

Rezensionen = Comptes rendus

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **37 (1943)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REZENSIONEN — COMPTES RENDUS

Donnet André : Saint Bernard et les origines de l'Hospice du Mont-Joux. Saint-Maurice, Œuvre de Saint-Augustin, 1942, 163 pages.

Nous avons signalé (*Revue*, 1940, p. 303) l'essai publié sur saint Bernard de Mont-Joux par M. le chanoine Quaglia. C'est le même sujet que le nouvel archiviste de l'Etat du Valais, M. Donnet, a choisi pour sa thèse de doctorat, présentée à l'université de Genève.

M. Donnet commence par parler longuement et d'une manière particulièrement érudite du passage du Saint-Bernard à l'époque préhistorique et surtout romaine : au col existait un petit sanctuaire dédié à Jupiter Penninus, substitué au dieu gaulois Penn. A côté se trouvait une *mansio*, c'est-à-dire non pas un véritable hospice, mais un modeste local qui pouvait, au besoin, servir d'abri pour la nuit. Au haut moyen âge, les textes sont peu précis et peu sûrs. Des trois principaux passages qui traversaient les Alpes — les deux autres étaient le Cenis et le Septimer — le Saint-Bernard était le plus fréquenté. De cette époque date une nouvelle *mansio*, qu'on hésite un peu à appeler un hospice. Après avoir cité et commenté tous les textes se rapportant à ces débuts, l'auteur conclut : les barbares avaient achevé de détruire ce qui pouvait exister encore, au col, de l'ancienne *mansio*, si bien que, durant de nombreuses années, la montagne était demeurée déserte ; par contre, dès la fin du VIII^e siècle, là où est actuellement Bourg-Saint-Pierre, existait, consacré au prince des apôtres, un monastère-hôpital, dont les moines étaient voués à une tâche analogue à celle qui est demeurée, jusqu'à nos jours, celle de leurs successeurs à l'hospice actuel du Grand-Saint-Bernard. De ce dernier, édifié au col même, la charte de fondation n'est pas conservée, mais une série de documents en attestent, à partir de 1125, l'existence et en attribuent la création à saint Bernard.

M. Donnet nous donne ensuite la liste, si ce n'est définitive, du moins aussi complète que les circonstances actuelles lui ont permis de l'établir, des vies manuscrites du fondateur. Ces textes, au nombre de 18, sont avant tout ceux qui, à partir du XVII^e siècle, ont été découverts par les Bollandistes, puis, tout récemment, par le chanoine Quaglia (ms. *A* des archives capitulaires de Saint-Gaudens à Novare). M. Donnet y ajoute un manuscrit d'Annecy (*L*), déjà signalé par M. Ducis, et deux autres découverts par lui (*K*, aux archives du Grand-Saint-Bernard, et *O* à la bibliothèque du séminaire de Verceil). Il les classe en trois subdivisions, de 6 textes chacune : le 1^{er} groupe, d'origine italienne, représente, sous une forme presque identique, « une tradition ancienne et continue, connue du XIII^e au XV^e siècle ». Un deuxième groupe, d'origine récente, ayant, semble-t-il, son point de départ en Savoie, au début du XV^e siècle, a comme manuscrit principal (*G*) la vie de saint Bernard attribuée à Richard de la Valdisère, texte auquel Papebroch et, après lui, la plupart des historiens avaient

donné la préférence, tandis que les chanoines de Rivaz et Lütolf, Mgr J.-A. Duc, évêque d'Aoste, et M. Alex. Colombo le considéraient comme suspect, voire même — le mot est du P. Poncelet — comme un faux. Enfin, un 3^e groupe, qui emprunte aux deux précédents, présente la contamination, dès le XV^e siècle, des deux traditions italienne et savoisiennne.

