

KFK / SFB 485, Teilprojekt C9

Religiöses Charisma als Motor und Medium religiöser Kommunikation. Formen seiner symbolischen Repräsentation: der Prophet, der Kranke, der Märtyrer

Fachgebiet und Arbeitsrichtung: Mittelalterliche Geschichte, Geschichte der religiösen
Ideen und Bewegungen

Leiter: Prof. Dr. Alexander Patschovsky, Prof. Dr. František Šmahel (Prag)

Bearbeiterinnen: Dr. Pavlína Rychterová, Pavlína Cermanová, M.A.

Laufzeit: 01/2003-12/2009

Bericht über die Entwicklung des Teilprojekts (2006-2009)

1 Bericht

Im Mittelpunkt des Fortsetzungsantrags „Religiöses Charisma als Motor und Medium religiöser Kommunikation. Formen seiner symbolischen Repräsentation: der Prophet, der Kranke, der Märtyrer“ stand die Frage nach der zeitgenössischen Wahrnehmung von Charisma und deren Transformation im Spätmittelalter sowie die Frage nach der Pragmatik der religiös-katechetischen, theologischen und hagiographischen Diskurse, die diese Wahrnehmung formten und mit Sinn ausstatteten. Mit dieser Ausrichtung leistete das Teilprojekt einen fachspezifischen Beitrag zu einem zentralen Forschungsziel des Verbundes, nämlich der Erforschung (des Wandels) sozialer Ordnungs- und Strukturmuster in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Im Zuge der Forschungsarbeit haben sich dabei vier Fragenkomplexe herauskristallisiert, die jeweils auf bestimmte Krisen- oder Umbruchsituationen fokussierten, nach den jeweiligen Funktionen des religiösen Charismas bzw. der institutionalisierten Heiligkeit fragten und somit die leitende Frage des Verbandes nach der Transformation sozialer Ordnungsmuster aufgegriffen haben.

Die mittelalterliche religiöse Praxis bewegte sich in einem diskursiven Rahmen christlich-mystischer Tradition, in der ontologisch zwischen dem Universalen und dem Einzelnen unterschieden wurde: Alles Einzelne wurde als Aktualisierung des im Universalen angelegten Möglichen verstanden. Fragen nach Strategien der Sinngebung und der Angst- bzw. Unsicherheitsbewältigung wie auch deren Wahrnehmung im Spätmittelalter sind nur unter Berücksichtigung und innerhalb dieses Rahmens zu stellen. Das Teilprojekt hatte sich zum Ziel gesetzt, den Wirkungszusammenhang herauszuarbeiten, in dem das theologische Charisma-Konzept und die Frömmigkeits- und Lebenspraxis standen: Denn das große Interesse, das die mittelalterlichen religiösen Charismatiker fanden, und das bisweilen hohe gesellschaftliche Prestige, das sie unter bestimmten Bedingungen erreichten, deuten auf ein in verschiedenen Zeiten und Räumen unterschiedliches, spezifisches Bedürfnis nach einer „Personifizierung“ dieses theologischen Konzepts hin.

Bei der Frage nach den Bewältigungsstrategien gegenüber existentieller Angst und Unsicherheit konzentrierte sich das Teilprojekt auf die mit diesen Strategien verbundenen Konzepte zukünftiger, gegenwärtiger und vergangener Ordnung. Auf die *Zukunft* gerichtet agierte der Prophet, verstanden als diskursiv fassbare Symbolkonfiguration. Im Verständnis von Max Weber fällt der Prophet mit dem Religionsgründer zusammen: Zarathustra, Jesus, Muhammad, Buddha. Die mittelalterlichen „Propheten“ würden danach unter den Begriff der Veralltäglichen des Charismas fallen, was ihre Funktion jedoch nur begrenzt zu erfassen vermag. Im Genus der Prophetie manifestierte sich eine der wichtigsten Funktionen wie auch symbolischen Repräsentationen eines Charismatikers. Zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert gelang es den kirchlichen Institutionen, eine autonome Entwicklung des prophetischen Charismas zu unterbinden bzw. zu kanalisieren. Die Funktion des Propheten wurde auf jene eines „Dolmetschers“ oder „Sehers“ reduziert, der von Grund auf in einem literarischen Kontext von kanonischer Geltung verankert war. Die eigentliche Funktion der mittelalterlichen Prophetie war es daher nicht, die Zukunft zu enthüllen, sondern erstens in der Gestalt einer Prophetie *ex eventu* die Gegenwart und Vergangenheit im Sinne der bestehenden Ordnung zu deuten, um diese für die Zukunft zu „legitimieren“, zweitens durch eine charismatische Prophetie normative Konzepte zu legitimieren und zu verbreiten, und drittens die Gestalt des charismatischen Propheten als Garanten einer „sicheren“ Zukunft zu konstruieren.

Der zweite, auf die *Gegenwart* gerichtete Charismatikertypus ist der „kranke“ oder „heilende“ Charismatiker (was als konzeptuelle Einheit verstanden werden soll). Die Untersuchung ging von einer Wahrnehmung von Krankheit (insbesondere einer ansteckenden Krankheit oder Seuche von unbekannter Ätiologie wie der Pest, der Lepra oder des an Hungerkrisen gebundenen Ergostismus) aus als einem Phänomen, mit dem der einzelne Mensch wie die Gesellschaft auf zweierlei Weise umgehen mussten: Zum einen musste die jeweilige Krankheit mit Sinn ausgestattet werden, zum anderen musste die Angst, die sie erzeugte, abgewehrt werden. Deshalb wurde zum einen nach den Bewältigungsstrategien gegenüber der Angst gefragt, zum anderen nach den Sinngebungsstrategien, beides in Bezug auf die Funktion der zeitgenössischen Charismatiker. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen dabei erstens das „Kranksein“ als charismatische Legitimation, zweitens die „Heiligkeit“ suggerierende Immunität der Charismatiker gegenüber Seuchen und ansteckenden Krankheiten, das heißt Krankheit als symbolische Repräsentation des Charismas, und drittens die damit verbundene symbolische Repräsentation des Charismatikers als Thaumaturg. Diese Funktion eines „kranken“ oder „heilenden“ Charismatikers entfaltete sich vornehmlich im städtischen Raum, das heißt in einem sozialen System, das für epidemische Krankheiten besonders anfällig war und daher mannigfaltige Strategien im Umgang mit Angst und Unsicherheit entwickeln musste. In einer übergeordneten Ordnungsvorstellung übernahm der heilige Herrscher die Funktion des Garanten der Ordnung: Gerade in diesem hagiographischen Typus sind Krankheit und Heilung wesentliche Bausteine des Konzepts des Herrschercharismas.

Der dritte untersuchte Typus des Charismatikers waren die Leitfiguren religiöser Gemeinschaften, die im Hinblick auf die aus ihrer Sicht nicht mehr funktionierende bestehende gesellschaftliche Ordnung eine *Rückkehr* zu einer „ursprünglichen“ gesellschaftlichen Ordnung anstrebten. Normative Richtschnur war die Bibel bzw. die *Lex*

Dei. Die Ablehnung der bestehenden Ordnung konkretisierte sich – wie zum Beispiel bei den Waldensern – in der Ablehnung der institutionalisierten Kirche; als ideal wurde die urchristliche Gemeinde betrachtet. Dies bedeutete einen Angriff auf die bestehende Ordnung, da mit der Institution Kirche auch ihre heilsvermittelnden sakramentalen Handlungen (vor allem Taufe, Eucharistie, Buße), ihre liturgischen Vorschriften, die Reliquienverehrung, der Heiligenkult, die Fürbitte für Verstorbene, Wallfahrten, Ablässe und anderes abgelehnt wurden, in denen sich die sinngebenden symbolischen Ordnungen verdichteten. Gefragt wurde danach, wie diese Ordnungsmodelle formuliert wurden und wie sie die Konzepte von Charisma beeinflussten und mitgestalteten. Da hier nur für eine begrenzte Zahl an Fällen auf eine aussagekräftige Quellenüberlieferung zurückgegriffen werden kann (erfolgreich unterdrückte Häresien kennt man in der Regel nur aus den Zeugnissen der Gegenpartei), konzentrierte sich die Arbeit auf die Entstehung und den Verlauf der hussitischen Reformbewegung in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Während der Arbeit an der Erschließung und Interpretation der Quellen wurde das theoretische Grundkonzept des Projekts, nämlich der Webersche Charisma-Begriff, problematisiert und im interdisziplinären Rahmen diskutiert (Rychterová, Seit, Veit 2008). An dieser Diskussion haben sich die Leiter und Bearbeiter der Teilprojekte A2, A5, B2 und B10 beteiligt, aber auch Kooperationspartner aus dem WIN-Kolleg der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Projekt „Welterschließung im Spannungsfeld von symbolischer und universalisierter Rationalität“) und aus dem Zentrum für mediävistische Studien der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik (Projekt LC 521 „Christentum und böhmische Gesellschaft im Mittelalter: Normen und Prozesse in europäischen Zusammenhängen“ des Bildungsministeriums der Tschechischen Republik).

