

Konzils gehört. Ein Verzeichnis der benutzten Archivalien, eine Übersicht über die vorkommenden Bibelstellen sowie ein Namen- und Sachenindex schließen auch den Band VI/3 ab.

Die Bände Freudenbergers sind mit vorbildlicher Akribie gearbeitet. Welch immenser Fleiß, Welch umfassende Sachkenntnis und Welch ausdauernde Geduld, namentlich in der Verifizierung von Zitaten, hinter dieser Edition stehen, vermag der Außenstehende kaum zu ermessen.

Zur historischen Beurteilung der Lehrsätze und Vorschriften des Konzils von Trient genügt es in keiner Weise, nur die endgültigen Dekrete heranzuziehen, obwohl dies oft gerade von seiten der systematischen Theologie geschieht. Um die endgültigen Dekrete in ihrer theologischen Bedeutung, aber auch in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext verstehen zu können, sind vielmehr die vorangegangenen Diskussionen und die Genese der Texte zu berücksichtigen. Wenn man die zahlreichen Voten im einzelnen durchblättert, so findet sich gewiß viel Mittelmäßiges, aber man ist auch immer wieder überrascht, welche Vielfalt theologischer Meinungen aus den verschiedenen Schulen auf dem Konzil zur Sprache kam.

Den beiden Bänden VI/2 und VI/3 des Concilium Tridentinum wird in Bälde ein weiterer Band desselben Bearbeiters, nämlich VII/2 zur zweiten Trienter Periode, folgen. Auf diese Weise verringern sich allmählich die noch vorhandenen Lücken in dem großangelegten Editionswerk der Görres-Gesellschaft.

Klaus Ganzer

GEORG SCHMITZ-VALCKENBERG: *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von ADVERSUS CATHAROS ET VALDENSES des Moneta von Cremona.* – Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, Neue Folge 11. – Ferdinand Schöningh: München/Paderborn/Wien 1971. XX und 351 S.

Il faut tenir compte, dès le début, de deux limitations de cette belle étude: elle fut terminée en 1968, et elle examine plus spécialement une des sources de notre connaissance du catharisme médiéval (le recours aux autres sources n'est pas négligé, mais il apparaît toujours comme secondaire). Le premier de ces deux points explique l'absence de la littérature plus récente. L'autre explique peut-être l'absence de certaines publications plus anciennes (v. aussi la note 222, p. 59). Il est vrai que cette source première, La *Summa* de Moneta de Crémone, est très importante, étant l'œuvre d'un inquisiteur qui connaissait les cathares, leurs docteurs et leurs écrits. Pourtant, cette source présente aussi certains défauts, comme, par exemple, des manques de systématique (v. p. 9), ou même des insuffisances de doctrine (p. 135, 323). D'autre part elle pose encore des problèmes. La date exacte de l'œuvre laisse des doutes (p. 4) et l'édition de Ricchini (de 1743), quoique globalement suffisante, exige une étude plus minutieuse des manuscrits (v. des observations sur le texte, p. 21 n. 62 et ailleurs), car on soupçonne deux rédactions ou

éditions du livre. La présente étude pose implicitement deux questions. D'abord: quelle est l'essence même du catharisme et son origine? Ensuite: quelle est la signification de l'œuvre de Moneta dans l'histoire de la théologie? L'Auteur ne pose pas explicitement ces questions, mais on peut les déduire de son exposé, qui suit plutôt le développement de la discussion anti-cathare de Moneta (Théologie, Christologie, Sotériologie, Ecclésiologie), n'oubliant pas d'indiquer quelles sont les bases ultimes des conceptions particulières des cathares (v. en particulier le dernier chapitre).

