

Rezensionen = Comptes rendus

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

Objektyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **52 (1958)**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

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

Kurt Ruh : Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur Deutschen Franziskanermystik und -Scholastik (= Bibliotheca Germanica 7). — Bern, Francke, 1956. 384 S.

Es bereitet reine Freude, eine Arbeit von der Qualität der vorliegenden anzeigen zu können. Etwa im Sinne von W. Stammer (vgl. meine Besprechung seiner « Kleinen Schriften » in dieser Zs. 1956, 214 f.) und seiner Schule beschäftigt sich Ruh als Germanist mit der deutschen Prosa des ausgehenden Mittelalters, vorzüglich mit dem Schrifttum der deutschen Mystik und Scholastik bzw. deren Ausläufer. In diesem Buch bespricht er die spätmittelalterlichen Übertragungen der Schriften des hl. Bonaventura und betritt damit ein Arbeitsgebiet, das kaum von jemand beachtet, geschweige denn durchgearbeitet worden ist : Neuland im besten Sinne des Wortes. Wie das Ergebnis zeigt, tut er das mit großem Gewinn, der nicht bloß der eigentlichen Philologie, sondern auch der Geistesgeschichte schlechthin zugute kommt (vgl. die Programmsetzung S. 23).

Ruh schickt seiner Arbeit eine große und kenntnisreiche Einleitung voraus. Zuerst bietet er eine gedrängte Übersicht über die bisher bekannt gewordenen Übersetzungen der Kirchenväter und der lateinischen Scholastiker (S. 24-37). Schon das ist überaus dankenswert (ich vermisse S. 37 die Angabe, wo Ruhs Besprechung zu Morgan-Strothmanns Ausgabe der mhd. Summa des hl. Thomas erschienen ist). Dann folgt ein Überblick über die Mystik und Scholastik der Franziskaner, soweit sie uns auch in deutscher Sprache vorliegt (S. 38-63), aus welchem ich die ziemlich knifflige Frage hervorhebe, inwieweit auch die Dominikaner zur Kenntnis des hl. Franziskus im deutschen Sprachgebiet beigetragen haben (vgl. S. 44 und S. 64 ff.). Und nun kommt « Bonaventura deutsch » an die Reihe (S. 63-78), vorerst in der Gestalt einer vorläufigen Zusammenfassung über die Nachwirkung des franziskanischen Kirchenlehrers in Deutschland ; lauter Dinge, die nachher im Hauptteil der Arbeit Ruhs erhärtet werden. Wichtig scheint mir die Feststellung zu sein, daß, nach dem Alter der Handschriften zu schließen, die deutschen Übersetzungen der Werke des hl. Bonaventura eigentlich überraschend spät einsetzen, wohl erst um 1370-80 herum, und daß der Großteil derselben sogar erst dem 15. Jh. angehört (S. 73 und 297 f.). Mehr philologisches Interesse weckt das Schlußkapitel der Einleitung über die Rezeption der scholastischen Fachsprache im spätmittelalterlichen Deutsch (S. 78-90).

Schon in dieser überaus lesenswerten und gelehrten Einleitung benützt R. ein ausgedehntes Handschriftenmaterial.

Im großen Hauptteil des Buches werden die erhalten gebliebenen Übersetzungen der Werke Bonaventuras inventarisiert und genau gegeneinander abgegrenzt. R. hat dafür eine geradezu erstaunlich große Anzahl von Handschriften zusammengetragen und benützt. Wer weiß, welche Riesenarbeit das bedeutet und wie schwierig es oft ist, die Handschriften auch nur aufzustöbern — R. redet S. 91 selbst von « Zufall und glücklichem Griff » — wird ihm dafür großen Dank wissen. Bei der Beschreibung der Hss. berücksichtigt Ruh nicht bloß jene Teile, welche auf seine Arbeit Bezug haben, sondern verzeichnet den gesamten Inhalt derselben. Es gelingt ihm dabei, unzählige kleinere oder größere Traktate oder Traktatteile genauer zu bestimmen und dieselben auch noch in weiteren Hss. nachzuweisen. Das eingehende Register 2 (S. 376 ff.) ermöglicht die leichte Ausnützung dieser kostbaren Angaben. — Bei jedem Werk Bonaventuras werden die Übersetzungen klassifiziert, zumeist nach deren sprachlichen Form; daraufhin wird das Verhältnis der Übertragungen unter sich genauer bestimmt. — Gewiß werden im einen oder andern Fall (Ruh gibt das S. 269 selbst zu) noch genauere Präzisionen möglich sein, besonders wenn er widriger Umstände halber nicht auf die Hs. selbst zurückgreifen konnte oder auf die Angaben mehr oder weniger genauer Beschreibungen in Katalogen abstellen mußte. Aber man nimmt solche « Unvollkommenheiten » sehr gern in Kauf, wenn man den Reichtum des gebotenen Materials überblickt. Was R. zusammengetragen hat, ist einfach staunenerregend und ich stelle seine Arbeit irgendwie in Vergleich mit Quints Untersuchungen über die Überlieferung der Predigten Eckharts. Arbeiten ähnlicher Art und gleichen Umfanges werden uns nur sehr selten geschenkt!

