

Anne Greule

Prediger der Transformation



Alain von Lille und
die Pariser Schulen
in der zweiten Hälfte
des 12. Jahrhunderts

HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Prediger der Transformation

Pariser Historische Studien

Band 131

Herausgegeben vom
Deutschen Historischen Institut Paris



Max Weber
Stiftung

.....

Deutsche
Geisteswissenschaftliche
Institute im Ausland

Anne Greule

Prediger der Transformation

Alain von Lille und die Pariser Schulen
in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts

HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Pariser Historische Studien
Herausgeber: Prof. Dr. Klaus Oschema
Redaktionsleitung: Veronika Vollmer
Deutsches Historisches Institut (Institut historique allemand)
Hôtel Duret-de-Chevry, 8, rue du Parc-Royal, 75003 Paris

Für den Druck geringfügig geänderte Fassung der Dissertation, Friedrich-Schiller-Universität Jena 2022

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Der Umschlagentwurf unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Publiziert bei Heidelberg University Publishing (heiUP), 2025

Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek
Heidelberg University Publishing (heiUP)
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
<https://heiup.uni-heidelberg.de>
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

URN: [urn:nbn:de:bsz:16-heiup-book-1468-5](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:16-heiup-book-1468-5)

DOI: <https://doi.org/10.17885/heiup.1468>

Text © Anne Greule 2024.

Umschlagbild: Alain von Lille und Petrus Cantor. Kolorierte Zeichnung, London BL, Add. Ms. 19767, fol. 217r. British Library Archive.

ISSN (Print) 0479-5997

ISSN (Online) 2190-1325

ISBN 978-3-96822-294-3 (PDF)

ISBN 978-3-96822-295-0 (Hardcover)

Inhalt

Vorwort	9
1. Einleitung	13
1.1 Fragestellung der Arbeit	13
1.2 Einordnung der Fragestellung in den Forschungsstand	20
1.3 Vorgehensweise	34
2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert: von den »scholae« zur Universität	37
2.1 Strukturelle Konturen der Pariser Schulen	38
2.1.1 Organisation	39
2.1.2 Schulische Disziplinen und Inhalte	55
2.1.3 Methoden des Lehrens	70
2.2 Sekten und Schulen im Pariser Gelehrtenmilieu: Erscheinungsformen und Debatten	81
2.2.1 Triviale Sekten im Paris des 12. Jahrhunderts	83
2.2.2 Theologische Schulen?	88
2.3 Auf dem Weg zur Universität: Merkmale und Faktoren der Institutionalisierung	114
2.3.1 Von den ersten Elementen gemeinschaftlichen Handelns zum Siegel der »universitas«	114
2.3.2 Faktoren der Universitätsentstehung	123
2.4 Zwischenfazit	127
3. Zur Biografie des Alain von Lille	131
3.1 Zu den bisher bekannten Quellen	132
3.2 Stationen und Beziehungen des Magisters	140
3.3 Nachleben	177
3.4 Zwischenfazit	191

Inhalt

4.	Das Quellencorpus	195
4.1	Predigten als historische Quelle	195
4.1.1	Gattungsspezifika und Überlieferung	196
4.1.2	Der Kontext: Darbietung, Anlässe, Lokalitäten	209
4.2	Die Predigten des Alain von Lille	222
4.2.1	Überlieferung und Rezeptionsspuren	222
4.2.2	Zum Bestand der Predigten	232
4.3	Zwischenfazit	247
5.	Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille	249
5.1	Wissenschaftsklassifikationen und Erkenntnistheorien im 12. Jahrhundert	252
5.2	Wissenschaften und Erkenntnis im nicht homiletischen Werk des Alain von Lille	262
5.3	Wissensordnung und Erkenntnismodi in den Predigten des Alain von Lille	283
5.4	Erkenntnisstreben in den Predigten des Alain von Lille	315
5.5	Zwischenfazit	333
6.	Schüler und Lehrer in den Predigten Alains von Lille	337
6.1	Das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer: gemeinsam auf dem Weg zur Vervollkommnung	338
6.2	Scholastische Verhaltensideale: forschendes Lernen in Demut und Liebe	355
6.3	Zwischenfazit	384
7.	Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution: Maria als scholastisches Vorbild bei Alain von Lille	387
7.1	»Semper prudens«? Maria als gebildete Frau	388
7.2	Die Marienfigur bei Alain von Lille	395
7.3	Maria und die Universität Paris	420
7.4	Zwischenfazit	425
	Fazit	427
	Anhänge	435
1a	Das Predigtœuvre Alains von Lille	437
1b	Die Handschriften mit Predigten Alains von Lille in chronologisch angeordneter Übersicht	461

2	Variantensynopse zu »Ars praedicandi«, 3	465
3	Edition der Predigt Nr. 236 (= 91)*	483
4	Edition der Predigt Nr. 37*	499
	Abkürzungen	527
	Quellen und Literatur	529
	Handschriftenregister	573

Vorwort

Das Vorwort zu diesem Buch entsteht in einem Moment größter Dankbarkeit. Vergleichsweise wenige Monate nach der Verteidigung meiner Doktorarbeit stand fest, dass es für mich als Juniorprofessorin an der Georg-August-Universität Göttingen weitergehen würde. Dass zu dieser – viel zu selten ermöglichten – Planbarkeit des weiteren wissenschaftlichen Werdegangs noch ein wunderbares kollegiales Umfeld hinzukommen sollte, erfüllt mich sehr, und so gilt mein erster Dank den Göttinger Kolleginnen und Kollegen, die mich so herzlich aufgenommen haben.

Während also die letzten Arbeitsschritte für diese Publikation in Göttingen erfolgten, fand der wesentliche Teil des Forschens und Schreibens in Jena und Paris statt. Nachdem ich durch ein Seminar zum »Anticlaudianus« bei Susanne Daub erstmals mit Alain von Lille in Kontakt gekommen war, war die Neugier auf sein Werk und dessen Kontext geweckt und sollte auch in den folgenden Jahren nicht nachlassen. Über Alains Marienpredigten bin ich letztlich bei dem Thema angekommen, das ich nunmehr in Buchform vor mir liegen habe und das es mir ermöglicht hat, verschiedene mediävistische Interessen zu verfolgen, noch dazu anhand zahlreicher Originalbestände. Auch nach der Lektüre hunderter Predigten ist mir die Faszination für diese Texte und ihre Überlieferung nicht abhandengekommen.