Pour introduire l'analyse de cette discussion l'A. commence, en bonne méthode, par ce qui était la base de tout exposé théologique au XIII^e siècle: « l'utilisation de la S. Ecriture » (p. 7 ss.). La majeure part du livre sera en effet la description de l'argumentation scripturaire cathare et anti-cathare. Ceci pose en même temps notre première question. En effet, l'A. note que l'usage de l'Ecriture est une « contradiction » chez les cathares (p. 7; cf. p. 286: »Es kann wohl als eine besondere Ironie gelten, daß der Boden der Auseinandersetzung zwischen Katharern und Katholiken gerade die Heilige Schrift war, nachdem der Dualismus strenggenommen eine göttliche Offenbarung im irdischen Bereich nicht annehmen konnte«). On se demande donc si l'usage de l'Ecriture est essentiel au catharisme ou plutôt une suite (au XIII^e siècle un fait bien établi et confirmé par le *Liber de duobus principiis*, qui veut exposer la foi cathare « per testimonia divinarum scripturarum », et par la prétention des cathares d'être les vrais chrétiens) de leur coexistence avec les chrétiens, soit en un mouvement défensif, soit en un mouvement offensif, pour absorber la religion chrétienne (comme c'était le fait de certaines gnoses anciennes). Ou doit-on envisager une origine chrétienne? Ici encore il y a deux possibilités. Une secte chrétienne, docétiste par exemple (v. p. 332), aurait absorbé un dualisme non-chrétien. Ou bien l'étude de la S. Ecriture aurait développé un dualisme (de genre marcionite) d'origine chrétienne, qui se serait rencontré avec un dualisme étranger. Les quatre possibilités énumérées peuvent expliquer les coïncidences idéologiques indéniées avec le manichéisme, de même que les divergences à propos du canon scripturaire, et la présence d'anciens rites (v. p. 231).

L'A. n'aborde pas directement ce problème. Il rapporte la thèse de Borst (p. 16) qui regarde plutôt une phase intermédiaire (celle des Bogomils). La question historique se complique d'ailleurs par le fait des différences de conception du dualisme chez des sectes distinctes, par la constatation d'une évolution des doctrines au Moyen Age ou même d'une certaine absence de systématique (p. 30: »da die Stellungnahme der Katharer sehr unterschiedlich war und mangels einer bestimmt festgelegten Lehre oft wechselte«; cf. p. 121, 207, 323).

On penserait plutôt à une origine non-chrétienne, si »sie der Schrift mit Voraussetzungen gegenübertraten, die der Schrift selbst widersprachen« (p. 59) et si »der Mythos wohl eines der wichtigsten Interpretationsschemata der

Katharer war« (p. 65; cf. encore: »obwohl zahlreiche christliche Elemente im Katharismus zu finden sind, ist die christliche Grundidee des Monotheismus aufgegeben«, p. 80; »eine entscheidende Rolle scheint . . . die dualistische Grundlehre gespielt zu haben« et »erst *danach* [nous soulignons] scheint auch die religiöse Verfestigung dieses Systems eingesetzt zu haben, die sich auf die vorhandenen Zeugnisse der Schrift stützte«, p. 87; »dieser Mythos [muß] als das entscheidende Lehrstück und Formelement der katharischen Religion angesehen werden«, p. 167; »der Mythos muß . . . als das *vorangesetzte* [nous soulignons] der Lehre gelten«, p. 169; »die ihren Mythos als eine *Prämisse* [nous soulignons] erkennen ließ«, p. 325; s'il existe des éléments bibliques dans ce mythe, ils »geben in keinem Fall ein befriedigendes Gesamtbild«, p. 179; v. encore pour la doctrine de la Trinité, p. 80, 136, pour la »Geistlehre«, p. 143, pour la Christologie, p. 151). Il est vrai que une fois acceptée la théorie dualiste la mythologie devient nécessaire. Mais la question est de savoir si la théorie est primaire ou si le caractère »chrétien« est primaire. Aussi longtemps que nous n'avons pas de documentation historique univoque, on pourra échafauder des hypothèses. On pourrait trouver certains indices dans l'usage d'écritures non canoniques (apocryphes ou autres; v. l'*Ascensio Isaiae*, p. 296), dans le recours à une certaine philosophie (v. le *Liber de duobus principiis*, ed. Dondaine, p. 93, et ici, p. 323, pour le recours à Aristote), dans la présence d'autres éléments étrangers (on pense à la Malilosa mentionnée par Egbert, PL 195.16 A). On pense encore à la remarque: »Die katharischen Sakramente könnten religionsgeschichtlich vielleicht besser als Mysterien bezeichnet werden« (p. 227).

