

eine Vision Hadewychs. Die Texte sind den jeweils besten Ausgaben entnommen und teilweise, so besonders bei Eckehart verbessert. Ein angekündigtes zweites Heft soll Tauler, Seuse, Ruusbroec und den „Frankfurter“ umfassen.

Ettal.

L. Glückert.

Drescher, K., Johann Hartliebs Übersetzung des Dialogus Miraculorum von Caesarius von Heisterbach (Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. v. d. preußischen Akademie d. Wissenschaften, XXXIII. Band), Berlin: Weidmann 1929. Gr. 8°, XXIII und 475 S. und 2 Tafeln. Geh. M. 34.

Das auch für die innere Geschichte des Zisterzienserordens merkwürdige Werk des Caesarius v. Heisterbach, der Dialogus miraculorum, hat im späten Mittelalter auch das Interesse der höfischen und bürgerlichen Kreise gefunden. Als erster Übersetzer, der sich an das umfangreiche Werk wagte, begegnet uns der vielseitige Münchner Arzt Johann Hartlieb (gest. 1471). Seine Handschrift liegt im Britischen Museum in London. Hartlieb ist den bayrischen Benediktinern dadurch bekannt, daß er das Grufthaus in München, die frühere Synagoge, dem neugegründeten Kloster Andechs schenkte. Diesem Kloster stand er besonders nahe. Daher dürfen wir wohl annehmen, daß die nicht bekannte unmittelbare Vorlage Hartliebs, falls ihn nicht die nicht zu große herzogliche Bibliothek versorgte, unter den zahlreichen Handschriften der Andechs-Tegernsee-Melker Reformmönche zu suchen ist. Hartlieb hat mit seiner Übersetzung ein sprachgeschichtlich wertvolles Werk hinterlassen, das hier mit aller Genauigkeit herausgegeben ist.

München.

R. B.

Liebeshütz, Hans, Das Allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen. (Studien der Bibliothek Warburg, hrsg. von Fritz Saxl, XVI.) Teubner, Leipzig-Berlin 1930. 4°. VIII und 179 S. Geh. M. 15,—.

Ein sehr wertvoller Beitrag nicht nur zum Verständnis der Hildegardsschriften, sondern zur Kenntnis des frühmittelalterlichen Weltbildes überhaupt! Seit die Literatur über die heilige Seherin überhaupt einen Blick für Probleme zeigt, reihte sich ein Versuch an den anderen, die unverkennbar in ihren Schriften ausgebreiteten Bildungselemente aus Vorzeit und Umwelt zu harmonisieren mit den subjektiv glaubwürdigen Selbstbekenntnissen der Heiligen, daß sie ohne irdische Bildung, selbst des Latein unkundig, als nichtiges Werkzeug eines göttlichen Auftrages die in einem eigenartigen Licht unmittelbar geschauten Bilder wiedergebe. Die Einleitung des Buches zeigt diese z. T. sehr gewalttätigen Ausgleichsversuche, greift aber dann eine Anregung R. Reitzensteins (dem das Buch gewidmet ist) auf, der in H.s Lehre vom Kosmosmenschen und in ihrer Darstellung der Wertschöpfung Elemente mythologischer Theologie wiederfindet, die, aus der heidnischen und christlichen Spätantike stammend, im frühen Mittelalter lebendig waren. Durch Analyse der H.-Schriften will nun L. das Vorhandensein einer „recht weitgespannten und durchaus eigenartigen Bildungswelt“ als deren „strenge Voraussetzung“ erweisen (S. 159). Das 1. Kapitel zeigt die Prophetin abhängig von der Wertschöpfungs-Systematik des Hugo von St. Viktor, die selbst unendlich viel traditionelles Material enthält. Wie dieser glossiert sie die hl. Schrift nicht, sondern faßt die Texte nach patristischer Art typologisch, wobei im ganzen umfassende Ordnung, im einzelnen eine regellose Gedankenfülle besteht. In der Vorliebe für Allegorie und Personifikation zeigt sich die Stilverwandtschaft mit der alexandrinischen Exegese und mit der lateinischen Schulpoesie des MA., zu denen die neu auftauchende orientalische Mythologie und Apokalyptik tritt, deren Wurzeln im Hellenismus liegen. Besonnen genug, sieht der Autor darin nicht eine Wiederbelebung des Altertums, sondern nur einen literarischen „Rohstoff“ der sein Leben vom geistlichen Gehalt zu Lehen nehmen muß“ (S. 39). H's. Bilderreichtum kommt z. T. aus überliefertem „Bildervorrat“, der in illuminierten Hss.