Im Zentrum des Interesses standen zum einen die Historisierung des Begriffs Charisma, zum anderen die kulturellen und sozialen Funktionen des Charismakonzepts in unterschiedlichen Kulturen der Geschichte und der Gegenwart. Auf dieser Grundlage wurden vor allem Bezüge zwischen den fachspezifischen Perspektiven der wissenschaftlichen Disziplinen herausgearbeitet, die den Begriff Charisma nutzen oder untersuchen: als theologisches Konzept bei Paulus und in der Alten Kirche sowie in seinem Fortwirken in der Theologie-, Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte und als soziologisches Konzept, das aufgrund der Forschungen Max Webers als Interpretament für die geschichtswissenschaftliche Erschließung vielfältiger historischer Phänomene und Entwicklungen herangezogen wird (Rychterová 2006). Die komplexen Denkprozesse, die sich des Charismabegriffes bedienen und bedienen, machen diesen Terminus ungewöhnlich schwer greifbar. Sie bedeuten allerdings gleichzeitig eine Herausforderung: Es ist nicht nur zu fragen, wie man den soziologischen oder theologischen Begriff, je für sich, weiter präzisieren kann, um ihn für den disziplinären Gebrauch funktionsfähig zu erhalten, sondern vor allem, warum und wie der Begriff wiederholten Versuchen trotz, ihn eindeutig zu definieren. Die Vielzahl der Definitionen wird durch den Bedeutungsüberschuss verursacht, der dem Charismabegriff eigen ist.

Die Frage nach diesem Bedeutungsüberschuss und nach den unterschiedlichen Möglichkeiten, ihn zu erfassen, bildete eine der Leitfragen der theoretischen Konzeptualisierung des Teilprojekts vor allem in der ersten Bewilligungsperiode (2003-2005).

Die im Erstantrag als Grundlage der Untersuchung gewählte Theorie Max Webers wurde kritisch betrachtet und auf ihre Aussagekraft hinsichtlich der mittelalterlichen charismatischen Heiligen überprüft und weiter entwickelt. Max Weber hatte keine eigenständige Analyse des Christentums in der späten Antike und im Mittelalter veröffentlicht; seine Interpreten versuchten diese Lücke mithilfe der Analyse des Charisma-Begriffs bei Weber und im Neuen Testament zu schließen. Dabei ließen sie die Verhältnisse des hohen und späten Mittelalters unbeachtet.

Charisma wird im Teilprojekt verstanden als Konzept der Lebensführung, als Konzept (sozialer und kultureller) Selbstvergewisserung und als Konzept von Herrschaftslegitimation. In diesem umfassenden Sinn bildet das Charisma im Sinne der „Gabe Gottes“ eine der zentralen Denk- und Argumentationsfiguren der Theologie wie der Frömmigkeitspraxis, ebenso aber auch ganz allgemein der politischen und sozialen Wirklichkeit von der Spätantike bis zum späten Mittelalter und mit signifikanten Verschiebungen bis zur Gegenwart. Charisma drückt sich stets symbolisch aus, es wird niemals normativ festgelegt, obwohl Versuche in diese Richtung immer wieder anzutreffen sind. Charisma bleibt eine vieldeutige Kategorie und damit offener und anschlussfähiger als vergleichbare normative Konstrukte. Aus diesem Grund wurde der Charisma-Begriff als operativer Begriff gewählt, insbesondere weil die fachspezifischen Begriffe der Mediävistik wie „lebendige Heiligkeit“, „exklusive Frömmigkeit“ oder „religiöse Virtuosität“ enger gefasst sind als der soziologische Begriff des Charismas. Dieser besitzt wiederum aufgrund seines Ursprungs in der katholischen Rechtstheologie des 19. Jahrhunderts eine Ambivalenz, die seine Anwendbarkeit als methodologisches Instrument einschränkt. Im Laufe der Untersuchung wurde daher ein kombinierter Zugang gewählt, indem der Charisma-Begriff stets in einem dialektischen Verhältnis mit den fachspezifischen Begrifflichkeiten der Mediävistik gedacht wurde. Da es im Teilprojekt in erster Linie um die Bearbeitung und Interpretation mediävistischen Materials ging und eine Beantwortung der Fragen im Kontext der Mediävistik angestrebt wurde, wurde kein Versuch der Differenzierung des Charisma-Begriffs als soziologische Kategorie unternommen.

Das Teilprojekt wurde als Kooperationsprojekt zwischen Konstanz und Prag durchgeführt, was auch die Wahl der Quellengrundlage des Projektes beeinflusste: Das mit dem mittelalterlichen Böhmen verbundene Quellenmaterial stand mehr oder weniger im Mittelpunkt der Untersuchung, nicht zuletzt mit dem Ziel, es im Rahmen der euro-amerikanischen mediävistischen Forschung zu kontextualisieren und die Ergebnisse der sich seit dem 19. Jahrhundert vornehmlich auf die Geschichte der tschechischen Nation und Staatlichkeit konzentrierenden tschechischen bzw. ostmitteleuropäischen Mediävistik kritisch zu hinterfragen (Rychterová 2007a, 2009a, 2009b). Die wichtigsten Quellengruppen bildeten dabei die früh- und hochmittelalterliche Hagiographie Böhmens vom 11. bis 14. Jahrhundert und die volkssprachige katechetische Literatur, die seit dem 14. Jahrhundert allmählich zum wichtigsten Medium der Vermittlung der symbolischen Repräsentationen des religiösen Charismas über die intellektuellen und Machteliten des Landes hinaus wurde.

In den ersten zwei Jahren der Arbeit im Projekt stand daher der zentraleuropäische hagiographische Diskurs des Spätmittelalters im Mittelpunkt, der als Basis für weitere Untersuchungen der gesellschaftlichen Rolle des Charismas aufgefasst wurde. Die überlieferten Quellen wurden zunächst im Hinblick auf ihre gesamteuropäischen

literarischen und Bildungskontexte untersucht: Aufgrund von Vergleichen mit der mittel- und westeuropäischen hagiographischen Produktion des frühen bis späten Mittelalters und von Analysen der Überlieferungs- und historiographischen Kontexte wurden sie zunächst vor allem auf ihre narrativen Strategien hin befragt und im Hinblick auf die Fragestellung des Projekts gegenüber der bisherigen Forschung neu kontextualisiert. Gerade in der Hagiographie artikulierten sich unterschiedliche kulturelle Verortungen der jeweiligen Autoren bzw. Auftraggeber. Es wurden Erfahrungen verarbeitet (entweder im Konflikt oder in affirmativer Weise) und neue Wahrnehmungs- und Deutungskonzepte entworfen. Die zeitlos und stereotyp wirkenden Erzählstrukturen und -strategien der Hagiographie wurden immer neu von einem kulturellen Milieu geformt, in dem die konkreten Heiligenkulte ihren Ausdruck gefunden hatten oder fanden.

