

»eine ungeteilte kultische Verehrung Bernhards mit dem Hauptakzent auf seiner Bedeutung für die Gesamtkirche möglich« (S. 159). – *Christopher Holdsworth* weist nach, daß in England neben den Hoheliedpredigten die 1124/25 entstandene »Apologia« früh und breit rezipiert wurde – eine Schrift, die den Streit zwischen Cluniazensern und Zisterziensern durch ein Lob der Verschiedenheit in der Einheit der Liebe zu schlichten trachtet. – *Brian Patrick McGuire* untersucht das Bernhard-Bild der »Legenda Aurea« des Jacobus de Voragine und findet eine erfrischende Mischung von Quellentreue, Auswahl im Hinblick auf den Leserkreis und unbefangenen Neuschöpfungen: »... witness to the ability of the medieval church to combine tradition and renewal« (S. 211). – Die vielfältigen Pseudobernardiana in spätmittelalterlichen Gebetsbüchern sagen nach der Analyse von *Peter Ochsenein* »sehr viel über die Bernhard-Rezeption, kaum aber etwas über das echte Werk des Zisterzienserabtes und schon gar nichts über sein Leben und seine Persönlichkeit aus« (S. 231).

Unverkennbar ist die Tendenz, Bernhard zu apologetischen Zwecken zu rezipieren: bei den rheinischen Mystikern Eckhart, Tauler und Seuse zur Verteidigung gegen Verdächtigungen ihrer Theologie (*Georg Steer*); bei Erasmus von Rotterdam, um sich unter Hinweis auf Luthers Bernhard-Zitate vom Vorwurf zu befreien, er »habe das Ei gelegt, das Luther ausgebrütet habe« (*Gerhard B. Winkler*, S. 266); bei Calvin »to appeal to Bernard as a theological witness to the truth during the dark ages« (*Anthony Lane*, S. 313); im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts, um »sich bei Kritik im einzelnen und bei mit dem Humanismus geteilter größerer Distanz zur scholastischen Theologie mit der Patristik eins zu wissen, sofern sie das Evangelium ausgelegt hat« (*Ernst Koch*, S. 333); bei Franz von Sales in der Hoffnung auf eine besondere Wirkung auf bestimmte Adressatenkreise (*Viviane Mellinghoff-Bourgerie*). Im Protestantismus wie auf katholischer Seite, etwa in der Schule von Port-Royal und bei Pascal (*Jean Mesnard*), gilt Bernhard als »ultimus patrum«, als letzter der (Kirchen-)Väter (S. 340, 380).

Innerhalb der reformationsgeschichtlichen Forschung macht das Symposium gegenläufige Tendenzen erkennbar: Während Albrecht Ritschl vor gut 100 Jahren die Wirkung Bernhards im Pietismus hoch ansetzte, demonstriert *Johannes Wallmann* an den Quellen, daß dieser Einfluß »vergleichsweise gering gewesen ist, wogegen er auf das nichtpietistische orthodoxe Luthertum ungleich stärker war« (S. 354). Die Kontinuität zwischen Bernhard und Luther wird z.B. sichtbar, wo sich der Reformator in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 für das »pro me« auf Bernhard beruft. *Bernhard Lohse* will demgegenüber die wesentliche Diskontinuität herausarbeiten: Es gebe keine Vergleichbarkeit zwischen der »vorscholastischen Theologie« Bernhards und der »anti- und nachscholastischen Theologie« Luthers (S. 283). Vor allem versucht Lohse nachzuweisen, »wie Luther, ohne es zu bemerken, Bernhard im Sinne seiner reformatorischen Theologie interpretiert« (S. 289) und zunehmend größere Zurückhaltung, ja Kritik an den Tag legt, insbesondere an Bernhards Aussagen über das Mönchtum. – *Ulrich Köpf* repräsentiert im Rahmen des Symposions die Richtung einer reformatorischen Auslegung Bernhards, die in ihm die typisch lutherischen Anliegen des erfahrungsbezogenen Glaubens, der Kreuzestheologie und der heilsbezogenen Christologie vorweggenommen sieht. Die These, Bernhard habe in seiner Hoheliedauslegung als erster mittelalterlicher Autor »konsequent den Schritt von der kollektiven zur individuellen Deutung« (S. 45) vollzogen, übersieht wohl die durchgängige Zusammenschau der Subjektivität der Glaubenden mit dem Subjekt der Kirche, ja des »himmlischen Jerusalem« bei Bernhard.