Unter den Werken Bonaventuras, die eine besonders reiche Überlieferung in deutscher Sprache aufweisen, nenne ich: *De triplici via*, das *Soliloquium* und die *Legende des hl. Franz von Assisi*. Über die echten Schriften Bonaventuras hinaus behandelt R. auch noch 15 Ps.-Bonaventuriana, ein Mehr an Arbeit, das man mit besonderem Dank entgegennimmt. Denn auch unter ihnen befinden sich sachlich sehr wichtige Stücke, denken wir nur an die *Meditationes vitae Christi*. — Eine besondere Erwähnung verdient als Übersetzer Bonaventuras der Basler Kartäuser Ludwig Moser († 1510), der zwar kein besonderes Sprachgenie war, sich aber « in besonders intensiver und umfassender Weise um die Vermittlung geistlicher Prosaschriften bekannter kirchlicher Lehrer bemüht hat » (S. 186). Ihm gilt ein großer Exkurs (S. 186-208, mit aufschlußreichem Glossar, in welchem die deutschen Entsprechungen zu lateinischen Fachausdrücken verzeichnet sind). Diese interessante Persönlichkeit (vgl. S. 188 Anm. 5 die bisherige Literatur) soll in einer Freiburger Dissertation von W. Haeller genauer untersucht werden.

Das Buch wird mit drei Texteditionen abgeschlossen. Zuerst wird die Mosersche Übersetzung eines Teiles des *Itinerarium mentis in Deum*, unter Beifügung der bei Seuse in der *Vita* cap. 51 enthaltenen entsprechenden Texte geboten (S. 305-313). Dann folgt *De triplici via*, mit eingehendem Kommentar über die Textverhältnisse (S. 314-347). Und endlich die *Epistola*

continens xxv memorialia (S. 348-361). Auch zu diesen drei Stücken ist ein ausführliches Glossar (mit lateinischen Entsprechungen) angefertigt worden, in welchem viele bei Lexer nicht vorhandene Wörter verzeichnet sind.

Der reiche Inhalt des Buches ist durch vortreffliche Register erschlossen : ein Verzeichnis der Hss. mit Verdeutschungen Bonaventuras (S. 11 ff.), eine Liste der übrigen benützten Hss. (S. 373 ff.), eine Liste der nicht Bonaventura zugehörigen aber im Buche erwähnten Texte (S. 376 ff.) und endlich noch ein Personenverzeichnis. Damit ist ein überaus reichhaltiges Quellenmaterial nach allen Richtungen hin in selten vorbildlicher Weise zugänglich gemacht.

Ich zögere nach dem Gesagten nicht, diese Veröffentlichung unter die besten Leistungen einzureihen, welche je über ein ähnliches Sondergebiet geschaffen wurden. Ich spreche auch die Hoffnung aus, daß er dem Fache der deutschen Mystik und Scholastik treu bleibe und uns aus demselben noch manche wertvolle Arbeit schenke.

An kleineren Ergänzungen notiere ich S. 36 : Zur *Summa confessorum* des Joh. von Freiburg in deutscher Bearbeitung durch Br. Berthold vgl. O. Geiger, in : Freiburger Diözesan-Archiv 48 (1920) 1 ff. und R. Stanka, Die Summa des Berthold von Freiburg. Wien 1937. — Zum Mystikertraktat bei Greith vgl. J. Seitz, Der Traktat des « unbekanntem deutschen Mystikers » bei Greith. Leipzig 1936. — S. 159 : Ich habe Bedenken, ob *br. Henric ... generaal van der minderebrueder orden* mit Heinrich von Balma, einem Kartäuser, gleichgesetzt werden kann, obwohl sich bis 1387 kein Franziskanergeneral namens Heinrich nachweisen läßt. — S. 251 : Für den Katalog des St. Katharinenklosters in Nürnberg ist immer noch auf F. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger. Freiburg i. Ue. 1895. S. 114 ff. mit Nutzen zu verweisen. — S. 254 : Über die heute noch erhaltenen Hss. aus dem Dominikanerinnenkloster St. Gallen bzw. Wil berichtet Th. Vogler, Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in St. Gallen (Wil s. a.) 233 ff. — S. 265 : Zu *Jesus dulcis memoria* vgl. A. Wilmart, Le « Jubilus » dit de Saint Bernard (= Storia e letteratura 2) Roma 1943.

