

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

der um 1180 verfaßten Lebensbeschreibung des »Bauernmädchens« Alpais von Cudot. In jungen Jahren erkrankte sie schwer (an was genau geht aus dem Text nicht hervor) und sollte den Rest ihrer Tage ans Bett gefesselt bleiben. Elisabeth Stein faßt die Symptome einleitend knapp zusammen, wobei dem Leser sogleich die topischen Züge der Schilderung ins Auge stechen: »Alpais bot in ihrer Krankheit offensichtlich einen schrecklichen Anblick: Auf einem anspruchslosen, harten Lager ohne Federbett und Leinenzeug verbringt sie ihre Tage (I 2). Appetitlosigkeit läßt sie völlig ausgemergelt erscheinen, ihre frühere frische Gesichtsfarbe verschwindet. Eiternde Geschwüre brechen überall an ihrem entkäfteten Körper auf und verbreiten einen durchdringenden, gräßlichen Gestank, so daß das junge Mädchen völlig isoliert dahinvegetiert. Sogar ihre eigene Familie wendet sich von ihr ab ...« (S. 7f.).

Die Vita Alpais ist der Forschung nicht unbekannt geblieben (vermittelt über die unkritische Edition der *Acta Sanctorum*). Bruchstücke vor allem aus dem ersten Buch, der *vita exterioris*, tauchen in sehr unterschiedlichen Forschungszusammenhängen auf. David Herlihy (*Opera muliebra. Women and Work in Medieval Europe*, 1990, S. 51f.) etwa bedient sich ihrer, um der ländlichen Frauen- bzw. Kinderarbeit plastische Gestalt zu verleihen. Caroline Walker Bynum (*Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley u. a. 1987, S. 134f.) untermauert damit die herausragende Bedeutung, die das Motiv der Nahrung bzw. Nahrungsverweigerung im Leben heiliger Frauen einnahm. Bei Stein treten mentalitäten- und gesellschaftsgeschichtliche Aspekte dieser Art ganz in den Hintergrund. Ihr Zugang ist philologisch, rhetorisch und quellenkritisch in einem (S. 5–78), ergänzt durch einen rezeptionsgeschichtlichen Ausblick (S. 79–103). Oralität (S. 66 und S. 96–103) spielt – dem vielversprechenden Reihentitel »ScriptOralia« zum Trotz – eine sehr untergeordnete Rolle (S. 101f.). Die Quelle scheint sich diesem Zugriff zu entziehen. Die Autorin selbst räumt ein: »Im Gegensatz zu diesen möglichen Hinweisen auf Elemente der Mündlichkeit steht die Literarisierung signifikanter Passagen ...« (S. 103). Sie fährt fort, die Vita biete nur wenige »Mündlichkeitsmerkmale«, was damit zusammenhänge, »daß die Biographen des lateinischen Mittelalters einen anderen Begriff von Authentizität hatten« (ebda.). Die Literarisierung sei in den Augen der Hagiographen »sicherlich kein Akt der Fälschung, sondern diene der Erhöhung der dargestellten Persönlichkeit, der Erbauung und der Klostermoral« (ebda.). Das Fazit ist symptomatisch für Steins Hin- und Hergerissensein zwischen einer etwas befremdlichen Schriftgläubigkeit (die Realitätseffekte für Realität begreift) und der teilweise radikalen Dekonstruktion einer Heiligen, die sich in hagiographische Topoi und Zitate aus Bibel, Liturgie und Patristik u. a. auflöst (S. 51–78). Letzteres bezieht sich vor allem auf die Passagen, die Stein dem Einfluß der »Orationes« Anselms von Canterbury widmet. Wörtliche Übereinstimmungen lassen sich etwa bei den Krankheitssymptomen beobachten. Steins Kommentar, Ursache mit Wirkung verwechselnd, lautet etwas naiv: »Diese Passage (Or 5, 7–14) eignet sich so außergewöhnlich gut für die kranke Alpais, daß sie für sie hätte erfunden sein können. Denn es kommen ja alle Bestandteile aus ihrer eigenen Krankheitsschilderung vor« (S. 68). Weitere Anleihen finden sich bei den Bittgebeten, die Alpais an die Gottesmutter richtet. Interpretationsprobleme ergäben sich insofern, als Untersuchungen, »die sich mit der Rezeption der anselmischen *Orationes* auseinandersetzen« (S. 67), fehlten. Offenkundig kennt die Autorin die diesbezüglichen Arbeiten von Schwester Benedicta Ward (*Signs and Wonders* [Aufsatzsammlung], 1992) nicht.

Im Gegensatz zur älteren Forschung verwirft Stein die These, die Vita sei von einem gewissen Petrus, Mönch der benachbarten Zisterze Écharlis verfaßt worden (S. 15–18). Das Autorenproblem ist jedoch zweitrangig; wichtiger scheint der Befund, daß die Vita für einen monastischen Rezipientenkreis verfaßt wurde bzw. konkret für die Zisterziensermönche in Écharlis. Kapitel zehn des ersten Buches beginnt emphatisch mit den Worten: *Ita est, fratres karissimi, sicut audistis ...* (S. 138). Weiterführende Auseinandersetzungen mit diesem Rezipientenkreis und den Auswirkungen auf den Vitentext bleiben leider aus. Eine systematische Auswertung der Kapitelinitia hätte beispielsweise gezeigt, wie eng sich vor allem Buch II und III am liturgischen Kalender orientieren, was die Vermutung, die Vita sei für Tischlesungen konzipiert worden, nur bestärkt (S. 65f.). Zu bemängeln wäre in diesem Zusammenhang aber in erster Linie Steins Unkenntnisse der zeitgenössischen Zisterzienserhagiographie (etwa was die Funktion der Gottesmutter, selbst in anselmianischer Gestalt, oder was die didaktischen, auf die Ordensdisziplin der Mönchsgemeinschaft von Écharlis ausgerichteten Televisionen der Heiligen anbelangt). Ein Vergleich mit den verschiedenen »Wunderbüchern« von Clairvaux hätte erstaunliche Parallelen zu Tage gefördert (Gabriela Signori, *Totius ordinis nostri patrona et advocata*, in: *Maria in der Welt*, Zürich 1993, S. 253–277).