Der letzte Beitrag führt ins 19. Jahrhundert: Zu einer Zeit, als der von Bernhard so scharf bekämpfte Abälard der Held der Geschichtsschreibung war (vgl. J. Michelet, 1798–1874), veröffentlichte Abbé E. Vacandard 1895 in zwei Bänden eine Lebensbeschreibung des Heiligen, die die Prinzipien der positivistischen Historiographie auf die Ereignisse der Kirchengeschichte anzuwenden trachtete.

Wem also »gehört« Bernhard von Clairvaux? Das Symposium in Wolfenbüttel gibt auf diese Frage keine Antwort. Doch es wird deutlich, daß die Persönlichkeit Bernhards das Bemühen lohnt, um dieses Erbe je neu zu ringen.

Barbara Hallensleben

HELMUT FELD: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XIV, 539 S. Geb. DM 78,-.

Das vorliegende Werk versteht sich als eine »Einführung in das Franziskanertum als religiöse Bewegung und die Hauptprobleme der Franziskus-Forschung im deutschen Sprachraum« (S. XIII,

vgl. S. 59). Es beginnt mit einer ausführlichen Beschreibung der franziskanischen Quellen, welche gegliedert sind in Schriften des Franziskus (Regeln, Ermahnungen, Briefe, Hymnen, Gebete), Lebensbeschreibungen des Franziskus, Chroniken und andere Zeugnisse franziskanischer und nicht-franziskanischer Provenienz, Schriften und Zeugnisse zum Leben der heiligen Klara von Assisi (S. 9–58). Daran schließt sich ein Überblick über die vom Verfasser herangezogene wichtigste grundlegende Literatur an (S. 59–66). Ein weiteres Einleitungskapitel skizziert den zeitgeschichtlichen Hintergrund und gibt einen knappen Überblick über die politischen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen und kulturellen Verhältnisse (S. 67–98). Die Schilderung der Lebensgeschichte des Franziskus beginnt mit den beiden Kapiteln über Jugend und Bekehrung (S. 99–140) und über die Anfänge der von ihm ins Leben gerufenen Bewegung (S. 141–187). Es folgen die Kapitel über »Das Ideal des Franziskus und die mittelalterliche Kirche« (S. 189–214), über »Welterlösung« (S. 215–277) und über »Höhe und Ende des Lebens« (S. 279–328). Eigene Kapitel sind jenen drei Persönlichkeiten gewidmet, die in einem engen, wenngleich je verschiedenen Verhältnis zu Franziskus standen und welche das frühe Franziskanertum entscheidend mitgeprägt haben: Kardinal Hugolino, der spätere Papst Gregor IX. (S. 319–351), Bruder Elias von Cortona (S. 353–400) und Klara von Assisi (S. 401–447). Ein letztes Kapitel schildert die Entwicklung nach dem Tode des Franziskus und verfolgt die Geschichte des jungen Ordens bis zum vorläufigen Ende des Armutsstreits unter Papst Johannes XXII. Ein kurzer Epilog, eine Zeittafel sowie ein Register der Personen- und Ortsnamen und der modernen Autoren beschließen den Band.

