

Überschreitung des Buchstabens ermöglicht, zum „Prinzip“, das diesen Prozeß auslöst und beseelt (241). Der erste Schritt besteht in der Analyse der für Hilarius wesentlichen Elemente, die ein Überschreiten des Buchstabens ermöglichen. Sie sind nach Auffassung des Hilarius dem Psalter durch die Übersetzung der LXX eingestiftet. Konkret handelt es sich um die Einteilung des Psalters in drei Teile: den Zahlensymbolismus, die Psalmtitel und die sog. Diapsalmen. Die Beachtung dieser Strukturelemente des griechischen Psaltertextes bringt in den Augen des Hilarius den Prozeß des Überschreitens vom Buchstaben zum Geist gleichsam notwendig in Gang. Das 2. Kapitel konzentriert sich auf den einen Brückenpfeiler der Auslegungs/Übersetzungsbewegung: „die wörtliche Auslegung des Psalters“, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern eben wegen des in ihr implizierten Dynamismus auf den „Geist“ hin. — Das folgende Kapitel, überschrieben „Vom Buchstaben zum Geist“, analysiert genauerhin die Elemente des Textes, die die geistliche Auslegung im einzelnen „provokieren“: die „Klippen des Buchstabens“, die Zahlensymbolik usw. — Mit dem letzten Kapitel des zweiten Teils wird dann schließlich der Brückenpfeiler auf dem anderen Ufer erreicht: „die geistliche Auslegung der Psalmen“. Hier werden die theologischen Prinzipien, die dem Auslegungsmechanismus zugrunde liegen, gekennzeichnet (Kontinuität zwischen AT und NT einerseits und doch wiederum auch Diskontinuität andererseits, insofern das NT das AT vollendet), und in ihrer Anwendung auf die Psalterauslegung charakterisiert. Das Entscheidende zum inneren Verständnis des geistigen Phänomens, das die Psalterkommentare der Alten Kirche darstellen, wird u. E. hier in diesem Abschnitt geleistet: „Die Seele der Auslegung“ — „das Klima der Auslegung“ — „der Zusammenhang“ und „die Auslegung im Dienste der Christologie“. „Was Hilarius im Psalter sucht, ist sein christlicher Sinn. Es handelt sich dabei um eine theologisch legitime Zielsetzung, die in der Überzeugung von einer bestimmten Gegenwart Christi im Alten Testament begründet ist. Indes, die Verwendung seines exegetischen Apparates läßt ihn im Psalter eine ganze Christologie vorfinden. Statt sein christologisches Denken aus dem Psalter bestimmen zu lassen, projiziert er es in den Psalter hinein. Diese Christologie bestimmt die Auslegung, sie hat das letzte Wort so, wie sie das erste hatte“ (248). Diese Auskunft gegen Ende der Studie: keine Exegese, sondern Eise-gese“, weckt die neugierige Frage: Welchen Inhalt hat nun Hilarius eigentlich in den Psalter hineingelegt? Auf diese Frage gibt der Autor keine Antwort. Man ist gezwungen, den Psalterkommentar zu konsultieren und stellt dabei fest: G. hat dessen mysteriöses Gedankengewebe durch seine Studie tatsächlich durchsichtiger gemacht.

H. - J. Sieben, S. J.

Meissburger, Gerhard, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert*. 8° (331 S.) München 1970, Fink. 68.— DM.

Flüssig geschrieben, umfassend aber keineswegs erdrückend belegt, gelingt dieser Arbeit eines Germanisten (Aarhus, Freiburg i. Br.) jener Brückenschlag zwischen den Fakultäten, der immer schon neue Arbeitsgebiete erschloß und neue Einsichten vorbereitete. Das Zentralproblem bildet jener noch 1967 (7. Auflage) von *Helmuth de Boor* beschworene „cluniazensische Geist“ mit seiner „religiös-asketischen und kirchlich-hierarchischen Umgestaltung des gesamten Lebensgefühls“, der die religiöse Dichtung des 11. und 12. Jh. in Deutschland bestimmt haben soll und aus dessen Überwindung die mittelhochdeutsche Klassik zu verstehen sei.