Notre auteur consacre tout un chapitre à faire ressortir les invraisemblances accumulées dans le manuscrit *G*, donné comme l'œuvre de ce Richard de la Valdisère, qui aurait été chanoine et archidiacre d'Aoste, fonctions dans lesquelles il aurait succédé à saint Bernard lui-même. C'est ce texte qui indique Menthon comme lieu d'origine de notre fondateur, et qui le fait, selon un trait emprunté à la légende de saint Alexis, s'évader du château paternel la veille de son mariage. M. Donnet examine, dans un autre chapitre, le ms. *A* découvert par M. le chanoine Quaglia (et en donne, en appendice, une édition provisoire). Il date du début du XIII^e siècle ou de la fin du XII^e. Ce n'est pas une biographie proprement dite — cette tâche, dit expressément notre texte, était réservée à Azolin, propre frère du saint — mais un panégyrique prononcé, vraisemblablement quelques années après la mort de Bernard, à l'occasion de son anniversaire, devant des auditeurs qui l'avaient encore connu, par un prédicateur qui s'en tient exclusivement aux derniers épisodes de la vie de son héros : sa venue à Novare, où il prêche et opère des miracles, sa rencontre, à Pavie, avec l'empereur Henri IV, qu'il essaye de détourner de son projet d'aller à Rome soutenir, contre Grégoire VII, l'antipape Clément III, son retour à Novare, où il arrive déjà malade, où il meurt au bout de six semaines et où il est enseveli.

Abordant enfin la question de la fondation du Grand-Saint-Bernard, fondation qui est passée sous silence dans les textes du groupe italien, M. Donnet s'efforce d'extraire les quelques indications que fournissent, à ce sujet, les autres manuscrits d'une part, ainsi que les plus anciennes chartes ayant trait à l'hospice du Mont-Joux de l'autre. Il suppose que « ce sont les plaintes des habitants à S. Bernard, archidiacre d'Aoste, qui l'ont déterminé à débarrasser le col des rançonneurs qui avaient trouvé un refuge tout indiqué dans les ruines du temple de Jupiter et de la *mansio* romaine, et à remplir une des fonctions de sa charge, celle de protéger les pauvres et les malheureux, en assurant la sécurité de ce lieu de passage très fréquenté par la construction d'un hospice » (p. 112). La fondation semble devoir se placer vers le milieu du XI^e siècle et être en relation avec les fréquents passages du pape Léon IX par le col du Mont-Joux. M. Donnet ne pense pas que les premiers moines établis à l'hospice aient vécu selon la règle de Saint-Augustin ; il croit que Bernard se sera contenté d'adapter à leur but particulier le genre de vie pratiqué par les clercs de la cathédrale d'Aoste, dont il aura simplement renforcé la vie canonique, qui là, comme ailleurs, tendait alors à disparaître ; le mouvement de réforme aboutissant simultanément, en divers endroits, dans la deuxième moitié du XI^e siècle, à l'institution des chanoines réguliers, soit à une vie commune plus stricte, renforcée par l'observation des conseils évangéliques, ne se sera introduite au Mont-Joux qu'après la mort du fondateur.

M. Donnet examine enfin sommairement les textes liturgiques consacrés à saint Bernard. Il émet le vœu que M. le chanoine Quaglia, qui a poussé plus à fond ses recherches dans ce domaine, en donne un jour le résultat. Nous avons le plaisir d'annoncer que ce travail paraîtra dans un des prochains numéros de cette revue.

M. le chanoine Quaglia a le mérite d'avoir, le premier, dans des conditions peu favorables et surtout avec des ressources matérielles limitées, orienté résolument les études consacrées au fondateur du Grand-Saint-Bernard dans la voie où M. Donnet a maintenant repris ce travail. Celui-ci présente ses conclusions dans un livre qui répond à toutes les conditions scientifiques exigées aujourd'hui d'une étude historique : exposé précis, mais sobre, documentation abondante, élucidation des questions connexes et des points de détail rencontrés au cours de la thèse. Notre auteur a eu, de plus, la bonne fortune d'être aidé dans ses recherches et dans la présentation de sa thèse par un guide aussi qualifié que M. le professeur Léon Kern, Archiviste fédéral, qui lui a, on le devine notamment par les notes au bas des pages, fourni nombre de précisions et de renseignements.