Dass ich diese Arbeit eigenständig und so umfassend verfolgen durfte, verdanke ich Achim Hack, der mir schon früh die Perspektive auf eine Mitarbeiterinnenstelle in Jena eröffnete und mir immer die nötigen Freiräume ließ, Ideen zu entwickeln, zu erproben und auch wieder zu verwerfen. Für sein Vertrauen in meine Arbeit danke ich ihm ebenso herzlich wie für seine unterstützende Haltung bei familiären Pflegeaufgaben. Von den Jenaer Kollegen möchte ich besonders Robert Gramsch-Stehfest für die Übernahme des Drittgutachtens und für seine universitätsgeschichtliche Expertise meinen Dank aussprechen. Helmut G. Walther danke ich für seine hilfreichen Ratschläge und Ermutigungen zu meiner Themenwahl. Alle anderen Kolleginnen und Kollegen aus der Mittelalterabteilung und am Historischen Institut mögen es mir bitte verzeihen, wenn ich sie hier nur mit einem kollektiven Dank für die schönen Jenaer Jahre

bedenken kann – bei jeder und jedem Einzelnen weiß ich aber, was ich an ihnen zu schätzen habe. Franka Maubach danke ich für die hervorragende Zusammenarbeit als Sprecherinnenteam des Mittelbaus am Historischen Institut, aus der eine wunderbare Freundschaft erwachsen ist.

Bevor ich den Bogen nach Paris schlage, danke ich Sita Steckel, die das Zweitgutachten zu dieser Arbeit übernommen hat. Während ihre Forschungen grundsätzlich eine Quelle der Inspiration für mich sind, waren auch ihre direkten Kommentare im Gutachten und nach der Disputation hilfreiche Anregungen für meine weiteren Reflexionen. Ihre anschließende Unterstützung und Beratung in der Postdoc-Phase weiß ich sehr zu schätzen.

Dem Deutschen Historischen Institut Paris (DHIP) und den Monumenta Germaniae Historica verdanke ich, dass ich als Stipendiatin insgesamt sechs Monate lang meinen Quellenforschungen nachgehen konnte. Für die freundliche Aufnahme am DHIP und die tatkräftige Unterstützung vor Ort danke ich allen Institutsangehörigen, insbesondere dem damaligen Leiter der Mittelalterabteilung, Rolf Große. Ein großer Dank geht auch an die Mitarbeiterinnen in Bibliothek und Forschung am Institut de recherche et d'histoire des textes, die mir jederzeit beratend zur Seite standen. Nicole Bériou und Jean Longère danke ich für hilfreiche Gespräche über die mittelalterliche Predigt. Dem Personal der Bibliothèque nationale de France, der Bibliothèque Mazarine, der Stadtbibliothek in Dijon sowie der British Library danke ich für die Nutzung ihrer Bestände und die Bereitstellung von Scans.

Für die Möglichkeit, meine Forschungsergebnisse und Thesen in ihren Kolloquien zu diskutieren, danke ich Martin Clauss, Achim Hack und Uwe Schirmer, Wolfgang Huschner, Matthias Perkams – der mir mit seiner herausragenden philosophiegeschichtlichen Expertise ein wichtiger Ansprechpartner war – sowie Sabine Schmolinsky, die mich auch in meiner Zeit als Postdoc-Stipendiatin an der Universität Erfurt gefördert hat. Gedankt sei auch Stefan Tebruck für die Möglichkeit, die Arbeit im Kolloquium der hessisch-mittelrheinischen Sektion des Konstanzer Arbeitskreises für Mittelalterliche Geschichte e. V. vorzustellen. Delfi Nieto-Isabel danke ich für das Angebot, in einem Netzwerk inspirierender Forscherinnen neue Fragestellungen aus meinem Dissertationsthema zu entwickeln und für ihre stets solidarische akademische Freundschaft. Ein großer Dank geht an Kristin Tolk, die sich höchst aufmerksam durch die Erstfassung der gesamten Dissertation gearbeitet und mir mit ihrem zeithistorisch geschulten Blick sehr wichtige Perspektiven auf meine Arbeit geliefert hat. Für die kritische und überaus hilfreiche Lektüre einzelner Kapitel danke ich Sven Jaros und Maria Kammerlander. Dank gilt auch dem Kollegen aus der Frühen Neuzeit, Marcus Stiebing, der alle lateinischen Zitate überprüft und dabei nur ein bisschen über das Mittellatein geklagt hat. Auch Cedric Rust und Erik Wendlandt

haben als Hilfskräfte in Göttingen gründlich an der Überprüfung des Manuskripts mitgewirkt, wofür ihnen herzlich gedankt sei.

Über die Veröffentlichung des Buches in der Reihe Pariser Historische Studien (PHS) freue ich mich sehr und danke dem Redaktionsbeirat des DHIP vielmals für die ehrenvolle Aufnahme. Um die Verdienste der PHS-Redakteurin Veronika Vollmer und der Lektorin Cordula Hubert angemessen zu würdigen, bedürfte es deutlich mehr als dieser Zeilen. Für ihre Akribie im Aufspüren von Korrekturbedürftigem aller Art sei ihnen hier mein größter Dank ausgesprochen.

Abschließend danke ich all denjenigen, die den Abschied von Jena nicht ganz leicht gemacht haben, deren Freundschaft aber jede örtliche Trennung überwindet. Lisa-Maria Knothe war und ist nicht nur eine hervorragende Gesprächspartnerin für die Philosophie des 12. und 13. Jahrhunderts, sondern beschenkt mich zusammen mit Paul Glatz mit so viel freundschaftlicher Liebe, Unterstützung und Zugewandtheit, dass ich dafür keine angemessenen Worte des Dankes finden kann. Auch auf meinen Lieblings-Bruddler Max Grund und auf Clemens Beck ist immer Verlass. Die Abende mit ihnen und der alten Fachschaftsrat-Geschichte-Runde bleiben unvergessen. Dankbar bin ich meiner Jenaer CrossFit-Gruppe um Christopher, Dominic, Franka, Jakob, Olli, Roja und Susan, dass sie mir immer wieder zu einem hochenergetischen Ausgleich zur Arbeit verholfen haben und nun bei Wochenendbesuchen mit mir schwitzen und jammern. Andrea Altmann und dem Projekt »Welcome Unisport« danke ich für zahlreiche bereichernde Erfahrungen und Möglichkeiten zur Weiterentwicklung in unserem gemeinsamen Engagement für Geflüchtete im Sport. Friedrich danke ich für unsere Höhenflüge.

