

Einen Exkurs widmet Rabeler überdies der bekannten Hofordnung Albrechts des Beherzten (Anhang, S. 469-472), die zuletzt in den Zeitraum um bzw. kurz nach 1480 gesetzt wurde und die Rabeler nun mit nachvollziehbaren Gründen in die Jahre zwischen 1487 und 1490 datiert, ohne dass freilich alle Zweifel an einer früheren Entstehung noch vor der Leipziger Teilung von 1485 ausgeräumt werden können.

Der eigentliche Gewinn von Rabelers Dissertation reicht freilich weit über die engen sächsisch-wettinischen Bezüge hinaus. In der Parallelbiografie zweier prototypischer, erfolgreicher fränkischer Niederadliger führt der Verfasser ebenso beispielhaft wie plastisch in die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebenswelten des spätmittelalterlichen Adels an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert. Bezüge zu erfolgreichen sächsischen Niederadligen wie dem Hofmarschall Hugold von Schleinitz oder Hans von Minkwitz zu Sonnewalde drängen sich bei der Lektüre auf, obwohl natürlich die fränkische Adelsgesellschaft in sehr eigener Weise sozial organisiert und hierarchisiert gewesen ist.

Mit besonderem Gewinn sind Rabelers Ausführungen zur „Konstruktion der niederadligen Biographie“ (S. 409-428) zu lesen, die deutlich machen, dass die Lebensbeschreibung Wilwolts, wie andere dieser Zeit auch, keineswegs dazu diente, ein rückwärts gewandtes Bild des mittelalterlichen Ritters zu propagieren, sondern dass es darum ging, ein gegenwärtiges und erfolgreiches Karrieremodell zu rechtfertigen, also „den individuellen Lebenslauf in der biographischen Darstellung mit tradierten Wertevorstellungen und Verhaltensmustern in Einklang zu bringen“.

Insgesamt hat Sven Rabeler eine kluge, ausgewogene und gut lesbare Arbeit vorgelegt, die in ihren vielschichtigen Analysen neue Akzente setzt, reichliche Anregungen bietet und über die regionale fränkische Geschichte hinaus Aufmerksamkeit verdient.

Meißen

André Thieme

„Ich armer sundiger mensch“. Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter, hrsg. von ANDREAS TACKE (Schriftenreihe der Stiftung Moritzburg, Bd. 2), Wallstein Verlag, Göttingen 2006. – 540 Seiten (ISBN: 978-3892449928, Preis: 39,00 €).

Der hier vorzustellende Tagungsband versammelt fünfzehn Beiträge zur 2. Moritzburgtagung, die vom 8. bis 10. Oktober 2004 in Halle stattfand und sich mit Heiligenverehrung und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter beschäftigte – in einer außerordentlich brisanten Zeit und an symbolträchtigem Ort also. Denn es ist zweifellos besonders reizvoll, dieses Thema gerade auf der Moritzburg anzusiedeln und es in einer Tagung zu thematisieren, deren Beiträge sich zwar nicht auf die mitteldeutsche Praxis und das Hallenser Heiltum Kardinal Albrechts beschränkten, sich aber doch darauf konzentrierten. Die heilswirksame Verehrung von Heiligen und Reliquien, die das ganze Mittelalter hindurch und im ganzen christlichen Abendland Verhaltensweisen und Motive der Menschen in einem kaum zu überschätzenden Maß geprägt hat, wird damit in einer Phase und in einer Region in den Blick genommen, die den Reliquienkult einerseits auf einen vorher nicht gekannten Höhepunkt trieb und ihn auch schon aus Sicht vieler Zeitgenossen ins Absurde übersteigerte – Albrecht von Brandenburg trug hier mit dem Halleschen Heiltum einen Schatz von 8.133 Reliquien zusammen, bei dessen Weisung die Gläubigen einen Ablass von fast 40 Millionen Jahren erwerben konnten. Andererseits entwickelte sich gerade in Mitteldeutschland und z. T. auch in direkter Auseinandersetzung mit dem Halleschen Heil-

tum eine reformatorische Kritik, die den Reliquienkult mit ihrer revolutionierten Heilslehre grundsätzlich in Frage stellte und ihn schließlich auch beseitigte.