vorlag. Mit der neuauftkommenden dialektischen Wissenschaft verbindet H. nichts. Ihr prophetisches Berufungsbewußtsein leitet L. aus den Überlieferungen des frühen Mönchtums vom „Ungelehrten, der durch Gott über seine Kräfte hinaus weiß“ (S. 45) als ein Pneumatiker. L. hält mit Recht fest, daß bei H. jedes Bild in allen seinen Einzelheiten seinen genauen Sinn hat (S. 48), ebenso, daß die Bilder kein Ausdruck mystischer Frömmigkeit sind, daß vielmehr der religiöse Kern der Verkündigung H. dem alttestamentlichen Prophetentum und seiner Paränese nähersteht als aller mystischen Betrachtung. Als Prophetin der Kirche erinnert sie L. an den Pastor Hermae (S. 51). Die Anteilnahme an den Verknüpfungen der Naturdinge komme aus der Zufuhr neuen kosmologischen Lehrstoffes über Toledo und Palermo (S. 56). An dem Charakter ihrer Jenseitsberichte seien schließlich die alexandrinische Apokalyptik und die Orphik beteiligt (S. 58).

Das 2. Kapitel zeigt die Vereinigung rationaler Kosmostheorien mit mythischen Elementen zur Symbolisierung der religiösen Stellung des Menschen im Weltganzen (S. 59). Diese Kosmologie stammt vor allem aus der Astrologie der Schulen von Chartres und Tours (S. 78f.), die Zusammenordnung der Körperteile und der Kosmosteile hat ihre Parallele bei Honorius von Autun (S. 58f.). Naturwissenschaftliche Anschauungen, z. B. die Gewässerlehre, die Zweiteilung des Jahres, sind nicht aus Naturbeobachtung, sondern aus ursprünglich iranischem Überlieferungsmaterial gewonnen. Die Physiologie kommt über Konstantin Afrikanus von Galen her (S. 99). H. vereinigt jedoch all diese Momente selbständig in einer umfassenden Glaubenssymbolik (S. 105) durch eine vom Augustinismus der Viktoriner abhängige religiöse Sinnggebung. Die Dreiteilung: Kosmos, Menschenkörper, Tugendkräfte verdankt H. dem Philo über Isidor und Raban, doch bricht bei ihr ein mächtiges Gefühl für die Gewalt der Naturzusammenhänge durch (S. 117). Auf die Lehre H.s von den Weltepochen, besonders vom Sündenfall Adams, wirkten die Pseudoklementinen ein. Während die apokalyptische Kritik der Gegenwart, des „weiblichen Zeitalters“, auch bei Tyconius, Gerhoh und Bernhard sich findet, lebt in der Endzeiterwartung die sibyllinische Literatur fort. So läßt sich aus H.s systematischen Schriften, auch wenn man von der noch kritisch zu sichtenden Korrespondenz absieht, das Bild ihres Wissensstandes gewinnen. Freilich, meint L., ersetzt es nicht den uns unbekanntem Katalog der Ruppertsberger Klosterbibliothek (S. 188f.).

Überblickt man die im Text aufgeführten und in zahlreichen Fußnoten belegten Traditionselemente in dem Werk der Heiligen, so möchte einem schwindeln vor dem Reichtum. Dabei ließe sich das Belegmaterial noch mühelos vermehren. Fast möchte man meinen, es sei die Bildungswelt eines Meisters moderner vergleichender Religionswissenschaft dargestellt und nicht die einer mittelalterlichen Nonne. Der Verfasser gesteht, daß die so gewonnene Erkenntnis durchaus nicht zur Gestalt der „ungebildeten Prophetin“ in der auf ihre Selbsteinordnung zurückgehenden biographischen Tradition paßt (S. 159). Mit besonderem Interesse verfolgt man darum seine kritische Stellungnahme zur Selbstbeurteilung dieser heiligen scienter nescia et sapienter indocta. Daß H. lateinische Texte überhaupt verstanden habe, erscheint L. als falsche Deutung ihrer Bekenntnisse; sie sei nur ihr Leben lang nicht aus grammatikalischer und stilistischer Unsicherheit im eigenen Gebrauch des Latein herausgekommen. Diese Lücke in der sprachlichen Bildung sei aber nur ein drastisches Beweisstück mehr, an dem „das Wunder ihrer ganzen Existenz“ sich zeigen läßt (S. 162). Ihr ganzes Leben, wie ihr Schrifttum, habe dieser einen „übernatürlichen Sinn“ gegeben. In beiden sieht H. nicht ihr eigenes Werk, sondern einen göttlichen Auftrag, bei dessen Erfüllung der „Rohstoff aus dem Bereich menschlicher Bildung“ neben dem entscheidenden religiösen Impuls so entwertet wird, daß er daneben gar nicht mehr genannt werden darf (S. 164). Obwohl bei ihr der Kreis der Motive aus der Bildungswelt besonders groß ist, läßt sie nur die göttliche Belehrung als wesentliche