Auf diese Weise wurden zentrale Modelle des Charisma-Verständnisses in der zentraleuropäischen Gesellschaft des späten Mittelalters herausgearbeitet, die für den Untersuchungszeitraum von wesentlicher Bedeutung waren. Die Frage nach den Wandlungen des Charisma-Konzepts nach der Überschreitung der Sprachgrenze bestimmte die Wahl der untersuchten Quellen. Die Christianisierung Böhmens durch die Ostmission im 10. Jahrhundert bedeutete nämlich die Etablierung einer kirchenslavischen Liturgie und eines kirchenslavischen Schrifttums, das weit über das 11. Jahrhundert in Böhmen präsent blieb. Gerade die Quellen zur Konstruktion der Heiligen bilden dabei das zentrale Material, da diese parallel auf Latein und Kirchenslavisch geschrieben wurden. Die Funktionen dieser Hagiographie bzw. die Funktionen der jeweiligen Konstruktion von Heiligkeit wurden im Hinblick auf die Transformation der böhmischen Länder, beginnend um 1000, untersucht, in der die konstruierten Heiligen eine zentrale Rolle spielten. Auf die in dieser Zeit generierten hagiographischen Konzepte des Charismas griff das Projekt einer Neudefinierung des böhmischen mittelalterlichen Staates in der Regierungszeit der Luxemburger 1310-1419 zurück – insbesondere betrifft das die heiligen Přemyslidenfürsten, Ludmila und Wenzel, die Missionare Konstantin und Method, den zweiten Prager Bischof Adalbert und schließlich Procopius, den Gründer der Benediktinerabtei Sazau, in der die slavische Liturgie und das slavische Schrifttum gepflegt und weiter entwickelt worden waren. Die Rolle der Hagiographie in der Christianisierung Böhmens wurde eingehend diskutiert während des „International Medieval Congress“ in Leeds 2007 und 2008 (Vorträge von Pavlína Rychterová zu „Panonischen Legenden des Heiligen Kyrill und Method“ (2008) und zur kirchenslavischen und lateinischen Überlieferung der Legenden der Heiligen Wenzel und Ludmila (2007)).

Die Untersuchung der anfangs beschriebenen Fragenkomplexe fokussierte auf Persönlichkeiten, die nach ihrem Tode eine hagiographische Deutung erfuhren, die ihrerseits von gesellschaftlichen und literarischen Kontexten abhängig war und eine Transformation erfuhr. Die einzelnen Fragebereiche, die in der Quellenüberlieferung wie auch in der Forschungsliteratur eng miteinander verwoben sind, wurden unter folgenden Arbeitstiteln, chronologisch geordnet, untersucht: (1) Der geopferte Herrscher: Heiliger Wenzel – Wandlung des Herrscherbildes, (2) Die arme Fürstin als Heilerin: Heilige Agnes – Entstehung der Stadt, (3) Der ehrgeizige Prophet: Johannes Jenstein – Spaltung der Kirche, und schließlich (4) Der häretische Märtyrer: Johannes Hus – Schaffung der neuen Konfession. Mit dem personellen Wechsel der Stelle der Bear-

beiterin des Projekts nach Ablauf der ersten Hälfte der Bewilligungsperiode wurden diese im Antrag formulierten Fragestellungen neu hierarchisiert. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten noch stärker die Figuren des religiösen Gründers, Märtyrers und Propheten, repräsentiert durch den böhmischen Reformator Johannes Hus. Die Konstruktion des Charismas des Propheten und Märtyrers wurde besonders in ihrer eschatologischen bzw. apokalyptischen Dimension der Wahrnehmung von Charisma im (anti-)hussitischen Diskurs der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts herausgearbeitet.

Die Arbeit in den einzelnen Untersuchungsbereichen verlief folgendermaßen:

(1) Das Ziel der Untersuchung lag darin, die in den einzelnen Viten zur Sprache kommenden Bewältigungsstrategien in bestimmten prekären Lagen und Situationen an exemplarischen Beispielen zu erörtern und im europäischen Vergleich aufzuzeigen – so weit es die überlieferten Quellen zulassen. Christianisiert gegen Ende des 9. Jahrhunderts, zuerst von der byzantinischen Mission, mit einer geringen Verzögerung dann von der lateinischen Kirche, entstand gleich zu Beginn der Formierung des přemysliden Fürstentums eine Konkurrenz kultureller Einflüsse, die sich am besten an dem überlieferten hagiographischen Quellenkorpus zu den oben genannten Personen ablesen lässt. Die Viten und Legenden, deren Abfassungszeit sich vom 11. bis zum 14. Jahrhundert erstreckte, besitzen mehrere Aussageebenen: Zum einen die Ebene des Konflikts zwischen der östlichen und westlichen Mission (so betont die slavische Wenzelslegende zum Beispiel die erste Ausbildung des jungen Herrschers im slavischen Schrifttum), zum anderen die des kulturellen Umbruchs (spezifische, aus unterschiedlichen Zeiten stammende Muster von Heiligkeit wurden rezipiert, mit deren Hilfe das Verhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Macht in den nur bedingt christianisierten und immer vom Rückfall in das „Heidentum“ bedrohten Gebieten definiert wurde). Eine dritte Dimension bilden die unterschiedlichen Konzepte der Ausübung von Macht und die verschiedenen symbolischen Ausdrucksformen der Gewalt über eine Landschaft (verstanden als Hoheitsgebiet). Hier ist besonders auf die Rolle der klösterlichen Gemeinschaften hinzuweisen, die in allen Legenden eine wichtige Rolle spielen. Die Schwäche/ Stärke einer Herrschaft (weltliche – Fürst, kirchliche – Bischof) wird je nach ihrer Verbindung zur asketisch-monastischen Lebensform stets in mehreren Varianten thematisiert. Erst mit der Etablierung der klösterlichen Gemeinschaften gewinnt die jeweilige Macht an Stabilität (Wenzels- und Adalbertslegenden).

Macht und Herrschaft werden dabei in den Viten als Strategien der Wiedergewinnung von Stabilität im Prozess der Kommunikation begriffen und formuliert, und das vor allem in Krisensituationen. Im Fall der Wenzelslegenden ist es der Brudermord, der die Stabilität des jungen přemysliden Fürstentums erheblich gefährdet. Infolgedessen wurden besondere Deutungen des Ereignisses benötigt, um die Legitimation der Herrschaft und die Identifikation der maßgebenden Eliten mit dem herrschenden Geschlecht sicherzustellen (so wird zum Beispiel die Herrschaft Wenzels als extrem christlicher Ausnahmezustand geschildert). Jeder Verfasser einer Legende griff dabei auf andere Deutungsmodelle zurück, die dann einer weiteren Selektion unterzogen wurden. Diese Vielstimmigkeit der Deutungen erlaubt ganz neue Rückschlüsse auf die Entfaltung des christlichen Diskurses im Hoch- und Spätmittelalter, denn gerade die Hagiographie bildete ein Reservoir für symbolische Identitätskonfigurationen in den Regierungszeiten Karls IV. und Wenzels IV., die den

Schwerpunkt der Untersuchung bildeten (Rychterová 2009b). Ergebnisse dieser Untersuchungen bilden einen Teil einer Monographie, deren Fertigstellung für das Jahr 2011 geplant ist.

(2) Der zweite Fragenkomplex betrifft die Rolle der Charismatikerinnen in städtischen Gesellschaften und die mit den spezifischen Problemen städtischer Gesellschaften verbundenen Strategien der Unsicherheits- und Angstbewältigung. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen dabei erstens das „Kranksein“ als charismatische Legitimation, zweitens die „Heiligkeit“ suggerierende Immunität der Charismatiker gegenüber Seuchen und ansteckenden Krankheiten, drittens die damit verbundene symbolische Repräsentation der Charismatiker als Thaumaturgen, sowie viertens die Einbindung des Trägers/ der Trägerin eines solchen Charismas in den städtischen Raum. Die Greifbarkeit der genannten Phänomene war wegweisend für die Selektion des Materials.

Die Figur der böhmischen Fürstin Agnes wurde stellvertretend für den spezifischen Typus der städtischen Charismatikerin gewählt (es handelte sich überwiegend um Angehörige der stadtgebundenen Mendikantenorden). Das Vergleichsmaterial bildeten vornehmlich italienische Lokalheilige des 13. bis 15. Jahrhunderts. Im Zentrum der Untersuchung standen die weiblichen Charismatikerinnen deshalb, weil gerade mit ihnen auf die eine oder andere Weise „Krankheit“ bzw. Nahrungslosigkeit in ihrer symbolischen Dimension verbunden wurden, wobei die Krankheit einen wichtigen Ausdruck ihres Charismas wie auch ihrer institutionalisierten Heiligkeit darstellte. Nach dem Abschluss der Materialsammlung und -auswertung wurde mit der Bestimmung der einzelnen Aussageebenen in den relevanten Quellen begonnen, die auf einer vergleichenden Untersuchung der narrativen Strategien basiert (Rychterová 2007b). Da mit dem personellen Wechsel in der Bearbeitung des Projekts eine neue Hierarchisierung der Fragestellung verbunden war (siehe oben), wurde diese Untersuchung noch nicht abgeschlossen und die Ergebnisse nur zum Teil zur Diskussion gestellt und publiziert.