Widmen möchte ich dieses Buch meinem Vater Johann Greule (1964–1992) und meinem Großvater Friedrich Greule (1925–2018), dessen ganz eigene Weisheit mich vieles gelehrt hat.

Anne Greule

Göttingen, im September 2024

1. Einleitung

1.1 Fragestellung der Arbeit

Die Liebe wird Wissensfülle genannt, denn auf sie richten sich das Gesetz und die Propheten. Sie ist die Vollendung jeglichen Wissens, das formgebende Prinzip jeder Lehre. Wissen ohne Liebe macht hochmütig, mit Liebe aber erbaut es. [...] Denn die Fülle des Wissens und die Vollendung der Liebe streben hin zur Gnade der göttlichen Majestät und spiegeln sich in ihren eigenen Antlitzern, da sie sich einander zuwenden, weil weder das Wissen ohne Liebe vervollkommenet noch die Liebe ohne Wissen vollendet wird¹.

Die Beschäftigung mit den ethischen Implikationen von Wissen ist kein Phänomen der Moderne, wie dieses Zitat des mittelalterlichen Gelehrten Alain von Lille illustriert. Wissen und Lehrinhalte müssen auf einem soliden Tugendfundament ruhen, damit sie ihre Bestimmung erreichen. So weit, so erwartbar, möchte man meinen. Weniger vorhersehbar ist der letzte Teilsatz: Auch umgekehrt gilt für die ethische Vervollkommnung, dass sie ohne Wissen nicht erzielt werden kann; das Verhältnis ist also ein wechselseitiges.

Das Zitat ist einer Modellpredigt entnommen, die für den dritten Adventssonntag bestimmt war. Der Urheber, der Magister Alain von Lille, lateinisch Alanus ab Insulis, wirkte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Paris und in Südfrankreich. Wer Umberto Ecos Roman »Der Name der Rose« gelesen hat, erinnert sich vielleicht an die Szene zu Beginn, in der der Protagonist William von Baskerville seinen Gehilfen Adson belehrt und dabei den »Meister

¹ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 15, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 50. Alains Predigten werden, sofern sie nicht nach den kritischen Editionen zitiert werden, mit der Nummerierung gemäß der [Tabelle in Anhang 1a](#) angegeben. Ausführlicher zu Predigt Nr. 15 in [Kap. 6.2](#).

1. Einleitung

Alanus ab Insulis« als Autorität zitiert². Die Szene ist, wie vieles in Ecos Roman, gut getroffen, gehörte Alain doch zu den vielgelesenen und -zitierten Autoren des Mittelalters³.

In der geistesgeschichtlichen Spezialforschung gilt er als herausragende Persönlichkeit, die sich in einer Phase der Wissenstransformation, als die das »lange 12. Jahrhundert« gemeinhin gesehen wird, in zentrale ideengeschichtliche Debatten einschaltete⁴. Klassische philosophie- und theologiegeschichtliche Forschungen haben betont, welche bedeutende Rolle etwa die Abgrenzung von Naturphilosophie und Theologie im philosophisch-theologischen Œuvre Alains spielen⁵. Des Weiteren nahmen sie die Seelsorge und die Bekämpfung von Heterodoxien als Wirkungsfelder in den Blick. Alain von Lille war einer der ersten Autoren eines Predigthandbuchs sowie eines die neueren Entwicklungen der Bußtheologie widerspiegelnden Bußhandbuchs⁶. Philologinnen und Philologen kennen ihn als Autor der Dichtungen »Anticlaudianus« und »Über die Klage der Natur«, die auch in volkssprachigen Werken rezipiert wurden⁷.

2 Vgl. ECO, *Der Name der Rose*, S. 34. William von Baskerville wendet sich auf dem Ritt zum Kloster mit folgender Lektion an seinen Schüler Adson: »Mein lieber Adson, [...] schon während unserer ganzen Reise lehre ich dich, die Zeichen zu lesen, mit denen die Welt zu uns spricht wie ein großes Buch. Meister Alanus ab Insulis sagte: ›omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum‹ und dabei dachte er an den unerschöpflichen Schatz von Symbolen, mit welchen Gott durch seine Geschöpfe zu uns vom ewigen Leben spricht. Aber das Universum ist noch viel gesprächiger, als Meister Alanus ahnte, es spricht nicht nur von den letzten Dingen (und dann stets sehr dunkel), sondern auch von den nächstliegenden, und dann überaus deutlich«. Der Franziskaner zitiert Alains melancholisches Gedicht über das Elend der menschlichen Existenz. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Omnis mundi creatura*, Sp. 579f. Dazu D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 39f. Zu einer möglichen Funktion des Zitats in Ecos Roman siehe SCHILLING, *Mittelalterliche Texte*, S. 446.

3 Vgl. dazu [Kap. 3.3](#).

4 Vgl. dazu [Kap. 1.2](#).

5 Vgl. D'ALVERNY, *Maître Alain*, S. 127: Alain meint mit dem Begriff »Naturphilosophie« die *artes liberales*, das Wissen über die Welt und die Natur, sowie allgemein alles, was Gegenstand menschlicher rationaler Überlegungen sein kann. Für einen ersten Überblick aus philosophiegeschichtlicher Perspektive zur Verortung von Alains intellektuellem Wirken siehe COLISH, *Scholastic Theology*, bes. S. 36–42.