Sur certains points de détail, M. Donnet ne partage pas les vues du chanoine Quaglia. Il place, par exemple, la mort du saint en 1081, du fait qu'elle semble avoir suivi de près la rencontre, à Pavie, avec Henri IV (tandis que son prédécesseur, sur la foi de documents, tardifs il est vrai, puisque l'un est du XV^e siècle et l'autre du XVI^e, la met en 1086). La généalogie de la famille de Bernard élaborée par nos deux historiens présente également quelques divergences. M. Donnet ne pense pas que l'église du monastère du Mont-Joux dédiée à saint Nicolas soit postérieure à saint Bernard, qui se serait contenté, de son vivant, selon M. Quaglia, d'une chapelle consacrée à saint Michel. Il estime, d'autre part, que la fondation de l'hospice de Colonne-Joux ou du Petit-Saint-Bernard est sans relation aucune avec notre saint : ce serait une maison née dans un but similaire à celui qui donna naissance à celle du Mont-Joux, voisine sous la puissante protection de laquelle la seconde aura plus tard éprouvé le besoin de se placer, en adoptant le même patron, ce qui amena, en 1466, l'union, passagère, des deux monastères. Ce sont là des points de détail au sujet desquels des divergences de vues sont possibles. Ce qui est plus important, et ce qu'il faut souligner en terminant, c'est que nos deux auteurs aboutissent, pour l'ensemble, à des conclusions identiques quant à l'origine de saint Bernard, le siècle qui l'a vu naître, les motifs qui l'ont décidé à fonder l'hospice du Mont-Joux. Comme le dit M. Donnet dans sa préface, le résultat des études récentes, c'est que « la vie la plus accréditée de S. Bernard de Menthon, qui a servi et sert encore aux hagiographes, ne mérite pas grande créance », et on ne peut que lui donner raison quand il ajoute que rien ne viendra, semble-t-il, infirmer les positions essentielles de sa thèse.

L. Wæber.

Bühlmann Joseph : Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse. Mit einem Holzschnitt, einer Handschrift- und Miniatur-Reproduktion. Luzern (Josef Stocker) 1942. VII, 251 SS.

Der letzte große mittelalterliche deutsche Mystiker aus dem Dominikanerorden hat kurz nacheinander zwei Darstellungen erhalten, die das Beste bieten, was bisher über seine geschichtliche Persönlichkeit und seine Lehre geschrieben wurde. Erzbischof *Konrad Gröber* (Der Mystiker Heinrich Seuse, Freiburg i. Br. 1941) überprüfte von neuem die Lebensschicksale Seuses und gelangte dabei zu Ergebnissen, die man als endgültig gesichert einschätzen darf. Auch die Echtheit seiner Werke, speziell der *Vita*, die ja stark umstritten wurde, wird überzeugend nachgewiesen. Gröber verbindet mit seiner Untersuchung eine hochinteressante Schilderung des ausgehenden Mittelalters im süddeutschen Raum, die dem Kirchenhistoriker wertvolles Material liefert.

Bühlmann befaßte sich mit den gleichen Fragen nur in seiner gedrängten Einleitung, die überdies noch ein paar Worte über Sprache und Darstellungskunst Seuses enthält. Wir haben keine abweichenden Ansichten zwischen den beiden Verfassern entdeckt. Es müßte Bühlmann hoch angerechnet werden, wenn er von sich aus zu den gleichen Resultaten wie Gröber gelangte.