(3) Der dritte Fragenkomplex betrifft die Krise der kirchlichen Strukturen während des abendländischen Schismas 1378-1415. Die Darstellung der mannigfaltigen Prozesse, die das Schisma in Gang setzte, wurde exemplarisch in der Person des Prager Erzbischofs Johannes von Jenstein gebündelt, da es das Quellenkorpus, das zu seiner Person überliefert ist, erlaubt, viele wichtige Phänomene zu benennen und zu betrachten, die der Forschungsverbund in der letzten Förderphase ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit gestellt hat. Die Untersuchung konzentrierte sich besonders auf die Vielfalt der Medien, die bei den Bemühungen um die Legitimation des (römischen) Papstes wie auch der damit verbundenen Ausbildung einer „charismatischen Elite“, deren Mitglied Johannes von Jenstein war, eine besondere Rolle spielten. Eine exklusive Frömmigkeit, die sich wie bei den städtischen Charismatikerinnen vornehmlich im Fasten, in Krankheiten und Visionen manifestierte, war für diese Elite von entscheidender politischer Bedeutung: Nur ein vorbildlicher Charismatiker oder jemand, der ihm sehr nahe stand, wie Jenstein oder der Beichtvater der Katharina von Siena, Raymund von Capua, konnte glaubwürdig das angegriffene Papsttum verteidigen und ihm einwandfreie Legitimität verschaffen. Die Vielfalt der Medien, auf die dabei zurückgegriffen wurde, ist beachtlich: Visionen und Visionäre, Predigten, Traktate, Le-

genden, Polemiken, satirische Gedichte, öffentliche Inszenierungen, prachtvolle Handschriften, Fresken und Bilder.

So wurde Johannes von Jenstein in seinen eigenen Schriften wie auch in den hagiographischen Quellen zu seiner Person als *vir beatus* geschildert, der voll und ganz nach der göttlichen Gnade und Wahrheit strebte, sich, stets der Welt entrückt, anspruchsvollen kontemplativen und asketischen Übungen widmete, was ihm die Feindschaft der weltlichen Mächte wie auch der Prälaten einbrachte, die der Welt verfallen waren. Leben und Taten des Erzbischofs werden als Leidensweg gedeutet, der in der höchsten Belohnung im Jenseits gipfelt. Schon zu Lebzeiten erfuhr der Erzbischof Zeichen einer besonderen göttlichen Gnade, indem er von Entrückungen heimgesucht wurde, in denen er eine *Visio intellectualis* erfuhr. Diese Schau der Göttlichen Wahrheit wurde insbesondere in der *Vita Iohannis* des engen Gefährten des Erzbischofs, Petrus Clarificator, ganz und gar im Augustinischen Sinne verstanden, als Wahrheit, deren Erkenntnis stets anzustreben ist, die aber nicht endgültig zu erkennen ist. Clarificators Schilderung und zum Teil auch Jensteins eigene Schriften vermittelten über die Jahrhunderte das Bild eines Mannes, der nach dem schmerzhaften Erleben einer fast tödlichen Krankheit eine wahrhaft paulinische *Conversio* erlebt, um dann nur Gott zu dienen, und der Gottes Absichten erfüllt, ohne auf die reale Lage der kirchlichen und weltlichen Politik Rücksicht zu nehmen.

Die Untersuchung der Entstehungsbedingungen der *Vita domini Iohannis* ergab, dass diese und die in ihr enthaltene Konstruktion von Jensteins „exklusiver Frömmigkeit“ drei Aufgaben zugleich erfüllen musste: a) eine Institution zu „charismatisieren“, nämlich den Konvent der Augustiner-Chorherren in Raudnitz, aus dessen Reihen der Autor der *Vita* stammte und der eine besonders enge Beziehung zum Prager Erzbischof pflegte, b) eine bestimmte theologisch-politische Richtung zu legitimieren und eine bestimmte kirchenpolitische Lage (die Entstehung des Schismas) zu deuten und c) einer Partei oder Person (vor allem der kirchlichen und adeligen Landeselite in Böhmen, die sich in Opposition zu König Wenzel IV. befand) konkretes und weiter verwendbares soziales und politisches Kapital zu verleihen.

Die exklusive Frömmigkeit Jensteins hing eng mit seinem kompromisslosen persönlichen Einsatz für das römische Papsttum zusammen, der für ihn im Endeffekt eine politische Niederlage bedeutete. Seine Vision in Bezug auf das Schisma und dessen Ausgang, von der er Papst Urban VI. im Jahr 1386 nach Rom berichtete, ist nicht nur als Beleg seiner exklusiven Frömmigkeit zu betrachten, sondern vor allem als ein legitimatorisch-propagandistisches Instrument der Deutung der aktuellen politischen Lage. Dafür bediente sich Jenstein auch künstlerischer Mittel: Er ließ die Vision als Fresko in der Erzbischöflichen Kapelle auf der „Kleinen Seite“ verewigen. Die von Johannes von Jenstein selbst als Traum bezeichnete Vision stellte ein wichtiges Element in der Vervollkommnung seines Bildes als eines Auserwählten Gottes dar. In der *Vita* wurde sie als prophetische Offenbarung charakterisiert: Der Erzbischof sollte *visionem revelatam* empfangen. Aus dem träumenden Bischof wurde der Empfänger einer göttlichen Botschaft.

Die Schilderungen seiner *Vita* preisen Jenstein nicht nur als privaten und öffentlichen religiösen Virtuosen (wobei zwischen diesen Ebenen nicht unterschieden wird), sondern auch als bedeutende Persönlichkeit seiner Zeit. Für Johannes von Jenstein und sein Umfeld wie auch für Männer der Kirche im Umkreis Urbans VI. erfüllte die

eigene wie auch die vermittelte exklusive Frömmigkeit in erster Linie eine legitimatorische Funktion für die eigene (kirchen-)politische Sache: Das angegriffene Amtsscharisma des Papsttums benötigte die Injektion eines „genuinen“ Charismas, vermittelt von religiösen Virtuosen und Virtuosinnen und ihren Interpreten, die sich als charismatische Aristokratie verstanden. Unter den verschiedenen Medien, deren sie sich bedienten, spielte die bildende Kunst eine wichtige Rolle. Sie verband sich mit den Medien visionärer Schau und ihrer bildlichen und textuellen Stilisierung zu einem wirksamen Instrument der Gestaltung pastoraler Seelsorge, der kirchenpolitischen Auseinandersetzung und der Behauptung der eigenen Position (Rychterová 2009c).

Am Beispiel der Vision des Johannes von Jenstein sollte die Ausrichtung der Untersuchung demonstriert werden: Gefragt wurde nach Strategien der lernenden Anpassung an Strukturzusammenbrüche (hier konkret das Schisma), die als Artikulationen einer Überforderung von Gesellschaften und Systemen aufzufassen sind. Dieser literarische und gesellschaftliche Kontext der Selbst- und Fremdbeschreibung Johannes von Jensteins wurde in einer engen Kooperation der zwei Bearbeiterinnen des Projektes untersucht und ist Gegenstand einer gemeinsamen Monographie (vorgesehen für die Editionsreihe „Memoria medii aevi“ im Argo-Verlag Prag).

(4) Der vierte Fragenkomplex wurde einer Umbruchsituation *par excellence* gewidmet, nämlich der Entstehung einer neuen Konfession innerhalb der lateinischen Christenheit. Der Weg von einer moralischen Kirchenkritik zur institutionell bekämpften Häresie und von da zu einer neuen stabilen Konfession wurde anhand der Entstehung neuer wie auch der Neudefinierung und Neukontextualisierung gängiger Symbole beschrieben. Das Funktionieren symbolischer Kommunikation, Strategien von Fremd- und Selbstbeschreibung und die (Re-)Stabilisierung von Sinn- und Identitätskonfigurationen standen hier im Mittelpunkt, genauso wie die einzigartige Entstehung eines reformpolitischen Diskurses aus der Neukontextualisierung gängiger symbolischer Ordnungen. Es wurde dabei zunächst von der Gestalt des Johannes Hus ausgegangen, von seiner Rolle als religiöser Führer bis hin zur Konstruktion seiner Person als „institutionalisierter“ Heiliger, allerdings außerhalb der Institution der katholischen Kirche.

