-à-dire les textes de Jean Léry, Urbain Chauveton, René de Laudonnière et les gravures de Jacques Le Moyne de Morgues, qui tous ont droit à un chapitre monographique où textes et illustrations sont confrontés à d'autres écrits contemporains, notamment ceux des Huguenots comme La Popelinière et Duplessis-Mornay mais aussi à ceux de Thévet, Montaigne et l'Anglais Richard Hakluyt, célèbre éditeur de récits de voyages.

L'approche de Lestringant est véritablement et naturellement pluridisciplinaire. C'est cette multidisciplinarité inspirée et novatrice, mais toujours rigoureuse de l'A. qui rend ce livre tellement vivant et capable de d'épanouir et d'évoluer avec le temps. C'est une pluridisciplinarité non pas imposée par les modes et les jargons passagers, mais par le sujet même. Bien que chaque chapitre soit dominé par une discipline majeure — histoire, littérature, ethnographie — l'analyse suit son cours grâce à l'application d'un cocktail soigneusement organisé et appliqué à des disciplines proches et variées.

Le premier chapitre est dominé par l'approche historique. Entre autres, c'est aussi une histoire politique de la colonisation française à l'époque des guerres de Religion, brodée sur le tissu de l'entrechat catholique-protestant. Mais c'est aussi une histoire religieuse, sociale, anthropologique et de géographie historique, mais où il y a aussi beaucoup de place pour l'ethnologie, les mentalités et les sentiments.

Le premier chapitre monographique est consacré à Jean de Léry, historien du Brésil français, chapitre tissu d'histoire sociale, psychologie et ethnologie, qui passe après à la critique littéraire et la critique du texte, au passage de quelques repères comme symbolique affective. Y sont traités, entre autre, le cannibalisme et l'anthropophagie — une dimension du relativisme chez Léry, un anti-modèle de Thévet. Bien évidemment le chapitre se profile sur la biographie soigneusement recherchée de Léry.

Le troisième chapitre traite de l'assimilation de l'œuvre de Léry par Genève: controverses, propagandes, historiographie et méthode historique,

cosmographie, une fois de plus histoire littéraire et théologie et pour ce qui est de l'histoire de la colonisation de la Floride, martyrologie protestante et catholique. Le héros « monographique » du chapitre est Urbain Chauveton, mais Duplessis-Mornay et la Popelinière entrent également en scène, avec l'évolution de la pensée de Léry-même.

Le quatrième chapitre analyse le Brésil de Montaigne et les cannibales sur les séquelles de la Floride huguenote et il est bâti sur les survivances, emprunts et l'histoire critique des textes. Avec le chapitre VII, on tourne une page et on passe à l'iconographie, ou plutôt, l'anthropologie et l'histoire vues par les gravures. Le septième chapitre traite de la relève anglaise, on revient à l'histoire, une histoire des idées politiques et diplomatiques de l'héritage français à travers les missions de Hakluyt en France et son œuvre.

Avec l'invention du Bon Sauvage et l'entrée en jeu de l'Utopie du huitième chapitre, la ronde des disciplines est bouclée. L'épilogue reprend les thèmes majeurs du livre, les résume et les clarifie.

Par pure curiosité intellectuelle, on attend, presque impatiemment, la quatrième édition revue et augmentée du livre, pour voir ce que Lestringant peut encore rajouter à son livre.

Myriam Yardeni, Université de Haifa

MARKUS MATTHIAS, *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550-1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur* [Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 4]. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 453 pp. ISBN 3374019986. € 48.

For years, students of late sixteenth- and early seventeenth-century Lutheran theology have been faced with a particular challenge. How should this very special period in the development of Lutheran thought, which most frequently has been associated with consolidation and systematization of Lutheran positions rather than with the development of new directions, be presented? Should it be regarded as an uncomfortable interlude? Does the work of late sixteenth- and early seventeenth-century theologians have any significance for our efforts in trying to trace the rise of modern Europe? Is it possible to approach this period without being apologetic? Or is there something captivating about this epoch in Lutheran history which has escaped our notice? Were Lutheran theologians instrumental in redefining the religious topography of the early modern age and did they thereby contribute to the development of Modern Europe as we know it today?

Markus Matthias's work on the life and works of Aegidius Hunnius addresses many of these questions. He demonstrates that Lutheran Orthodoxy was by no means as inconsequential as it frequently has been made out to be. He also demonstrates that it is possible to view this time period through the life and works of one of its most significant, albeit frequently ignored, actors.

Since Aegidius Hunnius no longer is a household name for most, even those interested in the development of early modern German territories, Matthias introduces him to a broader public. Born in Wittenberg, intellectually raised in Tübingen, renowned for his writing from his tenure as professor of theology at Marburg, Hunnius was one of the more influential late sixteenth- and early seventeenth-century religious figures who did not shy away from elaborating on the significance of theological questions for secular leaders of his age. He was held in high regard by many of his contemporaries. Some even regarded him to be on par with the leading Spanish Jesuit philosopher Jacopo Zabarella. Hunnius was to theology what Zabarella was to philosophy. Even August Hermann Francke, whose religious understanding differed in some significant areas from that of Hunnius, strongly believed that Hunnius was a, if not, the leading homilete of his age and recommended that his students acquaint themselves with his writings. Even Gottfried Wilhelm Leibniz was an admirer of Hunnius's work.

Markus Matthias's work is significant for a number of reasons. First and foremost, it is solid scholarship. In tracing the tracks of Hunnius, he seems not have left any stone unturned. Secondly, the work is surprisingly readable, only occasionally going off in too great detail in some excursus. This is all the more surprising since the work is a dissertation with all the

subdivisions and compartmentalization that is characteristic of this genre. Thirdly, it is proof that world which we frequently regard as difficult to describe, much less understand, can be presented in a cogent fashion. The sources that Markus Matthias uses are by no means easy to locate. There is no question that Matthias work will be consulted frequently in the future even for bibliographical questions.

Of particular interest in this work is the introduction. Instead of avoiding or sidestepping some of the difficult questions that one must touch upon in dealing with this period, Matthias addresses them directly. How is Hunnius's activity to be understood in relation to the theories and paradigms of confessionalization that have profoundly influenced the way in which we view religious development in the sixteenth century? How should the theoretical framework devised by Hans Schilling be developed further? Matthias demonstrates how paradigms for the sixteenth century can be adapted to later material.

One of the pervading themes in Matthias's work is that theology should be viewed in a broader context and viewed against the background of the development of early modern religious culture in general. One gets the sense that Matthias is especially interested in the cultural aspects and ramifications of theology, but that the constraints of a dissertation prohibited him from doing so. He is especially interested in elaborating the paradigms introduced by Thomas Kaufmann and his notion of confessional culture. He also indicates that Walter Sparn's theoretical models are of great value. Matthias agrees with Sparn that the true polarity in the early modern age is not between various confessions, but rather that between their dogmatic and devotional strains. He presents Hunnius against the background of Sparn's notion of internal confessionalization.

After a comprehensive introduction to the protagonist and a review of scholarship on him, Matthias proceeds to analyze Hunnius's teaching on predestination and Christology. It is Matthias's belief that these two areas provide the most cogent insight into Hunnius's positions and allow us to better understand his role in church life in Hessen. Invaluable is the comprehensive bibliography of Hunnius's works and of secondary literature on the topic in general, both historical and modern.

With his work Matthias has not only introduced us to a very pivotal early modern theologian, but also demonstrated that early modern theology really does matter. Most of all, Matthias has enabled us to view Lutheran orthodoxy in a new light.

Janis Kreslins, Kungl. biblioteket, Stockholm

UDO STRÄTER (ED.), *Orthodoxie und Poesie* [Leucoreastudien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 3]. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004, 162 + 6 pp. ISBN 3374019978. € 34.

For more than a decade now, a very special group of scholars has met annually in Wittenberg to explore the various meanings of Lutheran orthodoxy. This has been a challenging task. Without any clear beginning or end, the period of orthodoxy has befuddled scholars. Though recognized as a decisive epoch in the development in Lutheran thought and practice, during which theologians and churchmen attempted to discern and reassess their common identity and define the core of Lutheranism not only theologically, but also as a religious movement, it frequently has been associated with intransigence and stagnation.