M. holt weit aus, um damit aufzuräumen. Zum Verständnis der karolingischen und karolingischen Literaturdenkmäler (Tatian, Heliand und auch noch Otfried von Weissenburg) arbeitet er die Selbstinterpretationen dieser Zeit heraus: „die aetas Carolina als saeculum modernum, als eine eigene, andere und neue Epoche, (die) sich von der Antike unterscheidet... Das Frankenreich (hat) das römische Weltreich abgelöst... Und erst (diese Erkenntnis) ermöglicht das neue Schaffen“ (28 f.). Vieles ist hier impliziert: Die Frage der Periodisierung (Mittelalter — Antike); die Frage des Selbstverständnisses (*Neu*, aber nicht als *novitas*, sondern als *renovatio* [29]); die Verbindung von Traditionsfestigkeit mit einer (gegen E. R. Curtius herausgestellten) schöpferischen Traditionskritik; die Herausarbeitung der benedikтинischen Haltung („Die althochdeutsche Literatur war vor allem Mönchslite-

ratur gewesen“ [*H. Rupp*] als einer „je nach Situation sich wandelnden Fähigkeit ...der Notwendigkeit des Augenblicks gerecht zu werden“ (277); die ‚cura animarum‘, die Seelsorge, die mit dem Gottesdienst „die eigentliche Aufgabe des Mönchtums (war)... und sie ist es bis weit in die zweite Hälfte des 12. Jhts. hinein geblieben“ (267) — ohne daß man diese selbstverständliche Strahlungskraft und Kulturarbeit des mönchischen Lebens, das sich in vieler Hinsicht eins wußte mit der Christianisierungsaufgabe des Reiches, verwechseln darf mit Seelsorge in modernem Sinn.

Doch dieses ungebrochene Bewußtsein der Einheit von „*ordinatio regni* und *Ordo Dei*“ (89 ff.) war nicht von langer Dauer. Der schnell einsetzende „politische, geistige und moralische Zerfall“ wurde aber nach M. in den Klöstern nicht nur aufgehalten, „sondern überwunden“; und zwar durch „das in den Klöstern erneut verwirklichte Zusammenleben nach dem wesentlichen, neutestamentliche und allgemein-christliche Vorstellungen verbindenden Leitgedanken der Regel“ (179). Die Frage nach dem Sinn des benediktinischen Mönchtums stellt sich erneut. M. wehrt sich gegen zu klare Definitionen dieser christlichen Lebenshaltung (115); aber er zeigt unwiderleglich, daß die Brille des ‚*contemptus mundi*‘, der „Askese“ usw., blind und nicht nur einäugig ist: „Der abendländische Benediktiner ist somit zugleich ein Bildungsfreund und ein Asket“ (278). Die Saga vom finsternen Mittelalter und vom dunklen Mönchtum gehört in die Rumpelkammer der Vergangenheit. Die Rolle der Benediktiner in dieser Zeit ist der des Mönchtums zu der Zeit des Übergangs von der Antike zum „Mittelalter“ nicht unähnlich. Allerdings geht jetzt die Tendenz noch mehr auf Kontinuität. Hier bietet M. eine plausible Lösung der germanistischen Preisfrage, warum nach der karolingischen „Frühblüte“ die deutschsprachige Literatur auf Jahrhunderte verstummte: „Die innere Missionierung, die Christianisierung des Frankenvolkes und seines Nachfolgers in Sachsen ist dort (d. i. im deutschen Sprachraum) erfolgreich abgeschlossen.“ Die missionarische Inanspruchnahme der deutschen Sprache ist nicht mehr nötig. Der Osten wird Missionsgebiet. Otto der Große „spricht slawisch, weil er sich militärisch und kulturpolitisch im slawischen Osten betätigt, und er spricht romanisch, weil er... die Welt beherrscht, die eben noch von der Romania aus beherrscht worden ist.“ Nirgendwo aber scheint bezeugt zu sein, „daß er auch deutsch oder gar lateinisch gesprochen hat“. Die ‚Litterati‘ aber haben jetzt die Muße, sich ihren Interessen zuzuwenden: Latein und römische Dichtung. „Hrotsviths Publikum ist christianisiert... und bedarf keiner einführenden Unterweisung mehr...“ (218—221). Auf diesem Nährboden wächst später die eigentliche deutsche Literatur, die M. deshalb nicht in der Karolingerzeit beginnen lassen möchte (dort blühte „europäische“ Literatur!), sondern aus der lateinischen Dichtung der Ottonenzeit sich entfalten sieht. Träger aber der Entwicklung sind die „Mönche“!