Hus' Tod mobilisierte eine große, aus Mitgliedern aller sozialen Schichten zusammengesetzte Gruppe von Anhängern. Dies geschah nicht nur aufgrund seines Märtyrertodes, sondern vor allem aufgrund der über die Jahre hinweg sorgfältig gestalteten Interaktion mit der Anhängerschaft, die anscheinend bis wenige Stunden vor seinem Tod bestand. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang Hus' Brief an seine Anhänger, den er unmittelbar vor seiner Abfahrt nach Konstanz verfasste und in Prag hinterließ. Die Anhänger wurden darin ermahnt, sich weiter nur an den Schülern von Hus zu orientieren. Die Welt wurde polarisiert in die schlechten und die guten Prediger, wobei die „Wahrheit Gottes“ bei Hus und „seinen Predigern“ wohnte. Dies alles wurde von der Kanzel aus verkündet; damit wurde auch der mögliche (obwohl gar nicht sichere) Ausgang des Prozesses in Konstanz vorab gedeutet.

Die ununterbrochene Kommunikation mit Schülern, Priestern, Predigern und Laien war die wesentliche Leistung Johannes Hus' in den letzten Monaten seines Lebens: Seine letzten Briefe, ein geistiges Vermächtnis, bildeten den Kern seines Kultes. Zentrales Thema dieser Briefe war die in den letzten Jahren seines Lebens immer deutlicher zum Vorschein tretende Bereitschaft zu einem quasi freiwilligen Märtyrer-

tod, die aus der offensichtlichen Überzeugung Hus' vom baldigen Kommen Christi und von der Notwendigkeit des Kampfs gegen den Antichrist resultierte. Sich selbst sah er zunehmend in der Rolle eines aktiven Gegners des Antichristen. Die Bereitschaft zum Martyrium ist für Hus das endgültige Identifikationskriterium der Mitglieder der „wahren“ Kirche. Den Kampf gegen den Antichristen als Aufgabe, die Predigt als Mittel und das Martyrium als Ziel kann man als die wichtigsten Elemente des von Hus wie auch von seinen Nachfolgern konstruierten Charismas bezeichnen. Symbolisch ausgedrückt weisen diese Elemente ein hohes Potential an Flexibilität auf – sie sind verknüpfbar mit alt- wie neutestamentlichen Vorbildern, sie können in immer wieder neue Kontexte gesetzt und an aktuelle Bedürfnisse angepasst werden.

Die Erinnerung an den neuen Märtyrer auf Dauer zu stellen und seinen Kult zu gestalten, dies konnte nur mittels symbolischer Formen und Ausdruckweisen gelingen, die Anchlüsse an die Vorstellungswelt des hypothetischen Publikums herstellten. Wie im Fall anderer hagiographischer Quellen erlauben die Zeugnisse über den Kult Hus' es bis zu einem gewissen Grad, eine Typologie der symbolischen Repräsentationen seiner Heiligkeit herauszuarbeiten, die sich in den einzelnen Texten im Laufe der Zeit immer wieder wiederholten, aufeinander rekurrerten und aneinander anlehnten, wobei sie durchgehend umgewichtet, uminterpretiert und ergänzt wurden (Rychterová 2008a, 2008b).

Hus' Kult war eine von den drei Säulen, die die Transformation der böhmischen Reformation in eine neue Konfession ermöglichten. Die zweite war der Laienkelch und die dritte der Akt, in dem sich die Prager Universität zur obersten geistlichen Autorität im Lande erklärte. Die Entstehung und die Zusammenhänge der jeweiligen symbolischen Repräsentationen bildeten den Gegenstand der weiteren Untersuchungen.

Die Untersuchung zur Person von Johannes Hus wurde in der zweiten Hälfte der Bewilligungsperiode vor allem unter dem Blickwinkel der Entwicklung des apokalyptischen und eschatologischen Denkens im Böhmen des 14. und 15. Jahrhunderts vorgenommen. Die zentrale Frage war die nach der gesellschaftlichen, zunächst elitär theologischen und dann auch laikal politischen Wahrnehmung und Deutung der hussitischen Reform vor und nach dem Tod Hus'. Diese Deutungen wurden im Kontext der allgemeinen Geschichtstheologie betrachtet und unter dem Gesichtspunkt der Wahrnehmung und Deutung einer Krisen- und Umbruchszeit problematisiert. Die westeuropäischen Verhältnisse wurden jeweils im konkreten Vergleich in die Untersuchung einbezogen.

Das apokalyptische Denken war in Böhmen in der ganzen zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sehr ausgeprägt. Es war nicht nur mit den Reformbemühungen verklammert, sondern wurde auch zum wichtigen Mittel der luxemburgischen Hof- und Herrschaftsrepräsentation. Dies gilt auch für apokalyptisch-endzeitliche Themen, die sich mit der Vorstellung vom Endzeitkaiser verbanden. Dieser apokalyptische Herrscher der Endzeit wurde nach der Tradition mit dem römischen Kaiser identifiziert. Karl IV. wusste auf mannigfaltige Art und Weise diese Tradition mithilfe verschiedener Medien zu artikulieren und zu einem wichtigen Interpretament seiner eigenen politischen Konzepte zu machen.

Im Milieu des kaiserlichen Hofes wurden Kunstwerke geschaffen, die die Hauptthemen der Eschatologie und Apokalyptik in Text und Bild vermittelten, etwa in der

Ausschmückung der Burg Karlstein. Das wichtigste Textzeugnis des eschatologisch-apokalyptischen Diskurses am Kaiserhof in Prag bildet die *Cronica Boemorum* des italienischen Minoriten Johannes von Marignola, die im Auftrag Karls IV. verfasst wurde. Dieses vermutlich in die Jahre 1355-1358 zu datierende Werk wurde als Weltchronik konzipiert, in der die Geschichte Böhmens lediglich einen Teil der universalen Historie darstellen und neu interpretiert werden sollte. Der Kaiser und sein Reich wurden im Rahmen einer heilsorientierten „harmonischen Weltschau“ präsentiert, deren notwendiger und logischer Bestandteil auch die Antichrist-Legende als Schlusspunkt der Heilsgeschichte war. Die Schilderung der universalen Geschichte begann Marignola mit der Weltschöpfung; als Höhepunkt der Historie war die Regierungszeit Karls IV. geplant (die Chronik blieb unvollendet). Mit Karl sollte die Geschichte nicht nur den Gipfel, sondern auch Ende und Erfüllung erreichen. Karl wurde hier als Endzeitkaiser, dessen Ankunft die sibyllinischen Prophezeiungen vorhergesagt hatten, dargestellt.

Marignola schrieb seine Chronik zur gleichen Zeit, als das ikonographische Programm der Burg Karlstein realisiert wurde. Im Jahr 1357 nahm er an der Kirchweihe der neu ausgeschmückten Burgkapelle teil. Es ist anzunehmen, dass er nicht nur das Konzept, sondern auch Details der chronikalischen Darstellung mit dem Kaiser abstimmt. Das von Karl IV. sorgfältig aufgebaute eigene Herrschercharisma als Schutzherr der römischen Christenheit erhielt in Marignolas Werk klare Gestalt: Dieser präsentierte Karl IV. als einen charismatischen Herrscher, der mit einer extraordinären religiösen Empfindung und der Fähigkeit, das Geheimnis der Heiligen Schrift zu verstehen, ausgestattet war. Die Rückgriffe auf Ez 17,3 tragen eindeutige eschatologische Konnotationen und weisen zudem auf die zu der Zeit immens populären post-joachimistischen Prophezeiungen über den siegreichen, reformtragenden Endkaiser der Welt hin.

Kunst und Ideologie des Prager Hofes sind im Hinblick auf die Länder der Böhmisches Krone als Norm und Vorbild aufzufassen, die in die Gebiete des luxemburgischen Einflussbereichs „exportiert“ wurden und nachfolgend als Symbol der Herrschaftsideologie und der Herrschaftsanwesenheit wahrgenommen wurden. Als Beispiele kann man hier die Marienkirche in Frankfurt an der Oder oder die Kirche der Heiligen Martha in Nürnberg nennen (Cermanová 2010, Cermanová 2009a).

Die kaiserliche Selbstwahrnehmung und -darstellung bildete einen wichtigen Rahmen für die spezifische Tradition reformtheologischen Denkens in den letzten vier Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts. Um diese beschreiben und ihre Inspirationsquellen identifizieren zu können, wurde die vorhussitische Eschatologie und Apokalyptik untersucht, vor allem die Schriften des Militschius von Kremsier und nachfolgend von Mathias von Janov, die großen Einfluss auf die hussitische apokalyptische Theologie und Rhetorik hatten. In seiner Schrift *Sermo de Die novissimo* hat Militsch die *Vita Antichristi* (verstanden hier als Gegenkonzept zum charismatischen Muster des Lebens Jesu) in Anknüpfung an die sibyllinische Tradition, die über die Schrift von Adso de Montier-en-Der, den mittelalterlichen Glossenkomplex und nachfolgende theologische Kompendien verbreitet worden war, geschildert. Erst in dem etwas späteren Traktat *Prophetia et Revelatio de Antichristo* hat er diese Linie teilweise verlassen und sich stärker an die symbolischen (typologischen) Interpretationskonstruktionen der (prä-)hussitischen Theologen angelehnt, zu denen Matthias von Janov, Jakobellus de Mies

oder der taborische Bischof Nikolaus von Pilgram zu zählen sind. Diese Theologen hatten den Antichrist als Komplex allen Negativen, als *multitudine malorum* und *corpus diaboli*, ausgedeutet.

