

meiden und den Durchgang der Bekehrung zum »neuen Leben« in der »Freude im Heiligen Geist« (S. 259) vollziehen. Für diejenigen, »die den ganzen Tag in Andacht versunken sind, die bei den Gebeten weinen und bei ihren Meditationen seufzen«, die alles »heiter und voll Wonne« erleben (S. 293), ist Christus zwar auferstanden, aber noch nicht wahrhaft in den Himmel aufgefahren. In der Kirchweih wird nicht die Heiligkeit der toten Gemäuer gefeiert, sondern die Weihe unseres Leibes als Tempel des dreifaltigen Gottes (vgl. S. 841): »suchen wir den Tempel, suchen wir die Stadt, suchen wir auch die Braut. Ich habe es ja nicht vergessen, aber ich sage es mit Furcht und Ehrerbietung: Wir sind es. Ja, wir sind es, aber im Herzen Gottes; wir sind es, aber durch seine Gnade« (S. 859). Wie so oft bei Bernhard wird 1 Kor 6,17 zum Leitmotiv: »Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm«. Daß dieser Geist auch dem Leib des Menschen ewiges Leben verheißt, betont Bernhard mehrfach mit der ungewohnten Verwendung von Lk 17,37: »Wo der Leib ist, da sammeln sich die Adler« (vgl. S. 347, 425, 783).

Engellehre und Mariologie lassen bei Bernhard die unfaßbar große Berufung des Menschen in seiner Leibhaftigkeit um so staunenswerter hervortreten: »Wenn nämlich das neue Fleisch Christi in der Jungfrau aus dem Nichts geschaffen worden wäre, wie manche geglaubt haben, dann hätte man vielleicht sagen können, daß die Blüte aus dem Reis, nicht aber, daß sie aus der Wurzel aufgestiegen ist« (S. 139); Jesus Christus aber hat »den wahren Stoff unseres Fleisches auf sich genommen« (S. 139). So wird der »Schoß der Jungfrau Maria, wie es auf wunderbare Weise ihr allein zusteht, die Mitte der Welt genannt« (S. 405; vgl. S. 531). Dem fleischgewordenen Sohn Gottes dienen die Engel – und zugleich dienen sie uns: »Es heißt doch in einem Sprichwort: Wer mich liebt, liebt auch meinen Hund. Wir aber, ihr seligen Engel, sind die kleinen Hunde jenes Herrn, den ihr mit solcher Hingabe liebt [...]« (S. 663); sie lieben uns Menschen auch um ihrer selbst willen, »weil ihre Stadt einmal durch uns wiederhergestellt werden soll« (S. 673). Die augustinische »Restitutionstheorie«, wonach die geheiligten Menschen die gefallenen Engel ersetzen, wird von Bernhard in einer sehr offenen Weise in diesem biblischen Bezugsrahmen aufgenommen (vgl. S. 52, 1016, 1033 u.ö.). Die Sorge der Herausgeber und Kommentatoren, Bernhard nicht allzu sehr vom »Dogma im späteren Sinn« (S. 1007) abweichen zu lassen, scheint mehrfach ein wenig übertrieben: Bernhards Plädoyer für die Fußwaschung als Sakrament (S. 213) erfährt durch die Anmerkung (S. 978) entgegen dem Textsinn eine Relativierung, die verstärkt wird durch die Anführungszeichen bei der deutschen Übersetzung »Sakrament«. Seine Lehre vom »Zwischenzustand« der Verstorbenen vor der endgültigen Auferstehung sollte nicht als Abweichung von der späteren kirchlichen Lehre gelesen werden (S. 1023f. = 1032), sondern als theologisch wertvoller Hinweis auf die Solidarität in der Auferstehung, die ohne unsere Schwestern und Brüder nicht vollkommen sein kann (vgl. S. 181, 767, 771, 781). In seiner Mariologie verbindet Bernhard die Ansicht, daß »Maria die Erbsünde von den Eltern empfangen hat«, mit der Überzeugung, sie sei »allein durch die Gnade [sola gratia!] von der Erbsünde gereinigt worden« (S. 545).