6 Dazu ausführlich [Kap. 3.2](#). Vgl. zur Entwicklung der *artes praedicandi* BRISCOE, JAYE, »*Artes praedicandi*«, und zu den Bußhandbüchern MICHAUD-QUANTIN, *Somma de casuistique*, bes. S. 15–19. Den andersgläubigen oder von kirchlichen Glaubensinhalten abweichenden Gruppierungen begegnete Alain durch die apologetische Abhandlung »*De fide catholica*«. Siehe dazu D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 12–14.

7 ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, und DERS., *De planctu naturae*, S. 806–879. Nur eingeschränkt heranzuziehen ist DERS., *De planctu naturae/Die Klage der Natur*. Die Übersetzung ist teilweise sehr unglücklich gewählt und durch Tippfehler entstellt (vgl.

Wenngleich sich in den fachhistorischen Untersuchungen zu Alain von Lille bereits vereinzelt Appelle finden lassen, die Werke nicht isoliert gemäß den jeweiligen modernen Disziplinen zu betrachten, so sind doch erst in jüngerer Zeit Versuche zu beobachten, sein Schaffen umfänglicher zu kontextualisieren⁸. Einer von Beate Kellner und Frank Bezner 2019 veranstalteten Tagung kommt das große Verdienst zu, nicht nur Teile von Alains Werk in ihrer Entstehungszeit neu einzuordnen, sondern vor allem die Rezeption von Alains Dichtung umfassend zu analysieren⁹. Frank Bezner hat bereits mit seiner 2005 veröffentlichten Dissertationsschrift entscheidend zu einem kontextsensiblen Verständnis von Alains Dichtung beigetragen. So verortet Bezner das lange vorrangig als literarisches Werk wahrgenommene Epos »Anticlaudianus« im Kontext der wissenschaftsgeschichtlichen Umbruchssituation, in der die Theologie als Wissenschaft neu konzipiert und das Lernen an den Pariser Schulen reguliert werden sollte¹⁰. In diese Studie bezieht er einige der Predigten des Autors mit ein und benennt die vertiefte Beschäftigung mit Alains homiletischem Werk als Desiderat¹¹.

In der Tat wurden die Predigten des Magisters bislang nicht umfassend vor dem Hintergrund der Entwicklung der Pariser Schulen untersucht. Dabei kön-

bspw. Prosa 3, S. 97, wo »*facultas theologica*« mit »*theologischer Fakultät*« statt »*Disziplin*« übersetzt wurde, oder S. 91, wo es eigentlich »*Lust*« (»*sensualitas*«) statt »*Luft*« heißen müsste. Zur Rezeption der Werke in der volkssprachlichen Dichtung vgl. Kap. 3.3.

8 Grundsätzliche Kritik am Internalismus der Philosophiegeschichtsschreibung, die sich unter Vernachlässigung des historischen Kontextes mit den philosophischen Ideen als solchen beschäftigt, bei BUBERT, *Kreative Gegensätze*, S. 32–42.

9 BEZNER, KELLNER (Hg.), *Alanus ab Insulis*. Hier sind die Beiträge von NIEDERBERGER, *Zur Begründung philosophischer Metaphysik*, und BEZNER, »*Delirat lyra poetica?*« zu nennen, während sich die anderen Aufsätze verstärkt der späteren Verarbeitung des Alain'schen Œuvres widmen. Beate Kellner hat mit der DFG-Forschergruppe 1986 und ihrem Teilprojekt 3 »»*Natura*« als kosmische und politische Ordnungsinstanz bei Alanus ab Insulis und in der lateinischen sowie volkssprachlichen Rezeption« die Forschung zu Alains Naturverständnis wesentlich vorangetrieben. Siehe <https://www.for1986.uni-muenchen.de/zweite-foerderphase/teilprojekt-3/index.html> (23.11.2022).

10 Siehe BEZNER, *Vela veritatis*, S. 472–477. In diesem Sinne, bezogen auf den »*Anticlaudianus*«, bereits wichtige Beobachtungen bei D'ALVERNY, *Alain de Lille et la »Theologia«*, S. 111–128, die auch schon auf die Ähnlichkeit der Prologe von Alains »*Regulae theologiae*« und des »*Anticlaudianus*« aufmerksam macht (S. 117). Auch BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, bes. S. 253, spricht sich dafür aus, »*De planctu naturae*« und »*Anticlaudianus*« nicht losgelöst von theologischen Diskursen zu interpretieren. Als Kontrapunkt dazu lässt sich bspw. BERNER, *Antike und Christentum*, S. 33, nennen, mit der These, dass Alains theologisches Werk zu seinem dichterischen in keinerlei Verbindung stehe.

11 Vgl. BEZNER, *Vela veritatis*, S. 471–553, bes. S. 527.

1. Einleitung

nen sie dazu beitragen, den schwer fassbaren Transformationsprozess des Schulwesens im 12. Jahrhundert, an dessen Ende die neuartige Institution der Universität stehen sollte, besser greifbar zu machen¹². Relativ gut nachvollziehen lassen sich die primären institutionellen Schritte von den Schulen hin zur Pariser Universität, deren Ausformung bis weit ins 13. Jahrhundert reicht¹³. Ein solcher grundlegender Schritt ist etwa die Bezeichnung als *universitas* für den Zusammenschluss der Pariser Magister und Studenten, die sich ebenso wie weitere Kollektivbezeichnungen zwischen 1205 und 1210 erstmals in den Quellen finden lässt. Die ersten überlieferten Statuten stammen von 1215, doch bereits zuvor kommt es zu korporativem Handeln der Magister. Bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts bildeten sich auch die zentralen Gliederungselemente der Universität heraus, nämlich die Nationen und Fakultäten mit ihren jeweiligen

¹² In Bologna und Paris bilden sich etwa zur selben Zeit zwei verschiedene Typen der Universität heraus, die in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten als Modelle für neue Universitätsgründungen fungieren. Vgl. RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*. Zu den älteren Diskussionen über die Entstehung der Universitäten im Mittelalter allgemein vgl. den konzisen Forschungsüberblick von BORGOLTE, *Die Rolle des Stifters*.