Und endlich S. 47 : Es ist nicht « richtig », daß die Forschung über Berthold von Regensburg seit 50 Jahren stillgestanden ist. Aber diese Forschung hat eine große Leidensgeschichte hinter sich, die einmal Erwähnung verdient. Vor rund 40 Jahren beschäftigte sich der Schweizer Kapuziner P. Ephrem Baumgartner mit einer kritischen Ausgabe der Predigten (des Rusticanus) Bertholds. Als dieser Gelehrte in den Bergen verunglückte, wurde P. Krispin Moser O. Cap. mit der Weiterführung der Arbeit betraut ; dieser hat dann auch vor ca. 30 Jahren in Freiburg mit seinen Voruntersuchungen hervorragend promoviert (vgl. seine Artikel in dieser Zeitschrift 36-37, 1942-43). Doch bald wurde er für andere Arbeiten beansprucht. Als er starb, war P. Krispin nicht über Vorarbeiten, allerdings größeren Umfanges, hinausgekommen. Die Aufgabe ging wiederum an einen Mitbruder der Genannten, P. Laurentius Casutt in Freiburg, über. Möge es ihm gelingen, sie glücklich zu vollenden, nachdem sie nun bereits in die dritte Hand gelangt ist.

Dr. P. DOM. PLANZER OP.

Dorothea Roth : Die mittelalterliche Predigttheorie und das *Manuale Curatorum* des Johann Ulrich Surgant (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 58). — Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1956. 198 S.

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist das *Manuale Curatorum* (vgl. über die verschiedenen Ausgaben S. 13) des Johann Ulrich Surgant (geb. ca. 1450 im Elsaß ; 1465 in Basel immatrikuliert, nachher in Paris ; ab 1470 wiederum in Basel ; 1479 Dr. iuris canonici, Professor an der Universität und viermal deren Rektor ; seit 1472 Leutpriester an St. Theodor ; gest. 20. Sept. 1503). Dieses Manuale, welches eine ausführliche Einleitung in die Homiletik bietet, ist bisher noch nie im Zusammenhang untersucht worden. Es darf als einer der letzten Ausläufer der mittelalterlichen *Artes praedicandi* gelten, die besonders von Charland und Clarke eingehend behandelt worden sind. Das bietet R. Anlaß, auf diese Vorgänger und Vorbilder ausführlich zu sprechen zu kommen und deren Werke zu analysieren. Sie beginnt mit Augustinus, *De doctrina christiana* und Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*. Dann folgen Guibertus de Novigento, Alanus ab Insulis, Wilhelm von Auvergne, Humbertus de Romanis, Jean de Galles, Jacobus de Fusignano, Thomas Walyse und Traktate unbekannter Verfasser, die zu Unrecht Thomas von Aquin, einem gewissen Mauritius und Heinrich von Langenstein (de Hassia) zugeschrieben werden. R. hat sich mit unendlicher Geduld in diese trockene und nicht ganz einfache Literatur eingearbeitet und bietet von jedem Traktat eine ausführliche und zuverlässige Inhaltsangabe. Sie unterläßt es auch nicht, auf die Zusammenhänge zwischen diesen Abhandlungen hinzuweisen. Soweit ist die Arbeit sehr fleißig durchgeführt und auch aller Achtung wert.

Aber in gewissen Einzelfragen hätte R. doch genauer sein sollen. So werden wir beispielsweise über die Überlieferung und die Ausgaben der einzelnen Traktate ungenügend unterrichtet, obwohl Charland alles Material zu einer prächtigen Zusammenfassung geboten hat. Ich begreife es auch nicht, weshalb man von einem Bonaventura-Traktat, einen Aquin (sic)-Traktat usw. reden kann, nachdem doch nachgewiesen ist, daß diese Autoren mit der Abfassung dieser Werke nicht das Geringste zu tun haben. Da hätte ein « *Pseudo-Bonaventura* » usw. seine Berechtigung gehabt. Vielleicht wäre es noch besser gewesen, einfach nach dem Incipit zu zitieren, z. B. Traktat *Communicantes I.* bzw. *Communicantes II.*, wie das in ähnlichen Fällen geschieht. — Ja, man erfährt nicht einmal genau den Namen des Druckers des Aquin-Traktates. S. 140 heißt es *per Albertus* (sic) *Rumme de Duderstadt*. S. 196 *per Albertum Runne de Duderstat*. Was ist nun richtig und was steht im Druck ? — S. 17 ist Grabmann tüchtig mißverstanden worden, wenn von Augustinus. *De doctr. christ.* gesagt wird, sie behandle die großen Glaubenswahrheiten « in der Art der großen theologischen Summen des Mittelalters ». Denn nur der Inhalt ist weitgehend identisch, während die Darstellungsart doch eine völlig andere ist. — S. 25 müßte unbedingt etwas darüber gesagt werden, daß Augustinus (und nicht bloß er !) die Heilige Schrift als literarisches Schönheitsideal erachtete. Reiche Materialien dazu bei Curtius, Europäische Literatur und lat. Mittelalter. 2. Aufl. Bern 1954. 83 f. und besonders 443 ff. Ebenso wäre S. 33 Anm. zu *intra seipsum quasi in libro scriptum* ein Hin-