The meetings in Wittenberg have contributed to reopening many important long forgotten questions about this period and to transcending the hermeticism which has characterized work in this field. Organized by the Institute for Church History at the Martin-Luther-Universität at Halle-Wittenberg, these meetings have produced some very interesting publications in the *Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie* series. Each meeting has had its special topic. Over the years, the gamut of topics has truly been impressive — some traditional, such as Lutheran orthodoxy and the sermon, others provocative and challenging, such as Lutheran orthodoxy and the natural sciences.

In December 2000, the attention of the participants of this annual gathering was focused on poetics. The purpose was not only to draw attention to Lutheran hymns and to analyze texts, but also to explore how poetics permeated the culture of Lutheran orthodoxy. The explicit goal was to transgress borders and to try to gain a deeper understanding of the poetic culture of Lutheran orthodoxy. It is well known that most of the leading theologians and authors were well trained in the art of writing poetry. They lived in an environment in which dedicatory and laudatory poems were a part of everyday life. Poetry was also an integral part of early modern drama and was used to convey even the most basic doctrinal truths. Not only was poetry important for the development of various vernaculars, but also introduced an important devotional dimension.

As is the case with many volumes published after conferences, this book lacks a very clear structure. The introduction is very brief and does not provide the reader with any real guidelines as to how this material should be read. Very little is said about the volume's structure. Neither is there any indication of what took place at the meeting itself. What kinds of insights did the discussions uncover and did the participants reach any conclusions about the subject matter? One gets the impression that the editors recognized the value of the material at hand, but were unable to transform a collection of disparate articles into a unified publication. We lack

a subject index and learn next to nothing about the authors of the contributions themselves.

Despite these shortcomings, this volume contains some very solid scholarship. First and foremost, one can only be impressed by its geographical scope. The contributions allow us to acquaint ourselves with vastly differing parts of Lutheran Europe. Secondly, the contributions themselves are of a very even quality, quite unusual for publications of this type. Thirdly, this volume introduces an excellent mixture of renowned and obscure figures. Fourthly, the authors of the contributions raise some very important issues. Almost every contribution touches upon a question which has not garnered the attention that it deserves. One must presume that these questions were discussed at length at the gathering itself. This volume would have gained immensely if the discussions and remarks had been included in some way and if someone had analyzed and evaluated the results of these discussions.

Of particular importance in this volume is Anna Manko-Matysiak's very informative introduction to the history of hymnals in Silesia and her account of how they transformed the religious topography of the region. She explores the complicated linguistic geography of the region and demonstrates convincingly that hymnals were not only very important devotional and musical texts, but also to be regarded as milestones in the development of vernacular traditions in the region. Her discussion of the role of Latin and German is particularly interesting, as well as her observation on how hymnals moved back and forth between private and more public settings.

This shift is also noted by Ferdinand van Ingen in his very solid essay on Johann Michael Dilherr. He correctly outlines some of the shortcomings of previous scholarship in the field and skillfully outlines some future directions. Especially interesting is his observation that Dilherr's texts were read by the educated and commoners alike and his contention that future scholarship must devote more attention to singing in public and private environments. When does singing have a social function, when does it have a devotional function?

Other authors also raise seminal questions. Lore Poelchau provides an analysis of the significance of Latin and indigenous dialects in the poetry written by the clergy of Transylvania. Kristi Viiding devotes attention to the propemptikon; Inge Mage discusses how prayers were converted into hymns; Matthias Richter successfully discusses how visual images interplay with textual ones; Martin Friedrich discusses the view of nature in Paul Gerhard's and Israel Kolmodin's religious poetry; and, finally, Dietrich Meyer introduces us to the relatively unknown Franz Vogt.

Orthodoxie und Poesie raises far more questions than it answers. This disparate collection of essays will no doubt be read for quite some time, but most likely not from cover to cover. One can only hope that a sequel will

appear one day which will develop further the very interesting themes mentioned in this work and try to discuss them in a comprehensive manner without sacrificing the broad geographical perspective of this work.

Janis Kreslins, Kungl. biblioteket, Stockholm

M. GARCÍA-ARENAL AND G. WIEGERS, *A Man of Three Worlds. Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*. Translated by MARTIN BEAGLES, with a foreword by DAVID NIRENBERG AND RICHARD KAGAN. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 2003, xxiv + 173 pp. ISBN 0801872251.

In the cemetery of the Spanish and Portuguese community of Amsterdam, in Ouderkerk, the monument of Samuel Pallache, who died in 1616 and was one of the first Jews to be buried in that cemetery, stands to this day. The Hebrew inscription on the monument bestows upon him the title of "Hakham," a title used for those who served as rabbis in Sephardic Jewish communities. Indeed, the Hebrew abbreviation on the monument, "KMHR"R" (meaning, "His Honor, our Teacher, Rabbi") creates the impression that this is the grave of a rabbinical figure. In the historical memory of this community, Samuel Pallache is engraved as one of the rabbinical figures who played an important role in the Jewish socialization of the Iberian *conversos* who returned to Judaism in Amsterdam and established there, in the early seventeenth century, one of the most impressive Jewish communities of that time. Pallache was connected to the Neve Shalom congregation, the second Sephardic congregation in Amsterdam, which was established there in 1608. According to the old chronicles of the Sephardic Jews in that city, in which historical reality and legend are intermingled, Pallache's residence in Amsterdam served as the place of prayer for that congregation. It is quite likely that Pallache was connected to it in its embryonic stage, as indicated by the fact that after his death, the members of Neveh Shalom purchased the Torah scrolls that had belonged to him and his family. However, as we learn from the fascinating study of García-Arenal and Wiegers, and from the juicy historical facts that they discovered in dozens of documents, which are dispersed among archives and libraries in Spain, Portugal, Holland, and Belgium, the historical figure of Pallache was far more complex than the romantic image in which legend has cloaked him, and far less harmonious than he appeared until now in the research carried out on him. Pallache was active in parallel fashion in various settings, and he was a man of multiple identities, loyalties, and allegiances. In that respect, he was no different from many of the members of the Sephardic community of "New Jews" in Amsterdam or from many of the crypto-Jews who were active in Iberia during the early modern period. Thanks to systematic and meticulous detective work and to careful examination of every one of the stations along the path of his activity, the authors of this captivating book have managed to grasp the great complexity and many contradictions of Samuel Pallache.

Previous scholarship merely brought to light the man's actions from 1608 on, in very partial fashion. That is to say, it covered the period from the time of his arrival in the Dutch Republic, when he began to pave his way

as the diplomatic and commercial agent of the Moroccan sultan Muley Zaidan. Through this activity, he gained the trust of Maurice of Nassau, Prince of Orange, and of the States General of the Dutch Republic, who wished to use him as an intermediary for expanding the Dutch presence in North Africa and strengthening ties with Morocco. These connections were regarded by the republican government as an important instrument in the confrontation with Spain, which had not diminished, despite the truce signed with her in 1609.

The present book, however, shows that the texture of Pallache's political and economic activities was far more tangled than the impression left by his overt official functions and activities. Although he belonged to a family of Sephardic Jews who took refuge in Morocco after the expulsion from Spain in 1492 (or, perhaps, precisely because of that), Pallache did not refrain, at various stages of his life, from seeking access to the Spanish crown and offering his services to King Philip III. During the struggles for power that struck the Sa'adian dynasty of Morocco in the first third of the seventeenth century, which undermined the stability of the state and gravely impaired the security of the Jewish community there, quite a few Jews left Morocco for Spain, and they were even willing to pay the price of conversion to Christianity for the right to settle there — and this was not always merely for the sake of convenience. Samuel Pallache arrived in Madrid in 1603 accompanied by his brother Joseph, and both of them expressed willingness to accept the sacrament of baptism along with their children. They offered their services to Philip III, presenting a plan to conquer the Moroccan port city of Larache for the Spanish crown. When this effort came to nothing, they made a similar proposal to the French crown. Only after these efforts failed, and the Spanish Inquisition began to make efforts to arrest them, did they move to Amsterdam. From their new place of residence, they placed their talents at the disposal of the Moroccan sultan and worked to strengthen his connections with the Dutch Republic.