Die damit im Titel und auch im Vorwort des Herausgebers angedeutete historische Spannung wird von den Autoren freilich nur gelegentlich aufgegriffen. Überhaupt handelt es sich um einen im Ganzen ziemlich disparaten Band, der ein breites Spektrum methodischer Zugänge zum behandelten Phänomen vereint, das aus kunsthistorischer, medien- und kommunikationstheoretischer, kulturwissenschaftlicher, liturgiewissenschaftlicher und musikhistorischer Perspektive untersucht wird. Freilich bleibt diese Interdisziplinarität des Bandes äußere Fassade, denn die verschiedenen Zugänge stehen bis auf Ausnahmen unverbunden nebeneinander, ein fruchtbares Miteinander der Disziplinen über Fachgrenzen hinweg ist kaum erkennbar. Das Ganze ist hier daher leider nicht mehr als die Summe seiner Teile. Zudem fällt gerade angesichts dieser methodischen Breite auf, dass ein theologischer Zugang fehlt und damit ein nicht gerade sekundärer Aspekt des Phänomens nicht behandelt wird. Inhaltlich ist eine gewisse Konzentration auf das Medium des Heiltumsbuches, auf die Heiltumsweisung als Ritual sowie auf Entstehung, Struktur und Funktion fürstlicher Reliquienschatze zu erkennen, wobei jeweils Wittenberg und Halle im Mittelpunkt stehen; doch auch in inhaltlicher Hinsicht ist die Bandbreite groß. Etwas bedauerlich ist deswegen das Fehlen eines resümierenden Beitrags, der die Ergebnisse der Tagung hätte erörtern und in den Forschungsstand und in den Kontext aktueller Diskussionen einbetten können.

Eröffnet wird die Reihe der Beiträge von CAROLA FEY („Beobachtungen zu Reliquienschatzen deutscher Fürsten im Spätmittelalter“, S. 11-36). Fey arbeitet anhand von ausgewählten Quellen zu Reliquienschatzen deutscher Fürstenhäuser zunächst „Anlässe und Probleme der Wahrnehmung“ des fürstlichen Reliquienschatzes heraus, der für den Historiker typischerweise wahrnehmbar wird (dies scheint gemeint zu sein) entweder bei der Stiftung des Schatzes an eine geistliche Institution, in der er vor allem Memorialzwecken im Zusammenhang mit der Grablege diene, zum anderen (seltener) in Form von Inventaren, die Reliquien im unmittelbaren Umfeld und im persönlichen Gebrauch des Fürsten verzeichnen. Nur ausnahmsweise lassen andere Nachrichten, etwa die fürstliche Korrespondenz, auch direkte Rückschlüsse auf den Gebrauch von Reliquien zu. Nicht solche Belege, sondern Stiftungsurkunden und Heiltumsbücher nutzt Fey daraufhin, um Reliquienschatze auf „fürstliche Identifikationsinteressen“ zu untersuchen, die vom „elitären Profil“ der im Schatz vertretenen „Heiligengesellschaft“ über eine Präferenz für Namenspatrone bis hin zu deutlichen dynastischen Bezügen reichen, welche letztere die jeweilige Familie als *beata stirps* erscheinen lassen sollten. Vor allem diesen Aspekt vertieft Fey abschließend in einer Interpretation der Gestaltung ausgewählter Reliquiare des Welfenschatzes.