weis auf Curtius 306 ff. notwendig gewesen. — Im Hinblick auf Augustinus wäre unbedingt auch etwas über die verschiedenen « Sinne » der Heiligen Schrift und deren Auslegung zu sagen. Und erst recht durfte bei mittelalterlichen Autoren die Frage nach dem vielfachen Sinn der Schrift nicht ohne einen Seitenblick auf die gesamte mittelalterliche *Exegese* behandelt werden ; sonst hängt alles in der Luft und man begreift nicht, wie die *Artes praedicandi* zu ihren Auffassungen gelangen konnten. So auch z. B. S. 66, wo die *Divisio* ohne Hinweis auf die mittelalterliche Schriftauslegung und die Glossa einfach nicht verstanden wird, weil niemand weiß, wo diese Subtilitäten eigentlich herrühren. S. 74 Anm. 132 ist in dieser Hinsicht völlig ungenügend. Man vergleiche etwa zur ganzen Frage : C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (= *Bibl. Thomiste* 26), Paris 1944, besonders S. 349 ff. : *La Bible et la prédication*. Überhaupt ist es *die* Schwäche des Buches, solchen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen nicht nachgegangen zu sein.

Ebenso vermissen wir jeden Hinweis auf die mittelalterliche Predigtpraxis. An ihr wäre doch irgendwie zu überprüfen gewesen, in welchem Umfang die theoretischen Anweisungen der *Artes praedicandi* in der Praxis verstanden bzw. befolgt wurden. — S. 64 wäre ein Wort über die mittelalterlichen Universitätspredigten fällig gewesen ; vgl. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens 1230-31*. Paris 1931 und verwandte Literatur. — S. 80 ff. und öfters kann die wichtige Frage der Themata und Prothemata nur an Beispielen richtig verstanden werden ; vgl. Th. Käppeli, *Eine Prothemata-sammlung aus Pariserpredigten des 13. Jhs. in Cod. Ottob. lat. 505*, in : *Miscellanea Giov. Mercati II* (= *Studi e Testi* 122), Roma 1946, mit reichen Hinweisen und Literatur. — S. 37 (vgl. S. 48 57 70 u. öfters) ist nicht erkannt worden, daß das *Quis, quid, ubi . . .* der bekannte Merckvers über die *Circumstantiae* ist, der auf Cicero zurückgeht und bei Thomas, I-II. 7, 3 als klassisch zitiert wird ; vgl. auch Curtius S. 200.

S. 87 beklagt sich R., daß Käppeli nicht angab, woher Jacobus de Fusignano stammt. Das ist doch klar : er stammt eben aus Fusignano, 27 km von Ravenna entfernt (vgl. *Touring Club Italiano, Annuario generale 1952*. S. 383). Es ist also überflüssig an Foigny-Aisne bei Laon als Herkunftsort zu denken ; daß der Rezensent in *Rev. d'hist. eccl.* 1957, S. 1163 diesen Vorschlag noch besonders hervorhebt, macht ihn nicht wahr. — S. 138 : *Regina caeli laetare* ist keine Bibelstelle, sondern der Anfang der bekannten Muttergottesantiphon zur Osterzeit. — S. 54 ff. : Die Angaben von Mortier über Humbertus de Romanis sind überholt durch K. Wenk, *Das erste Konklave der Papstgeschichte*, in : *QF aus Italien. Arch. und Bibl.* 18, 1 (Rom 1926) und vor allem durch F. Heintke, *Humbert von Romans* (= *Hist. Studien* 222) Berlin 1933, wo S. 96 ff. die Predigtschriften Humberts ausführlich behandelt werden (vgl. S. 109 die genauen Angaben über deren verschiedene Drucke, die bei Roth weitgehend fehlen). Humberts *Opera de vita regulari*, welche R. nicht finden konnte, sind in jeder Dominikanerbibliothek zu haben und erst wieder vor wenigen Jahren neu aufgelegt worden (vgl. S. 57 Anm.). — S. 58 : *Exercitia spiritualia* sind nicht gottesdienstliche Verrichtungen, sondern « geistliche Übungen ». — S. 48 : Statt *Indizes* ist zu lesen *Indizien*. — S. 156 :

Statt *Brüder der Mindern Orden* ist zu lesen *Orden der Mindern Brüder*. — S. 157 : *Mandata et credenda* heißt nicht bloß « Gebote Gottes », sondern auch « wichtigste Glaubensartikel ». — S. 179 : die *Vita S. Augustini* ist nicht von *Possidonius* sondern von *Possidius von Calama* verfaßt worden.