However, Samuel Pallache continued to maintain secret connections with other states and rulers even while he was serving his master Muley Zaidan. In his diplomatic activities between Morocco and the Dutch Republic, he frequently switched roles and supplied information about Morocco to the Dutch government, as if he were its agent. Moreover, at that stage, he did not relinquish his former ties with Spain. Near the end of his life, he even signed a secret agreement with the Spanish, according to which he obligated himself, among other things, to supply secret and sensitive information to them about the Dutch Republic and about connections between Morocco and France and England. He did so although just a year earlier, he had been put on trial in London following a suit filed against him by the Spanish, because he had captured two ships, one Portuguese and one Spanish, and stolen the merchandise that was on board in a privateering expedition, which he had made, under the flag of the sultan of Morocco.

Indeed, the man's constant reversals throughout the years of his diplomatic and commercial activity raise many questions: did he seek to serve the interests of Morocco or those of the Dutch Republic? Did he actually serve Spain, under the cover of his official status as an agent of the sultan? Or, perhaps, did he serve everyone's interests at the same time — which is to say no one's interests except his own and those of his family?

Despite his constant reversals and betrayals, he also maintained intimate personal relations with the sultan of Morocco, which were of deep importance to him, and after his death, his brother and other members of his family continued to maintain and develop these ties.

The authors of this book have succeeded in situating this colorful figure within the political culture of the age of mercantilism and of the baroque. They compare him with similar and parallel figures among the *moriscos*, and even among English and French agents and merchants, who adopted strategies similar to those of Pallache in order to advance their interests. This fascinating micro-historical study, which appears to focus on the history of a single central personality and on several members of his family, at the same time sheds light on a variety of broader historical subjects and issues: the massive presence of Jews from Morocco in Spain in the first half of the seventeenth century, who, despite their conversion to Christianity, played a central role in the dissemination of Judaism among the Portuguese *conversos* in Castile; the negative stereotypical image of the Jew in the early modern Western European discourse; the connections between Moroccan Jews, *conversos*, and *moriscos*, and the place of the latter in the fabric of relations between Spain and Morocco, especially after their expulsion from Spain in 1609, and more.

It is doubtful whether the authors are correct in referring to Samuel Pallache as a “clear predecessor of the European ‘court Jews,’” who played an important role in European politics from the second half of the seventeenth century and the early eighteenth century. Unlike most of the “court Jews,” who exploited their closeness to the rulers of the states in order to increase their power and influence among the Jewish communities within which they were active, Pallache's involvement in the life of the Jewish community of Amsterdam was relatively limited. As the work of García-Arenal and Wiegers shows, Pallache distanced himself from the social life of the Spanish and Portuguese Jews, who regarded him as an alien presence because of his North African cultural origins. Similarly, it is doubtful whether one can agree with the authors' opinion, when they discover, as it were, a hint of the religious skepticism, which played such a central role in the creation of modern Western identity, in the behavior of Pallache and his family. Individualistic skepticism of this type was indeed to play an important role in the intellectual ferment of the Sephardic Jewish community of Amsterdam, but it was far from Pallache's world. Even if, at a certain stage, he was willing to deny his Jewish religion, that conduct was

more similar to patterns of behavior common among Jewish converts in Islamic countries from the Middle Ages on: they did not find it difficult to dissimulate their beliefs from time to time, and they adopted an inner faith that legitimized their actions. The words that Pallache wrote to Philip III in 1608, "as for affairs of the soul, God can be found everywhere," are closer to the latter mentality than to the ideas of Spinoza, contrary to the authors' conclusion.

The clear and fluent English translation makes the reading of this impressive book not only rewarding but also pleasurable. However, anyone who wishes to read some of the central documents that served the authors in this study should consult the appendix of the original Spanish version.¹

Yosef Kaplan, The Hebrew University of Jerusalem

¹ M. García-Arenal y G. Wiegers, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, Judío de Fez* (Madrid, 1999).

MARTIN MULSOW AND JAN ROHLS (EDS.), *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* [Brill's Studies in Intellectual History 134]. Brill, Leiden/Boston 2005, x + 306 pp. ISBN 9004147152. € 99; US\$ 134.

Scholarship on Socinianism and related movements often follows the path of national historiography and denominational church history. This volume, however, is especially interested in the "in-betweens": the relationship of anti-Trinitarianism with "liberal" currents in reformed Protestantism, namely Dutch Remonstrants and some of the French Huguenots, as well as English Latitudinarians. Socinianism was created by Italian Protestants in a humanistic milieu. It was then banished to Switzerland, where it soon faced the opposition of Zwingli's and Calvin's supporters, and found refuge in eastern Central Europe. There it was forced once again, in the second half of the seventeenth century, to assume an extreme change of context. Many of the Polish Socinians chose exile in Western Europe, in particular in the Republic of the Netherlands. Through this migration, anti-Trinitarianism experienced a cultural transfer into what was a theoretically and culturally alien environment.

This volume contains the contributions to the symposium "Socinianism and Cultural Exchange," organized at the Ludwig-Maximilian University of Munich on 12 and 13 July 2003. It establishes a dialogue between recent studies on cultural transfer, research on the anti-Trinitarian and liberal Protestant traditions, and the question of the dynamics of pluralization and authority in the Early Modern period. The contents of this volume are divided into five parts.

In the Introduction, Jan Rohls gives a thorough survey of 'Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort.' He describes how the public church still wanted to call the orthodoxy of the Remonstrants into question through reference to Scripture and the confessions. The state, however, was no longer concerned about the pluralism within Calvinism. Even the state measures against Socinianism were by no means as strict as the Contra-Remonstrants wished. The Netherlands had come to be characterized by a confessional pluralism, which was not permitted by secular authorities elsewhere in Europe. In a second contribution to the Introduction, Martin Mulsow analyzes the concept of the "new Socinians." His article deals with intertextuality and cultural exchange in late Socinianism. The "New Socinians," such as Daniel Zwicker and Samuel Crell, were *Transferprodukte*, and in travels, text exchanges, and translations they mastered the international character of Socinianism and Arminianism.

In the second part, Didier Kahn in 'Between Alchemy and Antitrinitarianism: Nicolas Barnaud (ca. 1539-1604?)' gives an example of the French connections. Barnaud's name is well-known to scholars studying alchemy and Protestant polemics. His anti-Trinitarian ideas are far less known. There

is strong evidence for his connections with Fausto Sozzini. These relations explain why Barnaud could have been charged with Arianism.

The next part contains three articles about Grotius's position on Arminianism and religious plurality. In 'Pluralization and authority in Grotius' early works,' Florian Mühlegger emphasizes Grotius's warning about a further split in the Church. While Grotius introduces thoughts of tolerance primarily on pragmatic grounds, without giving a detailed justification based on Scripture and tradition, in the *Meletius* and the *Ordinum Pietas*, he attempts to prove that pluralization within Christianity is something genuinely Christian through reference to authorities, thereby responding to the accusations of heresy raised against the Remonstrants. In the second article, 'Grotius and Socinianism,' Hans W. Blom explains how Grotius developed his ideas on punishment, and at the same time further developed his ideas about God's command to the world. Grotius argued against Socinus's view that the whole conception of Christ suffering to make satisfaction for our sins goes against reason: as a wise *Rector* He has both accepted Christ's satisfaction and dispensed the believers from the punishment by eternal death, precisely because He wants to impress upon man the need to follow Christ. Finally, in the third article, Dietrich Klein analyses 'Hugo Grotius' position on Islam as described in *De Veritate Religionis Christianae, Liber VI.*' Grotius consistently sacrifices an orthodox formulation of the traditional dogmas, and thus reaches a position of unusually large openness in the question of Christology as regards Islam, which, in this field, is dogmatically related to Socinianism.