PHILIPPE CORDEZ („Wallfahrt und Medienwettbewerb. Serialität und Formenwandel der Heiltumsverzeichnisse mit Reliquienbildern im Heiligen Römischen Reich (1460–1520)“, S. 37-73) widmet sich der von ihm als solche definierten Quellengattung „Heiltumsverzeichnis mit Reliquienbildern“. Auf der Quellengrundlage von 29 solcher Verzeichnisse beschreibt Cordez die Entwicklung dieses Publikationstyps, der zunächst an die ikonographische Tradition des Reliquienbildes anknüpfte, in der medialen Form des Flugblattes in Analogie zur Ablassurkunde auch der Werbung für Heiltumsweisungen diene, während das gedruckte Buch im Gegensatz dazu die Weisung selbst wiedergeben sollte. Dabei stellt Cordez für die gedruckten Heiltumsverzeichnisse zeitlich und räumlich stark verschiedene Entwicklungsstufen und Formen fest, die er auf Unterschiede in der Intensität des Wettbewerbs zwischen Wallfahrtsorten mit Heiltumsweisung zurückführt, je nach Situation und den Zielen der Veranstalter: In einem besonders starken Wettbewerb standen dabei von vornherein diejenigen Heiltumsweisungen, die fürstliche Heiltumssammlungen an Residenzorten

zur Geltung bringen sollten (Andechs, Wien, Hall, Wittenberg, Halle), was sich nach Cordez in immer repräsentativeren Heilumsverzeichnissen großen Umfangs und sehr zahlreichen, detailgetreuen und künstlerisch anspruchsvollen Abbildungen der Reliquiare widerspiegelt, bis hin zum einzigartigen Hallenser Heilumsbuch von 1520, dem „letzte[n] und spektakulärste[n] Buch der Serie“ (S. 63).

Nach diesen beiden Beiträgen, die sich dem Problem in einem übergreifenden Zugriff nähern, geht der Beitrag von JOHANNES TRIPPS nun von Mitteldeutschland aus. In den thematischen Rahmen des Tagungsbandes gehört er allerdings nur im übertragenen Sinne, denn bei den „Reliquien“ vom Halberstädter Drachen und seinen Artgenossen“ (S. 74-99), die Tripps untersucht, handelt es sich um „Überbleibsel“ im Halberstädter Domschatz, zwei Flügelpaare, die bisher mit chronikalischen Nachrichten des 15. und 16. Jahrhunderts über einen *ludus draconis* in Halberstadt in Zusammenhang gebracht und daher als Flügel eines Drachenkostüms gedeutet wurden. Tripps nimmt dies zum Anlass, der Rolle des Drachens im Festtagsleben des Spätmittelalters überhaupt nachzugehen, der in ganz Europa als Symbol des vom Leiden Christi überwundenen Bösen in Prozessionen zu Christusfesten, besonders der Fronleichnamsprozession, mitgeführt wurde. Dies, und vor allem die Einzelheiten dieses symbolischen Elements der christlichen Festkultur entwirft Tripps in einem weiten Panorama mit einer Vielzahl von weiteren „Überbleibseln“, Drachen-Belegen in schriftlichen Überlieferungen aus Spanien, Frankreich, Italien, England und dem Heiligen Römischen Reich, die unter anderem auch die Einzelheiten der Konstruktion der Drachensfiguren erkennen lassen. Dabei wird deutlich, dass es sich bei den Halberstädter „Reliquien“ nicht um Zubehör der Drachensfigur gehandelt hat, sondern um Flügel von Engelskostümen, die bei der gleichen Gelegenheit zum Einsatz kamen.

Nicht nur nach Mitteldeutschland, sondern auch in den Kern des Themas hinein führt schließlich der Beitrag von CHRISTOPH VOLKMAR („Zwischen landesherrlicher Förderung und persönlicher Distanz. Herzog Georg von Sachsen und das Annaberger Heiltum“, S. 100-124), der zunächst die Entwicklung des Annaberger Heilums als des sakralen Komplements der rapiden Stadtentwicklung seit der Gründung im Jahre 1494 darstellt, um im Anschluss daran die Frage zu erörtern, inwieweit und vor allem aus welchen Motiven heraus Herzog Georg der Bärtige das Annaberger Heiltum gefördert hat. Volkmar konstatiert hier eine doch auffällige relative Zurückhaltung des Herzogs, was auf Georgs christozentrische und passionsorientierte persönliche Frömmigkeit zurückzuführen sei, die den „haptischen Formen der Heiligenverehrung, dem Wallfahrtswesen oder den Auswüchsen des Ablaßhandels“ (S. 120) skeptisch und mit kritischer Distanz gegenüberstand. Georgs Förderung des Annaberger Heilums beschränkte sich daher auf das im Rahmen der „landesherrlichen Kirchenpolitik“ von der „Staatsfrömmigkeit“ Gebotene, einer „Staatsfrömmigkeit“, die hier heuristisch von der „Privatfrömmigkeit“ des Fürsten unterschieden und ihr gegenübergestellt wird. Das Annaberger Heiltum wurde damit nach Volkmar für Georg nie zu einer persönlichen Angelegenheit, wie es ja auch kein fürstlicher Schatz war, sondern der städtischen Pfarrkirche St. Anna gehörte. Es stellt insofern auch gerade keine albertinische Parallele zu den fürstlichen Residenzheiltümern in Wittenberg und Halle dar.