Das Hauptverdienst Bühlmanns liegt darin, daß er zum ersten Mal auf katholischer Seite eine Gesamtdarstellung der Mystik Seuses bietet. Seuse war kein spekulativer Denker wie sein Lehrer Eckehart. Die dogmatischen Lehren bilden für ihn bloß den Ausgangspunkt zu praktischer Verwirklichung in Frömmigkeit und Mystik. Dennoch ist es geradezu auffällig, daß die Mystik des Seuse ausgesprochen doktrinäre Züge aufweist. Ob sich hierin nicht ein typisches Merkmal der dominikanischen Mystik offenbart? Zwar ist ein lehrhaftes Gepräge auch der Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux eigen (vgl. *Gilson Et.*, La théologie mystique de saint Bernard, Paris 1934); doch nicht in solch systematischer, vergeistigter Form und durchgehender Beeinflussung.

Christus ist für Seuse Zentralgestalt und Inbegriff aller geistigen und religiösen Werte. Man könnte bei ihm nicht, wie es Rob. Linhardt beim hl. Bernhard getan, zwischen Gottesmystik und Christumystik unterscheiden. Wo liegen hiefür die tieferen Gründe? Wir vermissen diese Fragestellung bei Bühlmann, wie er überhaupt die Eigenarten der Lehren Seuses zu wenig von der Persönlichkeit des Mystikers her zu leiten oder zu deuten versucht. Wenn die *Vita* auf dem Grundthema aufgebaut ist, daß die Annahme der Leiden das Höchste im geistlichen Leben bilde (S. 101), so hätte diese, sicher nicht alltägliche Auffassung von der langjährigen Einstellung Seuses her erklärt werden müssen, der absichtlich im Schmerz verweilte und Wohlgefallen an grausamer Selbstpeinigung fand (vgl. die Belege bei *Gröber*, a. a. O. 162 ff.; 209 ff.). Trotz der innigsten Worte und der süßesten Bezeichnungen muß Seuse selber seine Christusnachfolge als « hart » erklären (S. 159). *K. A. Kneller* S. J. (« Geschichte der Kreuzwegandacht », Freiburg i. Br. 1908, 46 ff.) stellt

dieser herben Leidensauffassung die franziskanische Passionsminne gegenüber, die viel mildere Züge aufweist und daher Gemeingut des gläubigen Volkes wurde. Wenn man Geistesrichtungen miteinander vergleichen will, wie Bühlmann es wiederholt zu tun versucht, muß man auch wirklich die geistigen Haltungen und nicht bloß die materiellen Unterlagen miteinander konfrontieren. Leider müssen wir indes die Feststellung machen, daß sich der Verfasser in den fremden Anschauungen nicht genügend auskennt. Wir beschränken uns auf einige Hinweise, die mit der franziskanischen Mystik in Beziehung stehen.

Bühlmann zitiert den hl. Bonaventura an mehr als 30 Stellen. Doch überprüft er seine Deutungen nicht an Hand zuverlässiger Literatur. Es ist kaum zu entschuldigen, daß die hervorragende Darstellung der Ascese und Mystik des seraphischen Lehrers durch *E. Longpré* O. F. M., im Dictionnaire de Spiritualité I, Paris 1937, col. 1768-1843, nicht herangezogen wurde. Auch die Benützung von *Stanisl. Grünwald* O. F. M. Cap., « Franziskanische Mystik », München 1932, hätte Bühlmann vor einseitigen Behauptungen bewahren können. Ganz sicher sind die Gedanken Seuses über das Leiden von großer Bedeutung für die mystische Frömmigkeit; aber die Formulierungen Bühlmanns auf S. 64-66 sind übertrieben, weil er nicht bedachte, daß Seuse schon größere Vorgänger gehabt hatte. Wenn man die aszetisch-mystischen Hauptschriften des hl. Bonaventura nennen will (S. 218, Anm. 108), darf man neben dem « Itinerarium mentis in (nicht *ad*) Deum » die Collationes de septem donis Spiritus Sancti und die Collationes in Hexaëmeron nicht unerwähnt lassen. Hingegen irrt sich Bühlmann, wenn er das « Incendium amoris » als von « De triplici via » unterschiedene Schrift ansieht, da es sich bei diesem Werklein nur um einen « falsus titulus » handelt (vgl. *S. Bonav.*, Op. omnia, T. VIII, Prolog. c. I, § 1, b).