In the fourth part, 'From Poland to the Netherlands,' Roberto Bordoli considers the reactions to Cartesian thought in 'The Socinian objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes.' Wolzogen raised his objections to Descartes out of a double concern. Descartes's rationalistic method leads to deeming religion's ethical aspects as of minor importance, and instigates theoretical controversies. Both conclusions are useless. In 'Resistance, obedience and toleration: Przyrkowski and Limborch,' Luisa Simonutti compares Limborch's *Theologia Christiana* with Przyrkowski's *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*. The works of these two writers are emblematic in their exemplification of the cultural affinities between Socinians and Remonstrants.

The last part contains three contributions about 'English Quarrels.' In 'Platonism and the Trinity: Anne Conway, Henry More and Christoph Sand,' Sarah Hutton examines the discussion of the Trinity by the Cambridge Platonists Conway and More, and suggests points of comparison with the Socinian Sand's analysis of the relationship between Platonism and Trinitarianism. In 'Persons of substance and the Cambridge connection: some roots and ramifications of the Trinitarian controversy in Seventeenth-Century England,' Douglas Hedley describes the role of Cambridge graduates in the complex and vituperative controversy over the Trinity, that broke out in the 1690s. In the closing contribution 'Isaac Newton, Socinianism and "The one Supreme God",' Stephen David Snobelen presents a

thorough investigation into Newton's contacts with individuals associated with Socinianism. In a survey of his writings, he reveals a host of analogies with the thought of this heretical movement.

In *Socinianism and Arminianism*, the theological affinities between Socinians and Remonstrants are placed within the wider scope of the cultural exchange in seventeenth-century Europe. This broader angle of incidence elucidates the congeniality of liberal currents in reformed Protestantism. It also sheds a new light on the relationship between pluralization and authority in the early modern era. The publication of this volume inaugurates a new era of the *Socinianismusforschung*, and demonstrates how useful it is for scholarship on this movement to avail itself of an interdisciplinary approach.

Eric H. Cossee, University of Groningen

ROBERT BIRELEY, *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*. Cambridge University Press, Cambridge 2003, xii + 300 pp. ISBN 0521820170.

A few days after the Defenestration of Prague in May, 1618, the Estates of Bohemia justified their expulsion of the Society of Jesus from the kingdom with the charge that Jesuit confessors, by abusing their office to manipulate princes, had undermined the authority of sovereign governments and thereby weakened the Empire. Seven years later, in Paris, polemicists in service to Cardinal Richelieu made similar arguments against a Jesuit confessor who had attempted to turn French opinion against Louis XIII's foreign policy. Not even the "Pharisees of Jerusalem," wrote one of them, had assembled "such power [. . .] as the Jesuits had achieved after the death of Henry IV." The Society's subordination to papal authority and the "holy war" rhetoric of many Jesuit polemicists reinforced their order's reputation as a highly centralized, ideologically cohesive, and politically uncompromising instrument of Catholic confessionalization in Europe. The fact that Protestants and *politique* Catholics could arrive so easily at a common verdict on the influence of Jesuit confessors helps explain why that stereotype has proven so durable in the centuries since.

But it was a stereotype all the same. As Robert Bireley points out in his latest monograph, a 1602 *Instruction for Confessors of Princes*, published by Superior General Claudio Acquaviva, stipulated that confessors should abstain from involvement in political affairs, except those that impinged on the conscience of the prince. Construed narrowly as Acquaviva intended, the Instruction excluded nearly all politicking. But in an age of religious war, his vague injunction left plenty room for interpretation by Acquaviva's successors in office and by the Jesuit confessors themselves. In order to limn the "domain of conscience," Bireley analyzes correspondence between Muzio Vitelleschi, Superior General of the Society through most of the war (1615-1645), and his subordinates at the courts of Vienna, Madrid, Paris, and Munich, as well as the letters of Vitelleschi's successor, Vincenzo Carafa (1646-1649).

The result is a decidedly "Roman perspective" on the Society that expands greatly on Bireley's earlier studies of William Lamormaini and Adam Contzen, confessors at the courts of Vienna and Munich, respectively. It is also a perspective that enables Bireley to dismantle the stereotype of Jesuit confessors as the centrally coordinated instruments of Counter-Reformation militancy. As he shows in exhaustive detail, forces beyond the Society's control governed almost every aspect of its influence. External factors were arguably the most powerful. The Jesuits were weakest in Madrid, where the Society did not supply royal confessors, where there was no "holy war" to fight, and where their influence was counterbalanced by older orders that had remained vigorous throughout the sixteenth century — much in

contrast to France and the Empire. In Paris, the memory of exile from most of France (1594-1603) and the strength of Gallican sentiments at court limited the influence of Jesuit confessors, none of whom survived more than a few years in office. The long-serving Lamormaini and Contzen were more powerful and militant than their Spanish and French counterparts. Both confessors promoted the Edict of Restitution and contributed greatly to the militancy of imperial war policy during the early 1630s. But neither confessor owed much to Vitelleschi's encouragement or support; their militancy was homegrown, and both were chosen because they reflected the sensibilities of their princely sponsors. Just as external factors worked against militant confessors in Madrid and Paris, it favored them at Vienna and Munich.

Bireley also shows that superiors general were ill equipped to craft coherent policies, let alone enforce them. His analysis of Vitelleschi's letters reveals a superior general who was concerned primarily with preserving the Society, who recognized its dependence on the protection of Catholic princes, and who therefore adapted his policy to the circumstances of each court. Consequently, Vitelleschi's most consistent interventions were aimed at Jesuits who stirred up trouble for the order by publishing inflammatory polemical tracts, such as Claudio Clemente, author of the anti-French tract *Gesta Impiorum per Francos* (1634), or at Jesuits who endangered the Society by openly defying its prohibition against secular office-holding, such as Hernando de Salazar, confessor to the Count-Duke of Olivares and an active participant in Spanish fiscal policy-making. But Vitelleschi never crafted a "grand Jesuit policy" toward the war: though strongly sympathetic to a militant stance, the superior general aligned himself with moderates after the Peace of Prague had rendered militancy obsolete. Nor did Vitelleschi define the "domain of conscience" consistently: to newly appointed confessors, Vitelleschi typically sent mixed signals, if any at all.

The example of Claudio Clemente also points to internal factors affecting the Society of Jesus during the Thirty Years War. Everywhere he turned, Vitelleschi encountered factional divisions that were organized around political loyalties and confessional identities: in Paris, for example, Jesuits were divided between hard-line, pro-Spanish *dévots* and *bons français*, whose political outlook was tempered by proto-nationalist Gallican sensibilities. The contrast between Lamormaini and his successor, Johannes Gans, describes a similar division at the Habsburg court: Gans, a political moderate, construed Acquaviva's Instruction narrowly and ascribed the Empire's difficulties to the products of confessional militancy, especially the Edict of Restitution. Bireley's narratives of the many political storms that burst over the Society show that individual Jesuits had few inhibitions in polemicizing against fellow Jesuits on the opposite side of a factional divide.

There was, in sum, no coherent Jesuit policy toward the war or on the proper role of confessors; the superior general could control the behavior

of confessors only with great difficulty; and rank-and-file Jesuits presented no common front on questions of war policy. If Bireley's verdict suffers at all, it is from a tendency to equate politics with policy-making. There was more, after all, to Jesuit influence than the role of confessors in shaping policy; as the proponents of confessionalization theory remind us, Jesuits contributed vitally to the disciplining of secular clergy and in so doing reinforced the alliance between secular power and religious orthodoxy on which the early modern confessional state was founded. Indeed, Bireley could have made an important contribution to the confessionalization debate: his evidence suggests that the confessors' influence was greatest where state formation was least developed, which in turn would reinforce the argument that confessionalization, as understood by Heinz Schilling, Wolfgang Reinhard, and others, best describes conditions in the Holy Roman Empire.