Aus der reichen, aber nur wenig ausgewerteten Überlieferung zur Gestalt des bayrisch-sächsischen Adligen Degenhart Pfeffinger kann ENNO BÜNZ schöpfen, um „Die Heiltumssammlung des Degenhart Pfeffinger“ (S. 125-169) zu untersuchen. Die Brücke von Oberbayern nach Mitteldeutschland wird dabei durch die Tatsache geschlagen, dass Degenhart Pfeffinger als Landrentmeister in den Diensten Kurfürst Friedrichs des Weisen stand und zu dessen vertrautesten Mitarbeitern gehörte. Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Untersuchung der Handschrift, die die Heiltumssammlung dokumentiert, deren Anlage und Vorbilder ebenso erörtert werden wie

Entstehung, Zusammensetzung und Schicksal der Sammlung selbst, die Bünz als Ausdruck der tief in der übersteigerten Werkfrömmigkeit des Spätmittelalters verwurzelten und offenbar auch von der Sammeltätigkeit seines Dienstherrn inspirierten Religiosität Pfeffingers deutet. Darüber hinaus nutzt Bünz die Gelegenheit dazu, die Forschung über Degenhart Pfeffinger, seine Herkunft aus einer altbayrischen Niederadelsfamilie, seine Biografie, seinen Aufstieg im kurfürstlichen Dienst usw. zu resümieren, womit bereits die Grundsteine zu einer vom Autor angekündigten Biografie Degenhart Pfeffingers (S. 126) gelegt sein dürften.

STEFAN LAUBE („Zwischen Hybris und Hybridität. Kurfürst Friedrich der Weise und seine Reliquiensammlung“, S. 170-207) interpretiert die Wittenberger Heiltumsammlung Friedrichs des Weisen nicht so sehr als einen Ausdruck persönlicher Frömmigkeit und Heilshoffnung, sondern primär als Instrument fürstlicher Repräsentationsbedürfnisse, womit die Beobachtung korrespondiert, dass Friedrichs Verhältnis zu seinen Reliquien „wenn nicht als distanziert, so doch als spirituell-rational, mitunter auch instrumentell“, jedenfalls nicht als „magisch-ekstatisch“ zu kennzeichnen sei (S. 181). Gerade eine solche Deutung enthüllt den nach Laube ausgeprägt hybriden Charakter der Sammlung als Übergangserscheinung zwischen spätmittelalterlicher Reliquiensammlung zum Zweck des Seelenheils einerseits und frühneuzeitlichem Kuriositäten- und Wunderkabinett mit enzyklopädischem Anspruch zum Zweck fürstlicher Repräsentation andererseits; eine Mittelstellung, die auch in der Hybridität einzelner Objekte zum Vorschein kommt, wenn für die Reliquiare kuriose „naturalia“ mit christlichen Motiven versehen und kombiniert wurden. Dieser hybride Charakter der Sammlung resultiert nach Laube dabei aus der Hybris ihres Initiators, „mit Hilfe von Reliquien die gesamte Heilsgeschichte unter Kontrolle zu bekommen“ (S. 172).

