

Continent is concerned, one can validly trace the *Wirkungsgeschichte* of the idea after Gregory as if it came from Gregory alone.

The richness and value of the book lie as much in the extensive footnotes and lengthy citations as in the body of the main argument and analysis. In fact, some of the points Eckermann does not dwell on but only mentions in passing are as important as some of his major conclusions. For example, the texts cited on p. 273 reveal that Döbeln completely misunderstood the meaning of the phrase "de virtute sermonis" as well as supposition theory. One would like to know whether he was unique in that regard or whether such errors were common in the second half of the fourteenth century. More serious is the failure to highlight sufficiently John Klenkok's critique of Gregory or the role played by the Cistercian theologian, Gottschalk of Nepomuk, whose contribution is buried in a footnote. By confining his treatment to the Austin theologians and, of that group, only those who have left treatments of the question, the full picture of the *Wirkungsgeschichte* of Gregory's theory of knowledge and language, in particular the history of the "complexe significabile", is not revealed. That history depends on the close intellectual and textual association of the Austin Friars and the Cistercians at Paris, noted by Damasus Trapp a quarter century ago. It was on the basis of the criticisms raised by Klenkok and Gottschalk in the years before 1365 that led Hiltalinger and Döbeln to reject certain aspects of Gregory's theory. Moreover, the most influential response to Gottschalk came not from an Austin theologian but from a Cistercian, James of Eltville, reading at Paris around 1369–70, whose commentary was later reread by (and by Eckermann, pp. 307–8, credited to) Henry of Langenstein. The Eltville/Langenstein defense lived on in memory but not effectiveness. Beginning with the last two decades of the fourteenth century both Austins and secular theologians abandoned Gregory's theory, many of them returning to Ockham's formulation.

A few other *desiderata* can be mentioned. Eckermann's discussion of Favaroni (pp. 279–296), interesting as it is in its own right, goes well beyond the topic at hand and distracts the reader from the main issue. In the early sections of the book insufficient attention is given to the centrality of the idea of mental language in Ockham, and the topic is presented as if the idea was primarily developed by Gregory. Finally, it would have been useful to present and future readers if the citations to Ockham had been given to the volumes of the new critical edition that were then available, particularly the *Summa logicae* (1974). But these things do not significantly detract from a book that, more than any other on this topic, carries the reader into the heart of Gregory's argument and the meaning of his achievement.

Madison

William J. Courtenay

La Passion des Jongleurs, Texte établi d'après la Bible des sept estaz du monde de Geufroi de Paris. Edition critique, introduction, notes et glossaire par Anne Joubert Amari Perry (= Textes Dossiers Documents 4), Paris 1981 (Beauchesne).

Die altfranzösische ‚Passion des Jongleurs‘, ein in Achtsilbern (Paarreim) verfaßtes anonymes Erzählgedicht („poème narratif“), das die Hauptquelle der französischen Passionsspiele ist (30: „la PJ constitue le point de départ de la grande tradition de la passion dramatique“), wird in die Zeit um 1200 datiert. Geufroi de Paris fügte das Werk seiner riesigen geschichtstheologischen Kompilation aus dem Jahre 1243 ein (‚Bible des sept estaz du monde‘, B. N. f. fr. 1526). Die literarische und religiös-didaktische Bedeutung, die der PJ zugeschrieben wird, schlägt sich in mindestens 26 Handschriften (vorwiegend 13./14. Jahrhundert) nieder.

Die 1980 durch einen tragischen Unfall verstorbene Herausgeberin hatte es sich in ihrer Dissertation (Emory University 1978) zum Ziel gesetzt, die beiden älteren Editionen der PJ (Hermann Theben, Greifswald 1909 [V. 1–1544]; Erich Pfuhl, Greifswald 1909 [V. 1545–3328] – Frances Foster, London 1916), die teils fehlerhaft oder unvollständig sind, teils die kommentierende Erörterung der Details und literaturgeschichtlichen Zu-

sammenhänge vermissen lassen, durch eine sorgfältige Textausgabe zu ersetzen. Dies ist ihr weitgehend gelungen.

