

das normannische Erbfolgerecht der Zeit gehört, welches den Expansionsdrang der jüngeren Söhne des Adels förderte. Aber selbst die Darlegungen über die geistigen Voraussetzungen der Kreuzzüge sind nicht immer von genügender Präzision, so daß sie gegenüber den Forschungen namentlich von C. Erdmann eher eine Verunklärung bedeuten. Mönchsfrömmigkeit und ritterliche „Sonderfrömmigkeit“ werden so scharf von einander geschieden, der Einfluß Clunys unterschätzt (I 38 f. Der Verweis auf die Vita s. Geraldi befriedigt nicht, da es sich bei dieser um ein Dokument aus der Frühzeit des Klosters handelt). Das Element der Wallfahrt wird für die Entstehung des Kreuzzugsgedankens zu wenig berücksichtigt, und in mancherlei Einzelheiten erscheint die Argumentation bedenklich, so etwa die Behauptung, daß bereits das Verhalten der Germanen des Tacitus eine „gewisse Ähnlichkeit mit dem Kreuzfahrerglauben aufweise“ (I 50). Ebenso wenig kann man das Gedankengut der *Chanson de Roland* deshalb als karolingisch ansprechen, weil der Stoff des Liedes in karolingische Zeit zurückreicht (I 41 f.; die gleiche Methode wird II 62 gegenüber dem Nibelungenlied angewandt). Entsprechend der Tendenz, den führenden Anteil der Ritterschaft herauszustellen, wird zwischen den Zielen der Synoden von Piacenza und Clermont i. J. 1095 ein Unterschied gemacht und der Kreuzzugsaufruf Urbans II. als das Ergebnis der Besprechungen mit Adhemar von Le Puy und Raimund von St. Gilles hingestellt (I 66 ff.), ob schon das Zusammentreffen des Papstes mit letzterem nicht über allen Zweifel erhaben ist (die neueren Arbeiten von J. H. Hill, zuletzt: *Annales du Midi* 1954, S. 101 ff., scheint W. nicht herangezogen zu haben).

Es ist hier nicht der Ort, auf alle weiteren Punkte einzugehen, die — wie bei einem so umfangreichen Unternehmen nur natürlich — umstritten bleiben werden. Leider hat Verf. nicht einen kritischen Anhang beigefügt (oder beigefügen können), in welchem er seine Auffassungen hätte ausführlicher begründen können. Daher seien nur ein paar allgemeinere Bemerkungen gestattet: Wenn W. die Schwäche der Kreuzfahrerheere in dem Wesen des Feudalismus begründet sieht (I 361 ff.), wäre demgegenüber zu bedenken, daß gerade das Fehlen strenger lehenrechtlicher Bindungen in diesen Heeren zu den wiederholten Katastrophen beigetragen hat. Des weiteren macht man es sich wohl zu leicht, wenn man sich von vornherein auf den Standpunkt stellt, der Islam sei gegenüber dem Christentum von geringem Rang (II 239 f.); der Historiker wird diese Behauptung, wenigstens im Hinblick auf die Verhältnisse des 11./12. Jhs., nicht ohne weiteres akzeptieren können. Ebenso fraglich erscheint der Versuch, die „Entartung“ der fränkischen Ritter im Heiligen Lande als Folge der Mischehen mit eingeborenen Frauen darzustellen (II 109, 208, 218); ja, diese Theorie geht so weit, bereits apulische Frauen als „wenig günstige“ Ehepartner für nordfranzösische Männer zu bezeichnen (II 214)! Abgesehen von diesen und anderen Einwänden ist zu bedauern, daß die Darstellung ein paar Lücken hat, die, auch wenn man keine Vollständigkeit von ihr erwarten darf, besser hätten vermieden werden können: So ist Alexanders III. Kreuzzugsaufruf von 1181 nicht erwähnt, und weder des Kardinals Pelagius noch Ludwigs des Heiligen Kriegsziele in Ägypten werden erläutert. Trotz der geäußerten Bedenken ist aber zu sagen, daß wir dem Verf. eine in mancher Hinsicht nützliche Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte verdanken.

Bonn

H. Hoffmann

Karlmann Beyschlag: *Die Bergpredigt und Franz von Assisi* (= Beitr. z. Förderung christl. Theol. II 57). Gütersloh (Bertelsmann) 1955. 243 S. geb. DM 25.—.