¹³ Zur Frühgeschichte der Pariser Universität ab dem Jahr 1200 wurde eine gute Forschungsbasis geschaffen. An erster Stelle sind (in Auswahl) die Publikationen des Doyens der französischen Universitätsgeschichte, Jacques Verger, zu nennen: VERGER, *Que sait-on des institutions*; DERS., *De l'école d'Abélard*; DERS., *Les universités*; DERS., *Les universités françaises*; DERS., *Des écoles à l'université*. Zu den wichtigsten neueren Arbeiten zählt die prosopografisch orientierte Abhandlung von GOROCHOV, *Naissance de l'université*, deren besonderes Verdienst es ist, verstärkt nach den Akteuren des Universitätsbildungsprozesses zu fragen. Siehe auch DIES., *Les maîtres parisiens*. Gorochov macht für die Entstehung der Universität Paris und deren strukturelle Organisation den persönlichen Erfahrungsschatz der involvierten Magister verantwortlich, in Ergänzung und Abgrenzung zu denjenigen Arbeiten, die das Wirken des Papstes oder französischen Königs als entscheidend hervorheben. Im Unterschied zur Studie von REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, wird bei ihr eher deutlich, wer eigentlich gemeint ist, wenn man von *den* Pariser Magistern und Scholaren spricht. YOUNG, *Scholarly Community*, untersucht die Pariser Theologiemagister zwischen 1215 und 1248 in ihrem gemeinschaftlichen Handeln an der jungen Universität. Youngs Ziel ist es, die von der Forschung vernachlässigte Generation von 1215–1248 zwischen dem sogenannten Cantor-Kreis, den James Baldwin untersuchte (dazu ausführlich [Kap. 2.2.2](#)), und den später die Universität prägenden Bettelordensangehörigen in den Blick zu nehmen. Seine Studie entstand parallel zu und ohne Kenntnis von GOROCHOV, *Naissance de l'université*. Zu nennen ist auch die methodisch sehr anregende Studie von DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, der diskutiert, wie sich die Identität der Universitätsangehörigen ab dem 13. Jahrhundert entwickeln konnte. Die Gruppe der Theologen steht bei WEI, *Intellectual Culture*, im Fokus, dessen Studie aber eher einflussreichen Charakter hat.

Ämtern und das Rektorenamt¹⁴. Weniger klar ist hingegen, wie es zum gemeinschaftlichen Handeln der Lehrenden kommen konnte¹⁵. Ein wichtiger Faktor ist auf der funktionalen Ebene zu sehen. Nur durch die bereits bestehende gemeinsame Organisations- und Kommunikationskultur der einzelnen *scholae* konnte sich die Universität als deren Zusammenschluss herausbilden¹⁶. Auch wissenschaftstheoretische Probleme wirkten auf den Prozess: Die Differenzierung der Disziplinen machte es erforderlich, die eigene Betätigung zu reglementieren und in eine Institution zu überführen¹⁷, um nach innen ein gemeinsames Verständnis der jeweiligen Fächer und nach außen, zur Gesellschaft hin, die Akzeptanz dieses Wirkens aufzubauen¹⁸. Diesen beiden von Frank Rexroth genannten Faktoren ist ein dritter, ideeller hinzuzufügen: Die stetig wachsenden Schulen mit ihrer fluktuierenden personellen Zusammensetzung bedurften

14 Dazu Kap. 2.3. Hier seien nur die Einschätzung und die Forschungsübersicht bei VERGER, *Que sait-on des institutions*; DERS., *Culture, enseignement et société*, S. 117–129, und DERS., *Des écoles à l'université*, erwähnt.

15 Eine ausführliche Zusammenstellung von Faktoren findet sich in Kap. 2.3.

16 So REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 315.

17 Zum Begriff der Institution vgl. BERGER, LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion*, S. 54–61. Die Entstehung von Institutionen begründen die Soziologen Berger und Luckmann mit dem menschlichen Mangel an Instinkten, die Handlungen determinieren würden. Über die Habitualisierung bestimmter Abläufe werden Energien frei, die sonst von stets neuem Nachsinnen über Verhaltensmöglichkeiten in Anspruch genommen würden. Wenn habitualisierte Handlungen von Menschen, die in einer wechselseitigen Beziehung stehen und für die diese Handlungen relevant sind, auf eine typisierende Weise ausgeführt werden, kann man von Institutionalisierung sprechen; die Institution wiederum macht aus den individuellen Akteuren und Akten Typen. Damit die wechselseitigen Typisierungen zustande kommen, bedarf es der gemeinsamen Einübung über eine gewisse Zeit, der Historizität also, sowie der Kontrolle. Eine primäre Kontrolle ergibt sich durch das Bestehen der Institution selbst, eine sekundäre durch Sanktionen, wenn der Institutionalisierungsprozess selbst nicht ausreicht.

18 Vgl. dazu auch REXROTH, *Wahr oder nützlich*, S. 89f.: »Die erste [These] geht von der Beobachtung der dynamischen Binnendifferenzierung der Wissenschaften aus, wie sie unten ausgeführt wird. Sie besagt, dass schon die vormoderne Wissenschaft wegen dieser Differenzierungsprozesse und der damit einhergehenden zunehmenden Komplexität stärker als andere Wirklichkeitsbereiche besonders stabiler institutioneller Reglements bedurfte, um Kohärenz innerhalb des Systems zu gewährleisten und in der Kommunikation mit ihrer Umwelt auf Vertrauen hoffen zu können. Anders ausgedrückt: Gerade weil die Zahl der Gegenstandsbereiche, Fragestellungen und Konzepte des ›höheren‹ Wissens so stark anstieg, waren diese auf den strukturellen Konservatismus der Universitäten angewiesen«.

1. Einleitung

gemeinsamer Ziele und Praktiken, Erzählungen und Vorbilder, um zu einer Gemeinschaft zu werden¹⁹.