Das Buch gliedert sich in folgende Teile: „Introduction“ (17–29: Erläuterung des literatur- bzw. religionssoziologischen Hintergrundes [„milieu clerical“], der literarischen Gattung, der Art der Darbietung des Werks und des sehr wichtigen pragmatischen Aspekts), „Analyse de la ‚Passion des jongleurs‘ d’après Geufroi de Paris et discussion de ses sources“ (30–52: Analyse des Werks und Erörterung seiner im einzelnen aufgelisteten Quellen [Evangelien, Apokryphen, Legendendichtung u.a.], wobei die Parallelität zwischen der ‚Passion des Jongleurs‘ und der ‚Estoire dou Graal‘ Roberts de Boron angedeutet wird [die sehr wichtigen Unterschiede sind der Verf. offenbar nicht bewußt]; anderenorts [83] auch knappe Verweise auf das Benediktbeurer Passionsspiel), „Mimésis et mimique: La ‚Passion des jongleurs‘ et le théâtre“ (75–92: die mimische Kunst der *jaculatores*, „représentation [semi-]dramatique par un jongleur incarnant à lui seul plusieurs personnages“, gattungsgeschichtliche Perspektiven), „Le Texte“ (93–107: Erörterung der Textgestaltung, der grammatischen Gegebenheiten, der Orthographie und Versform), „Texte“ (V. 1–3894 ohne Seitenzählung), „Notes“ (217–227: Anmerkungen zum Text), „Index des noms propres“ (231 f.), „Glossaire“ (Verzeichnis der wichtigsten Wörter mit den neufranzösischen Bedeutungen), Literaturverzeichnis und Abbildungen bänkelsängerischer Szenen und Motive.

Die allgemein zu beobachtende Sorgfalt der Herausgeberin läßt jedoch nicht übersehen, daß ihr die Problematik der geistlichen Ludi ganz allgemein und der Passionsspiele insbesondere zu wenig vertraut ist, um eine tieferschürfende Erklärung der PJ zu bieten. Die betreffende deutsche Literatur (neuerdings K. LANGOSCH 1957, H. de BOOR 1967, R. STEINBACH 1970, R. BERGMANN 1972, W. LIPPHARDT 1975/76 u.a.) bleibt völlig unberücksichtigt, obgleich sie wegen ihrer Gründlichkeit in bezug auf das Detail und die Quellenlage mancherlei Erkenntnisse erbracht hat und m.E. für die Forschung in diesem Bereich unentbehrlich ist. Auch die theologisch-kirchengeschichtlichen Grundlagen der PJ sind wesentlich komplexer und breiter angelegt, als es gemäß der Herausgeberin den Anschein hat. So weist Anne Perry zwar auf das Laterankonzil (1215) hin; sie geht jedoch über recht vage Vorstellungen wie „mouvements populaires“, „tendance moralisante“ und „littérature didactique“ (27) nicht hinaus. Zu welchem besonderen Zweck die „campagne de prédication“, die der PJ zugrunde liegt, dienen soll, wird nicht ganz klar, gab es doch immer schon die Erfordernis, christliche Glaubensinhalte dem Volke nahezubringen. Auch Formulierungen wie: „Au cours du XIII^e siècle la sensibilité chrétienne a changé“ (26) sind zu unverbindlich, um hier neue Akzente zu setzen. Es läßt sich nämlich nachweisen (allerdings nicht ohne theologische Quellenkenntnis!), daß die missionarische Auseinandersetzung der Kirche mit der Häresie, die verstärkt 1203/04 mit Appellen von Innozenz III. an die Ordensgemeinschaften einsetzt, alle hierzu fähige Männer mit Wort und Werk die Ketzer bekämpfen zu lassen, die entsprechende Produktion volkstümlicher religiöser Literatur (geistliche Ludi, Armenbibeln u.a.) bewirkte. Es versteht sich von selbst, daß dieses gewaltige Unternehmen ohne die Herstellung und Verbreitung der entsprechenden dogmatischen Literatur, die – wie im Falle der Armenbibeln im bayerisch-österreichischen Raum – z.T. in der Weise einer Art „Fließbandarbeit“ erfolgte oder – wie im Falle des ‚Grand Saint Graal‘ und der ‚Queste‘ – eine systematische redaktionelle Arbeit (Planung) erkennen läßt, von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Damit dürften die betreffenden ‚jongleurs‘ tatsächlich im „milieu clerical“ zu suchen sein.

Es wäre ein leichtes nachzuweisen, daß die Pointierung einzelner Handlungselemente in der PJ (wie schon in der ‚Estoire‘ Roberts de Boron) nicht bloß das Bedürfnis nach Anschaulichkeit befriedigt (man sollte, was weitgehend vernachlässigt wird, immer auch an ein jugendliches Publikum und schulische Zwecke denken), sondern jeweils spezifische häretische Vorstellungen widerlegt. Wie in den Augustinischen ‚Sermones de Symbolo‘ (vgl. die Rolle des Kirchenvaters in den deutschen Ludi!) dienen die Typologien und anschaulichen Details der PJ dazu, *testimonium Christi* zu sein, Zeichen der Glaubensvorstellungen. Das auch in der ‚Estoire‘ hervorgehobene *demonstrer* (PJ 99, 373 u.ö.) eines Sachverhalts (z.B. die Salbung der Füße des Herrn durch Maria Magda-