Die Textanalyse hat ergeben, dass Militsch die post-joachimistische prophetische Deutungsproduktion verarbeitet hat, vor allem das *Vademecum in Tribulatione* des französischen Franziskaners Johannes de Rupescissa. In seinen Antichristvorstellungen wurde er gleichfalls von Arnald von Villanova beeinflusst. Diese im Rahmen der zweiten Hälfte der Bewilligungsperiode gewonnenen Erkenntnisse haben weit reichende Konsequenzen für die weitere Erforschung des vorliegenden Quellenmaterials: Die mit der Reformhomiletik verknüpften, im vorhussitischen Böhmen verfassten apokalyptisch orientierten Traktate bildeten einen Teil der europäischen prophetischen Textgattung und müssen als solche weiter untersucht werden. Die Erforschung der hussitischen Reform als europäisches Phänomen wird dadurch um eine sehr wichtige neue Dimension bereichert (Cermanová 2008, 2009b).

Das in dieser Tradition verankerte apokalyptische Denken war eines der konstitutiven Elemente des (prä-)hussitischen Reformdiskurses. In ihm entstand die Figur des apokalyptischen Propheten, die im Wesentlichen dem biblischen Narrativ von Elias und Henoch folgte. Für die Antwort auf Fragen nach a) der Ausgestaltung des sozio-religiösen Konstrukts dieses Propheten, seiner Charakteristik, Funktion und Transformation, und b) der Rolle des apokalyptischen Propheten in einer sich verändernden Gesellschaft als Teil ihrer Selbstbeschreibung ist die Figur des Militius von Kremsier zentral, dem der in Paris ausgebildete Theologe Mathias von Janov die Position des apokalyptischen Propheten zuschrieb. Militsch bezeichnete sich wohl selbst (so weit es aus seinen überlieferten Schriften ersichtlich ist) nicht als Prophet. Von seinen Vorgängern bzw. Inspirationsquellen übernahm er jedoch Legitimationsstrategien, die auf der Paulinischen Lehre von den Charismen aufbauten. In diesem theologisch-prophetischen Diskurs betrachtete er sich als Träger des *spiritus intelligentiae*.

Mathias von Janov ging einen Schritt weiter und kontextualisierte ihn innerhalb seiner eschatologisch-apokalyptischen Lehre als wahren, in der Linie der biblischen Propheten stehenden Seher. In diesem Punkt knüpfte er an Texte Arnalds von Villanova an, die in Paris sehr intensiv diskutiert wurden. Diese Deutung der Figur Militsch wurde von der nächsten Rezipientengeneration kaum wahrgenommen: Die Position des apokalyptischen Propheten übernahm der in Konstanz hingerichtete Johannes Hus (Rychterová 2008a). Diese Änderung in der Wahrnehmung der apokalyptischen Heiligen nach dem Tod von Hus stand mit der Selbstinterpretation der radikalen hussitischen Kommunität als wahrer *corpus Christi* und der im eschatologischen Kontext erneuerten *ecclesia primitiva* in engem Zusammenhang. In diesem Gedankenkomplex wurde Jan Hus als der geistliche Führer des apokalyptischen Heers der Heiligen (das heißt der Hussiten) im Endkampf gegen den Antichrist, als der zweite Elias aufgefasst.

In der Zeit der hussitischen Kriege war insbesondere die Prophetie das Medium, in dem die Zeitgenossen ihre Wahrnehmung der eigenen Gegenwart als Umbruchszeit formulierten. Aufgrund der Untersuchung der Verbreitung und Rezeption von Texten dieser Gattung in Böhmen kann angenommen werden, dass es sich keineswegs um ein unbedeutendes Medium handelte, wie oft angenommen wird, sondern um ein

zentrales. Der Umsturz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung wurde im Rahmen des Prophezeiungsschemas als Strafe für die Sünde und gleichzeitig als notwendiger Weg zu Erneuerung und Vollkommenheit aufgefasst (Rychterová, Soukup 2012). Apokalyptische Prophezeiungen und deren Kommentare und Auslegungen sind oft in einer Zeit entstanden, die als Zeit des Wandels empfunden und wahrgenommen wurde. Die Verfasser solcher Texte haben ihre Zeit als eine Zeit „zwischen“ zwei Zeitaltern der Geschichte definiert, das heißt sie haben sich in eine Umbruchszeit eingeordnet. Die zeitgenössische Realität des hussitischen Böhmens wurde in ein vorgegebenes Schema eingefügt, den einzelnen Ereignissen wurde dadurch ein übergeordneter Sinn verliehen. Diese Problematik wurde während des „International Medieval Congress“ in Leeds 2009 eingehend diskutiert (Vortrag von Pavlína Cermanová „Prophets, Martyrs, and Saints in Husite Apocalyptic Writing“).

Der erste taborische Bischof Nikolaus von Pilgram verfasste vor 1430 eine lateinische Postille über die Apokalypse, die eine der Quellen darstellt, die im Rahmen des Projekts bearbeitet wurden. Dieser sehr wichtige und umfangreiche, jedoch bisher kaum ausgewertete Kommentar ist Zeuge der eschatologischen und apokalyptischen Erwartungen und Vorstellungen der Zeit. Nikolaus von Pilgram hielt die Entstehung der taborischen Kommunität und des Hussitismus allgemein für die Erfüllung des apokalyptischen Szenarios. Die taborische Kommunität wurde hier als die in der letzten Etappe der Weltgeschichte erneuerte *ecclesia primitiva* dargestellt, die Taboriten als mystischer *corpus Christi*, in Abgrenzung zu einer sündhaften Welt, dem amorphen *corpus Antichristi*.

Die Untersuchung des Textes wurde geleitet von der Frage nach der Funktion der Apokalyptik in der hussitischen und vor allem taborischen Gesellschaft und ihrer Selbstwahrnehmung, mit dem Ziel einer differenzierten Darstellung der hussitischen Apokalyptik im Kontext der europäischen apokalyptischen Tradition (Cermanová 2008). Die Monographie von Pavlína Cermanová zu diesem Thema wird 2010 abgeschlossen sein.

2 Ergebnisse des Teilprojektes in Bezug auf das Konzept des Gesamtverbundes

Die mittelalterlichen Charismatiker bzw. religiösen Virtuosen oder „lebendigen Heiligen“ stellten einen unabdingbaren Stabilisierungsfaktor der mittelalterlichen Gesellschaft dar. Sie wurden institutionell aufgefangen in einem äußerst flexiblen Konzept der „Heiligkeit“, das als eines der wichtigsten Vehikel der symbolischen Vermittlung der Normen und Wertevorstellungen der mittelalterlichen Gesellschaft verstanden werden kann. Die Interaktion zwischen diesem institutionell sanktionierten Heiligkeitskonzept und seiner Verwirklichung in Gestalt der religiösen Virtuosen war eine der wesentlichen Quellen der permanenten „charismatischen Erneuerung“ der christlichen Kirche als „geistig-charismatische“ Liebesgemeinschaft. Darüber hinaus schuf diese Interaktion diskursive Räume, in denen sich die Dynamik gesellschaftlichen Wandels artikulieren konnte. Gerade in Zeiten der Unsicherheit und des Umbruchs wurden die bestehenden Konzepte gesellschaftlicher Ordnung von den sich als charismatisch artikulierenden Gegenkonzepten in Frage gestellt und paradoxerweise zugleich stabilisiert, da es immer um Repräsentationen ein und desselben christlichen Charismas ging, im Sinne einer Nachfolge Christi. In dieser Figuration konnten Cha-

risma und Charismatiker eine beschleunigende Rolle in gesellschaftlichen Transformationsprozessen spielen – oder auch umgekehrt. Alle Gegenkonzepte gesellschaftlicher Ordnung, die auf charismatischer Basis formuliert wurden, verließen den bestehenden diskursiven Rahmen nicht. Falls man gesellschaftliche Ordnungsmuster als selektive Verknüpfungen von (Sinn-)Elementen versteht und danach fragt, wie viel „Verschiedenheit“ dauerhaft und mit hoher Wahrscheinlichkeit anschlussfähig gehalten werden kann, wird die Funktion des mittelalterlichen religiösen Charismas als Instrument der Verknüpfung dieser Elemente begreiflich. In diesem Rahmen wurde das mittelalterliche Charisma-Verständnis sozial äußerst wirksam, da es bisweilen das wichtigste Instrument gesellschaftlicher Selbstbeschreibung darstellte und die Kultur der Selbstbeobachtung wesentlich bestimmte.