Wirklich bedenklich wird es, wenn R. Handschriften benützt oder Latein und Paläographie in Frage stehen. Ich stelle hier nur einiges zusammen. S. 28 : statt *per semetipso* lies *pro semetipso*. — S. 33 : statt *quibusdam rotibus* lies *rotis*. — S. 38 f. : statt *ex ratione semita* lies *ex rationis semita*, wie das schon von *auctoritatum fonte* gefordert wird. — S. 60 : statt *repetenta* lies *repetentia*. — S. 77 Anm. : *Qui perfectus in illo tempore ...* ist verdorben aus *Qui probatus est in illo et perfectus est, erit illi gloria aeterna* (Eccl. 31, 10, ein Text, der in der Liturgie im *Commune Confessorum* und im Meßformular immer wieder zitiert wird). — S. 83 Anm. 152 : statt *habenda* lies *habentia*. — S. 89 Anm. 175 und Anm. 176 : statt *Quod* lies *Quia*. — S. 90 Anm. 177 : statt *sic* lies *sicut*, das schon vom nachfolgenden *ita* gefordert wird. — S. 93 : statt *iudicium quem* lies *quod*, statt *scriborum* lies *scribarum*. — S. 98 Anm. 197 : statt *sed tamen illarum* lies *sed tantum illarum* : ebenso S. 99 Anm. 201 : lies *non tantum de Canone*, das gefordert wird vom folgenden *sed etiam*. — S. 103 : statt *historia tripartia* lies *historia tripartita*. — S. 133 Anm. 299 : statt *deterrentur* lies *deterreantur*. — S. 135 statt *Salvus te fecit* lies *Salvum te fecit*. — Mangelhaft ist auch die Interpunktion der lateinischen Texte. z. B. S. 120 Anm. : *sed requiritur etiam ars dirigens in operando sic et hic*. statt richtig *in operando. Sic et hic*.

Der an sich sehr fleißigen Arbeit fehlt der geistesgeschichtliche Rahmen — man erfährt, von der Liste der Drucke des *Manuale Surgants* abgesehen, kaum etwas über dessen Nachwirkung in Praxis und Literatur — und auch die nötige Exaktheit in der Ausführung.

Dr. P. DOM. PLANZER OP.

Fr. Domingo de Santa Teresa, O. C. D. : Juan de Valdés 1498 (?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo. — Romae : Apud aedes Universitatis Gregorianae 1957. XLVIII-423 p. in 8° (*Analecta Gregoriana*, vol. 85. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B, n° 13).

L'état de nos connaissances, sur de larges secteurs des sciences historiques et philologiques, reste parfois immuable pendant des années. L'école se borne à transmettre un certain nombre de données et à les interpréter selon des idées bien assises sur l'autorité de maîtres respectables, sans autre critique. Soudain, un livre apparaît, fruit de patientes recherches, et toute l'histoire d'une période déterminée se met en mouvement. Elle reprend vie sous nos yeux ; des rapports entre des faits et des œuvres du monde politique, culturel et même religieux, jusqu'alors insoupçonnés, deviennent évidents. Ces ouvrages provoquent un sentiment de sécurité, de confiance ; ils éveillent de nouvelles études, qui peuvent rectifier des points de détail, mais qui éclairent d'un jour nouveau des zones de plus en plus larges.

Telle fut pour l'histoire spirituelle du XVI^e siècle espagnol — et en particulier pour sa première moitié — la thèse de Marcel Bataillon, *Erasmus et*

l'Espagne, soutenue à la Sorbonne en 1937. Depuis, le livre de Bataillon a eu une nouvelle édition, élargie et complétée, en espagnol, parue au Mexique. Et autour de ce livre il n'a pas manqué de se produire une série d'études surprenantes. Son effet le plus considérable a été de faire rentrer le mouvement spirituel de l'Espagne de Charles V dans cette grande crise spirituelle qui a secoué toute l'Europe jusqu'au Concile de Trente — la même crise qu'ont étudiée les travaux d'Imbart de la Tour, de H. Jedin, de Mgr Pio Paschini, pour la France et pour l'Italie. Nous savons maintenant combien sommaires et inexacts étaient les vues de maints historiens sur de nombreuses figures de cette période. Et nous avons appris à mettre le « grain de sel » nécessaire à la lecture des dossiers de l'Inquisition...

