

fachgemäß zu erneuern“ (S. 9). Daß das so renovierte Kloster Fischingen nicht bloß Museum ist, sondern mit geistlichen Menschen, mit Gottesdienst und Chorgebet wiederbelebt werden konnte, verdankt es der Benediktinergemeinschaft und dem für diese sich einsetzenden Verein St. Iddazell (S. 215–222).

Peter Ochsenbein

St. Gallen

PIPPAL M., *Die Pfarrkirche von Schöngrabern*. Eine ikonologische Untersuchung ihrer Apsisreliefs (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte, hrsg. v. H. Fillitz, Bd. 1), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1991, brosch., 87 Seiten (69 Abbildungen).

Die Autorin, die durch eine Reihe von Untersuchungen — vor allem zur Kunstgeschichte des Hochmittelalters ausgewiesen ist — stellt in ihrer neuesten Arbeit eine „ikonologische“ Untersuchung der Apsisreliefs der niederösterreichischen Pfarrkirche von Schöngrabern (2. Viertel 13. Jahrhundert?) vor. Die vorliegende Publikation baut auf den Ergebnissen eines 1985 stattgefundenen Kolloquiums zum Thema Schöngrabern auf, die in einer eigenen Veröffentlichung (Wien 1987) vorliegen. Die Reliefs von Schöngrabern sind durch die These E. Doberers (1984), wonach sie dem Historismus der frühen Neuzeit zuzurechnen sind, sowohl in ikonographischer als auch in datierungsmäßiger Hinsicht stark in Diskussion geraten. Als Methode für ihre Analyse benützt Pippal in Analogie zur hochmittelalterlichen Bibelexegese die „heilsgeschichtliche Allegorese“ (S. 24), mit deren Hilfe sie versucht, die verschiedenen (allegorischen, anagogischen und tropologischen) Sinnebenen herauszuarbeiten. Die Schöngraberner Plastiken, die kein erzählerisches Kontinuum zeigen, sondern in eine Vielzahl von scheinbar zusammenhanglosen Einzelszenen aufgesplittert sind, kreisen thematisch um die Psychomachie (Seelenkämpfe) und die Erlösung durch Christus (Sündenfall, Inkarnation Christi), abgeschlossen in Christi Wiederkehr am Jüngsten Tag. Klar arbeitet die Autorin die Architektur als den Rahmen des „systematisch strukturierten Programmes“ (23) heraus. In der Einzelanalyse behilft sich Pippal nicht nur mit einer Vielzahl an ikonographischen Vergleichsbeispielen, sondern auch mit dem umfassenden Instrumentarium der Patristik. So etwa sieht Pippal in der eigenartig isolierten Stellung von Adam (dieser nimmt die Frucht direkt vom Baum) und Eva einen Hinweis auf die im Sündenfall vollzogene Spaltung von Fleisch (Eva) und Geist (Adam) (31, 36), die in der Inkarnation Christi und der damit verbundenen Einheit von Fleisch und Geist wieder aufgehoben wird (43). Die Autorin arbeitet weiters zusätzliche Konnotationen der Stammeltern heraus, sie fungieren in Schöngrabern nämlich auch als Träger von Laster; Eva wird als Luxuria charakterisiert, Adam durch Völlerei, Habsucht und Stolz (35, 41). Der schicksalsschweren Aufspaltung des Menschen in Fleisch und Geist steht quasi als heilsgeschichtliche „Antwort“ die von Maria und Jesus gebildete Figurengrupe in der oberen Hälfte des Südjoches entgegen (42). Die Inkarnation des Logos stellt die verlorene Einheit wieder her, Jesus am Schoß Marias ist — so Pippal — durch Blickkontakt an seinen Vater gebunden, der mit der Rechten auf die sechs Wasserkrüge der Hochzeit von Kana (Joh 2,6) und die darin präfigurierte Eucharistie verweist (vgl. zu dieser Typologie: Cyprian, Epist. 63, 12–13; Ambrosius, De virginibus III 1,1, Zitate nach LCI II, 300; seit dem 7. bzw. 8. Jahrhundert werden die *tria miracula*, also Epiphanie, Taufe und Brotvermehrung, die alle am Epiphaniefest gefeiert wurden in der römischen Liturgie verwendet; vgl. LThK 3 (1959) 943; in der Buchmalerei z. B.: Psalter des hl. Ludwig, Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, cod. B.P.L. 76 A, fol. 20v). Mit der solcherart vorgetragenen Thematik kann für das Südjoch als eine Art „Generalthema“ das Begriffspaar