Die »künftige gelehrte Detailforschung« (S. 16), der die Edition zuarbeiten will, findet auch in diesem Band wieder ebenso reichen Gehalt wie die gläubige Meditation. *Barbara Hallensleben*

Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, hg. v. GEORG WIELAND. Stuttgart: frommann-holzboog 1995. 279 S. Geb. DM 112,-.

Das 12. Jahrhundert mit den Stichworten »Aufbruch«, »Wandel« und »Erneuerung« zu signieren, ist unzureichend, es gar mit »Renaissance« zu plakätieren, irreführend. Doch die Irritation ist gewollt. Der Herausgeber vorliegender Studie, *Georg Wieland*, Professor für »Philosophische Grundfragen der Theologie« an der Universität Tübingen, betont diese Intention im Vorwort ausdrücklich. Beabsichtigt werde, jener gelehrten Ungenauigkeit das Wort zu reden, die den Begriff »Renaissance« im Blick auf das 12. Jahrhundert lediglich »in der Gestalt eines Zitates« verwendet wissen will, »das an die große, vor allem mit den Namen H. Raschdall und Ch. H. Haskins verknüpfte Forschungstradition erinnert« (S. 7). Die Referenz bezeugende Reminiszenz darf aber keineswegs mit dem Referat gegenwärtiger Forschungsrecherche verwechselt werden. Die zwölf Beiträge des vorliegenden Bandes belegen es allenthalben. Sie durchschreiten in vier Schritten nicht nur methodisch sorgfältig, sondern auch auf beachtlichem Reflektionsniveau das Jahrhundert und

markieren von verschiedenen Perspektiven aus deutlich genug den damaligen epochalen Wandlungsprozeß.

In einem ersten Schritt wird unter der Überschrift »Individualität und Gemeinschaft« (S. 9–85) auf das zunehmend rational geprägte Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnis einerseits und auf die pluralen, insgesamt stärker emotional ausgerichteten sowie intensiv gestalteten neuen Formen menschlichen Zusammenlebens verwiesen. So geht *Alfred Haverkamp* in seinem luziden Beitrag »Leben und Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert« (S. 11–44) der Frage nach, »inwieweit Zusammenhänge bestanden zwischen den in der Forschung vielfach vornehmlich als geistlich-religiöse Gemeinschaften klassifizierten Verbänden und jenen, die konsequenterweise davon als »weltliche« abgegrenzt wurden« (S. 19). Diese Fragestellung verweist unmittelbar auf jenen komplex-komplizierten Differenzierungsprozeß, der die »Geistlichen« zunehmend von den »Laien« abgrenzte, das »sacerdotium« vom »imperium« separierte und schließlich jenen umfassenden Paradigmenwechsel provozierte, der völlig unzureichend, weil auf die kirchenrechtliche Perspektive verengt, vielfach immer noch als »Investiturstreit« bezeichnet wird. *Otto Langer* indes vergleicht in seinem aufschlussreichen Beitrag »Teleia filia und amicitia spiritalis« (S. 45–64) zwei unterschiedliche Modelle »rationaler Personenbeziehungen in der europäischen Geschichte« (S. 45). Dabei kontrastiert er die Abhandlung über filia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles mit der »Über die geistliche Freundschaft« (»De spiritali amicitia«, verfaßt um 1164) des Aelred von Rievaulx. Durch eine sorgfältige Analyse beider Texte gelingt es dem Verfasser, sowohl Identität und Differenz des antiken und christlichen Modells von Freundschaft herauszuarbeiten, als auch nachzuweisen, wie sehr *in* und *mit* diesen Freundschaftsabhandlungen auf soziale Veränderungen reagiert wird und gesellschaftlich bedingte Konfliktfelder zu lösen angestrebt werden. Durch den im 12. Jahrhundert verstärkt einsetzenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß wird die soziale Situierung des einzelnen gelockert und ein erhöhter »Bedarf an Nahwelt« (S. 63) freigesetzt. Diese humane Exigenz provozierte aber nicht nur die geistliche Freundschaft mit ihrer streng prinzipiengeleiteten Ethik, sondern zunehmend sowohl die leidenschaftliche Geschlechterliebe als auch die mystische Gottesliebe. Der Beitrag von *Walter Haug*, betitelt mit »Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur« (S. 65–85), zeigt diese Zusammenhänge sehr deutlich. Haug beschreibt dezidiert, wie sich im 12. Jahrhundert auf Grund wachsender »Differenzierung« die Geschlechterbeziehung zunehmend als personale Liebe verdichtet, in der »das Du als unverfügbare Person« wahrgenommen wird und sich schließlich insgesamt als »fiktionaler Entwurf« darstellt (S. 81). Dabei bedarf nach Haug die Erotik, »wenn man sie nicht mehr [wie im Frühmittelalter] kosmologisch, sondern personal versteht, zu ihrer Erfüllung des Wortes, sie muß die Möglichkeit haben, sich selbst im literarischen Spiel, als fiktional zu reflektieren [...]. Deshalb hat man im 12. Jahrhundert die Liebe zugleich mit der Fiktionalität entdeckt« (S. 83f.).