Der Verfasser entwirft in dieser Arbeit, die hier nicht in ihrer ganzen Themenbreite besprochen werden kann, ein eigenes, in manchem neues Bild vom Leben und den Ideen des Franziskus. So vertritt er zum Beispiel die interessante These, Franziskus sei (etwa über seine Mutter, deren katharische Herkunft angenommen wird) »mit den Grundlehren des Katharertums« (S. 102) vertraut gewesen, »sein eigenes Weltbild und viele seiner Handlungen und Reden« seien »nur auf dem Hintergrund katharischer Mythen und Vorstellungen zu verstehen« (S. 94), wobei allerdings Franziskus das Weltbild der Katharer zugleich radikal abgelehnt habe (S. 215, 225). Was die seit Sabatiers epochemachendem Werk »Vie de Saint-François d'Assise« (1893) vieldiskutierte Diskrepanz zwischen den ursprünglichen Idealen des Franziskus und den Veränderungen, welchen diese zu Lebzeiten und im Verlauf der Ordensbildung unterworfen waren, betrifft, betont der Verfasser im Unterschied zur neueren Franziskusforschung wieder stark den Gegensatz zwischen Franziskus und der Kirche seiner Zeit. Er ist der Auffassung, führende Kräfte der kirchlichen Hierarchie und der Brüdergemeinschaft hätten schon früh versucht, »dem Franziskanertum seine radikalen Spitzen zu nehmen und es als normalen Orden und brauchbares Instrument für die Zwecke der Römischen Kurie in das System der Katholischen Kirche zu integrieren« (S. 191, vgl. S. 198 u.ö.). Als die beiden eigentlichen »Totengräber des Franziskus« (S. 319) werden Kardinal Hugolino und Bruder Elias von Cortona genannt. Stein des Anstoßes sei primär das radikale Armutsverständnis des Franziskus gewesen, insbesondere seine Forderung nach kollektiver Armut der Franziskaner (S. 189–194). Daß es gleichwohl nicht zum Konflikt mit der Kirche kam, habe in einem anderen Grundsatz des Franziskus gelegen: im Gehorsam gegenüber dem Papst und den Amtsträgern der Kirche (vgl. S. 176, 204–208). Paradoxiere habe Franziskus mit der von ihm vollzogenen engen Anbindung der Bewegung an die Kirche selber zur Einebnung seines Ideals beigetragen (S. 319). Es läßt sich allerdings kritisch fragen, in welchem Ausmaß nicht auch andere Ursachen die eingetretene Entwicklung entscheidend befördert haben, insbesondere die Radikalität der von Franziskus gewählten Lebensform, die zwar für ihn, nicht aber für die Masse der rasch wachsenden Zahl von Brüdern lebbar war. Scheint nicht Franziskus eben dies selber verspürt zu haben, als er sich entschloß, »den Orden in eine Abhängigkeit zur Kirche und zur Römischen Kurie zu bringen, die in den (über zehn) Jahren der Frühzeit der Bewegung in dieser Form nicht bestanden hatte« (S. 321)? Fragen stellen sich vor allem auch bei den Ausführungen über das Selbstverständnis des Franziskus im Kapitel über die »Welterlösung«, die auf einer m.E. nicht überzeugenden Interpretation von esoterischen Traditionen (»Geheimlehren über Heilungsvermittlung und Erlösung« S. 248; »»Geheimnissen des Ordens«, die in der gegenwärtigen Kirche noch keinen Platz haben« S. 250) basieren, die der Verfasser in den Quellen (aufgrund »verdeckter Mitteilungen« S. 254, 270; vgl. S. 174) angedeutet findet. Im Kontext der Schilderung über die »Vergebung von Portiuncula« und die Stigmatisierung auf dem Berg Alverna vertritt er dabei die These, die Stigmatisierung sei als »Gleichgestaltung mit Christus und mehr als das« (S. 256) zu verstehen. Als »zweitem Christus« (S. 256–268), so der Sinn der Deutung, komme Franziskus nach

seinem Selbstverständnis (und jedenfalls nach dem eines Teils seiner Anhänger) eine Teilhabe am Erlösungsgeschehen zu – ein Selbstverständnis, das Bonaventura mit der kirchlichen Lehre zu harmonisieren verstanden habe (S. 271).

Das Buch ist mit profunder Quellenkenntnis verfaßt und mit Übersetzungen einschlägiger Quellentexte gut dokumentiert. Mit seinen vielen Thesen, Forschungsansätzen und kritischen Infra-
gestellungen ist es freilich in erster Linie für den Fachmann von Gewinn. *Franz Xaver Bischof*

HEINRICH SCHIPPERGES: Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen (Herder/Spektrum, Bd. 4188). Freiburg u.a.: Herder 1995. 280 S. Kart. DM 19,80.