Als Illustration zur Passionsverehrung nach liturgischen Tageszeiten hätte Bonaventura mit seinem « Officium de Passione Domini » bereits S. 82 Anm. 15 genannt werden sollen, weil dieses lange vor jenem des Bruders Berthold O. P. verfaßt wurde und diesem vielleicht als Anregung und Vorlage diente.

Weil Bühlmann die Lehre des hl. Bonaventura über die Bedeutung der Eucharistie für das mystische Leben gar nicht berücksichtigt (vgl. die Zusammenfassung in: Dict. Spir. I, 1812-1814), wagt er die überspitzte Behauptung, « daß kaum einer der Mystiker oder der mittelalterlichen Theologen und Prediger so eindringlich vom heiligsten Sakrament, von dessen Verehrung und häufigem Empfange spricht, wie Seuse » (S. 182).

Was Bühlmann über die Verehrung der Menschheit Christi im Dominikanerorden schreibt (S. 183), wird durch ruhiges Vergleichen mit der franziskanischen Literatur (vgl. *P. Stanislas du Chambon-Feugerolles* O. F. M. Cap., La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure, Lyon 1932; Dict. Spirit. I, 1806-1809) entsprechend abgeschwächt.

Noch weniger können wir uns einverstanden erklären mit dem Satz: « Vor der Dominikanerpredigt hört man überhaupt nichts von einer deutschen Mystik » (S. 146). Niemand wird die überragende Stellung der

drei großen deutschen Dominikanermystiker, Eckehart, Tauler, Seuse, leugnen. Doch schon vor Beginn der Dominikanerpredigt, also vor 1287, gab es deutsche Mystiker im Franziskanerorden. Sicher darf David von Augsburg dazu gerechnet werden (vgl. *Stöckerl D.*, David v. A., ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden, München 1914; *Heerinckx J.*, Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta, in: *Antonianum VIII* (1933) 49-83, 161-193), den auch Hier. Wilms O. P. unter die deutschen Mystiker einreihet (*La mistica alemana*, in: *Ciencia Tomista* 50 [1934] 188-190). Die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg enthalten nicht viel über Mystik, wohl aber seine « Sermones ad religiosos et quosdam alios », von denen freilich erst 20, 67 aber noch nicht herausgegeben wurden. *St. Grünewald*, Franziskanische Mystik 18, Anm. 5, rechnet auch den Zeitgenossen Lamprecht von Regensburg unter die deutschen Mystiker. Die obige Formulierung Bühlmanns ist somit unhaltbar.

Diese Aussetzungen sind selbstverständlich von untergeordneter Natur. Wir bedauern, daß der Verfasser sie nicht vermieden hat; denn seine Darlegungen über die Christus-Mystik des Heinrich Seuse sind im übrigen so gediegen und vollständig, daß sich die Forschung fortan auf dieses Werk berufen wird.

Freiburg.

Dr. P. Lorenz Casutt O. F. M. Cap.

Angelo Mercati : Il sommario del processo di Giordano Bruno. Città del Vaticano 1942, 155 S. (= *Studi e Testi* pubblicati per cura degli scrittori della Biblioteca Vaticana e degli archivisti dell' Archivio segreto vol. 101).