Bildungsquelle gelten, was im Mönchtum, z. B. bei Otho von St. Emmeram und Guibert von Gembloux sich wiederfindet. An einer neuzeitlichen Parallele, an Selbstbeobachtungen des Physiologen Johannes Müller (Koblenz 1826), macht L. schließlich klar, daß Form und Gehalt der Bilder durch die Eigenart der körperlich-seelischen Naturanlage der Seherin nicht gegeben waren, daß vielmehr ihre persönliche Religiosität den Bildungseinflüssen, „unter deren Anregungen ihr halb unbewußt die Visionen zu individuellen Schöpfungen gestaltet wurden“, den schwerwiegenden Sinn für das eigene Leben und für die Allgemeinheit gab (S. 171). Er glaubt, daß hier eine „eidetische“ Tatsachenforschung weiterhelfen könne.

Diese psychologische Analyse — nebenbei bemerkt sehr aktuellen Interessen — ist zweifellos verständlich und verständlich. Es ist sicher durchaus denkbar, daß ein buchfremdes Genie gerade im MA. im Vollbesitz des zeitgenössischen Wissens war. Der Naturmensch, der wenig liest, hat ein scharfes akustisches und visuelles Auffassungs- und Wiedergabevermögen, alles Gehörte und Gesehene schafft sich ihm ohne weiteres ein und schafft den Geist dauernd um, schafft also Bildung in einem organischen Prozeß, den ein intellektualisiertes Zeitalter nicht mehr kennt oder auch nicht kennen will. Dies alles zugegeben, möchten wir doch glauben, daß dem Denken des immens wissenden Verfassers eine letzte Verwandtschaft mit der Helden seiner ehrlich begeistert geschriebenen Studie abgeht, ein Sensorium dafür, ein Wissen darum, was Glauben und Gnade aus dem „Rohstoff“ einer genialen Natur machen können. Jedenfalls verdient er respektvollen Dank für diese überragende Leistung, die uns weiter voranhilft als alle Publikationen seit 100 Jahren. Ebenso sei die Bibliothek Warburg für die würdige Aufmachung bedankt. Das Buch kann katholischen und nichtkatholischen Kreisen ein Bild der Weite mönchischer Bildung und der Feinheit christlicher Demut geben.

München.

Hugo Lang.

Caspar, Erich. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. I. Bd.: Römische Kirche und Imperium Romanum. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930. XV und 633 S. Gr. 8°. M. 32,—, Gzl. M. 36,—.

Der 1. Band des auf 4 Bände veranschlagten Werkes bietet dem Ordenshistoriker noch kein Material. Dieser sieht mit Interesse dem folgenden entgegen, der die Bedeutung Gregors des Großen wohl auch in Auseinandersetzung mit den leidenschaftlichen Invektiven F. Schneiders gegen den mönchischen Simplisten auf dem päpstlichen Stuhl würdigen wird. Caspar meint, daß der Werdeprozeß des Papsttums bis zur 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts aufs engste mit der Christianisierung des Staates zusammenhängt: „An der Auseinandersetzung mit der von Konstantin dem Großen errichteten Reichskirche ist die römische Kirche zum Papsttum erwachsen.“ Dieser These zuliebe muß er natürlich die frühesten römischen Bischofslisten, die Zeugnisse des Ignatius, Irenäus usw. entwerfen und außerdem das Vorhandensein der „Idee“ des Primates abhängig machen vom Erstauftreten einer theologischen Primatstheorie in der Literatur. Diese Entwertung erfolgt nicht auf dem üblichen Weg, daß die frühen Dokumente für „unecht“ erklärt werden, sondern auf dem Weg einer minimalistischen Interpretation. Der methodische Grundsatz minimalistischer Interpretation als solcher wäre noch nicht verwerflich. Die Art und Weise aber, wie er gehandhabt wird, unterliegt erstens Bedenken, die wir nicht etwa aus dogmatischer Bindung, sondern aus bewußter Bindung an die historische Methode gegen Caspar erheben müssen. Diese Zeitschrift ist dafür nicht der gegebene Ort. Caspar zeigt keinerlei Konsequenz in der Befolgung von Grundsätzen, die er selbst aufstellt, so des Grundsatzes, der in der Einleitung (S. VII) ausgesprochen ist, daß „die Idee das Primäre in der Geschichte des Papsttums sei“ sei, so auch der von ihm bejahten Loofsschen These (S. 11): „Nicht die dogmatische Theorie ist der