

Frater Thomas hat mehrere Sekretäre zur Hand. Diesen obliegt die zweifache Aufgabe: die von ihm benötigten Texte anderer Autoren zu kopieren und ihn bei der Niederschrift seiner eigenen Werke als Schreibhilfe zu unterstützen. Ein besonders qualifizierter Schreiber leitet die Arbeit der anderen; er kann auch die Kursive des Meisters (die „*littera inintelligibilis*“) lesen und transkribiert sie. Das letzte gilt freilich vielleicht nur für die erste Hälfte des literarischen Schaffens des Aquinaten, der auch die sämtlichen erhaltenen Autographe entstammen. Später diktierte Thomas anscheinend seine Werke, und zwar im allgemeinen „seinem“ Sekretär. Dabei konnte er auch noch — so war es insbesondere bei den *Questiones De veritate* — den ihm erst im Unreinen vorliegenden Text an vielen Stellen verbessern. Auch nachher ließ er noch Korrekturen und Ergänzungen durch gerade verfügbare Schreibkräfte nachtragen. — In Vat. lat. 718 und 781 übte ein und derselbe Schreiber (A) die Funktion des ersten Sekretärs aus. Ob dieser vielleicht mit Reginald von Piperno identisch ist? Darüber lassen sich nur vage Vermutungen anstellen. Ja, kein einziges der zahlreichen individuellen Schriftbilder, die sich in den Handschriften charakteristisch voneinander abheben, läßt sich noch sicher mit einem konkreten Namen verknüpfen.

Für die Gültigkeit seiner paläographischen Schlußfolgerungen bietet der Verf. in den Handschriftenaufnahmen des Beiheftes, die 40 Seiten füllen, manche dankenswerten Belege. So insbesondere auch für die Abgrenzung der verschiedenen „Hände“ (die nachträglichen Identifizierungen, an die S. 93 f. gedacht ist, dürften gewagt sein). Daß die photographisch wiedergegebenen Texte auch im Druck des Anhangs transkribiert sind, macht das Werk zugleich zu einem speziellen Hilfsmittel zum Einlesen in die hochscholastische Kurzschrift.

Bonn

R. Haubst

Peter Wapnewski: *Wolframs Parzival, Studien zur Religiosität und Form* (Germanische Bibliothek), Heidelberg (Winter) 1955. 203 S. brosch. DM 18.—.

Herkunft und Eigenart des religiösen Denkens bei Wolfram von Eschenbach werden seit langem lebhaft diskutiert; unter den zahlreichen ins Theologische hinüberschweifenden germanistischen Arbeiten ist die vorliegende, eine Heidelberger Habilitationsschrift, eine der gediegensten. Denn Vf. bemüht sich, stets von Wolframs Text auszugehen und kann durch bloße Wortuntersuchungen wahrscheinlich machen, daß einzelne Grundgedanken Wolframs im biblischen Schrifttum (Jakobusbrief, erster Johannesbrief, Hirt des Hermas) vorkommen und daß Augustins Sünden- und Gnadenlehre Wolframs Ansichten, z. B. über Parzivals Sünde, zugrundeliegt. Manche bisher dunkle Stelle des „Parzival“ wird dadurch erst verständlich gemacht. Der christliche, nichtgnostische Gehalt des Werkes wird auf diese Weise sichergestellt, und Vf. kann die Thesen von E. W. Zeydel (und neuerdings von J. Nadler, *Kralik-Festschrift* 1954) überzeugend zurückweisen, die Beziehungen Wolframs zu den Katharern annahmen (ähnlich ablehnend jetzt auch P. B. Wessels, *PBB* 77, 1955). Die Distanz Wolframs von den Katharern ließe sich noch genauer zeigen; in der vielumstrittenen Frage der neutralen Engel kann man anderer Meinung als Vf. sein; das ändert nichts am Ergebnis, dem man nur zustimmen kann.

Bedenken erheben sich erst bei dem (sehr vorsichtigen) Versuch des Vf., „eine konsequente Verbindung des Dichters mit seiner religiösen Gegenwart“ herzustellen. Da Wolfram kein Gnostiker und Katharer sei, gehöre er zur „religiösen Laienbewegung des 11. bis 13. Jh.“ — gemeint ist die von H. Grundmann u. a. erforschte „Religiöse Bewegung“ zwischen Kirchenreform, Ordensgründungen und Ketzerei. In diese vielgestaltige, aber jeweils sehr profilierte Bewegung paßt nun aber Wolfram schwer hinein, auch wenn er die Bibel gut kannte und die Demut betonte; diese Züge sind auch außerhalb der (um 1200 in Deutschland nicht sehr