SABINE HEISER („Andenken, Andachtspraxis und Medienstrategie. Das Wiener Heiltumsbuch von 1502 und seine Folgen für das Wittenberger Heiltumsbuch von 1509“, S. 208-238) widmet sich der Beziehung von Ritual und Medium, zwischen der Heilumsweisung und dem Heiltumsbuch, das die Weisung gewissermaßen perpetuierte und als von der Weisung abgelöstes „Ablaß- und Andachtsmedium“ (S. 211) fungierte. Dies wird am Beispiel des Wiener Heiltumsbuches von 1502 erläutert, das insbesondere mit seiner reichen Bebilderung zu diesem Zeitpunkt den Höhepunkt der Gattung markierte und auch das Wittenberger Heiltumsbuch von 1509 beeinflusste. Heiser hebt dabei die im Wiener Heiltumsbuch auffällig starke Betonung der Andacht als Voraussetzung des Ablasses hervor, die sich auch in der Visualisierung der Reliquien niederschlägt. Aus diesen Beobachtungen schließt Heiser auf einen primär spirituellen Charakter der Heiltumsbücher, „Medien der Andacht“, die als solche eine heilswirksame „Aura der Spiritualität“ (S. 237) mobilisierten, und jedenfalls nicht in erster Linie als „Souvenirkatalog“ oder „Reiseandenken“ (ebd.) gedacht gewesen seien.

LIVIA CÁRDENAS („Albrecht von Brandenburg – Herrschaft und Heilige. Fürstliche Repräsentation im Medium des Heiltumsbuches“, S. 239-270) erläutert die vielschichtigen Inszenierungen, mit denen das Hallenser Heiltumsbuch von 1520 Macht, Würde und Anspruch Albrechts von Brandenburg, des Urhebers des Heiltums im Neuen Stift zu Halle, zum Ausdruck brachte; dies im Hinblick auf Anlage und Ausstattung des Drucks, die deutliche Bezüge zum Wittenberger Heiltumsbuch erkennen lassen, das als Vorbild fungierte; dies weiterhin aufgrund einer Deutung des Zeichencharakters von Albrechts Wappen und Porträt, mit denen das Heiltumsbuch mehrfach ausgestattet ist; schließlich auch in der Darstellung und Anordnung der Reliquien und ihrer Gefäße im Heiltumsbuch, die etwa auf den familiär-dynastischen Hintergrund Albrechts, die trojanische Herkunft der Hohenzollern und deren politische Allianzen verweisen.

NINE MIEDEMA („Rom in Halle. Sieben Altäre der Stiftskirche Kardinal Albrechts von Brandenburg als Stellvertreter für die Hauptkirchen Roms?“, S. 271-286) widmet sich dem Ablassprivileg, das Albrecht von Brandenburg im Jahre 1519 in Rom für eine dauerhafte Stellvertreterwallfahrt im Neuen Stift zu Halle erwarb, die den Gläubigen ermöglichte, dort die Ablässe der sieben Hauptkirchen Roms zu erwerben, und kontrastiert es mit dem überraschenden Befund, dass sich eine Realisierung dieses Privilegs nicht nachweisen lässt. Sie vermutet, „daß Luthers heftige Angriffe auf den Ablass und die Reliquienweisung im Jahr 1521 Albrecht davon abhielten, das römische Ablassprivileg umzusetzen oder gar demonstrativ und dauerhaft zur Schau zu stellen“ (S. 286).

MATTHIAS HAMANN untersucht in seinem Beitrag „Die liturgische Verehrung des heiligen Mauritius am Neuen Stift in Halle“ (S. 287-313), und zwar vor dem historischen Hintergrund der langen Tradition des Mauritiuskultes im Allgemeinen und im Erzstift Magdeburg im Besonderen. In Halle wurde dieser Kult zunächst vom unter Erzbischof Wichmann (1152–1192) gegründeten Moritzkloster getragen. Nach dessen Inkorporation in das Neue Stift im Jahre 1520 führte man ihn dort weiter und baute ihn sogar aus, wie Hamann vor allem an der Omnipräsenz und dem hohen Rang der Thebäer und ihres Anführers in der Liturgie des Neuen Stifts zeigen kann. Diese besondere Intensität der Verehrung deutet Hamann schließlich als Bezugnahme auf und Wiederaufgreifen von ottonischen Traditionen durch Albrecht von Brandenburg – und zwar im Hinblick auf das schon von den Ottonen genutzte Potential des Heiligen zur Herrschaftsrepräsentation, insbesondere aber angesichts der Bedeutung des Mauritius für die Slawenmission der Ottonenzeit, die man in Halle im 16. Jahrhundert als Analogie zum zeitgenössischen Kampf gegen die Wittenberger Reformatoren aufgefasst zu haben scheint.