Daraus ergibt sich, dass sich die Phase vor den genannten Schritten der universitären Institutionalisierung bereits als ein Prozess begreifen lässt, in welchem die beteiligten Akteure die Grundlagen ihrer Tätigkeiten verhandelten. Aussagen zu Wissen, Wissenschaft und Bildung fallen nicht in einem ideengeschichtlichen Vakuum, sondern sind, so die These der vorliegenden Arbeit, Zeugnis dessen, wie die Zeitgenossen auf die Veränderungen reagierten, die durch das Wachstum der Schulen sowie durch neu entdeckte Texte und neue wissenschaftliche Methoden hervorgerufen wurden. Indem die Beteiligten an diesem Aushandlungsprozess mitwirkten, schufen sie auch die genannten Grundlagen für künftiges gemeinschaftliches Handeln folgender Generationen. Wie man sich diesen reichlich diffusen Vorgang konkret vorstellen kann, möchte die vorliegende Studie am Beispiel des Magisters Alain von Lille und seines Predigtwerks zeigen. Wie unter einem Brennglas soll anhand seiner Person untersucht werden, wie die Akteure des Pariser Schulwesens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts versuchten, über die Grundlagen ihres Schaffens zu reflektieren, ihre Rolle zu definieren, ihr Wirken mit einem ethischen Fundament zu versehen und schließlich ihre diesbezüglichen Ansätze zu vermitteln. Dies bedeutet nicht, dass ihnen die Institution der Universität als *telos* vor Augen stand, sondern es geht darum, die ideengeschichtlichen Grundvoraussetzungen der Institutionenbildung besser zu verstehen. In diesem Lichte ist das eingangs angeführte Zitat nicht nur als predigttypische, zeitlose Ermahnung zur Nächstenliebe zu deuten, sondern es kann, wie zu zeigen sein wird, als Aussage innerhalb dieser konkreten historischen Situation der Schulentwicklung gelesen werden.

Das Predigtœuvre des Alain von Lille verdient aus mehreren Gründen Beachtung. Neben seinen Beiträgen zu intellektuellen Debatten des 12. Jahrhunderts sind die starke Rezeption seiner Werke und das Bild seiner Person in den folgenden Gelehrten generationen, nunmehr an der Universität Paris, entscheidend. Teile seines Opus' wurden Schullektüre und von Magistern wie Albertus

¹⁹ Siehe zu diesen Elementen des Gruppenbildungsprozesses SNIJDERS, *Communal Learning*. Wie die Mitglieder der Universität Paris in ihrer Frühphase zu einer gemeinsamen Identität als *universitaires* finden konnten, untersucht DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*. Etwas zu monokausal gedacht ist die Erklärung von WEI, *From Twelfth-Century Schools*, wonach die Bildung einer Magisterkorporation und die damit verbundene Entstehung der Universität auf die Übernahme von als monastisch deklarierten Idealen der Selbstverleugnung zurückzuführen sei; er macht dies unter anderem am Verschwinden autobiografischer Erzählungen der Magister des ausgehenden 12. Jahrhunderts fest. Die These von der Übernahme monastischer Ideale auch in DERS., *Intellectual Culture*, S. 99f.

Magnus oder Thomas von Aquin zitiert; in *exempla*-Sammlungen wurde er überwiegend als vorbildlicher Lehrer dargestellt²⁰. Der Großteil der Predigten wurde zwar erfasst, aber nur in Ansätzen ausgewertet – dann jedoch kaum unter wissens-, bildungs- und schulgeschichtlichen Perspektiven²¹. Hinzu kommt eine immer noch unzureichende Editionsfrage. Dabei eignen sich Magisterpredigten in besonderer Weise als Quelle für diese Zugänge, da sie sowohl einen paränetischen Charakter aufweisen als auch theoretisch-intellektuell fundiert sind²². Darüber hinaus handelt es sich bei der Predigt als solcher schon um ein Medium, das nicht nur Inhalte vermittelt, sondern auch Gemeinschaft herstellt²³.

Für die inhaltliche Auswertung der Predigten ist zunächst ihr Erschließungsstand zu aktualisieren. Gut fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der gründlichen Untersuchungen von Marie-Thérèse d'Alverny und des »Repertoriums der lateinischen Sermones« von Johannes Baptist Schneyer²⁴ sind sowohl die Zahl der Predigten als auch die Daten zu ihrer handschriftlichen Überlieferung zu überarbeiten. In der Interpretation wird der Fokus dann nicht auf die (mutmaßlich) vor Pariser Scholaren gehaltenen Predigten eingegrenzt – die Bestimmung des Zielpublikums ist bei den meisten Predigten nur in Ansätzen möglich –, sondern es wird eine Auswahl all derjenigen *sermones* einbezogen, die für die Fragestellung relevante Inhalte aufweisen²⁵. Wo dabei ein bestimmtes Zielpublikum wahrscheinlich gemacht werden kann, wird nachvollziehbar, welchen gesellschaftlichen Gruppen Alain seine Ideen vermitteln wollte und welche Bedeutung den jeweiligen Themen in der Predigtstätigkeit des Magisters zukam. In der Einbeziehung von Predigten »ad claustrales« können zudem die Austauschprozesse zwischen Schule und Kloster in den Blick genommen werden, die von der Forschung seit geraumer Zeit stärker betont werden²⁶. Noch

20 Vgl. hierzu [Kap. 3.3](#).

21 Neben BEZNER, *Vela veritatis*, bezieht FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 221, 241–245, u. a. einige dieser Predigten in seine Studie zu den Kritikern der Pariser Schulen mit ein.

22 Vgl. dazu beispielhaft MARSCHLER, »Disputando praedicare«. Grundlegend zur Gattung ist ZIER, *Sermons*. Vgl. ausführlich dazu [Kap. 4.1](#).

23 Vgl. THOMPSON, *From Texts to Preaching*, S. 19; MCGUIRE, *Bernard the Preacher*.

24 Vgl. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*; SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 1, S. 69–83.

25 Im Rahmen dieser Arbeit wurde das Predigtœuvre des Alain von Lille auf 93 Predigten taxiert. Siehe [Kap. 4.2](#) sowie Anhang 1a. Grundlegende Erörterungen zu Alains Predigtstätigkeit finden sich in [Kap. 4.1.2](#), genauere Bestimmungsversuche von Publikum, Ort und ggf. Zeit dagegen jeweils im Vorfeld der Analyse in den [Kap. 5 bis 7](#).