David M. Luebke, University of Oregon

Akten und Protokolle der Classis Moers 1608-1701. Zeugnisse aus der Zeit der oranischen Herrschaft am Niederrhein, herausgegeben und erläutert von HEINER FAULENBACH [Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 166]. Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn 2005, viii + 488 pp. ISBN 3774933030. € 38.

Von dem verdienten früheren Archivpfleger der Rheinischen Kirche und Verfasser des Werks *Geschichte der Kreissynode Moers* (Moers, 1955; S. 3), Paul Mast sen., erfahren wir, dass die evangelische Lehre schon vor dem Jahre 1540 in der Grafschaft Moers ihren Anfang nahm. Zur alten Grafschaft Moers, eingezwängt zwischen den Herzogtümern Kleve, Geldern und Berg und den ehemaligen kurkölnischen Landesteilen, gehörten, außer der gleichnamigen Stadt, auch Baerl, Friemersheim, Halen, Hochemmerich, Homberg, Neukirchen, Niederbudberg und Repelen. Über das gräfliche Haus von Neuenahr gelangte Moers (Meurs) 1594 an die Oranier. Als eine klevische Besatzung sich 1601 ergeben hatte, zog Prinz Moritz von Oranien in die Stadt ein.

Der Band mit den ältesten Klassikalprotokollen fängt aber erst mit 1608 an und befindet sich im Archivbestand des Presbyteriums der Evangelischen Kirchengemeinde Moers (und nicht — wie man erwarten würde — in einem eigenständigen Klassikalarchivbestand). Dieser Bestand befindet sich als Depositum im Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf.

Pfarrer Paul Mast (1922-1992), der gleichnamige Sohn des oben erwähnten Verfassers, hatte nach seiner Emeritierung zusammen mit seiner Ehefrau Marga Mast mit der Transkription der alten Moerser Klassikalprotokolle schon einen Anfang gemacht. Damit waren sie aber — trotz Begeisterung und Eifer — etwas überfordert. In etwa zehn Jahren hat nun aber der ebenfalls aus dieser Gegend stammende emeritierte Bonner Professor Heiner Faulenbach diese schwierige und vor allem zeitraubende Aufgabe vollendet. Vor uns liegt als schönes Ergebnis ein eindrucksvoller Band mit einem Umfang von fast 500 Seiten. Die Transkription ist — wie ich feststellen konnte — sehr zufriedenstellend. Wohl hat Faulenbach für seine Arbeit eigene „editorische Maßregeln“ festgelegt und danach gearbeitet. Diese führen unter anderem dazu, dass der Verfasser das eine Substantiv groß und das andere wieder klein schreibt. Das heißt, dass er darin den in Deutschland allgemein akzeptierten *Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte* nicht gefolgt hat, und das ist zu bedauern. Die Acta sind in einem festen Formschema annotiert und erläutert worden. Schade übrigens, dass der Verfasser wenn er dabei auf weitere Stellen im betreffenden Band verweist, nicht die Seitenzahlen benutzt, was dem Benutzer das Suchen sehr erleichtert hätte, sondern sich der Daten von Klassikalsitzungen und der Nummern der weiteren ursprünglichen Einteilung der Sitzungsprotokolle bedient. Das macht die Sache komplizierter

als notwendig. Eine historische Einführung, Bemerkungen zur Edition, ein Literaturverzeichnis, ein Glossar und ein Personen-, Orts- und Sachregister vervollständigen diese Quellenedition.

Wie in den alten Protokollen der Bentheimer Classis, der Lingener Classis und in denen der frühen (fast immer in Wesel tagenden) Klever Classis, sind damals Niederschriften von unterschiedlichen Sitzungen der Classis Moers in niederländischer Sprache erfolgt. Da brauchte und erhielt Faulenbach bei der Transkription verständlicherweise Unterstützung von niederländischer Seite. Leider war das — wie auch zu erkennen ist — beim ersten Text aus dem Anhang nicht der Fall. Das leider regelmäßig vorkommende Abbrechen von niederländischen Wörtern an falschen Stellen ist wohl von der deutschen Einstellung des Computers verursacht worden. Übrigens ist auf Seite 381 eine Überschrift völlig durcheinander geraten.

Was den Inhalt betrifft, findet auch der niederländische Kirchengeschichtsforscher vieles nach seinem Geschmack. So wird über die vom bekannten Samuel Nethenus (später Prediger in Gulpen und Vijlen) in seiner Gemeinde Baerl verursachten Unruhen in den Protokollen ausführlich berichtet (S. 345-365). Viele Prediger bekamen ihre Ausbildung in Groningen, Leiden und Utrecht. Wer diese Edition der Acta der Classis Moers zur Hand nimmt, wird feststellen, wie sehr die reformierte Kirche in dieser früheren Grafschaft in Handel und Wandel mit der in der Republik der Vereinigten Niederlande verbunden war. Trotz einiger Bemerkungen kann man sich wirklich nur freuen über die Erschließung einer solch wichtigen Quelle für die Anfangsgeschichte der reformierten Kirche in der früheren Grafschaft Moers und dankbar sein für die mühevollen Arbeit, die der Herausgeber in vielen Jahren geleistet hat.

J.G.J. van Booma, Woerden

Letters on Toleration: Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615-1699. Transcribed, translated and introduced by JEREMY DUPERTUIS BANGS. Transcription on CD. Picton Press, Rockport, Maine 2004, 490 (book) + 503 (CD-ROM) pp. ISBN 0897255445. US\$ 69.50

Es ist allgemein bekannt, dass seit der Einführung der Reformation die Täufer in den reformierten Stadtstaaten Zürich und Bern immer wieder harten Verfolgungen ausgesetzt wurden. Zwar wurde nach der Enthauptung von Hans Landis 1614 kein Täufer mehr hingerichtet. Wenn ein Täufer sich aber weigerte zur reformierten Staatskirche über zu treten, dann drohte ihm als Strafe sowohl die Konfiszierung seiner Güter als auch jahrelange Haft. Auf diese Weise gelang es der Zürcher Obrigkeit bis 1640 die täuferische Minderheit auf ihrem Stadtgebiet nahezu auszulöschen. Der Berner Obrigkeit gelang das so nicht und sie ergriff daher noch härtere Maßnahmen um das Täuferproblem zu lösen. Der Stadtrat verkaufte Prediger der Täufer an dem Herzog von Savoyen und Venedig zur Fron auf die Galeeren und wies zudem im Jahr 1671 Hunderte von Täufern aus, wobei sie nichts von ihrem Besitz mitnehmen durften. Die Berner Obrigkeit setzte ihre repressive Politik noch bis in die ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts fort. Trotzdem gelang ihr nicht das Täufertum völlig zu vernichten.

Dagegen ist kaum bekannt, dass sich die niederländischen Mennoniten im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert intensiv um ihre Glaubensgeschwister in der Eidgenossenschaft kümmerten und ihnen jedes Mal, wenn eine neue Welle der Verfolgung losbrach, finanziell und diplomatisch zu Hilfe eilte. Sogar in dem grundlegenden Werk zur Geschichte der Mennoniten von S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de doopers in Nederland* (Hilversum, 2000) wird diese Tatsache (bis auf kleine Hinweise S. 372 Anm. 126 und 457) übersehen. Das Buch von Jeremy Dupertuis Bangs über „die niederländische Hilfe für verfolgte Schweizer und Pfälzer Mennoniten 1615-1699“ füllt deshalb eine wichtige Lücke.

Das Buch von Bangs besteht aus zwei Teilen. Im ersten in gedruckter Form vorliegenden Band findet man nach einer Einleitung (S. 11-68) die englische Übersetzung von 251 Dokumenten (S. 85-463) und einen ausführlichen Register. Der zweite Band wird auf CD-Rom geliefert und enthält die Transkriptionen der Originaldokumente (S. 493-995); mit Hilfe des Programms Acrobat-Reader können diese Transkriptionen ohne Problem gelesen und ausgedruckt werden und man kann einfach nach Namen und Begriffen suchen. Der Vergleich der Transkriptionen mit den Übersetzungen zeigt, wie viel Arbeit Bangs sich gemacht hat. Insbesondere die vielen oft in einem schwer verständlichen Deutsch abgefassten Briefe sind dank seiner Übersetzung in die moderne anglo-amerikanische Sprache wesentlich zugänglicher.