In einem zweiten Schritt, betitelt mit »Schule und Wissenschaft« (S. 89–151), wird zunächst von *Wolfgang Kluxen* die »wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert als Aufgang einer Epoche« (S. 89–99) beschrieben, während von *Joachim Ehlers* das berühmte Augustinerchorherrenstift St. Viktor untersucht wird, und zwar auf dem Hintergrund »der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts« (S. 100–122). *Richard Heinzmann* stellt sodann die »Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft« dar (S. 123–138), während *Knut Wolfgang Nörr* unter den Stichworten »Ordnung und Individuum« auf »ein kritisches Element in der streitigen Gerichtsbarkeit der mittelalterlichen Kirche« aufmerksam macht (S. 139–151). Insgesamt werden in diesem zweiten Abschnitt die Entwicklungslinien der Theologie und der Kanonistik als wissenschaftliche Disziplinen klar konturiert und die Schulbildungen dergestalt exemplifiziert, daß sie retrospektiv als Wurzelgeflecht der sich allmählich formierenden Universitäten wahrzunehmen sind. Nicht zuletzt dank der entschieden einsetzenden Rezeption arabischer Wissenschaft und aristotelischer Argumentation gerät, wie *Andreas Speer* kenntnisreich nachzuweisen sucht, im Verlauf des 12. Jahrhunderts auch die Naturphilosophie zunehmend »zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik« (S. 155–180). Speers Beitrag leitet bereits den dritten Schritt vorliegender Studie ein, einen Abschnitt, der mit »Natur und Kunst« betitelt ist (S. 155–235) und sich u.a. mit Bernhard von Chartres und mit den »neuen Kathedralen« auseinandersetzt. *Georg Schrimpf* untersucht ausführlich (S. 181–210) die Frage, »ob sich in der Timaiosglosse Bernhards Anzeichen der für das 12. Jahrhundert kennzeichnenden neuen Sicht der Natur feststellen lassen« (S. 209). Dabei kommt

Schimpf zu differenzierten Ergebnissen und unterstreicht insgesamt die wissenschaftliche Ambivalenz des 1991 von P. E. Dutton mustergültig edierten Timaioskommentars. *Günther Binding* indes analysiert in seinem Beitrag »Die neue Kathedrale. Rationalität und Illusion« (S. 211–235) die gotischen Kathedralen und glaubt Erwin Panofsky (1979) und Otto von Simson (1956) dezidiert widersprechen zu müssen. Schließlich sei die gotische Kathedrale nicht »sichtbar gewordene Scholastik, steingewordene Philosophie des 12. Jhs.« Vielmehr sei »sie [...] das Ergebnis einer neuen Geistigkeit und Vorstellungswelt, die durch einzelne philosophisch-theologische Schulen im 12. Jh. vorbereitet worden sind und über ein durch die Scholastik geschultes Denkvermögen zu einem neuen Typus von Rationalität geführt haben« (S. 235).