26 Vgl. dazu den Überblick von VERGER, *The World of Cloisters*; DERS., *Les monastères, les écoles*.

1. Einleitung

schwieriger als die Bestimmung des Publikums gestaltet sich die räumliche Verortung der Predigten. Ein Teil der Schulpredigten kann sich auch an die Magister und Scholaren von Montpellier gerichtet haben, wo Alain sich gegen Ende seines Lebens aufgehalten haben dürfte. Dies würde dann für die Konsistenz der grundlegenden Überzeugungen des Magisters sprechen, die er bezüglich Bildung und Wissenschaft vertrat und entsprechend auch dem weiter südlich beheimateten Publikum zu vermitteln suchte. Ob und wie sie spezifisch als Teil des Entwicklungsprozesses der Schulen von Montpellier zu interpretieren sind, müsste in einer vertiefenden Studie behandelt werden.

1.2 Einordnung der Fragestellung in den Forschungsstand

Die skizzierte Fragestellung soll im Folgenden zunächst in die übergeordneten Diskursrahmen der historischen, philosophischen und theologischen Forschung eingeordnet werden, bevor in einem zweiten Schritt die Spezialliteratur zu Alain von Lille zu diskutieren sein wird. Die ideengeschichtliche Bedeutung des 12. Jahrhunderts wurde in zahlreichen Studien erörtert. Lange waren darin die Begriffe der Renaissance und des Humanismus deutungsbestimmend. Verbunden mit den Namen von Charles Homer Haskins und Richard Southern, sollten sie vermeintliche oder tatsächliche Phänomene wie literarische Antikenrezeption, Rationalisierung in Recht und Theologie, Übersetzungstätigkeiten und die damit verbundene Erschließung neuer Texte sowie eine Tendenz zur »Individualisierung« im 12. Jahrhundert erfassen. Ideengeschichtlich wurde das 12. Jahrhundert so zum hell strahlenden Auftakt einer Fortschrittsgeschichte²⁷. Durch die damit einhergehende Annahme von Säkularisierungstendenzen wurde der

²⁷ Vgl. zu den wissenschaftlichen Entwicklungen im 12. Jahrhundert sowie zur lange währenden Diskussion um den Renaissancebegriff und andere Etiketten für diese Zeit an neueren Publikationen COTTS, *Europe's Long Twelfth Century*; DINZELBACHER, *Structures and Origins*; FIDORA, NIEDERBERGER, *Der Streit um die Renaissance*. Wichtige Perspektiven auf die maßgeblich von Charles Homer Haskins aufgeworfene Debatte um eine Renaissance im 12. Jahrhundert bieten auch MARENBNON, *Philosophy and Theology*; COLISH, *Haskins's »Renaissance«*, sowie BENSON, CONSTABLE, LANHAM (Hg.), *Renaissance and Renewal*. Für die ältere Forschung auch WEIMAR (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften*. Zur Kritik am Renaissancekonzept und dem noch darauf aufbauenden Band von Benson et al. siehe MOOS, *Das 12. Jahrhundert*, bes. S. 7f. Kritisch zur angeblichen Individualisierung im 12. Jahrhundert BYNUM, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, S. 1–18. Zur geschichtstheoretischen Debatte um den Begriff der Renaissance in globalgeschichtlicher Perspektive siehe MAISSEN, MITTLER, *Why China Did Not Have a Renaissance*. Ohne jegliche Diskussion zur Begriffsproblematik wurde das 12. Jahrhundert noch jüngst von AURELL, *The Lettered Knight*, S. 3–5, als Renaissance charakterisiert, die bis in die Frühe Neuzeit reiche. Der Humanismusbegriff findet bei

Blick auf den Zusammenhang von Religion und Wissen bzw. Wissenschaft verdunkelt oder gar nicht erst eingenommen²⁸. Lautstarke Kritik am positiven Konzept der Renaissance äußerte vor allem Charles Stephen Jaeger, indem er die von ihm konstatierte pessimistische Weltsicht der Menschen des 12. Jahrhunderts als Gegenargument anführte. Diese hätten vielmehr den Untergang einer humanistischen Kultur beklagt²⁹. Aber selbst wenn solche »Gegenerzählungen«³⁰ zur angeblichen Renaissance des 12. Jahrhunderts unternommen wurden, sorgte das Humanismusparadigma dafür, dass intellektuelle Entwicklungen in den Kategorien von Aufstieg, Blüte und Verfall interpretiert wurden.

In der Philosophiegeschichte bewirkte es teilweise, dass der alte Gegensatz von rationaler und inspirierter Erkenntnis fortgeschrieben wurde. Dies war auch dadurch möglich, dass bestimmte Textgattungen erst gar nicht in den Blick der Forschung gelangt waren, die diesen Gegensatz hätte relativieren können, beispielsweise Predigten, als literarisch wahrgenommene Werke oder Prologe³¹. Ein weiteres Paradigma, das die philosophiegeschichtliche Forschung kennzeichnet, ist die Vorstellung einer recht scharfen Zäsur um das Jahr 1200, die sich aus der Rezeption bislang unbekannter aristotelischer Texte im Pariser Raum ergebe; im Wesentlichen geht es um »De anima« und andere naturphilosophische Schriften, einschließlich ihrer arabischen Kommentare, die wiederum ab dem beginnenden 13. Jahrhundert zu universitätsinternen Konflikten führen sollten³². So wurden die Gelehrten des 12. Jahrhunderts ex post daran gemessen, was sie schon wussten und inwiefern sie den großen Denkern des 13. Jahr-

Riché durchgehend Verwendung für das Phänomen der Lektüre antiker Klassiker im Frühmittelalter, was seine Unschärfe demonstriert. Siehe RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 31–81.

²⁸ Vgl. dazu kritisch STECKEL, *Concluding Observations*, S. 241–245. Die Suche nach säkularen Tendenzen im 12. Jahrhundert kommt etwa bei JAEGER, *Humanism and Ethics*, und, stark auf dem Aufsatz von 1993 aufbauend, DERS., *Victorine Humanism*, zum Ausdruck.

²⁹ Siehe JAEGER, *Pessimism*; DERS., *Envy of Angels*.

³⁰ Der Begriff der »Gegenerzählung« für Jaegers Thesen bei STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 67. Grundsätzliche Kritik an der von Jaeger vorgenommenen Auswertung von Selbstaussagen bei BEZNER, *Vela veritatis*, S. 18, der die Kontextualisierung der Aussagen vermisst.