Vicaire de paroisse luthérienne, l'auteur étudie d'abord le Sermon sur la montagne, comparant le double commandement d'amour à l'état de l'homme sous la Loi ancienne. Il expose la morale évangélique, en insistant sur la Miséricorde et l'Imitation.

Ceci fait, il s'agit de montrer comment François d'Assise s'est assimilé le message moral du Sermon sur la montagne. L'auteur veut auparavant recourir aux sources primitives les plus importantes de la littérature franciscaine, qui sont, à ses yeux, les trois Règles, le double Speculum perfectionis et deux opuscules du frère Léon (Intentio, Verba). Après un jugement de valeur sur chacune, il étudie les rapports du Speculum avec la Secunda Celano, classe le contenu du Speculum majus d'après l'état où nous sont transmis les textes primitifs, cherche à montrer l'utilité de leur témoignage au sujet de S. François. Ces textes auraient un plus grand intérêt pour le théologien que pour l'historien.

La troisième partie du travail veut nous présenter le Sermon sur la montagne chez François d'Assise. Il est possible, selon l'auteur, de comprendre la personnalité du saint si on veut bien l'étudier *dans ses rapports avec Jésus*, dans la poursuite de son idéal. Mais il est difficile de concilier l'appel de Jésus à l'Imitation et à la Miséricorde avec les idées légales d'Ordonnance et de Justice! Pour résoudre le problème de l'Imitation, entrent en jeu ces formes d'Ordonnance qui se nomment Communauté, Propriété et Droit; pour l'autre problème, celui de la Miséricorde, entrent en lice Domination et Soumission, Acquêt et Possession. Quant au premier problème, le docteur Beyschlag croit découvrir chez François une *perversion* des notions de Communauté, Propriété et Droit. Quant au second, il voit en François une *lutte* entre Commandement et Service, Acquêt et Abandon, Sanction et Pardon. Pour ses trois familles religieuses, ce sont des organismes à recrutement limité sans doute, mais dont l'objet est universel.

La quatrième partie va préciser la pensée de l'auteur en comparant François et Luther dans leur conception du Sermon sur la montagne. Des paroles du Maître, François retient la lettre plus que l'esprit, ce qui aboutit en lui à une synthèse d'éléments hétérogènes. Chez lui, l'Imitation est devenue isolement, pauvreté, renoncement à tout droit. Il s'ensuit une crise négative, qui aboutit à une société ascétique, laquelle suppose communauté, possession et droit. Par ailleurs, la Miséricorde se manifeste en lui par le service, le don et le pardon, provoquant une autre crise, positive celle-là, dont la conclusion est un organisme, ascétique lui-aussi, qui englobe domination, acquêt et punition. L'auteur s'étend alors sur le triple problème chez François de la Communauté, de la Propriété et du Droit. Selon le docteur Beyschlag, la scolastique aristotélicienne nous a faussé la vision exacte de l'idéal de S. François (p. 152). D'aucuns se demanderont peut-être si l'auteur n'est pas ici victime d'une autre scolastique. Je doute fort que tous les théologiens soient d'accord sur cette image singulière qu'il nous donne de l'idéal en question.

Passant à Luther, il nous le montre opposé à François en des points essentiels. La morale de Jésus n'est pas une condition mais une conséquence du salut. Impossible d'opérer une synthèse entre Sermon sur la montagne et organismes extérieurs. Luther ne divise pas comme François l'existence humaine en vie de péché et vie pénitente, mais voit tout ensemble le chrétien et l'homme du siècle. Si François rejette en son disciple l'homme du siècle, en fait ce dernier ne fuit un monde que pour en retrouver un autre en sa famille religieuse. Le Mineur est ainsi tout à la fois Serviteur et Maître, Pauvre et Riche, dénué et pourvu de Droits. La perversion et concurrence que l'auteur croit découvrir chez François n'existeraient pas chez Luther, qui ne sépare point Chrétien et Homme du siècle. Plus d'état ascétique, mais sainteté des trois états séculiers. Ici aucune crise, mais danger réel de synthèse inégale.