Die 143 Dokumente aus der Zeit 1614-1688 beziehen sich hauptsächlich auf die niederländische Unterstützung für die Täufer in der Schweiz

sowie für jene, die 1671 aus Bern ausgewiesen wurden und durch Kurfürst Karl Ludwig (1649-1680) in der Kurpfalz Aufnahme fanden. Die 108 Quellen aus der Zeit 1689-1699 betreffen dann die „Palatine Mennonites“. Die Dokumente aus der Zeit 1689-1693 bezeugen die niederländische Unterstützung für die (ehemaligen schweizerischen) Mennoniten in der Kurpfalz, deren Dörfer 1688/1689 von den französischen Truppen zerstört wurden und deshalb wiederum Hilfe brauchten. Die Dokumente aus der Zeit 1694-1699 beziehen sich hauptsächlich auf die Mennoniten, die im Herzogtum Jülich lebten, in jenen Jahren aber enteignet wurden. Bangs nennt sie auch „Palatine Mennonites“, weil die katholischen Fürsten des Hauses Pfalz-Neuburg, deren Untertanen sie waren, 1685 die Kurpfalz geerbt hatten und damit auch die Kurfürstenwürde.

In seiner Einleitung gibt Bangs eine erste Auswertung des Quellenmaterials, das er in seinem Buch ohne Anmerkungen oder Kommentar darbietet. Dabei fällt es auf, dass die niederländischen Mennoniten im Gegensatz zu ihren schweizerischen Glaubensgeschwistern nicht nur in den reformierten Niederlanden toleriert wurden, sondern auch einflussreiche Fürsprecher unter den Reformierten fanden. Das wird besonders deutlich in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhundert. Es gelang dem Mennoniten Hans Vlamingh mehrere reformierte Theologen, unter ihnen auch ein orthodoxer Professor wie Samuel Maresius, 1660/61 zu bewegen, Protestbriefe an ihre Kollegen in Zürich und Bern zu richten. Auch der Stadtrat von Amsterdam und Rotterdam, ja sogar die Generalstaaten appellierten damals an Bern, die Mennoniten freizulassen, ihnen ihren Besitz wieder zurückzugeben und sie dann auswandern zu lassen. Im Jahre 1697 griff der König-Statthalter Wilhelm III. selbst ein zu Gunsten der Mennoniten im Herzogtum Jülich.

In seiner Einleitung stellt Bangs auch einige interessante Hypothesen vor. So hält er es für möglich, dass Vlamingh bereits 1660 eine handschriftliche Fassung des Buches von Philipp von Zesen *Wider den Gewissenszwang* (das erst 1665 im Druck erschienen würde) nach Zürich gesandt hatte (S. 34). Auf S. 50-56 geht Bangs ausführlich auf John Lockes *Letter on Toleration* von 1689 ein, obwohl er dazu keine Dokumente vorlegt. Er vermutet, dass Locke nicht sosehr durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes, sondern vielmehr durch die Verfolgung der Mennoniten zur Abfassung dieser Schrift veranlasst wurde. Den Hinweis darauf verdankte er nach Bangs Auffassung den persönlichen Verbindungen zu dem Remonstranten Philippus van Limborch, zu dem Quäker Benjamin Furly und „probably“ (S. 52, 54) zu dem Mennoniten Galenus Abrahamsz. de Haan. Man sollte also Lockes *Letter on Toleration* — auf die Bangs im Titel seines eigenen Buches direkt anspielt — als ein Plädoyer für die innerprotestantische Toleranz hinsichtlich der Mennoniten lesen.

Selbstverständlich sind in einem so umfangreichen Buch mit so viel Quellenmaterial und Übersetzungen Fehler nicht zu vermeiden. Zum Beispiel übersetzt Bangs den Anfang des Antwoorts von Bern auf einem Protestbrief

van Vlamingh (Document 27, S. 125): "That the property of the Anabaptists be restored". Gemeint ist natürlich (wie auch aus der Transkription hervorgeht): "not be restored". Stichproben ergaben weitere Fehler dieser Art, aber leider auch überflüssige Druckfehler. Glücklicherweise können die Übersetzungen anhand der Transkriptionen überprüft werden.

Auch in der Einleitung gibt es einige störende Fehler. So war zum Beispiel der niederländische Gesandte Pieter Valkenier, der sich von Regensburg aus für die eidgenössischen Täufer einsetzte, nicht der Sohn, sondern der Neffe des Franeker Professors Johannes Valkenier (S. 49). Karl Ludwig war nicht der „letzte“, sondern der vorletzte „protestantische“ Kurfürst der Pfalz (S. 57). Auch fehlt der Hinweis auf wichtige Literatur. Insbesondere hätte der Autor den Aufsatz von Peter G. Bietenholz, ‚Philipp von Zesens Schrift *Wider den Gewissenszwang* und die Schweizer Täufer‘, in *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, ed. Michael Erbe et al. (Mannheim, 1996), S. 305-317, nicht übersehen dürfen, denn hier findet man auch wesentliche Informationen über die niederländische Unterstützung für die Schweizer Täufer.

Diese Detailkritik soll jedoch nicht die große Bedeutung der gesamten Arbeit schmälern. Jeremy Dupertuis Bangs, der vor allem durch seine Studien über die „Pilgrim Fathers“ bekannt geworden ist und heutzutage das Pilgrim Fathers Museum in Leiden leitet, hat ein wichtiges Kapitel der niederländischen Kirchengeschichte geöffnet, das lange Zeit verborgen lag. Er weist auf, dass sich die niederländischen Reformierten nicht nur für ihre eigenen Glaubensgeschwister in Ungarn, Frankreich und Piemont, sondern auch für Dissidenten wie die Mennoniten engagiert haben und so einen Beitrag zur innerprotestantischen Toleranz im Europa des siebzehnten Jahrhunderts geleistet haben.

Albert de Lange, Karlsruhe

PAUL CHANG-HA LIM, *In Pursuit of Purity, Unity, and Liberty: Richard Baxter's Puritan Ecclesiology in Its Seventeenth-Century Context* [Studies in the History of Christian Traditions 112]. Brill, Leiden/Boston 2004, xx + 263 pp. ISBN 9004138129. € 84; US\$ 111.

This book started as a dissertation and is a specialist treatment of one of the leading Puritan divines in England, but it is a good read for more than experts only, due to its orderly structure, restrained flow of information (keeping the details for the footnotes), and evenhanded treatment of opposing interpretations. The promised context of the title is more the intellectual and theological context than the social and political one.

The protagonist Richard Baxter (1615-1691) has received wide scholarly attention, not least because his most famous work *The Reformed Pastor* has maintained its relevance till today. His moderate Calvinism made his name a brand name: Baxterianism became a label for a middle road between High Anglicanism and Strict Calvinism. Lim's choice to analyze the ecclesiastical ideas of Baxter is not only a welcome redress of the common concentration on Puritan doctrine, but also provides an attractive plot, helpful for reflection on other periods. It is laid out by the first two terms: how could the Church be pure and be one at the same time?

Baxter's middling position brought him into conflict with Separatists as well as High Anglicans. A contemporary of Archbishop Laud, Oliver Cromwell, Charles II, and William III, and a productive, audacious, active, and mobile clergyman, he had a perfect position to review the direction of Protestantism in England in the seventeenth century. This book portrays Baxter as a sharp debater, a versatile thinker, and caring pastor: not an ivory tower theoretician, but a well-connected churchman concerned with the well-being of his flock.

The key question of this contextualization is whether his many positions, which could seem incompatible, developed as a result of internal tensions in his thinking or were caused by changing circumstances. Though Lim does not really answer this question in his conclusion, his argument suggests the second rather than the first. Since Baxter worked on all fronts of the Church to defend Puritan reform and the Church's unity, he was an eclectic Puritan, which made him vulnerable to inconsistencies, but he did not seem to be greatly bothered by them.