Die Frage nach solchen Kulturen der Selbstbeobachtung wurde innerhalb der Arbeitsgruppe „Kulturen der Selbstbeobachtung in/ von/ nach gesellschaftlichen Umbrüchen und Wandlungsprozessen“ eingehend diskutiert, an der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Teilprojekte A5, A6, A12, B6, C9 und C10 beteiligt waren. Die Arbeitsgruppe griff zentrale Aspekte des Rahmenantrags des Sonderforschungsbereichs auf – Fragen nach der grundsätzlichen Fragilität sozialer Ordnungsbildung, nach Medien und Konzepten der Identifikation und Beschreibung gesellschaftlicher Umbrüche und Transformationen und deren Verhältnis zu den vorhandenen Strukturen, nach der (Re-)Stabilisierung von Sinn- und Identitätskonfigurationen. Als gemeinsamer Problemhorizont stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von Formen gesellschaftlicher Selbstbeschreibung und sozialen Umbrüchen heraus. Ausgangspunkt der gemeinsamen Überlegungen war im Anschluss an den Rahmenantrag des Sonderforschungsbereichs, dass erst Beobachtungen Veränderungen bzw. Brüche gesellschaftlicher Entwicklung registrieren und identifizieren und sie als solche thematisierbar machen. In diesem Sinne führen Veränderungen mit ihren jeweiligen Zuschreibungen zu strukturellen Änderungen und zu Neuordnungen der Semantik einer Gesellschaft. Diskurse der Selbstbeschreibung und soziale Strukturzusammenhänge bedingen sich gegenseitig.

Für das Mittelalter, besser gesagt für die Vormoderne, kann man mit Niklas Luhmann davon ausgehen, dass die Position des Beobachters sich außerhalb des Beobachteten befindet: Der Bezug auf das Transzendente ermöglicht dem Beobachter zwischen sich selbst und das Beobachtete eine unbeobachtbare Instanz zu schieben. Diese unbeobachtbare Instanz muss jedoch thematisierbar werden. Dies geschieht seit der Spätantike innerhalb der Welt der christlichen Religion auf der Grundlage des Alten und Neuen Testaments. Die Bibel ist zum *Great Code* eines Northrop Frye nicht von ungefähr geworden: Alle symbolischen Systeme des Mittelalters beziehen sich auf die eine oder andere Weise auf sie, weil in ihr die Matrix der beobachtbaren Welt, die „unbeobachtbare Instanz“ eingeschlossen, schon von vorneherein enthalten ist. Die Bibel ist das Werk Gottes und kein menschliches: Jegliche göttliche (und damit auch menschliche) Erkenntnis, vergangene wie auch zukünftige, ist in ihr vorhanden. Das, was der mittelalterliche Beobachter beobachten will, ist nicht „die Welt“ an sich, sondern Gott „in der Welt“: alles, was in der Welt beobachtbar ist, dient in der letzten Konsequenz dazu, Gott und seine Vorsehung zu erkennen, und das mit Vernunft und mit den Sinnen – dabei ist klar, dass eine Erkenntnis Gottes nicht möglich ist; sie wird nur den Heiligen gewährt, die Gott von Angesicht zu Angesicht schauen.

In seinem eigenen Selbstverständnis befindet sich der mittelalterliche Beobachter inmitten der Welt. Es ist auch nicht anders möglich, weil er sich im Zustand nach dem Sündenfall befindet, der eine andere Positionierung ausschließt. Der mittelalterliche Beobachter versteht die Welt als Summe der Zeichen der Göttlichen Vorsehung. Er betreibt die Hierarchisierung und anschließende Deutung einzelner Zeichen, bringt diese in entsprechende Zusammenhänge und zielt darauf, den in ihnen enthaltenen Göttlichen Willen zu erahnen. Die sich daraus ergebende Deutung des Weltgeschehens ist von seinem eigenen Standpunkt aus gesehen ein Nebenprodukt. Dies ist unter anderem die Ursache dafür, warum sich im Mittelalter kein wirkliches Krisenbewusstsein entwickeln kann: Die Welt befindet sich stets in einer „Krise“, besser gesagt in der „Endzeit“, und schreitet unaufhaltsam auf den letzten Kampf und das zweite Kommen Christi zu. Die Beobachtung durchläuft dabei folgende Phasen: 1. die Identifizierung des Beobachteten als Zeichen, 2. dessen Einordnung in das Repertoire der biblischen Zeichen, 3. der Rückgriff auf den Stand der Erkenntnis der göttlichen Vorsehung (enthalten in der Bibel und in den Schriften der Autoritäten, vor allem der heiligen Kirchenväter) und 4. eine Einordnung des Beobachteten als Zeichen in diesen Erkenntnisstand. Diese Verfahrensweise bzw. die Annahme, dass die göttliche Vorsehung mit dem menschlichen Verstand und den menschlichen Sinnen zumindest ansatzweise erkannt werden kann, beruht auf der Lehre der Gottesähnlichkeit der menschlichen Seele, wobei das menschliche Erkenntnisvermögen erheblich eingeschränkt bleibt. Gerade in der Frage nach der Beobachtungsperspektive verdeutlicht sich das Verhältnis des Charisma-Konzepts zur Apokalyptik als Deutungshorizont der Gesellschaft des europäischen Mittelalters.

Die Teilprojekte, die an der Arbeitsgruppe „Kulturen der Selbstbeobachtung“ beteiligt waren, stellten für das Teilprojekt C9 die wesentlichen Partner im interdisziplinären Dialog innerhalb des SFB dar. Das Teilprojekt A5 „Die rituelle Fassung des Unfassbaren. Zur Konstruktion von Anteilnahme an Katastrophen“ hat die Beziehung von sozialen Prozessen der Sinnggebung zu einem konstitutiven Jenseits der Sozialität, das mit den Begriffen der „Charismatisierung“ (Weber) oder „Sakralisierung“ (Durkheim) beschreibbar ist, ins Zentrum seiner Arbeit gestellt. Schon diese terminologische Orientierung eröffnete ein breites Feld für einen methodischen Austausch, der seit der zweiten Bewilligungsperiode in mehreren Arbeitsgruppen und gemeinsamen Publikationen realisiert wurde (siehe vor allem die Aufsätze von Valentin Rauer und Christoph Schneider in Rychterová, Seit, Veit 2008 wie auch die aus der zweiten Bewilligungsperiode des SFB stammende Publikation des SFB zum Thema der Rituale). In der letzten Bewilligungsperiode konzentrierte sich der Austausch vornehmlich auf den Wandel narrativer Strategien in Vormoderne und Gegenwart, mit denen Gesellschaften Umbruchsituationen (wie etwa im Mittelalter das Große Abendländische Schisma 1378-1415 oder in der Moderne 9/11) artikulierten und verarbeiteten. Eine ähnliche Zusammenarbeit ergab sich auch mit den Teilprojekten A6 und B10, hier jedoch wurde die Nähe mehr in der fachspezifischen und methodischen Ausrichtung gesucht als im theoretischen Zugang. Neben einer gemeinsamen Publikation (siehe den Beitrag von Ulrich Gotter in Rychterová, Seit, Veit 2008) verlief die Zusammenarbeit vor allem im Rahmen eines informellen Austausches: Die methodischen und theoretischen Ansätze des Teilprojekts B10 zum Problem der prekären Herrschaft in der Antike führten im Teilprojekt C9 zu einer Neudefinierung der Figur