Zu den wertvollsten Entdeckungen, die in den letzten Jahren im Vatikanischen Archiv in Rom gemacht wurden, gehört wohl die Auffindung des Summarium des Inquisitionsprozesses gegen den italienischen Naturphilosophen Giordano Bruno durch den derzeitigen Präfekten des Vatikanischen Archivs, Mons. Angelo Mercati. Die eigentlichen Akten des vielumstrittenen Prozesses müssen heute als verloren gelten. Sie befanden sich nie im Vatikanischen Archiv, wie schon oft zu Unrecht behauptet wurde, sondern im Archiv des Hl. Offizium in Rom, das 1810 auf Befehl Napoleons nach Paris geschleppt wurde. Wenn die Giordano Bruno-Akten nicht schon früher abhanden gekommen waren, so doch sicher zwischen 1815-1817, als ein Großteil der Papiere des Hl. Offizium als « inutili » in Paris vernichtet wurde.

Zum großen Glück für die spätere wissenschaftliche Forschung war im Auftrag eines Assessors des Hl. Offizium nach dem Juni 1597 das Summarium des ganzen Prozesses gegen Giordano Bruno hergestellt worden. Dem unbekanntem Kompilator standen u. a. zur Verfügung: die Prozeßakten von Venedig, die Aussagen von 5 Mitgefangenen, von denen einer 5 Monate vor Bruno den Scheiterhaufen in Rom bestieg, die Akten von 10 vor dem Hl. Offizium in Rom stattgefundenen Verhören und die Verteidigungsschriften des Angeklagten. Gestützt auf diese primären Quellen grup-

pierte der Verfasser das Material des gesamten Prozesses in methodischer Reihenfolge um 33 Anklagepunkte, denen er mit objektiver Genauigkeit die Verteidigung Brunos gegenüberstellte.

Trotzdem im letzten Jahrhundert zu wiederholten Malen in römischen Archiven Nachforschungen über das Vorhandensein von Akten über den Giordano Bruno-Prozeß angestellt wurden, blieb das Summarium unentdeckt. 1886 kam es erstmals zum Vorschein, konnte jedoch wegen widriger Zeitumstände nicht ausgenützt werden. Es geriet neuerdings in Vergessenheit, bis Mercati es nach 15jährigem Suchen am 15. Nov. 1940 unter den Papieren Pius' IX. entdeckte und in mustergültiger Weise edierte.

Nach einer einführenden Studie über das Vatikanische Archiv im Jahre 1849, bringt Mercati eine ausführliche Beschreibung des Manuskriptes des Summarium, das sich in einem der Quartbände des päpstlichen Geheimarchivs befindet, die zur Zeit der napoleonischen Herrschaft die Reise nach Paris und zurück in die Ewige Stadt antreten mußten. Sodann untersucht er die Frage nach den Originalakten des Prozesses, die der unbekannte Kompilator für seine Zusammenfassung benützte und beleuchtet in einem abschließenden Kapitel die neuen Ergebnisse über den Verlauf des Inquisitionsprozesses und die pantheistischen Ideen des ruhelosen Dichterphilosophen.

Nach einem abenteuerlichen Wanderleben, das Giordano Bruno nach seinem Austritt aus dem Orden geführt hatte, wurde er 1592 der Inquisition zu Venedig ausgeliefert und von dort im Februar 1593 in das Gefängnis der päpstlichen Inquisition in Rom verbracht. Der römische Prozeß galt als Fortsetzung des venezianischen. Er wurde mit größter Genauigkeit geführt und dauerte 7 Jahre. Die Behandlung der Gefangenen war, wie die den von Mercati veröffentlichten Dokumente dartun, für die damalige Zeit mild und menschenwürdig. Aus der Zusammenstellung der Irrlehren Brunos geht hervor, daß der abtrünnige Mönch die Grunddogmen des Christentums überhaupt leugnete. Sein Bekenntnis zum heliozentrischen System spielt nur eine untergeordnete Rolle und wird unter den verschiedenen vorgebrachten Anklagepunkten nicht eigens erwähnt.