CHRISTOF L. DIEDRICHS („Ereignis Heilium. Die Heiliumsweisung in Halle“, S. 314-360) stellt in den Mittelpunkt seiner Ausführungen das „Ereignis Heilium“ und untersucht ausgehend vom kulturwissenschaftlichen Forschungsparadigma „Performativität“ die Hallesche Heiliumsweisung als theatral inszenierte „Aufführung“ und damit als eine kulturelle Ausdrucksform, die Texte zwar enthalten mag, in ihrem Bedeutungsgehalt aber immer darüber hinausgeht. Erfassen lassen sich solche performativen, den gesprochenen Text transzendierenden Elemente der rituellen Inszenierung „Heiliumsweisung“ freilich doch fast nur im Rückgriff auf Texte und so nutzt Diedrichs vor allem das sogenannte Hallesche Heilium von 1525 (ein heute in Aschaffenburg aufbewahrtes Heiliumsbuch) und das Hallenser Stiftsbrevier von 1532, um detailliert den Ablauf der Hallenser Weisung zu rekonstruieren und diese mit den Nürnberger Weisungen der Reichsreliquien zu vergleichen. Er schließt insbesondere aus den Texten, mit denen die einzelnen Heiltümer bei den Weisungen ausgerufen wurden, dass die Nürnberger Inszenierung auf Intensität des individuellen Erlebens durch Imaginierung der Heilsgeschichte ausgerichtet gewesen sei, während die Hallenser den Betrachter durch äußeren Glanz und schiere Masse habe überwältigen wollen. Etwas apodiktisch wirkt angesichts der untersuchten Quellen das abschließende Urteil, dass die Erfahrung des „Ereignis Heilium“ außerdem geprägt gewesen sei von der empfundenen Gegenwart der Heiligen, von der Liturgie der Heiliumsweisung, vom Erlebnis der Gemeinschaft der Gläubigen; Heiliumsweisung als ein Erlebnis auch, dass durch das gedruckte Heiliumsbuch in keiner Weise reproduzierbar sei, womit Diederichs eine Gegenposition etwa zum Beitrag von Sabine Heiser formuliert.

Auf die „multisensorische Konzeption, Realisation und Perzeption“ mittelalterlicher Heiliumsweisungen und die „Superadditivität der einzelnen Komponenten“ (S. 361) weist mit Nachdruck auch VOLKER SCHIER („Hören, was nicht sichtbar ist. Die akustischen Komponenten von Heiliumsweisungen“, S. 361-397) hin, der sich mit

der akustischen Dimension des Rituals beschäftigt und dafür die musikalischen Aspekte der Liturgie der Halleschen Heiltumsweisung rekonstruiert und diese in den Kontext anderer Weisungen einordnet. Aufgrund einer gründlichen Analyse der relevanten Quellen – dem Stiftsbrevier von 1532, dem Missale Albrechts von Brandenburg, dem Hallenser Heiltumsbuch von 1520 und dem in Aschaffenburg überlieferten Hallenser Heiltumscodex von 1525 – wird deutlich, dass das neue Stift mit einer in musikalischer Hinsicht „unspektakulären“ Gesangsfolge „musikalisch der Praxis der meisten anderen kirchlichen Institutionen mit Reliquienweisung folgte“ (S. 390). Das Mess- und Offiziumsformular war nicht wirklich neu, sondern wurde aus bereits existierenden Formularen kompiliert, verwendet wurden vor allem besonders populäre Gesänge mit hohem Bekanntheitsgrad. Beachtung verdient auch Schiers Hinweis auf die Bedeutung gerade des akustischen Aspekts der Heiltumsweisungen, der verbalen Kontextualisierung der Reliquien und der Ausrufung der Ablässe, denn Luthers Kritik richtete sich offenbar besonders dagegen. Die „Übernahme des akustischen Raums“ (S. 380) durch Kritiker der Wittenberger Weisung von 1519, die durch Zwischenrufe die Verkündung der Ablässe störten, bedeutete den ersten Schritt zur Einstellung dieser Weisung, so wie auch Albrecht von Brandenburg auf Luthers Kritik 1522 mit dem Verzicht auf diese akustischen Komponenten, wenn nicht sogar auf die Weisung überhaupt reagierte.