In his struggle against separation he invested his energy in reaching the unconverted, through his sermons, catechism lessons, publications, and ideas to reorganize the church; he tried to mold the base in order to save the superstructure of the Church from falling apart. He made a great effort to guide children to become believers, steering them to conversion, which had to be made public in confirmation. This tension between the private and the public aspects of the church had to be solved. Unity was his most important topic, Lim claims, but it is not clear whether this was an increasing

or rather a fluctuating trend in his publications. Baxter's reputation as a Puritan was questioned when he reached out to Unitarians and Roman Catholics alike out of pastoral intentions. His rejection of the formulation of confessional standards to secure the purity of the church, which he believed would prove an endless exercise, and his criticism of the radical Puritans made him suspect in the eyes of traditionalist dissenters. But these critics overlooked the importance of Baxter's history of the Reformation and his critique of Grotius, both of which revealed that he feared that the project of ecumenicalism could turn the Anglican Church back towards the sphere of influence of Rome.

All this adds up to a surprisingly modern image of a classic divine, who worked in the light of a high vision for the church, creatively using a wide range of means. One would wish that the author had contextualized Baxter's own biography rather more: how he taught his students their catechism, what his sermons worked out in the parishes, whether he was naively optimistic in his expectations of his pastoral work, or realistic about the effect of his efforts and the use of his charisma. Such an expansion of this fine work would make Baxter's life even more noteworthy.

Hans Krabbendam, Roosevelt Study Center, Middelburg

Legatum Stolpianum: History and Archives of the Leiden Prize Competitions in Natural Theology and Moral Philosophy, 1754-2004. Compiled by JAMES JAKOB FEHR in collaboration with A.TH. BOUWMAN [Bibliotheca Universitatis Leidensis Codices Manuscripti 38]. Leiden University Library, Leiden 2004, 288 pp. ISBN 9074204120.

The *Legatum Stolpianum*, a typically eighteenth-century institute founded by the wealthy Leiden citizen Jan Cornelisz. Stolp (1671-1753), began as a major academic prize competition that tried to integrate religious beliefs and moral convictions into philosophical reason and secular knowledge. Its 250th anniversary is commemorated with the publication of this book, which in an exemplary way documents its history and archives.

Jan Stolp, who studied law at Leiden University for some years, had a voracious curiosity, covering the modern sciences, philosophy, and Christian theology, as well as ethical questions. At the same time, he was concerned about the advance of anti-Christian tendencies in eighteenth-century culture, like many of his contemporaries in the moderate Enlightenment. Partly due to this concern, he initiated as early as 1743 a plan for a prize contest in two sections: natural theology and Christian morals. Stolp determined in his will that representatives of all religious confessions could participate in an open competition. Subsequently, entries flowed in from all over Europe, although the greatest number was made up by Dutch contributions. During the nineteenth and twentieth centuries, however, the professionalization process did dry up these streams. The competition gradually became a purely scholarly activity, driving out dilettantes. As a consequence, no further prize questions were issued after 1960. From then, prizes were only considered for essays and dissertations in theology and moral philosophy that had already been completed. In this way the institute survives in modern times.

After a brief description of the institute's history, the bulk of this handsome book is made up by the inventory of its archives and by a lot of useful appendices. As the author rightly claims, "the process of announcing and judging prize questions opens a direct window onto the central intellectual debates of the latter eighteenth century" (pp. 29-30). But the obvious importance of this pioneering study underlines the odd fact that the Dutch reading public has had to wait 250 years for a foreign researcher and for foreign money (i.e., an international prize questions research project of Potsdam University) to compile it.

I would conclude with a single critical remark. The bibliography of this helpful book is marred by some minor inaccuracies, but most notably by the omission of P.P. de Quay's study *De genoegzaamheid van het natuurlijk gezond verstand* (The Hague, 2000). In my opinion, its inclusion and discussion certainly would have opened the "window" wider.

J.W. Buisman, Theological University Kampen

ARIE L. MOLENDIJK, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* [Numen Book Series, Study in the History of Religions 105]. Brill, Leiden/Boston 2005, xii + 311 pp. ISBN 9004143386. € 89; US\$ 127.

Die Religionswissenschaft ist eine vergleichsweise junge Wissenschaft, und deshalb prägen ihre Entstehungsbedingungen bis heute massiv Gegenstände, Methodendiskussion und die institutionelle Ausrichtung des Fachs. Wenn man Arie L. Molendijks fundierte Arbeit über die Genese der Religionswissenschaften in den Niederlanden liest, versteht man besser, warum die Auseinandersetzungen über die Phänomenologie oder über das Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie bis heute unabgeschlossene Debatten sind.

Molendijk, Inhaber eines Lehrstuhls für Christentumsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Groningen, hat die formative Phase der Religionswissenschaft in den Jahrzehnten um 1900 vornehmlich anhand von zwei zentralen Gestalten rekonstruiert: von Cornelius Petrus Tiele (1830-1902) und von Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Die Vorgeschichte hat er nur sehr knapp bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts skizziert, und auch die Folgegeschichte kommt nur in Ausschnitten vor, insbesondere im Blick auf Gerardus van der Leeuw, den Schüler De la Saussayes. In seinem Abschlußkapitel beschreibt Molendijk Entwicklungen, die parallel zu seinen zentralen Interessenfeldern laufen: Die Rolle der Ethnologie, der Missionswissenschaft sowie der Religionssoziologie und der Religionspsychologie.

Molendijk arbeitet als zentrale Weichenstellung den „Wet op het Hooger Onderwijs“ heraus, ein unter König Wilhelm III. 1876 erlassenes Gesetz, in dem im Rahmen der Reform des Theologiestudiums die Religionsgeschichte zu einem Unterrichtsfach wurde. Auch in den Niederlanden entstand die Religionswissenschaft also, wie in anderen europäischen Ländern, im Kontext der Theologie, und auch ihre ersten Vertreter waren Theologen. Tiele war Remonstrant, stammte also aus dem dissentierenden (Oberschichten-)Protestantismus und war ein vehementer Verteidiger der kulturellen Evolutionslehre. Man lernt bei Molendijk, daß Tiele damit nicht nur einem gerade aktuellen und heute abgewrackten Wissenschaftsmodell anhing, sondern daß die Evolutionstheorie in den Augen der Zeitgenossen wichtige Leistungen erbrachte, es etwa ermöglichte, die Masse des religionsgeschichtlichen Materials zu ordnen und unbekannte Bereiche über vermeintliche Entwicklungsgesetze zu rekonstruieren.

De la Saussaye, ein Liberaler, der die Bilder von Erasmus und Oldenbarnevelt in seinem Zimmer hängen hatte, trug die evolutionäre Methodologie nicht mit und bediente sich eines Modells, das heute ebenfalls stark in die Kritik geraten ist: der Phänomenologie. Er nutzte sie als deduktive Methode, um die überbordenden Fülle religionsgeschichtlicher Fakten gerade nicht in das Prokrustesbett eines Evolutionsgesetzes zu zwingen. Wen man heute die

Dekontextualisierung religionsgeschichtlicher Gegenstände durch die frühen Phänomenologen kritisiert, muß man diese evolutionskritische Leistung der Phänomenologie im Auge behalten, wie Molendijk deutlich macht. Auch Tiele hatte schon religionsphänomenologisch gearbeitet, und auch er in einem durchaus „progressiven“ Sinn: Die Phänomenologie war für ihn ein Gegenprojekt zu einer essentialistischen Religionsphilosophie, also Ausdruck einer pluralistischen Wahrnehmung der Religionsgeschichte. Daß wir auch hier heute vieles anders sehen, daß man heute Phänomenologie in Komparatistik aufheben muß, ist so richtig wie für die wissenschaftsgeschichtliche Kontextualisierung unangemessen.