„Sündenfall und Erlösung“ dienen. Dieser Themenkreis wird im Ostjoch mit dem Opfer Kains und Abels, dem Brudermord und dem Weltgericht abgeschlossen. Durch das Opfer Abels und dessen Tod werden die Eucharistie und der Sühnetod Jesu präfiguriert (56). Der zentrale „Christus Judex“, der den „Secundus Adventus Christi“ verkörpert, schließt nach Pippal als eschatologisches Moment das Heilsgeschehen ab. Als sehr instruktiv darf der von der Verfasserin für diese Gruppe herangezogene Vergleich eines im vierten Viertel des 12. Jahrhunderts entstandenen Tympanonreliefs in Hablingbo (Gotland) [Abb. 51] bezeichnet werden. Die Autorin führt die Problematik der Ikonographie des Apsisprogrammes insofern weiter aus, als sie das dargestellte Opfer Abels als typologisches Vorbild zu dem in der Kirche stattfindenden sakramentalen Vollzug des Meßopfers sieht (64). Als Charakterisierung für das Schöngraberner Gesamtkonzept stellt die Autorin dem von Feuchtmüller (1962) geprägten Begriff der „Steinernen Bibel“ jene der „Summa“ und der „visualisierten Dogmatik“ (66) entgegen. In einem in sechs Punkte gegliederten kurzen Appendix (77–79) geht die Autorin kurz auf den realhistorischen Kontext der Schöngraberner Pfarrkirche als alte Filiale einer Passauer Pfarre (St. Agatha in Hausleiten, bis 1307) ein. Zusätzlich wirft sie die Problematik des Adressaten des Programmes auf, wofür sie — als Fragestellung formuliert — eine als gegen die besonders in Bayern in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts virulenten Häretikerbewegungen der Katharer und Waldenser gerichtete Programmstehung zur Diskussion stellt (77).

In der Tat trägt der Programmentwurf der Schöngraberner Apsisreliefs deutlich apologetisch-antihäretische Züge. Zu erinnern ist nur, daß der in Schöngrabern besonders betonte Konnex zwischen Sündenfall und Erlösung durch Christus deutlich gegen die Katharerlehre mit ihrer Ablehnung der katholischen Erlösungslehre gerichtet ist. H. Grundmann (Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961², 518) etwa konnte nachweisen, daß das Ketzertum des frühen 13. Jahrhunderts in der Leugnung der Erbsündentheorie an Häretiker des 12. Jahrhunderts wie dem berühmten Petrus von Bruis († um 1126) oder Heinrich von Lausanne († nach 1145) anknüpft. Nicht nur in der Betonung der Heilsnotwendigkeit der Menschwerdung Christi, sondern auch in der ständigen und bewußten Einbeziehung des Alten Testaments dürften antihäretische Tendenzen erkennbar sein. Der für Schöngrabern wesentliche Zusammenhang zwischen der Menschwerdung Christi und der Erlösung wird besonders in der franziskanischen Schule formuliert. Bonaventura († 1274) bezeichnet die Inkarnation als Werk des 1. Prinzips (Gott), insofern es auch „heilend, genugtuend und versöhnend wiederherstellend“ ist (reparativum remediando, satisfaciendo et reconciliando) [Breviloquium 4 C 2]. Nicht uninteressant wäre es hier, Aspekte der Predigtliteratur der Franziskaner und Dominikaner im süddeutschen und böhmischen Raum auf Programme in der Art von Schöngrabern zu untersuchen, wobei nicht davon ausgegangen werden darf, verschiedene theologische Nuancen und Interpretationsversuche auch automatisch in der bildnerischen Umsetzung wiedergespiegelt zu sehen. Das Programm von Schöngrabern stellt einen eigenen geschlossenen Komplex dar, dessen verschiedene Sinnschichten Pippal in überzeugender Weise anschaulich gemacht hat.

Nicht immer ist jedoch der Bezug zwischen textlicher Quelle und Umsetzung im Bild unmittelbar nachvollziehbar, wie etwa in der Interpretation der „isolierten Stellung“ der Stammeltern als visuelle Umsetzung der Trennung von Fleisch und Geist (31). Sehr anregend sind die abschließenden kurzen Bemerkungen zur lokalhistorischen Situation im Ostteil der damaligen Passauer Diözese, deren Fortführung — obwohl sie im Rahmen der Publikation Pippals leider unterbleiben mußte (77) — vielleicht eine noch stärkere Konkretisierung der Umstände der Entstehung des Schöngraberner Apsisprogrammes ergeben könnte. Die große Leistung der Autorin im Rahmen einer ikonologischen Untersuchung die Komplexität eines hochmittelalterlichen Apsisprogrammes in

der ständigen Wechselbeziehung von Bild und Text nachzuzeichnen, bleibt jedoch ungeschmälert und darf als ein weiterer Wegpfeiler in der methodischen Orientierung der jüngeren österreichischen Mittelalterforschung bezeichnet werden.