Poursuivant ces procès en revision, il fallait qu'un jour un chercheur espagnol vînt rencontrer la personnalité troublante de Juan de Valdés et qu'il la soumît à un nouvel examen. C'est ce qu'a fait un Carme déchaussé, le R. P. Domingo de Santa Teresa, dans la thèse que nous avons sous les yeux. Il faut en être grandement reconnaissant et à l'auteur et à l'Université Grégorienne qui l'a publiée.

Il s'agit d'un travail excellent, solide, abondamment développé, sagement nuancé dans ses conclusions. Le but de l'auteur est de recueillir la pensée religieuse de Juan de Valdés et de noter ses rapports avec les courants religieux de son temps, surtout l'influence de la spiritualité de Valdés sur les cercles de « spirituels » italiens avant et pendant le Concile de Trente. Il y parvient en étudiant en détail la vie et la doctrine de Valdés, ainsi que l'ambiance religieuse dans laquelle il a baigné. Délibérément, l'auteur élimine toute allusion à l'œuvre de Valdés la mieux connue en Espagne, la seule qui ne soit pas religieuse, et celle qui intéresse davantage les philologues, son *Diálogo de las Lenguas*, défense et illustration de la langue castillane à l'usage des humanistes italiens.

Après une introduction historiographique qui nous fait voir combien la pensée religieuse de Valdés a été interprétée de manière diverse et même contradictoire depuis le XVI^e siècle, le P. Domingo de Santa Teresa nous fait revivre les années espagnoles de la jeunesse de Valdés et les influences qu'il a subies : celle d'Erasmus et des érasmisants en quête d'un christianisme intérieur et d'une piété éclairée, à l'Université d'Alcalá ; celle des « alumbrados », mouvement essentiellement populaire et séculier qui cherche la perfection chrétienne par des chemins voisins du quiétisme et de l'illumination, condamné en 1525 par un décret du Grand Inquisiteur Alonso Maurique, lui-même pourtant humaniste et érasmisant convaincu.

Nous le suivons ensuite à Rome (1531) et à Naples (1534-1541) comme agent politique de la cour impériale d'abord, puis dans sa retraite et au milieu de ce cercle d'amitiés spirituelles et de conversations religieuses dont Valdés — quoique laïc — était le centre. Mais il y a dans ce livre beaucoup plus qu'une biographie. Le récit est entrecoupé de larges analyses des ouvrages de Valdés et de sa spiritualité, de digressions sur les personnalités qui l'entourent et leurs positions doctrinales.

La deuxième partie de l'ouvrage (pp. 249-388) est consacrée à la diffusion de la spiritualité valdésienne : à ses amis de Naples, tel le protonotaire de

Clément VII, Carnesecchi, telle Giulia Gonzaga, la jeune veuve de Vespasiano Colonna ; au cercle des « spirituali » de Viterbo, autour du cardinal Réginald Pole et de Vittoria Colonna et aux liens spirituels de Valdés avec les cardinaux Contarini et Morone, avec l'humaniste Flaminio, avec le futur cardinal Seripando et avec tant d'autres, en Italie et en Espagne, jusqu'au fameux Archevêque de Tolède Carranza. Fr. Domingo de Santa Teresa nous montre l'aventure spirituelle de toutes ces personnalités, dans la ferveur de leur recherche de la justice divine et dans l'imprécision de leurs formulations théologiques ; dans les positions qu'ils prirent pendant le grand Concile et surtout lors de l'élaboration du décret sur la justification (juin 1546-janvier 1547) ; enfin, dans leur destinée finale, souvent dramatique : apostasie des moindres (Ochino, Vermigli, etc.), sévères procès inquisitoriaux contre tous ceux qui ont survécu au pontificat de Paul III. Pour chaque étape, les témoignages relatifs à la filiation valdésienne de leurs positions sont soumis par l'auteur à une critique lucide, historique et doctrinale à la fois.

Une dernière partie du livre (pp. 389-414) résume, en guise de conclusion, son apport le plus original : une confrontation de la spiritualité valdésienne avec l'orthodoxie catholique. L'attitude de l'auteur est celle d'un véritable historien, compréhensive, pleine de sympathie pour l'objet de ses recherches, et néanmoins objective, sereine, finement nuancée. Nous sommes loin des affirmations tendancieuses ou du moins trop hâtives qui pendant des siècles ont fait de Juan de Valdés un hérétique — presque un hérésiarque. Les historiens modernes ont déjà rectifié l'accusation d'hérésie portée traditionnellement contre Flaminio, Vittoria Colonna, ou même les cardinaux Pole ou Morone. « Car il ne suffit pas qu'un livre soit compris dans les *Index* postérieurs à 1549 ou qu'un homme ait été touché par l'action de l'Inquisition pour que nous les tenions pour hérétiques formels. » La thèse du P. Domingo de Santa Teresa entreprend une tâche analogue à l'égard de Valdés, dont le « cas » ne peut être séparé du courant des « spirituali ».