des „schlechten Herrschers“, die in der letzten Bewilligungsphase ausgearbeitet worden ist. Die methodischen Ansätze des Teilprojekts A6 „Zeitdiagnosen im 17. Jahrhundert. Die Medien gesellschaftlicher Selbstbeobachtung im Zeichen der Krise“ waren für das Teilprojekt C9 wichtig im Hinblick auf die Konzentration dieses Teilprojekts auf die Medialität gesellschaftlicher Selbstbeobachtung – in Prodigienschriften, Prognostica, Flugblättern, neuen Zeytungen und Kalendern einerseits (Unterprojekt „Göttliche Zeichen. Die Medialität der Welt im Spannungsfeld von Endzeit- und Zukunftsvorstellungen 1580-1670“), in Gebet- und Gesangbüchern, Predigten und Selbstzeugnissen als Medien der Frömmigkeits- und Lebenspraxis (Unterprojekt „Zeitdiagnosen und Konzepte des Wandels in religiösen Gebrauchstexten und Selbstzeugnissen 1650-1720“) andererseits. Dieses Quellencorpus stellte interessantes Vergleichsmaterial zur Quellengrundlage des Teilprojekts C9 – hagiographische und theologische Schriften auf der Schwelle zwischen dem universalen Lateinischen und den partikularen europäischen Volkssprachen – dar. An den drei genannten Materialkomplexen lässt sich die neue mediale Situation nach der Erfindung des Buchdrucks in der Mitte des 15. Jahrhunderts beobachten und beschreiben. Der Beitrag aus der Zusammenarbeit mit dem Teilprojekt A6 für das Teilprojekt C9 lag vor allem in einer erhöhten Sensibilität für die diskursschaffende Kraft der Medien Schrift und Druck wie auch in einem neuen Entwurf des zeitgenössischen Verständnisses von Textproduktion in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die als Zeit der Informationsverdichtung und der Entstehung neuer Kommunikationsformen zu beschreiben ist, die allerdings erst mit dem neuen Medium Druck ihre Dynamik voll zu entfalten vermochten.

Viele übergreifende Fragen nach dem theoretischen und methodologischen Instrumentarium wurden nicht nur innerhalb des SFB, sondern auch in Kooperation mit anderen Verbänden und Projekten diskutiert. Die erste Bearbeiterin des Projekts, Pavlína Rychterová, war neben der Tätigkeit in dem oben erwähnten Projekt im WIN-Kolleg der Heidelberger Akademie der Wissenschaften als Kooperationspartnerin im DFG-Schwerpunktprogramm 1173 „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ tätig, darüber hinaus als Leiterin der Arbeitsgruppe „Zentrum und Peripherie“ und im Projekt LC 521 „Christentum und die böhmische Gesellschaft im Mittelalter: Normen und Prozesse in europäischen Zusammenhängen“ des Bildungsministeriums der Tschechischen Republik. Die zweite Bearbeiterin des Teilprojekts, Pavlína Cermanová, die die Fragestellung des Teilprojekts um die wichtige Perspektive der mittelalterlichen Apokalyptik bereicherte, erweiterte die bestehenden Kooperationen um die Zusammenarbeit mit dem internationalen Projekt „Die Reform und Kompaktaten. Neue Konfigurationen der weltlichen und kirchlichen Macht in der Zeit des Basler Konzils“, finanziert durch das Programm der Unterstützung der internationalen Zusammenarbeit der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik, und um eine Kooperation mit der internationalen Arbeitsgruppe „Medieval prophecy“, geleitet von Prof. Gian-Luca Potesta und Prof. Dr. Robert Lerner, die auf dem Gebiet der mittelalterlichen Apokalyptik führende Forscherpersönlichkeiten sind.

Die beiden Bearbeiterinnen des Projekts stellten die theoretischen und methodischen Ansätze wie auch Teilergebnisse des Projektes in mehreren Vorträgen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vor (siehe Dokumentation des Teilprojekts Z).

3 Liste der aus dem Teilprojekt seit der letzten Antragsstellung entstandenen Publikationen

- Cermanová, Pavlína, Die Erzählung vom Antichrist und seine Funktion in der religiösen und politischen Imagination im luxemburgischen Böhmen, in: Brandes, Wolfram, Schmieder, Felicitas (Hg.), *Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern*, Berlin 2010, S. 159-178.
- Cermanová, Pavlína, Eschatologie a apokalyptika jako módní téma na lucemburském dvoře, in: Malá-Dvořáčková, Dana, Zelenka, Jan (Hg.), *Dvory a rezidence III (MHB Supplementum)*, Praha 2009a (im Erscheinen).
- Cermanová, Pavlína, Die textuellen und intellektuellen Inspirationen von Militsch von Kremsier, II. Kolloquium der AG Visions and Prophecy in the Middle Ages „Kontextualisierte Prophezeiungen“, Budapest 7.-10. Juni 2009b (zur Veröffentlichung eingereichtes Manuskript).
- Cermanová, Pavlína, Funkce rituálu v apokalyptických textech husitského věku [Die Rolle der Rituale in den apokalyptisch orientierten Texten der hussitischen Zeit], in: Šmahel, František, Nodl, Martin (Hg.), *Rituály, ceremonie a festivity ve střední Evropě 14. a 15. století (Colloquia mediaevalia Pragensia 12)*, Praha 2009c, S. 319-337.
- Cermanová, Pavlína, The Visions of Johannes Rupescissa as an Inspiration for the pre-hussite and hussite apocalyptic authors, I. Kolloquium der AG Visions and Prophecy in the Middle Ages „Prophetien als Sprachcode der moralischen, gesellschaftlichen und politischen Kommunikation im 13. und 14. Jahrhundert“, Modena, 26.-28. Juli 2008 (zur Veröffentlichung eingereichtes Manuskript).
- Rychterová, Pavlína, Die Anfänge des tschechischen Mittelalters und ihre Rolle beim Aufbau der nationaltschechischen Identität im 19. Jahrhundert, in: Reimitz, Helmut, Zeller, Bernhard (Hg.), *Vergangenheit und Vergewärtigung*, Wien 2009a, S. 241-252.
- Rychterová, Pavlína, Mittelalterliche Hagiographie auf der Leinwand: Der Film „Svatý Václav“ als gescheiterter Versuch ein Nationaldenkmal zu erstellen, in: Bak, János M., Jarnut, Jörg, Monnet, Pierre, Schneidmüller, Bernd (Hg.), *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-20. Jahrhundert – Uses and Abuses of the Middle Ages: 19th-21st Century – Usages et Mésusages du Moyen Age du XIXe au XXIe siècle*, München 2009b, S. 145-174.
- Rychterová, Pavlína, Charisma und charismatische Legitimation in der Vita von Johannes von Jenstein, in: Fajt, Jiří, Langer, Alexandra (Hg.), *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext*, München 2009c, S. 346-353.
- Rychterová, Pavlína, Jan Hus: der Führer, Märtyrer und Prophet. Das Charisma im Prozess der Kommunikation, in: Rychterová, Pavlína, Seit, Stefan, Veit, Raphaela (Hg.), *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen*, Berlin 2008a, S. 423-445.
- Rychterová, Pavlína, Le lettere di Giovanni Hus: Funzioni liturgiche, in: Potestá, Gian Luca (Hg.), *Pregare per combattere. Forme di cristianizzazione nel Medioevo (Rivista di storia del Cristianesimo 5 (2008b))*, S. 131-140.

- Rychterová, Pavlína, Aufstieg und Fall des Přemyslidenreiches. Erforschung des böhmischen Früh- und Hochmittelalters in der gegenwärtigen tschechischen Mediävistik, in: Zeitschrift für historische Forschung 34 (2007a), S. 629-647.
- Rychterová, Pavlína, Ženská zbožnost ve středověku. Některé aspekty jejího výzkumu [Weibliche Frömmigkeit im Mittelalter. Einige Aspekte ihrer Erforschung], in: Lenderová, Milena (Hg.), Tzv.dějiny ženy aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie (4. pardubické bienále) [Die sogenannte Frauengeschichte oder die europäische Frau vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert, gefangen in der Geschichtsschreibung (das 4. Bienale in Pardubice)], Pardubice 2007b, S. 115-124.
- Rychterová, Pavlína, Pojem a teorie charismatu Maxe Webera v recepci sociálních a historických věd [Begriff und Theorie von Charisma Max Webers in der Rezeption der sozial- und historischen Wissenschaften], in: Dějiny – teorie – kritika 2 (2006), S. 9-23.
- Rychterová, Pavlína, Seit, Stefan, Veit, Raphaela (Hg.), Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen, Berlin 2008.
- Rychterová, Pavlína, Soukup, Pavel, The Reception of the Books of the Maccabees in the Hussite Reformation, in: Signori, Gabriela (Hg.), Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective, Leiden 2012, S. 195-210.