Hier sind zwei wichtige Erkenntnisse anzusetzen. Zuerst die radikale Abweisung des Topos „cluniazensisch“. Es stimmt nicht, daß die deutsche Mönchsdichtung des 11. und 12. Jh. cluniazensisch beeinflußt sei. Allerdings ist auch die Kontraposition von K. Hallinger (Gorze-Trier-Brogne als Bewegung im Reich) nach den Forschungen Leclercqs, Wollachs, und Tellenbachs nur noch als überholtes Durchgangsstadium anzusehen. Die nicht-cluniazensischen „Reichs-Klöster“ waren durchaus auch „Reform-Klöster“. M. legt überdies Wert darauf, daß all die verschiedenen Bewegungen in einem einheitlichen, benediktinischen Selbstbewußtsein zusammenkommen, in deutlicher Absetzung also von *Hilpischs* Trennung in „Kultur“- und „Kult“-Klöster. Falsch ist auch die Gleichsetzung von „Cluny“ mit Weltflucht; nur ein unhistorischer Blick (die Arbeit möchte den Germanisten auf die historische Grundlegung aufmerksam machen!) kann heute noch den (vorsichtigeren und differenzierteren, als manche Nachbeter glauben machen) Forschungen Sackurs (1892/94) vorbehaltlos zustimmen. In Cluny bewundert M. „jene erstaunliche Lebensnähe, jene geistige Ausstrahlung auf die Umwelt, jene weite Weltoffenheit, die die Historiker belegt haben“ (142; vgl. die Zusammenfassung 130). An dieser Stelle sähe der theologische Leser gerne eine tiefere Deutung der mönchischen Einheit von „Bildung und Askese“, wie sie J. Leclercq in seinem *«L'amour des lettres et le désir de Dieu»* (1957) versuchte. Die Frage nach dem Zusammenhang von Triebunterdrückung und kultureller Leistung ist doch im nach-freudschen Zeitalter recht modern. Bei Leclercq ist es M.s. ausgezeichnetem Literatur-Verzeichnis entgangen, daß „Wis-

senschaft und Gottverlangen“ eine (übrigens recht mangelhafte) Übersetzung dieses Standardwerkes über „Liebe zur Bildung und Sehnsucht nach Gott“ ist.

Die zweite Erkenntnis erwächst in Auseinandersetzung mit *H. Rupp*, der die geistliche Dichtung des 11. und 12. Jh. dem „Weltklerus“ zusprechen möchte. Ohne Grund! zeigt M.; oder besser gesagt, der unausgesprochene Grund dieser Deutung ist die hintergründliche Verkennung des Mönchtums in seiner kulturschöpferischen Kraft.

Das Bild der „Grundlagen der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jh.“ lebt aus den vielfältigen Details, die M. zusammenträgt. Auf eines sei noch hingewiesen, auf das Ordnungsdenken, aus dem z. B. Notker Ps. 84, 11 auslegt: ‚Misericordia et veritas . . . justitia et pax . . .‘ (161). Aber gerade weil sich dieser ‚Ordo regni et Dei‘ mit der Askese des ‚contemptus mundi‘ verband, gelang es dem Mönchtum, der ‚novitas‘ des Augenblicks ansichtig zu werden und einen, wenn nicht sogar *den* kulturschöpferischen Beitrag zum Frühmittelalter zu liefern. „Erst nach 1150 zieht sich der Mönch hinter die Mauern seines Klosters zurück“ (284).