Mais on se trouve alors devant l'opinion de l'A. qui dit: »Dieser Dualismus war aber der religiösen Bewegung des Katharertums nicht ursprünglich in voller Konsequenz eigen, sondern ist erst im Laufe der Entwicklung hinzugekommen. In der Folge entwickelte sich daraus in Ansätzen ein System« (p. 159). On voudrait une preuve historique de cette hypothèse. De même, on hésite devant l'affirmation: »Da auch das Katharertum in seinen Anfängen eine apostolische Bewegung war« (p. 245). L'A. reconnaît la difficulté du problème: »Wegen der Verknüpfung des Mythos mit Elementen der Schrift ist es aber schwierig, den außerchristlichen Kern dieses Mythos und seine eventuellen Quellen festzustellen« (p. 326.) Les indications de Moneta lui-même (L.V c.2 § 2: De origine Catharorum) ne sont pas historiques, mais signalent des analogies. Il est intéressant de voir qu'il trouve l'origine du dualisme chez les Pythagoriciens, une idée qu'on retrouvera dans la *Summa Theologiae* attribuée à Albert le Grand (I Tract. VI, q. 29 membrum 2; ed. Borgnet XXXI, p. 301).

Si l'Écriture est un élément secondaire du catharisme, on comprend l'illogisme de certains arguments qu'ils présentent, et le fait que le dialogue entre cathares et catholiques était un dialogue de sourds (»seine moralisch begründete Interpretation lag den ontischen Vorstellungen der Katharer fern«, p. 53;

»ebenso ging . . . die Argumentation des Moneta an den Ohren der Katharer vorbei«, p. 93; »Moneta . . . erreichte seine Gegner . . . aber oft nicht«, p. 154; »Eine solche Meinungsdivergenz ließ sich offensichtlich nicht nur durch den Austausch von Schriftargumenten beseitigen«, p. 155; »daß es offensichtlich zwischen Katharismus und Orthodoxie zu keinem echten Gespräch kam«, p. 167; »wie sehr die Gegner aneinander vorbeiredeten und . . . kein echtes Gespräch mehr stattfand«, p. 248; v. encore p. 298 s.). On comprendra aussi pourquoi S. Thomas n'utilise pas en première place la S. Ecriture contre les « Manichaei ».

Le deuxième point que nous mentionnions au début est celui de la place historique de Moneta. L'A. décrit exactement son argumentation scripturaire. On aurait pourtant voulu voir le rapport avec l'exégèse de l'époque. Il y a en outre les bases philosophico-théologiques. L'A. en cite plusieurs éléments mais il n'en fait pas la synthèse et il ne détermine pas leur place dans le mouvement doctrinal du XIII^e siècle, par exemple vis-à-vis des auteurs pré-thomistes comme Roland de Crémone ou vis-à-vis de S. Thomas lui-même.

Nous pensons surtout à deux excursus majeurs de l'œuvre de Moneta. C'est d'abord sa discussion « de aeternitate mundi » (V c. 11; ed. Ricchini p. 477–501, avec un paragraphe sur la Providence, p. 501–506) qui mériterait une étude à part, ne fût ce par l'usage du Maimonide (avant S. Thomas; v. p. 108) et la forme de »christlicher Aristotelismus« (p. 113) qu'elle révèle (cf. p. 114: »er argumentierte mit der aristotelischen Philosophie«; v. encore à propos du temps et de l'éternité, p. 221 ss.). Nous notons aussi la dépendance de Moneta à l'égard de Guillaume d'Auvergne (p. 189, 258 n. 102). Le second point concerne la doctrine de l'âme (v. II c. 4 et surtout V c. 4). Nous signalons l'affirmation de l'unité de l'homme (p. 201, 206, 301).