Eux tous, Valdés et les spirituals, étaient des hommes religieux, de bonne foi, d'une piété sincère. Mais leur doctrine contenait certainement des aspects équivoques, incomplets, peut-être même erronés, surtout en ce qui concerne le point capital de la justification par la foi. Or, là était le grand danger pour l'Eglise en Italie — comme l'a prouvé l'apostasie de quelques contemporains. Et l'historien doit comprendre la juste sévérité du Saint-Office dont les poursuites s'étendaient non seulement aux propositions hérétiques, mais à toutes celles qui « sentaient » l'hérésie pour le flair délicat d'un théologien *après* les définitions tridentines. Et l'auteur a raison d'insister sur cette précision chronologique : Valdés est mort en 1541 ; sa vie et son œuvre se placent entièrement sous le signe de l'inquiétude spirituelle et de l'incertitude doctrinale des années *avant* le Concile ; s'il se rattache non seulement à la spiritualité de la justification par la foi — non par la foi *seule* ! — mais aussi à la spiritualité érasmiennne et quelque peu à celle des « illuminés » castillans, il ne nie aucun dogme et il reçoit pieusement les Sacrements. On ne saurait donc faire de Valdés un maître de spiritualité catholique. On ne peut pas pour autant le présenter comme un hérétique.

Il nous reste un regret devant ce beau livre : pourquoi sa présentation typographique est-elle si peu soignée ? Il fourmille d' « errata », même dans les noms propres et les citations, ce qui est un grave dommage.

RAMON SUGRANYES DE FRANCH.

Leonhard Haas : Der Discorso de i Sguizzeri des Ascanio Marso von 1558.
Quellen zur Schweizergeschichte Abt. III, Bd. VI. Birkhäuser, Basel 1956.
LXVIII-101 S. Br. Fr. 17.-

Im Herbst 1950 hat Bundesarchivar L. Haas die schweizergeschichtlichen Bestände des spanischen Archives von Simancas gesichtet und darüber in der Schweizer Zeitschrift für Geschichte 1951, S. 599-608 eingehend berichtet. Als umfangreichstes und wohl gewichtigstes Dokument ist ihm da ein Manuskript von 141 Seiten, dessen Existenz schon Prof. Reinhardt bekannt war, in die Hände geraten. « Helvetii. Discorso de i Sguizzeri » war es betitelt. Der Autor ließ sich erst dank Renward Cysats Übersetzungsentwurf von 1588 feststellen in der Person des kaiserlichen und spanisch-mailändischen Gesandten Ascanio Marso.

Die Persönlichkeit dieses Diplomaten des 16. Jh. ist in verschiedener Hinsicht interessant. Aus bolognesischem Adel stammend und seinem Vater nachfolgend, in mailändischen Dienst getreten, wurde Marso 1549 mit einer Sondermission nach Bünden beauftragt und im gleichen Jahr als Stellvertreter Rizios zum Geschäftsträger in der Schweiz ernannt. 1555 ordentlicher Gesandter, wurde er drei Jahre darauf abberufen, erhielt aber 1564 nochmals einen Auftrag in den III Bünden. Diplomatisch war Marso nicht gerade erfolgreich. Seine Verhandlungen in Chur endeten jedesmal mit einem Sieg der französischen Partei. Und auch in der Eidgenossenschaft gelang es ihm trotz der kaiserlichen und spanischen Erfolge im Schmalkaldenerkrieg und bei St. Quentin nicht, den immer noch allmächtigen französischen Einfluß im Söldnerwesen zu brechen, nicht einmal durch wirtschaftlichen Druck in den Kapitulationsverhandlungen. Um so seltsamer mutet Marsos Plan an, den Locarnerhandel als die große Gelegenheit zur Wiedererwerbung des Tessins für Mailand auszunützen. Einzig die Bildung einer spanischen Partei in den innern Orten war ein greifbarer Erfolg, aber es dauerte noch volle 30 Jahre, bis ein Bündnis zustandekam. Vielleicht war Marsos eigentümliche religiöse Haltung an seinen Mißerfolgen mit schuld. Schon in Graubünden hatte er mit dem Apostaten P. P. Vergerio zusammengespant, war er durch Johannes Blasius als « wirklich frommer Mann » Bullinger empfohlen worden. In Zürich nahm er auch Beziehungen zu Occhino auf (S. xxxiii wird dieser « Bernardino von Siena » genannt, was leicht zu Mißverständnissen führen könnte). Marso las nicht nur häretische Bücher, er machte sich einen Spaß daraus, gerade die schlimmsten Hetzschriften seinen Briefschaften beizulegen, was den Verdacht der mailändischen Staatskanzlei erregte. In Luzern ertrappte man ihn beim Fleischessen in der Fastenzeit. Wohl deckte ihn Rizio, doch mußte er die Residenz nach Altdorf verlegen. Ein zweiter Fastenbruch und die Tatsache, daß er seinen Sohn dem aus Locarno vertriebenen Martin von Muralt zur Erziehung übergab, kosteten ihn 1558 seine Stelle. Trotzdem