Am 14. Januar 1599 wurden 8 Sätze aus Brunos Schriften als häretisch erklärt. Damit war der eigentliche Prozeß abgeschlossen. Der Verurteilte gab bald darauf seinen Richtern den schriftlichen Widerruf seiner Irrlehren. Eine Zeitlang scheint die Bekehrung aufrichtig gewesen zu sein. Doch hielt sie nicht lange an. Neuerdings versteifte sich der Unglückliche auf seine Irrtümer, wie aus einer an den Papst gerichteten Verteidigungsschrift hervorgeht. Nochmals versuchte man auf gütlichem Wege den Abtrünnigen von seinen falschen Lehren abzubringen. Doch umsonst begaben sich der General und der Vikar des Dominikanerordens in den Kerker, um Bruno von seinen Irrtümern zu überzeugen. Der wandte sich in einer neuen Verteidigungsschrift an den Papst. Klemens VIII. erteilte jedoch am 20. Januar 1600 den Befehl, den hartnäckigen Irrlehrer der weltlichen Gewalt zu übergeben. Nach der damaligen Rechtsprechung wurde Giordano Bruno zum Feuertode verurteilt. Die Hinrichtung erfolgte am 17. Februar 1600 auf dem Campo de' Fiori zu Rom.

Soweit der äußere Verlauf des berühmten Inquisitionsprozesses. Die Akten entwerfen kein günstiges Bild vom Menschen Bruno. Von Bekennermut, wie vielfach in antikirchlichen Schriften behauptet wurde, kann angesichts der zweimaligen Abschwörung keine Rede mehr sein. Das hartnäckige Festhalten an den verurteilten Irrlehren haben die Richter als Halsstarrigkeit angesehen. Mercati sieht darin bereits die Anzeichen der geistigen Zerrüttung. Leider läßt uns das Summarium über die letzten Jahre im Ungewissen, sonst müßte es vielleicht das Bild eines geistig Umnachteten entwerfen. Auf jeden Fall beweisen die wiederaufgefundenen Papiere die Berechtigung des Inquisitionsprozesses. Wenn das Urteil nicht zu Gunsten Brunos ausgefallen ist, so liegt die Schuld nicht an den Richtern, sondern am Angeklagten selbst. Maßgebend für die erstern war die Tatsache, daß Bruno in Wort und Schrift die Grunddogmen des Christentums leugnete und somit Kirche und Staat in gleicher Weise gefährdete. — Im Anhang veröffentlicht Mercati als Frucht jahrelanger Forschungen interessante Dokumente über die Inquisition in Modena. Unter den dort Verurteilten befindet sich u. a. der bekannte Dichter Panfilo Sassi. Die Publikation des derzeitigen verdienten Leiters des Vatikanischen Archivs, die den 101. Band der wissenschaftlich hochstehenden Serie der « Studi e Testi » bildet, ist ein überaus wertvoller Beitrag zur Geschichte der vielumstrittenen Inquisition in Italien im Zeitalter der katholischen Erneuerung.

Luzern.

Joh. Bapt. Villiger.

Der selige Frowin von Engelberg, ein Reformabt des 12. Jahrhunderts (1143-1178). Dargeboten von Mönchen der Abtei Engelberg (= 7. Heft der Sammlung: Schriften zur Heimatkunde von Engelberg). Druck und Verlag der Stiftsdruckerei Engelberg 1943, 53 SS.