Werner Telesko

Göttweig

Regula Benedicti — Die Benediktusregel, lateinisch-deutsch, hrsg. i. Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992.

Mit dieser Ausgabe hat das gleichnamige Werk von Basilius Steidle, *Die Benediktusregel*, Beuron 1980⁴, einen authentischen Nachfolger gefunden. Während die bereits 1990 vom gleichen Autorenkreis herausgegebene Taschenbuchausgabe mit völlig neuem deutschen Text der Regel, der nun in der mit ausführlicher Einleitung versehenen Ausgabe ebenfalls abgedruckt wurde, nicht ganz korrekt noch als 15. Auflage bezeichnet wurde, nimmt man hier konsequenter Weise nicht mehr Bezug auf den Vorgänger. Die Darbietung des lateinisch-deutschen Textes und die gewählten Schwerpunkte in der Einleitung tragen den Charakter einer jüngeren monastischen Generation, die legitimerweise andere Akzente setzt.

Die unterschiedlichen Zielsetzungen machen bereits die Vorworte deutlich: sollte der Vorgänger neben „allen, denen die Regel im Kloster und in der Welt Lebensnorm ist,“ auch „... allen, die eher gelehrtes Wissen an diesem wichtigen Dokument, spätantiker Sprache, monastischer Frömmigkeit und Geistesgeschichte haben“ (Reihenfolge!) angeboten werden, so geht es nun um eine Übersetzung, die „auch ohne tiefergehende Einführung in die benediktinische Spiritualität“ verständlich und lesbar ist. Daß es weniger um die Gestalt des Textes geht, sondern vielmehr um dessen Inhalt und den Erwartungen der Zeit entsprechend, um die „Spiritualität“, ist schon am Druckbild ersichtlich: Der die Steidle-Ausgabe gewohnte Leser mag die fette und kursive Schreibweise, die zur Kennzeichnung der Magister- und Schrifttexte — wohl noch unter dem Eindruck der damals jüngst abgeschlossenen *Regula Magistri* — *Regula Benedicti* Kontroverse — verwendet worden war, vermissen. Stattdessen präsentiert sich der Text nun in Sinnzeilen, was zur leichteren Lesbarkeit beiträgt und dem besseren Verständnis dient. Auf Verweise auf die *Magisterregel* braucht der Leser dennoch nicht zu verzichten: eine ausführliche Gegenüberstellung findet sich auf den Seiten 258–270; allerdings fallen die Parallelen und Abweichungen so nicht mehr unmittelbar ins Auge. Ganz auf dieser Linie liegt es, daß Bemerkungen zur Textgeschichte und Sprache der RB, denen Steidle noch die Hälfte seiner Einführung widmete nun auf vier Seiten reduziert sind — für „das gelehrte Interesse“ wird der Leser auf diese Ausgabe oder textkritische Arbeiten zurückgreifen müssen, die in dem zu besprechenden Werk (52/53) angegeben sind. Der Hauptunterschied zum Vorgängerwerk besteht, wie bereits angedeutet, in der Einführung, die vor allem ein Gemeinschaftswerk von auf diesem Gebiet bereits bekannt gewordenen Autorinnen (Michaela Puzicha, Pia Luislampe) ist (vgl. dazu S. 314). Als einem Werk der *Regula Benedicti* Kommission ist diese Aufteilung zu begrüßen. Die Einleitung teilt sich in zwei Hauptpunkte, dessen erster (9–26) eine Einbettung der Regel in den Traditionsstrom versucht, während der zweite speziell die „Spiritualität“ der Regel zum Gegenstand hat. Dadurch bedingt, kommen einzelne Themen wiederholt vor, was aber nicht als störend empfunden wird, da sie einmal im Zusammenhang der monastischen Entwicklung, zum anderen als Schwerpunkt benediktinischer Spiritualität vorgestellt werden (*lectio divina*: 9/10 und 42; Askese und Wüste: 11 und 31; Gemeinschaft: 13 f. und 27 ff. — in beiden Teilen jeweils besonders ausführlich, wohl als Reflex auf das Empfinden der jüngsten Zeit —; etc.). Der Leser wird dann selbst Aussa-