On pourrait signaler plusieurs autres points, comme la doctrine de la Providence (v. p. 126 ss.; n'y a-t-il pas de traces de Boèce?), la doctrine du purgatoire (p. 135: »die Argumentation des Moneta erschien hier unbeholfen und wenig überzeugend«). Une remarque de l'A. mériterait une étude plus poussée: »Die christliche Lehre einer unbefleckten Empfängnis Marias muß sicherlich auch auf dem Hintergrund dieser katharischen Lehren verstanden werden« (p. 218). Mentionnons encore la justification de la peine de mort (p. 67, 120, 290 ss.), le refus de l'*usura* (p. 121, 298), la différence entre le jugement sur les hérétiques et sur les juifs (p. 215 s.) analogue à la pensée de S. Thomas, la doctrine sur l'*ordo* (p. 238 ss.). N'oublions pas les citations d'Avicenne, d'Avicbron, Algazel, Albumasar.

Signalons enfin que l'A. relève aussi les contacts avec d'autres sectes (p. 138, 165, 183, 188, 275, 297). A ce propos on pense aux « collusions » avec les mouvements « évangeliques » (p. 227) et avec la lutte contre les Mendians (p. 247; Moneta pose la question: An liceat propria relinquere et de quaestu vivere?, où il parle aussi du labor manualis).

Ce que nous avons dit en ce compte-rendu est plutôt un relevé de *desiderata* et de suggestions, dont ce beau livre est l'occasion, car il contient une infinité d'allusions intéressantes. L'Auteur a très bien tenu la promesse énoncée dans le titre de son livre, en confirmant ainsi le jugement de Don-daine: « Moneta de Crémone vient de publier la plus complète critique théologique qui soit sortie des rangs catholiques » (*Liber de duobus principiis* [1939] p. 58). Nous croyons que c'est un supplément de mérite d'avoir suggéré une problématique plus large, celle plus générale de l'origine du catharisme, et celle plus spéciale mais particulièrement intéressante de la figure de Moneta de Crémone dans le siècle de la grande scolastique.

C. Vansteenkiste OP

Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection – Vol. III Ivories and Steatites by Kurt Weitzmann. Washington 1972. 108 S., 72 Taf.

Nach den 1962 und 1965 erschienenen, von M. C. Ross bearbeiteten Katalogbänden der Dumbarton Oaks Sammlung (I. Metalwork Ceramics Glass etc. II. Jewelry Enamels etc.) liegt nun der dritte Band über Elfenbein- und Steatitschnitzereien vor, der sicher von dem hierfür am meisten Berufenen – Kurt Weitzmann – besorgt wurde. – Die Dumbarton Oaks Collection (künftig DOColl.) kam mit Hilfe von Mr. und Mrs. Robert Woods Bliss zustande (vgl. Widmung des 1. Bandes), und eine Reihe von Objekten stammen aus ihrer Sammlung. Weitere wurden aus dem Kunsthandel oder aus Privatsammlungen erworben. – Wegen der beträchtlichen Anzahl der Objekte (42 Nummern) sollen im folgenden vor allem diejenigen besprochen werden, die bei Erscheinen des Corpus von A. Goldschmidt und K. Weitzmann¹ noch nicht bekannt waren, sowie solche, die durch neue Forschungsergebnisse des Verf. von besonderem Interesse sind.

Von den antiken und spätantiken (profanen) Schnitzereien (17 Stück) sei ein Medizinkästchen (Nr. 9, 2. Hälfte 4. oder 5. Jh.) mit Darstellungen von Dionysos (Mitte), Maenade und Satyr (Seiten) sowie Tyche (Schiebedeckel) hervorgehoben. Einige der Figuren sind früher anders gedeutet worden². Die von W.³ als Maenade bezeichnete Figur ist auch (vgl. Anm. 2) als Nymphe oder Ariadne gedeutet worden, der Satyr, mit Fell um die Schultern und Stock (pedum) in der Rechten, als Herkules. Da er einen Weinschlauch über der Schulter hält, bartlos ist und sein Stab nicht der Keule des Herkules gleicht und außerdem die Zusammenstellung Dionysos – Maenade – Satyr überzeugend ist, wird man diesem Ergebnis sicher zustimmen.

¹ Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des 10. bis 13. Jh., 2 Bde (Berlin 1930, 1934).

² Z. B. W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike*... (Mainz 1952) Nr. 83; künftig Volbach *Elfb.*

³ Schon in: *American Journal of Archaeology* 51 (1947) 43 Taf. CI und CII.