Die Abtei Engelberg feiert in vorliegenden Gedenkblättern die Verdienste ihres zweiten Gründers, der vor 800 Jahren die Leitung der zerfallenen Stiftung Konrads von Sellenbüren übernahm und den Bestand derselben durch eine weitsichtige Reform für Jahrhunderte sicherte. In einem einleitenden Überblick umreißt S. Gn. Abt Dr. Leodegar Hunkeler das Leben Frowins und die Geschichte seines freilich spät (Anfang 17. Jh.) einsetzenden Kultes. Ein längerer Aufsatz: « Frowin als Mönch und Abt », aus der berufenen Feder des gleichen Verfassers, führt in die geistige und religiöse Umwelt zurück, der Frowin angehörte, um von ihr aus zum Verständnis seines Reformwerkes vorzudringen. In der Schwarzwälder Abtei St. Blasien, der Frowin entstammte, wehte (über die Abteien Saint-Bénigne zu Dijon und Fruttuaria im Piemontesischen) der Geist Clunys. Er hat auch dem Reformwerk Frowins in Engelberg seine Eigenart aufgedrückt. Dieses bestand zunächst in der äußeren Sicherstellung der Abtei (freie Abtwahl!); dann in der Mitteilung des monastischen, religiösen und geistigen Lebens: Ausgestaltung der Liturgie, Hebung der Marienverehrung, des Reliquienkultes, der klösterlichen Zucht; in der Förderung

von Kunst und Wissenschaft, der Neuordnung der Seelsorge, der Urbarmachung des Engelberger Talbodens. Vielleicht geht auch die Gründung des Engelberger Frauenklosters auf diese Zeit zurück. Frowins Reformarbeit wird abschließend als eine nochmalige, den örtlichen Verhältnissen und Bedürfnissen weise angepaßte Verkörperung des Geistes von Cluny bezeichnet zu einer Zeit, da in Frankreich die cluniazensische Reformbewegung ihre führende Stellung bereits verloren hatte. — Wenig untersucht waren bis jetzt die philosophisch-theologischen Werke Frowins. Bereits Mabillon hatte sich mit ihnen befaßt. Seine Exzerpte wurden sogar in der Patrologie von Migne nachgedruckt. Die Frage wurde seit geraumer Zeit von lic. theol. P. Othmar Bauer wieder aufgegriffen. Die Lösung wird mit Ungeduld und Spannung erwartet. P. Bauer faßt hier sein vorläufiges Urteil über die geistesgeschichtliche Bedeutung Frowins in die Worte: « Als Gottesgelehrter und christlicher Humanist hat Frowin im Geistesleben seiner Zeit eine beachtenswerte Stellung eingenommen. Aufgeschlossen und bejahend — wenn auch aus der Ferne — steht er der fröhscholastischen Renaissance gegenüber. Bewundernde Nachahmung des Alten paart sich in ihm mit jugendlichem Gestaltungsdrang ». — Weit bekannter, besonders durch Durrer, waren die prachtvollen Codices der Engelberger Schreiberschule, deren Gründer ebenfalls Frowin war. Die diesbezüglichen Verdienste würdigt Dr. P. Ephrem Omlin. Er verbreitet sich besonders über die kunstgeschichtliche Seite der « schmissigen » Initialen und ganzseitigen Textillustrationen. Entgegen der Vermutung Durrers glaubt er den Frowinmeister nicht mit der Person des Abtes selbst gleichsetzen zu müssen. Wie Durrer sucht er die Heimat dieser Kunst im Kulturkreis von Hirsau (Stuttgarter Passionale) und St. Blasien. — Schließlich zeigt Dr. P. Gall Heer am Beispiel des Annalisten P. Ildephons Straumeyer 1701-1743, wie treu das Erbe Frowins im entlegenen Bergtal gewahrt wurde. Man kann nur staunen über die literarische Fruchtbarkeit Straumeyers — ein Seitenstück zu den unsterblichen Arbeiten der Benediktiner von St-Germain-des-Prés. P. Heer war zu diesem Aufsatz durch seine Dissertation über Mabillon und die Schweizer Benediktiner ausgezeichnet vorbereitet. — Diese Aufsätze sind durch ihre Gediegenheit eine ebenso würdige wie wissenschaftlich beachtenswerte Festgabe, die ihren Verfassern zur Ehre gereicht. Sie ergänzen und — berichtigen zum Teil, was in der ersten Nummer des laufenden Jahres dieser Zeitschrift über Frowin geschrieben wurde.

O. Perler.