Steins Zugriff bleibt zu weiten Teilen deskriptiv, es fällt ihr ungemein schwer, hagiographische Fiktionalität und »Realität« auseinanderzuhalten und ihre Interpretationsangebote wirken dementsprechend ungenau. Dennoch verdienen ihre Ausführungen Beachtung, gerade im Bezug auf die von ihr sehr sauber herausgearbeitete Literarizität der Quelle. Auch lädt ihre kritische Edition der »Vita Alpais« zur Nachahmung ein, denn an wissenschaftlichen Editionen mangelt es der Vitenliteratur in der Tat (S. 51). Zwar hat die Autorin inzwischen das engere Feld der Viten verlassen, der Zisterzienserhagiographie aber scheint sie treu zu bleiben. Derzeit bereitet sie, wie sie auf Seite 72 ankündigt, eine Edition des anonymen »Speculum Prelatorum« (12./13. Jahrhundert) vor. Demzufolge wird sie sich künftig intensiver mit ordensspezifischen Erzählstoffen der Zisterzienser auseinandersetzen. Vielleicht wirft das »Speculum«, aus seinen Entstehungszusammenhängen betrachtet, ja auch auf die »Vita Alpais« ein etwas anderes Licht.

Gabriela Signori

MANFRED GERWING: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF, Bd. 45). Münster: Aschendorff 1996. XXV, 708 S. Kart. DM 198,-.

Ein bedeutender Bestandteil der hoch- und spätmittelalterlichen Geistesgeschichte ist der Chiliasmus. Mit Namen wie Joachim von Fiore, Petrus Johannis Olivi und Umberto von Casale verbindet sich die Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Messias und der Errichtung eines tausendjährigen Endzeitreiches. Gleichzeitig ruft die Gestalt des Antichrist polemische Kontroversen hervor, die bis hin zur Reformation in einer Gleichsetzung von Antichrist und Papst(kirche) gipfeln. Der Bochumer Mittelalterhistoriker und Dogmatiker Manfred Gerwing hat in seiner Habilitationsschrift eine dieser Kontroversen nachgezeichnet. Es geht um den Traktat des katalanischen Arztes Arnald von Villanova (ca. 1238–1311) über die Ankunft des Antichrist »De tempore adventus Antichristi« und die Auseinandersetzungen über diese Schrift eines Laientheologen an der Pariser Universität zwischen 1299 und 1313.

Arnald stammte aus dem südlichen Aragón, studierte und lehrte in Montpellier Medizin und war in Diensten der aragonesischen Könige tätig. 1301 gelang es ihm, Papst Bonifaz VIII. von einem chronischen Steinleiden zu heilen; er wurde zum Dank dafür als Leibarzt eingestellt. Zu dessen Nachfolger Clemens V. entwickelte sich ein regelrechtes Vertrauensverhältnis. Arnalds Anliegen in seinen zahlreichen spirituellen und theologischen Schriften war »eine Reform der Kirche« (S. 47). Er wollte »das Heil und das Heilige« (S. 66) wieder in den Vordergrund stellen. In apokalyptischer Zeit dürfe man sich nicht vom Wesentlichen ablenken lassen. Als Arzt diagnostizierte er die Kluft zwischen Lehre und Leben als Krankheit. Für die Heilung sah er wichtige Impulse im apokalyptischen Geist der Franziskaner-Spiritualen.

Nach den einleitenden Kapiteln über »Die mittelalterliche Welt an der Wende zum 14. Jahrhundert« (S. 2–25) und die Biographie Arnalds (S. 26–75) analysiert Gerwing den Endzeittraktat Arnalds (S. 76–253), um sodann auf die ihm wohlgesonnene Stellungnahme des Dominikaners Johannes Quidort von Paris (S. 254–448) und die Kontrapositionen des Petrus von Auvergne, Nikolaus von Lyra, Guido Terrena von Perpignan und Heinrich von Harclay (S. 449–636) einzugehen. Konzis beschreibt der Autor die Einzelpositionen, die sich in folgende Hauptpunkte zusammenfassen lassen:

1. Die Welt ist nicht ewig, sondern »zeitlich begrenzt« (S. 241). Damit stimmen auch Arnalds Gegner überein. Das 14. Jahrhundert gehe dem Ende der Zeiten unmittelbar voraus. Die konkrete »computatio« anhand von Dan 12,11 ergebe das Jahr 1378 als Weltende und Kommen des Antichrists. Gegen diese genaue Berechnung wenden sich sowohl Johannes Quidort wie vor allem Nikolaus von Lyra. Nach Petrus von Auvergne sei es jedoch weder »nützlich« (S. 486), den Zeitpunkt zu kennen, noch überhaupt aus der Heiligen Schrift zu eruieren. Für Guido Terrena ist sogar das Nichtwissen um das genaue Datum »im Blick auf das Heil und damit das Endziel des Menschen von Nutzen« (S. 537).

2. Es ist Recht und Pflicht, auf ein solches Zeitenende hinzuweisen. Arnald sieht sich mit anderen »speculatores« in der Tradition der Propheten, die der Kirche den Spiegel der Kritik vorhalten. Dazu glaubt er sich auch als Laie berechtigt und verpflichtet.