lena) impliziert also nicht bloß eine didaktische Funktion, sondern vor allem auch eine antihäretisch-dogmatische (V. 129: *Li deciple qui l'ont veü*), in diesem besonderen Falle die Widerlegung des katharischen Dokerismus (Lehre vom „Engel“ Christi, dessen ätherischer [Schein-]Leib hätte nicht gesalbt werden können; vgl. auch V. 1908 ff. die ausführliche Darlegung der *humanitas* Christi). Allerdings steht die PJ in dieser Hinsicht m.E. nicht (mehr?) so sehr im Zentrum der hochmittelalterlichen Glaubenskrise wie andere Literatur, dessen pragmatische *meine* (*sens*) bis heute nicht wirklich erkannt wurde.

Die angedeuteten Versäumnisse der Herausgeberin gehen weder zu ihren Lasten, noch ändern sie etwas an der Tatsache, daß ihre Edition der PJ für jeden Forscher, der die Entstehung oder Entwicklung der geistlichen Spiele zu ergründen sucht, schlechthin unentbehrlich ist. Ohne Quellenforschung geht in diesem Bereich nichts mehr. Hierzu hat Anne Perry einen verdienstvollen Beitrag geleistet. Die „repräsentation semi-dramatique“ der PJ veranschaulicht uns an einem Einzelfall, wie zum Zwecke der religiös-literarischen Erbauung und Unterweisung aus dem dogmatischen Sermon oder Traktat auf der Basis biblischer und apokrypher Texte schließlich der geistliche Ludus entstand, um 1200 in einer Epoche großer geistiger Unruhen und der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Häresie.

Saarbrücken

Hans Bayer

Franz J. Felten, *Äbte und Laienäbte im Frankenreich. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter.* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 20) 1980. 368 S., 7 Karten.

Das Problem der Laienäbte ist Ausgangspunkt für eine Untersuchung, die – weit ausholend – die Entwicklung des Abbatiales in Kirche und Welt vom 6. bis ins 9. Jahrhundert verfolgt. Der Verfasser trägt in einem einleitenden Kapitel die üblichen, fast einhellig negativen Urteile der Forschung über die Laienäbte zusammen und versucht in einem ersten Korrekturansatz aufzuzeigen, daß derartige Auffassungen nicht immer durch eingehende Quellenkritik oder präzise Interpretation abgesichert sind. Die gängigen Vorwürfe betreffen in der Regel einen bestimmten – etwa durch Jagd und Hofhaltung abgesteckten – Bereich adeligen Daseins, einen Lebensstil, den die Laienäbte durchaus mit anderen Aristokraten und geistlichen Großen gemeinsam hatten. Im übrigen läßt sich natürlich leicht nachweisen, daß die Entfremdung von Klostersgut nicht allein auf das Konto von Laienäbten geht, sondern oft genug auch bischöfliche Eigenklosterherren derartige Praktiken angewandt haben. Bischöfliche Eigenklosterpolitik unterscheidet sich nicht prinzipiell von der der Laien oder anderer irregulärer-ordofremder Äbte. Der Vf. ist deutlich bestrebt, die üblichen Vorwürfe gegen die Laienäbte mit dem Hinweis auf das Fehlverhalten auch der Bischöfe gegenüber ihren Eigenklöstern zu relativieren.

Das Abbatiat ist erst gegen Ende der Merowingerzeit – mit dem Aufstieg der Karolinger – für den Adel attraktiver geworden, so wie es das Bischofsamt schon längst war, da die Abteien und ihr Besitz nun politisch an Bedeutung gewannen. Das erklärt, warum die Merowingerzeit das Laienabbatiat anscheinend nicht gekannt hat. Natürlich lassen sich Fälle aufweisen, in denen Laien – als Gründer, z.T. aber auch als Klosterinsassen – einen entscheidenden Einfluß auf die Geschehnisse des Klosters ausgeübt haben; aber die Abtwürde steht dem Bischofsamt an politischer Bedeutung noch deutlich nach. Von adeligen Lebensformen und militärisch-kriegerischem Verhalten ist auch in der Zeit der frühen Karolinger – anders als bei Mitgliedern des Episkopates wie etwa Milo von Trier – unter den Äbten nichts zu finden. Freilich werden die Klöster nun in steigendem Maße in die Politik hineingezogen, wofür die angeführten Fälle von Ein- und Absetzung von Äbten je nach ihrer politischen Einstellung Indizien abgeben.

Seit Karl dem Großen nehmen die Äbte in der Führungsschicht des Reiches einen hervorragenden Platz ein; ihre Zugehörigkeit zu den *potentes*, die dann auch einen entsprechenden Lebensstil bedingt, ist unbestritten, in ihren „staatlichen Aufgaben“ lei-