Mit einem der wenigen Originale, die sich von dem Halleschen Heiltum erhalten haben, dem Sarg der Hl. Margarethe, beschäftigt sich der Beitrag von KERSTIN MERKEL („Die Heilige Margarethe im katholischen Exil. Eine neue Wallfahrt für Aschaffenburg“, S. 398-414). Nach der Auflösung des Hallenser Heiltums verteilte Albrecht von Brandenburg die Reliquienschatze vor allem auf den Mainzer Dom und die Aschaffener Schlosskapelle, ein beträchtlicher Teil ging allerdings auch in die Heiliggrabkirche der Aschaffener Beginenkirche, wo Albrecht offenbar noch einmal versuchte „eine sehr persönliche Stiftung ins Leben zu rufen“ (S. 401), zu der auch der Margarethensarg gehörte. Merkel untersucht die Geschichte dieses Schreins, der später in die Aschaffener Stiftskirche gelangte, geht der eigentlichen Installation auf einem filigranen Baldachin nach, wofür Parallelbeispiele angeführt werden, die die Funktion hatten, Pilgern den Durchzug unter einem Schrein zu ermöglichen. Damit deutet diese Einrichtung in Aschaffenburg nach Merkel darauf hin, dass Albrecht beabsichtigte, Pilger anzuziehen oder sogar eine neue Wallfahrt zu begründen. Merkel widmet sich weiter Techniken der Präsentation des Schreins und Wahrnehmungsweisen der Gläubigen und geht schließlich auch auf die schon zeitgenössischen Spekulationen ein, Albrecht habe in seiner besonderen Präferenz für die Hl. Margarethe und ihren Schrein eigentlich seine gleichnamige Geliebte gemeint und verehrt.

HANNS HUBACH nutzt seinen Beitrag („... scrinium super sepulchrum aperiuntur“. Die Heilig-Grab-Kapelle der Aschaffener Stiftskirche und Matthias Grünewalds „Beweinung Christi“, S. 415-498), um neue Forschungsergebnisse über die um 1525 entstandene Beweinungstafel des Matthias Grünewald in der Aschaffener Stiftskirche zu präsentieren und damit ein altes Rätsel der Grünewaldforschung zu lösen. Der Studie gelingt es mit kunsthistorischen Mitteln und vor allem verschiedenen, für dieses Problem neu erschlossenen schriftlichen Überlieferungen zu zeigen, dass es sich bei Grünewalds Beweinungstafel nicht, wie bisher vermutet, um die Predella eines Altars handelt, sondern um das Frontbrett einer Heiliggrabtruhe, die – wie anderswo – in der szenischen Dramaturgie der Osterliturgie als Grab Christi fungierte. Die Große Aschaffener Stiftsregel lässt erkennen, dass es schon in der Mitte des 15. Jahrhunderts in der Stiftskirche eine solche Heiliggrabtruhe gab, aufgestellt in der Heiliggrabkapelle der Stiftskirche und gestiftet von den Schenken von Erbach, die mit