De la Saussaye konterkarierte die Vorstellung einer evolutiven Entwicklung noch an einer weiteren Stelle, nämlich in seiner Biographie. Er ging von der religionswissenschaftlichen Arbeit in seinem monumentalen „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ wieder in die Leidener Theologische Fakultät, wo er vor allem Ethik lehrte. Dies war in etwa das Gegenteil der kryptoevolutionären Vorstellungen einer Wissenschaftsgeschichte, die den Weg „vom Glauben zum Wissen“ auch in der Entwicklung von der Theologie zur Religionswissenschaft belegt sah. De la Saussaye machte diesen Schritt natürlich im Kontext einer Theologie, die historische Religionsforschung mit der Absicht betrieb, das Christentum besser zu verstehen, aber er macht deutlich, daß Theologie und Religionswissenschaft in dieser formativen Phase osmotische Grenzen besaßen. Von der konfrontativen Stellung, die heute die kontinentaleuropäische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religionswissenschaft und Theologie (im Gegensatz zur angelsächsischen Tradition) prägt, war man damals noch weit entfernt. Molendijks Arbeit hat Ihre Stärke in Blick auf derartige Details. Man liest sie vielfach mit großer Spannung hinsichtlich der historischen Kontingenzen, denen vermeintlich notwendige Entwicklungen der Religionswissenschaft unterliegen.

Gleichwohl sehe ich einige Seiten von Molendijks Arbeit kritisch. So hätte man die spezifisch niederländischen Kontexte intensiver herausarbeiten können, insbesondere hinsichtlich von drei Dimensionen. Zum einen fragt man sich, welche Rolle die religionstolerante Geschichte der Niederlande seit der frühen Neuzeit für die Herausbildung religionswissenschaftlicher Fragestellungen gespielt hat. Bei einer Publikation, die sich im Titel „the emergence“ der niederländischen Religionswissenschaft zum Ziel gesetzt hat, überrascht angesichts der Aufklärungsforschung der letzten Jahre der unvermittelte Einstieg in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Immerhin sind die Niederlande das Laboratorium des europäischen Pluralismus *par excellence*. Sodann wird die Bedeutung der niederländischen Kolonialgeschichte nur in Ansätzen sichtbar, obwohl wir beispielsweise in der angelsächsischen Geschichte inzwischen um die hohe Bedeutung von intellektuellen Migranten wissen. Biographien von Niederländern aus Indonesien dokumentieren, daß dies in Holland nicht anders war. Immerhin entschädigt Molendijk mit

einem für die Genese der Religionswissenschaft informativen Kapitel über die Rolle der Amsterdamer Weltausstellung von 1883.

Schließlich hätte Molendijks Arbeit eine Kontextualisierung in die allgemeine Geschichte gutgetan. Weder die evolutionäre noch die phänomenologische Religionswissenschaft sind ohne den Hintergrund des Historismus verständlich, der zwar nicht fehlt, aber unterbelichtet bleibt. Molendijks Untersuchung bleibt weitenteils innerhalb der fachinternen Debatten der Religionswissenschaft. Die Alternative wäre ein Versuch, die Religionsgeschichte als Teil der allgemeinen Kulturgeschichte zu interpretieren, wobei einerseits die Spezifika des (damals noch: künftigen) Fachs Religionswissenschaft ins Auge genommen werden könnten, einschließlich ihrer nationalen Eigenheiten, andererseits aber eine Auflösung der vermeintlich fachspezifischen Grenzen zum Thema würde. Denn eines macht auch Molendijks Arbeit sehr deutlich: Die Religionswissenschaft besaß in ihrer Gründungsphase keine eigenen Gegenstandsbereiche und entwickelte auch keine eigenen Methoden. Auch hier regt Molendijks Arbeit an, über die Identitätspolitik in der gegenwärtigen Religionswissenschaft nachzudenken.

Helmut Zander, Humboldt-Universität Berlin

JOHN NURSER, *For All People and All Nations: Christian Churches and Human Rights* [Advancing Human Rights]. WCC Publications, Geneva 2005, xx + 220 pp. ISBN 2825414158. CHF 29.50; US\$ 25; £ 13.50; € 19.

The combination of religion and politics is now considered an explosive one. John Nurser, a fellow of the human rights centre at the University of Essex and canon emeritus of Lincoln Cathedral in the Church of England, has proved that sixty years ago this combination was considered desirable. He tells the story of the protestant churches, which were in the process of forming a global ecumenical organization, and their contributions to a world order. The book is also a partial biography of Frederick Nolde, a Lutheran religious education professor at a Philadelphia seminary, who was a delegate to a national study committee. From there he was launched into the circle of top-level diplomats moving between San Francisco, London, Paris, Lake Success, New York, and Geneva, to shape the foundations of the United Nations Organization.

To claim that the protestant churches through their international organization secured freedom of religion as an aspect of universal human rights, is to grant them too much honor and impact. Franklin D. Roosevelt's famous Four Freedoms Speech of January 6, 1941 already included Freedom of Worship as one of the four pillars for a free society. While this phrase was sufficient for an American audience, Nolde later realized that freedom of worship did not equal freedom of religion, and that this phrase could actually be used to curtail religious freedom, by not granting the right to educate, inform, and persuade others, and to change one's belief. His far-sighted explicitness was eventually adopted in Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights in December 1948. The ideal of a human rights covenant was not exclusively Protestant, since Roman Catholics, Jews, minorities, and labor unions were also strong supporters, nor was Nolde its most influential promoter. This role was taken by John Foster Dulles, foreign policy advisor to various Presidents, who had unprecedented access to key State Department people who opened the doors to the corridors of power. Yet, sufficient surprising facts remain in Nurser's account of the ecumenical movement's timely action to give the UN Charter a soul as a standard for human rights.

This activity was prepared by the interwar vehicle of the World Council of Churches (WCC). The pre-World War I optimism of the ecumenicals had been replaced by concern for a just and durable peace, yet a core optimism based on trust in science and education remained. The ecumenical movement increasingly envisioned a global order, which would include the churches in all corners of the globe and a search for genuine public values. It also realized that it needed to organize efficiently if it wanted to be heard as clearly as the Roman Catholic Church was. In addition, the churches felt the need to protect their missionary interests against resistance

in Catholic and Muslim territories and in atheistic regimes. Protestant churches could not deny the open access they desired for themselves to other faith communities, which prodded them to incorporate religious freedom in a general body of human rights.

While the WCC had the intention to be really international, it was in fact a WASP affair during the war years, with the American Federal Council of Churches (FCC) as its main motor. Its Commission to Study the Bases of a Just and Durable Peace had accumulated a rich experience in conferencing, consulting, and drafting declarations in a close Anglo-American cooperation. The American setting revealed itself in the main ideas offered by Presbyterian and Reformed delegates while its strategies were formulated by Methodist specialists, who mobilized a wide circle of women's and youth organizations.

The FCC's international flurry was an extension to a global podium of its progressive ideal of educating (young) members for democracy. In the process of making human rights conditions generally acceptable, the FCC transcended the specific interests of defending a Christian witness *per se*. The mission societies affiliated with the WCC regretted this emphasis on effectiveness. While this goal improved the political infrastructure, the preference for education over conversion as the core activity of internationalist Protestantism gradually weakened its influence. Since then alternative evangelical and fundamentalist mission societies have rapidly increased their market share. Nurser does not balance these two trends, but they must be related.

During the San Francisco conference in 1945 Nolde and his associated organizations mobilized wide public support. The WCC commissioned him to be the liaison person with the Commission on Human Rights. More a consultant than a lobbyist, he frequently caught the attention of its core members, among them Eleanor Roosevelt, providing the committee with numerous drafts of articles and definitions, backed by the leverage of millions of believers.

Nurser's outstanding and engaging account is an optimistic story of the timely initiatives of a young ecumenical organization, captured by the need to contribute a vision for a more secure and righteous world. Within this sympathetic narrative, internal debates must have raged. Some feared the corruption of the traditional Christian message, others sensed the danger of being soft on communism. Many traditional churches were not too happy with the future political course of the WCC and not only the extremist critics. While Nurser leaves this part to others to tell, he has enriched the research on globalism and justice with a careful study about the organizational groundwork laid for developing essential human rights.

Hans Krabbendam, Roosevelt Study Center Middelburg