In einem vierten Schritt, dem letzten Kapitel, werden »zwei Repräsentanten des 12. Jahrhunderts« vorgestellt (S. 237–272): von *Ulrich Köpf* »Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker« (S. 239–259), von *Georg Wieland* »Abailard: Vernunft und Leidenschaft« (S. 260–272). Köpf sieht in Bernhard einen »Vorläufer der neuzeitlichen Theologie, ja, neuzeitlichen Selbstbewußtseins überhaupt«; und zwar insofern, als der Zisterzienser immer wieder »auf seine eigene Erfahrung« zurückgreift und »die hochentwickelte Fähigkeit« besaß, »auf diese Erfahrungen zu reflektieren« (S. 258f.). Bei seiner Darstellung rekurriert Köpf vor allem auf die ausgezeichnete Untersuchung von Michaela Diers (1991; vgl. meine Rez. in: *Theologische Revue* 89, 1993, S. 229–231). Die neueste Arbeit von Peter Dinzelbacher über Bernhard von Clairvaux (1998) konnte er ebenso wenig wie G. Wieland einsehen. Wieland sieht bei Abailard den Versuch vorliegen, die Vernunft zu vernenschlichen. Gerade darin glaubt der Verfasser den Unterschied zu Anselm erkennen zu können: Abailard habe festgestellt, daß »Gott in seinem ›an sich‹, in seiner Wahrheit« (S. 264) menschlicherseits nicht erkannt werden kann. Für Anselm, so Wieland, gebe es »keine Differenz zwischen der Wahrheit an sich und der Wahrheit für uns, während diese Differenz für Abailard eine zentrale Bedeutung gewinnt« (S. 264). Doch hat nicht schon Anselm von Canterbury, der eine Generation vor Abailard lebte, deutlich genug betont, daß »Gott größer ist als alles, was gedacht werden kann« (»quiddam maius quam cogitari possit«, Prosl. 15)? Liegt also nicht schon hier, bei Anselm, und nicht erst bei Abailard, eine »Verendlichung« und »Vermenschlichung« der Vernunft vor? Freilich wird diese »Verendlichung der Vernunft« bei Abailard in einer Weise betont und selbst *theologisch* geltend gemacht, die zahlreiche seiner Zeitgenossen, nicht nur Bernhard von Clairvaux, als Zumutung empfanden.

Leider ist dem Buch lediglich ein Namens-, nicht aber ein Sachregister angehängt (S. 273–279). Auch die Autoren werden nirgends vorgestellt. Doch insgesamt handelt es sich um eine gründliche Studie, deren Beiträge zwar bereits im Sommersemester 1992 an der Universität Tübingen im Rahmen einer Ringvorlesung erstmals vorgestellt wurden, deren differenzierte Forschungsthesen aber noch lange Zeit unsere Aufmerksamkeit verdienen.

*Manfred Gerwing*

MECHTHILD PÖRNBACHER: *Vita Sancti Fridolini. Leben und Wunder des heiligen Fridolin von Säcking. Beschrieben von Balther von Säcking, Bischof von Speyer. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1997. XXIV, 352 S., 40 Abb. Geb.*

Die Person des heiligen Fridolin von Säcking und seines Biographen Balther hat die Historiker bereits seit dem 16. Jahrhundert unter jeweils verschiedenen Aspekten beschäftigt. In neuerer Zeit ist der Gründer des Klosters und späteren adeligen Damenstifts Säcking durch die von Professor Walter Berschin, Heidelberg, initiierten wissenschaftlichen Kolloquien in Bad Säcking und die daraus folgenden Publikationen über die »Frühe Kultur in Säcking« (1991) und die biographische Skizze »Balther von Säcking« (1994) erneut ins Blickfeld des Interesses gerückt worden.

Den Forschungsansätzen ihres Lehrers Berschin verpflichtet, legt M. Pörnbacher nun eine erweiterte Fassung ihrer Dissertation von 1994 vor. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung steht die von Balther von Säcking, Schüler in St. Gallen und später Bischof von Speyer (970–987), verfaßte Vita des heiligen Fridolin, ihre kunstvolle literarische Gestalt, ihre Quellen, ihre Überlieferung, ihre Funktion und ihr »Wert« als historische Quelle. Eine eingehende Untersuchung widmet Pörnbacher auch dem Fridolins-Offizium von Balther und dem Hilarius-Offizium, für das sie ebenfalls Balther als Verfasser glaubhaft machen kann. (Der Zusammenhang zwischen beiden Hei-