Dietrich von Erbach zu dieser Zeit den Mainzer Erzbischof (1434–1459) stellten. Hubach kann wahrscheinlich machen, dass diese ältere Grabtruhe im Jahre 1525 ikonoklastischen Unruhen des Bauernkriegs zum Opfer gefallen ist: Die damit entstehende Notwendigkeit, Ersatz für das wertvolle „handelnde Bildwerk“ mit liturgischer Funktion zu schaffen, würde erklären, warum Kardinal Albrecht von Brandenburg in dieser Zeit seinem Hofmaler Grünewald einen Auftrag erteilte, der zur Anfertigung der berühmten Beweinungstafel führte, die nicht nur das Wappen des Kardinals, sondern auch das des Erzbischofs Dietrich von Erbach zeigt, damit an die sicher belegte ältere Heiliggrabtruhe anzuknüpfen scheint und deswegen als Frontbrett einer neuen Heiliggrabtruhe zu interpretieren sein dürfte.

HARTMUT KÜHNE („die do lauffen hyn und her, zum heiligen Creutz zu Dorgaw und tzu Dresen ...“: Luthers Kritik an Heiligenkult und Wallfahrten im historischen Kontext Mitteldeutschlands“, S. 499–522) behandelt die bisher wenig thematisierte Frage nach den konkreten historischen Hintergründen und Bezügen von Luthers kritischen Äußerungen zur Heiligenverehrung. Der Autor geht dabei in drei Schritten vor und betont gegen einen verbreiteten Topos der protestantischen Lutherbilder und entgegen auch Luthers eigenen retrospektiven Aussagen zunächst, dass Luther im Kontext universitärer Reformtheologie dem Heiligenkult seiner Zeit von Beginn an skeptisch gegenübergestanden haben dürfte, was seine frühen Predigten auch erkennen lassen. Nicht so plötzlich und radikal wie bisher erscheint damit die endgültige Abwendung und Verwerfung des Kultes, deren konkrete historische Hintergründe in einem zweiten Schritt untersucht werden. Luthers Ablehnung der Heiligenverehrung resultierte dabei nach Kühne aus einem Abrücken von der Fegefeuerlehre und der damit einhergehenden Auflösung der „mittelalterlichen Gemeinschaft von Lebenden und Toten“ (S. 512) im Jahre 1522, was nicht Folge einer inneren theologischen Entwicklung gewesen, sondern gewissermaßen von außen provoziert worden sei, als Luther in einen Diskurs an der Universität Wittenberg hineingezogen wurde und die Lehre vom „Seelenschlaf“ formulierte. In einem dritten Schritt befasst sich Kühne schließlich mit der Frage, welche Aussagen sich aus Luthers wallfahrtskritischen Schriften über die mitteldeutsche Kultgeographie gewinnen lassen. Erkennbar wird hier zwar z. B., dass sich die Kritik insbesondere auf den „abgöttischen“ Gebrauch von Kultbildern richtete, etwa in Eicha und Rötha, weniger auf die Verehrung der Heiligen selbst, doch finde sich für eine Quellensammlung zur mitteldeutschen Kultgeographie in Luthers Schriften eher wenig Material. „Die von Wittenberg ausgehende Reformation hat es vermieden, den durch sie beseitigten Heiligenkulten in deren Kritik noch ein Denkmal zu setzen.“ (S. 522).

Zusammenfassungen in englischer (S. 523–529) und französischer (S. 530–536) Sprache erschließen den Band für die nicht-deutschsprachige Forschung.

Leipzig

Marek Wejwoda

HENDRIK MÄKELER, Das Rechnungsbuch des Speyerer Druckherrn Peter Drach d. M. (um 1450–1504) (Sachüberlieferung und Geschichte, Bd. 38), Scripta Mercaturae Verlag, St. Katharinen 2005. – 382 S. (ISBN: 3895901636, Preis: 45,00 €).

Peter Drach der Mittlere (um 1450–1504) gilt als einer der bedeutendsten deutschen Drucker, Verleger und Buchhändler der Inkunabelzeit. Fragmente seines Rechnungsbuches wurden 1957 in der Studienbibliothek Dillingen aufgefunden. Ein vermutlich Speyerer Buchbinder hatte um 1560 das Rechnungsbuch als Makulatur für die Anfertigung eines Einbandes verwendet. Aus diesem Einband konnten 86 Blatt des Rech-