La conclusion est que le réformateur n'a pas toutefois résolu entièrement le problème du Sermon sur la montagne, tandis que François est plus voisin de Jésus qu'aucun autre mortel, et cela malgré les contradictions, divergences et parallélismes qu'on peut relever en sa pensée. Une triple bibliographie clôt l'ouvrage. On y regrettera l'absence d'éditions comme celles de Celano par Bihl (AnalFranc X/1, 1941), des Trois Compagnons par Abate (MiscFranc 39, 1939),

de la compilation Pérugine par Delorme (*La Legenda antiqua S. Francisci*, 1926). Parmi les travaux, manquent des études essentielles parues dans l'*Archivum franciscanum historicum* (v. gr. pour la Pérugine: 15,23—70 et 278—332; pour Celano: nombreuses études de Bihl, dont la plus importante est *Disquisitiones Celanenses*: 20,433—96 et 21,3—54; 161—205). Une table analytique aurait été aussi des plus utiles.

Revenons un peu à l'étude des Sources franciscaines. Le docteur Beyschlag tient avec raison à se limiter dans ce *Mare magnum* aux plus anciennes et aux plus importantes. Mais cela signifie pour lui: les Règles et les écrits du groupe Speculum. Puisqu'il entend nous présenter le Sermon sur la montagne d'après François, on s'étonne de ne pas le voir traiter in-extenso des *Admonitions* du saint, où se rencontre *tout un ensemble de Béatitudes franciscaines* (Franz. Studien 36,211). Traitant de la morale du saint, il eut fallu aussi recourir à ses *Lettres*, au *Testament*, à la *Salutation des Vertus*. On nous donne, il est vrai, des citations. Mais il faudrait une étude d'ensemble de la morale du fondateur d'après ses propres écrits. On pouvait au contraire laisser de côté l'étude sur la *Règle primitive*; le texte proposé est hypothétique et ne correspond pas à ces quelques passages de l'Évangile dont parlent Celano et S. Bonaventure.

L'étude de la *Règle de 1221* est pleine d'intérêt; nous ne pouvons admettre toutefois que certains passages viennent d'éléments primitifs conservés dans le Speculum. Il nous semble bien plutôt que le Speculum a ici emprunté à la Règle susdite. Pour la *Règle bullée*, l'auteur aurait consulté avec profit la réédition d'Oliger, en appendice à l'*Expositio Quatuor Magistrorum* (Rome, 1950, 170—93), à cause des sources y indiquées.

Quant aux écrits du groupe Speculum, l'auteur s'est livré à une étude approfondie d'un grand nombre de chapitres du *Speculum majus*, les classant d'après la valeur et l'état de conservation de leurs sources. Il sait bien que l'édition de 1318 n'est qu'une réédition. Il n'a pas cherché malheureusement à se demander si nous n'aurions pas en certaines sections de la compilation Pérugine un état plus voisin du *Florilège* de 1246. S'il eût connu la dite compilation, il y aurait retrouvé l'*Intentio regulae* et les *Verba* du fr. Léon. Nous admettons avec lui l'authenticité du premier, nous refusant toutefois à voir dans les excursions habituels du secrétaire de S. François des interpolations, mettant nous-aussi un point d'interrogation quant à l'authenticité de quelques *Verba* (v. gr. le n° 4 de Lemmens = le fameux premier chapitre du Speculum majus).

L'auteur a raison de regretter qu'on n'ait pas jusqu'ici accordé au *Speculum minus* l'attention qu'il mérite. Les textes qu'il contient semblent en effet nous donner un écho fidèle du *Florilège* disparu. Mais on doit aussitôt reconnaître que ce ne sont que des extraits, le copiste ayant eu la malencontreuse idée de vouloir abréger son modèle. Nous pouvons toutefois presque toujours suppléer à ses carences par les compilations Pérugine et Little.

Le docteur Beyschlag cite à bon droit l'*Anonymus Peruginus* édité par Van Ortroty en 1902, texte dont on a trop amenuisé l'importance. Besse l'a connu et utilisé en son *De Laudibus B. Francisci*, écrit en 1279, tout en ayant déjà entre les mains la pseudo Trois Compagnons qu'il reproduit dans le récit des fils du roi.

En bref, qui traite des sources primitives franciscaines essentielles doit y inclure les écrits du saint, les Trois Celano, la compilation Pérugine (contrôlée sur le Speculum minus, *Intentio regulae* et quelques *Verba*) et l'*Anonymus Peruginus*. S'il veut élargir ses investigations au Speculum majus et à la pseudo Trois Compagnons, il fera bien de contrôler le premier sur la compilation Pérugine et l'autre sur l'*Anonymus Peruginus*, textes qui doivent être considérés comme leurs prototypes.