M. schreibt für Germanisten. Aber seine durchaus selbständige Zusammenfassung und Tieferführung der historischen Forschung ist auch für die christliche Geistesgeschichte von Wert und hat rückwirkend auch der historischen Forschung Anstöße zu geben. Nachzutragen bleibt nur noch das Literaturverzeichnis der Arbeit (Texte: 285—293; Wörterbücher und Lexika: 294 f.; Literatur: 296—312) und die Register (Namen: 313—325; Sachen und Wörter: 326—331). M. wollte laut Vorwort und Schlußbemerkung seine Arbeit ‚ad utilitatem proximi‘ schreiben (*Grabanus Maurus* in der prosaischen Fassung von ‚De laude sanctae crucis‘ 60; vgl. 215 bis 217.24 usw.); zu hoffen ist, daß dieser ‚proximus‘ nicht nur der ‚Litteratus‘ und der ‚Historicus‘, sondern auch der ‚Theologus‘ sein wird.

J. Sudbrack, S. J.

00 + Tavaud, Georges, *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre* (Histoire des doctrines ecclésiologiques, 2). 8° (513 S.) Paris 1969, du Cerf. 45.—F.

Falls jemand der Meinung wäre, die katholische Lehre von der Tradition sei durch die Veröffentlichungen während der letzten zehn oder fünfzehn Jahre geradezu erschöpfend behandelt worden, so würde er bei der Lektüre des vorliegenden Buches eines Besseren belehrt. Der Verf., schon durch mehrere dogmengeschichtliche Arbeiten bekannt, untersucht nun die Traditionsauffassung des 17. Jh., zwar eingeschränkt auf Frankreich und England, aber doch immer mit einem weitgespannten Blickfeld. Viele Autoren, die bislang kaum dem Namen nach in der Geschichte der Theologie eine Rolle spielten, kommen jetzt zu Wort, und neben dem Problem der Tradition erhält auch das diesem nahe verwandte der Dogmentwicklung sein Recht. Besonders erfreulich ist es, um das gleich vorwegzunehmen, daß T. einige von ihm früher eingenommene Positionen (in: *Écriture ou Église? La crise de la Réforme* [Paris 1963]) mutig aufgibt und sich einer differenzierteren und dazu ausgeglicheneren Darstellung befleißigt.

Das recht umfangreiche Werk gliedert sich in zwei große Teile: I. Les Querelles de la Tradition en France (19—238); II. Les problèmes de la Tradition chez les Récusants anglais (239—492), wonach dann eine «Conclusion» die Ergebnisse zusammenfaßt (493—512). In den einzelnen Abschnitten ist für gewöhnlich die chronologische Ordnung gewahrt; nur schade, daß die Kapitelüberschriften einmal die darin besprochenen Autoren und zum anderen die sachlichen Fragen hervorheben, was eine schnelle Orientierung erschwert, zumal kein Personenregister vorhanden ist. Von den Franzosen werden namhaft gemacht: Franz von Sales, Jacques Davy du Perron, Richelieu, Jean Pierre Camus, Denys Petau (Petavius), Louis Thomassin, Antoine Arnauld d'Andilly, Richard Simon, Bossuet, Fénelon. Die Engländer sind mit einer noch längeren Reihe von Autoren vertreten: John Colville, James Gordon Huntley, Matthew Kellison, Thomas Worthington, William Bishop, John Percy S. J., Edward Maihew, Sylvester Norris, James Sharpe, Laurence Anderson, Matthew Wilson S. J., Richard Smith, John Spencer S. J., Thomas Vane, Hugh Paulin de Cressy O. S. B. (Serenus), Thomas Bailey, Christopher Davenport O. F. M., William Rushworth, Thomas White, Henry Holden, Henry Turberville, ein Anonymus (J. P.), James Mumford S. J., Edward Stillingfleet, Thomas Carwell,