fand er wieder Gnade. H. deutet die religiöse Haltung Marsos in viel differenzierterer Weise als Chabod und Walder. Es war nicht bloß harmlose Spielerei und auch nicht nur politische Berechnung, sondern, soweit das Geheimnis einer Seele zu enträtseln ist, eine innere Zuneigung. Er schreckte aber aus materiellen Gründen vor dem entscheidenden Schritt zurück. Man darf sicher in Betracht ziehen, daß das Konzil von Trient damals noch nicht abgeschlossen war.

Die Textedition stellt an den Anfang Rizios Information für Marso. Das Wertvolle daran ist vor allem die Liste der Spanienfreunde, die für diese frühe Zeit nirgends so vollständig zu finden ist. Auch hier stößt man auf schweizerische Persönlichkeiten, die mit der einen Hand spanische Dukaten und mit der andern französische Kronen empfangen. Köstlich die Bemerkungen über das Verhältnis zu den Ambassadoren (4) ! Man vernimmt auch mit Interesse, daß einige Geistliche wie Nikolaus Rusca in Zug und Kulman Ryss in Baden eine bedeutende politische Rolle spielten (7 f.). Der Chorherr von Münster Moritz Stud stellt sich für päpstliche, burgundische und mailändische Agenten als Übersetzer zur Verfügung (3). Das zweite Stück « Costumi et ordini de gli Svizzeri » stellt für den Gebrauch der Gesandtschaft die Bündnisse und Verträge der Orte, ihren staatlichen Aufbau, auch den Graubündens, und die wichtigsten Daten der Schweizergeschichte zusammen und fügt zuletzt eine Schätzung des Kriegspotentials an.

Das Hauptstück, der « Discorso », ist teilweise eine Zusammenstellung aus antiken Autoren und zeitgenössischen Chroniken, teils gedruckten, teils handschriftlichen. Es verrät Marsos Beziehungen zu schweizerischen Humanistenkreisen, vor allem zu Tschudi. Es ist für ihn wie auch für diese Kreise typisch, daß die Schweizer nicht etwa als Alemannen, sondern als Helvetier gelten. Wertvoll sind vor allem die vielen persönlichen Beobachtungen und Bemerkungen über die Sitten der Eidgenossen. Sie bilden ein weltliches Gegenstück zur bekannten Information Carlo Borromeos und bilden eine Fundgrube für kulturgeschichtliche Studien. Auch für die Kirchengeschichte fällt einiges ab : Im Kapitel über Luzern verwundert sich der Italiener über die Stille und Andacht in den Kirchen, schildert den Predigteifer der Pfarrherren, rügt aber auch die Nachlässigkeit der Priester und das schlechte Leben vieler Ordensgeistlicher und das Ärgernis, das gerade Vertreter des Heiligen Stuhles gaben (63 f.) Voller Hochachtung schreibt er über Bruder Klausens und Bruder Scheubers Eremitenleben und Prophezeiungsgabe (75 f.). Die eigentliche zeitgeschichtliche Bedeutung des Discorso liegt darin, daß er nicht bloß den spanisch-mailändischen, sondern auch den päpstlichen Nuntien des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts die beste Informationsquelle für die so komplizierten schweizerischen Verhältnisse war. Zwei der vier bekannten Abschriften weisen nämlich nach Rom. Vielleicht hat Renward Cysat, der sich 1588 um eine Übersetzung und teilweise Berichtigung Marsos bemühte, und bei den fremden Gesandten in Luzern eine Schlüsselstellung innehatte, sie dem Nuntius zur Verfügung gestellt. Uns Heutigen zeigt Marsos Discorso als erstes einer Reihe ähnlicher Werke, wie die Schweiz der Reformzeit von ausländischen Augen betrachtet wurde.

RAINALD FISCHER.