Das 1963 erstmals und 1979 in zweiter Auflage erschienene Werk liegt nun in Taschenbuchausgabe vor. Der Verfasser gehört zu den Pionieren der modernen Hildegard-Forschung. Grundmotiv seiner Studie über die Welt der Engel ist »weniger das historische Interesse als die Suche nach Orientierung, nach einer Lesbarkeit der Welt –, ein Orientierungs-Wissen« (S. 8). Ausführungen über den »Verlust des Engelbildes in der Neuzeit« (S. 25–42) sowie über die »Quellen zu Hildegards Engelbild« (S. 43–63) gehen dem dreigliedrigen Hauptteil voran. Schipperges stellt Hildegards Engellehre in einen kosmischen Zusammenhang: Engel stehen im Ursprung der Welt (S. 65–112), sie begleiten die Heilsgeschichte als »Genotyp der Natur« (S. 115–144), als »Prototyp der Geschichte« (S. 145–179) und als »Archetyp der Gesellschaft« (S. 180–214). Ein dritter Teil fragt schließlich nach der Rolle der »Engel am Ende der Welt« (S. 215–248).

In komprimierter Form bietet die Studie von Schipperges eine Zusammenfassung aller Texte zum Thema »Engel« aus Hildegards umfangreichem Schrifttum. Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Angelologie des Mittelalters, wobei es der Verfasser nicht versäumt, die Originalität und Eigenständigkeit der Hildegardischen Deutung im Vergleich mit der Tradition herauszuarbeiten (S. 43–63). Zugleich regen die Texte eine Neubesinnung auf die Bedeutung des Engels für die Welt von heute an (S. 249–260). In diesem Versuch, Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu bauen, liegt jedoch zugleich das Problem der Studie begründet. Schipperges meint, »einen sicheren Weg« gefunden zu haben, weil er sich »nur an den Gegenstand« halte. Indem er »den Blick aufs Ganze legt« (S. 21 f.) will er den Texten Hildegards gerecht werden; der Autorin testiert er eine »vorwissenschaftliche Schau«, die alles mehr intuitiv erfaßt, ohne analytisches Problembewußtsein und Kenntnis der Naturphilosophie, ohne rationale Erklärung oder allegorische Deutung (S. 60 f.). Weder eine genetische noch eine analogische Betrachtung führt nach Meinung von Schipperges an das Phänomen ihrer Bilderschau heran. Form und Aussage selbst, voller Symbolik, wollen »nur als Bild verstanden werden« (S. 84). – Mit dieser »Methode« ist jedoch jeder Versuch zum Scheitern verurteilt, die alten Texte neuzeitlichem Verständnis zu erschließen. Eine die menschliche Vernunft achtende Beschäftigung mit den Engeln braucht nicht vor- bzw. antirational-retrospektiv zu sein. Sie kann durchaus auf dem durch Entmythologisierung und Säkularisierung veränderten Bewußtsein gründen. Gerade Hildegards theologisches Denken zeigt, wie es durch eine mit Hilfe der Analogie gewonnenen Erkenntnis möglich ist, Empirie und Metaphysik zueinander in Beziehung zu setzen. Die heute von den Naturwissenschaften nicht mehr vertretene materialistische Weltsicht erlaubt einen solchen Schluß nicht. Voraussetzung dafür ist die Überwindung einer einseitigen Anthropozentrik (gegen Schipperges: S. 73, 84, 89, 132 u.ö.) und die Verankerung der Angelologie in der Schöpfungslehre. *Gabriele Lautenschläger*

ELISABETH STEIN: Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150–1211). Neuedition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk, Quellen und Nachwirkung (ScriptOralia, Bd. 77). Tübingen: Gunter Narr 1995. 249 S. Geb. DM 94,-.

Das Leben der Alpais von Cudot (Diözese Sens) steht stellvertretend für das Interesse, das geistliche Autoren, sowohl Weltgeistliche als auch Ordensgeistliche, seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert an heiligen Frauen und ihren visionären, mystischen und paramystischen Gaben bekundeten. Häufig begleitet waren diese Gaben von körperlicher Krankheit und »heiliger Anorexie« (herbeigeführt durch eine ausschließliche Ernährung mit Hostien). Denselben Phänomenen begegnet man auch in