starken) „Religiösen Bewegung“ allgemein; deren Hauptziel, die *vita apostolica* in Armut und Askese, ist nicht gerade das Ideal des sinnenfrohen Wolfram. Allgemeine Parallelen besagen wenig; sicher wirkte augustinisches Gut auf Wolfram ein — aber auf wen denn nicht? Zweifellos kommt die christliche Liebesethik, das Licht-Finsternis-Gleichnis und anderes aus der Bibel ins Mittelalter — aber muß man dazu den (auch in der „Religiösen Bewegung“ ganz unbekannt) Hirten des Hermas kennen? Die ohnehin schon schwierige Scheidung einzelner Quellen vom Strom der allgemeinen Tradition ist bei Dichtungen nahezu unmöglich, die sich in Intention, Aussageweise und „Wirklichkeit“ so gründlich von theologischen Schriften unterscheiden wie Wolframs (übrigens auch Gottfrieds) Werk. Wie die orientalische (S. 195), so ist auch die christliche Komponente im „Parzival“ nicht mehr als eine Andeutung des Schicksals „Mittelalter“, in dem der Dichter stand; dieses *ganze* Schicksal, nicht nur diese Bewegung und jenes Schrifttum, steht im Hintergrund der Dichtung, aber beherrscht sie nicht. Die Untersuchungen des Vf. zum Gebrauch der Zahlensymbolik bei Wolfram zeigen doch, wie souverän der Dichter mit festen Denkformen spielt, wie wenig er von außen zu erklären ist. Wenn schon der vortridentinischen Theologie Unbestimmtheit und Weite eigen ist (was Vf. bei einem Blick in Landgrafs Dogmengeschichte der Frühcholastik gesehen hätte), so noch mehr der mittelalterlichen Dichtung: der Hinweis auf Dantes *Inferno* III, 37—42 genügt, um zu zeigen, daß auch die Lehre von den neutralen Engeln kein festes, für Dichter verbindliches Dogma war. Die Arbeit des Vf. lehrt, wie wertvoll eine Interpretation der Dichtung unter theologischem Gesichtspunkt sein kann; aber eine Dichtung ist keine Laiendogmatik.

Münster i. W.

A. Borst

Matthäus Bernards: *Speculum virginum*, Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (= Forschungen zur Volkskunde, hg. Georg Schreiber, Bd. 36/38), Köln/Graz (Böhlau) 1955. XVI, 262 S., 7 Taf. brosch. DM 18.—.

Das Buch verdeutlicht eine bisher kaum beachtete Gattung des geistlichen Schrifttums, die Belehrung der Nonnen in „Jungfrauenspiegeln“, an einem repräsentativen Vertreter, einem ungedruckten „Spiegel“, den ein anonymes Ordensgeistlicher um 1100 am Mittelrhein für einen Konvent von Benediktinerinnen oder Chorfrauen schrieb und der in 55 Handschriften und Übersetzungen vorliegt. Diese erbaulich-seelsorgliche Schrift wird vom Vf. konfrontiert mit dem gesamten Jungfrauenschrifttum von Cyprian bis zur Mystik, mit der monastischen Literatur seit Pachomius bis zur *Devotio moderna* und mit anderen theologischen Werken, insbesondere des 12. Jh. Der Vergleich stellt die Geschichte der monastischen Spiritualität in einer Reichhaltigkeit vor Augen, die weit über den monographischen Rahmen hinausgeht, aber stets an die Themen des untersuchten *Speculum virginum* anknüpfen kann: Ständelehre, Vorrang der Jungfräulichkeit, Notwendigkeit und Schattenseiten der Ehe, Bewertung der Witwenschaft, Schilderung der Tugenden und Laster, auch in ganzen Listen, Fragen um Gesinnung und Werk, Gewissen, Lohn und Strafe, Versuchung und Sünde, Definition der Sakramente und des Ordensstandes, Schätzung klösterlicher Arbeit, monastisches Gemeinschaftsleben und Ämterwesen, Diskussion um „Adel im Kloster“, Armutsideal und den Sinn der Klausur, um Nachfolge Christi in Brautmystik und Kontemplation — das sind nur einige der hier durch die Jahrhunderte verfolgten Themen. Der „Spiegel“ selbst, vom Vf. sorgsam in die Tradition gestellt, gibt einen fragmentarischen, aber überraschenden Blick in die Innenwelt der Frauenklöster; er hält sich in seiner nüchternen, männlichen Selbstverständlichkeit und Lebensnähe von ekstatischem Überschwang und einseitiger Spiritualisierung fern.