³¹ Vgl. dazu die Beobachtungen von STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 25–60, und BEZNER, *Vela veritatis*, S. 14–30.

³² Vgl. AERTSEN, EMERY, SPEER (Hg.), *Nach der Verurteilung*, insbes. die Einleitung; EMERY, SPEER, *After the Condemnation*. Für einen sehr guten Überblick zu den Kontroversen und Regulationsversuchen rund um die mit Aristoteles verbundenen Texte siehe WEIJERS, *A Scholar's Paradise*, S. 216–230.

1. Einleitung

hundreds den Weg bereitet hatten³³. Für die Geschichte der Wissenschaften des Quadriviums lässt sich dieselbe Feststellung treffen³⁴. Die positive Sicht auf die Aristotelesrezeption dürfte zum Teil ebenfalls eine Konsequenz dessen sein, dass sie mehr oder minder bewusst mit Säkularisierung und Fortschritt assoziiert wird.

Philosophie- und theologiegeschichtlich folgenreich war nicht zuletzt Martin Grabmanns »Geschichte der scholastischen Methode«, in der er »theoretisch« arbeitende Theologen von solchen Gelehrten schied, die eine »positiv-praktische« Theologie betrieben hätten und welche er als »biblisch-moralische Richtung« charakterisierte³⁵. Alain von Lille wurde von ihm zur ersten Gruppe und darin wiederum zur »Schule von Chartres« gezählt³⁶. Diese Unterteilung der Theologie hatte zum einen Folgen für das Verständnis davon, wie sich die Entstehung der wissenschaftlichen Disziplin »Theologie« vollzog, da man in der Konsequenz den Einfluss der als »praktisch« verstandenen Bibelhermeneutik unterschätzte. Zum anderen wurde im Anschluss an Grabmann versucht, die Magister des 12. Jahrhunderts möglichst genau bestimmten theologischen Denkschulen zuzuordnen, etwa den Schulen Abaelards, Gilberts (»Porretaner«), der »Viktoriner« (nach der Schule von Saint-Victor)³⁷ oder der Schule des Petrus Lombardus³⁸.

Unter Würdigung der großen Verdienste der älteren Forschung, insbesondere im Bereich der Texterschließung³⁹, haben Forschende aller genannten Disziplinen begonnen, diese Paradigmen in Frage zu stellen. Angefangen bei den zuletzt skizzierten philosophisch-theologischen Schulen und ihrer jeweiligen Bedeutung für die Theologie, wurden jüngst Einwände gegen die bisherigen Deutungen laut. So verweisen die Arbeiten von Cédric Giraud, Mark Clark und Alexander Andrée auf die disziplinbildenden Effekte der bislang forschungsgeschichtlich marginalisierten Bibelhermeneutik und hinterfragen teilweise die Annahme einer »biblisch-moralischen Richtung« der Theologie⁴⁰. Auch das Schulkonzept als solches wird auf den Prüfstand gestellt. Während die Existenz von »Schulen« (*sectae*) innerhalb der Logik, die sich bestimmten logischen

33 Hierzu SPEER, »Das Erwachen der Metaphysik«.

34 Siehe dazu Kap. 2.1.2.

35 GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 476 f.

36 Zu den beiden Richtungen und zu Alain *ibid.*, S. 407–501. Zur Debatte um physische, institutionelle Schulen und ideelle Denkschulen (»Schule in« – »Schule von«) vgl. Kap. 2, bes. 2.2.

37 Vgl. z. B. CHÂTILLON, La méthode théologique.

38 Vgl. LANDGRAF, Einführung in die Geschichte, S. 51–133.

39 Vgl. STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 23 f.; GIRAUD, Introduction.

40 DERS., The Literary Genres; ANDRÉE, »Sacra Pagina«; CLARK, Peter Lombard.

Positionen verschrieben, durchaus als ausreichend belegt gilt⁴¹, wurde die Existenz dieses Phänomens im Bereich der Theologie insbesondere von William Courtenay kritisch diskutiert⁴². Auch Luisa Valente arbeitete heraus, dass sich die Theologen allenfalls in bestimmten abgegrenzten Fragen gruppieren lassen, man aber kaum die Übereinstimmung in einer Sache zum Beleg für eine vollumfängliche Zugehörigkeit zu einer Schule – ob nun im physischen oder im ideellen Sinne – machen könne⁴³. Die Theologiemagister gingen vielmehr in höchstem Maße eklektisch vor, wie John Hall u. a. am Beispiel des Simon von Tournai demonstriert⁴⁴. Ganz neue Ergebnisse zu den Beziehungen der Magister in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erzielte Mark Clark in seinen Handschriftenstudien zu Petrus Lombardus, Petrus Comestor und Stephen Langton, die er als »Schule von Paris« begreift⁴⁵.

Stärker philosophiegeschichtlich orientierte Forschungen relativieren die genannte Epochenschwelle um 1200, indem sie die Kontinuitäten zwischen dem 12. und dem 13. Jahrhundert in den Blick nehmen. Bereits 1995 wies Andreas Speer auf das Vorhandensein einer Naturphilosophie im 12. Jahrhundert hin. Dabei gelang es ihm, die Eigengesetzlichkeit der Philosophie im genannten Zeitraum herauszuarbeiten und deren impulsgebende Wirkung für folgende Gelehrten generationen zu zeigen, ohne dabei in eine Erzählung von Vorläufern und Vollendern abzugleiten⁴⁶. Auch in anderen Schriften betont Speer, dass die Denker des 13. Jahrhunderts von den zuvor benannten Fragen und den darauf gegebenen Antworten beeinflusst wurden⁴⁷. Dies ist auch der Ansatz von Matthias Perkams in der Erforschung philosophischer Gewissenskonzepte⁴⁸. Luisa Valente vertritt die These, dass von Alain von Lille und Prepositinus sprachlogisch-theologische Probleme aufgeworfen wurden, die die maßgeblichen Impulse für die neuen Lösungsansätze von Albertus Magnus und Thomas von

41 Vgl. dazu IWAKUMA, EBBESEN, *Logico-Theological Schools*; EBBESEN, *What Must One Have*.

42 Siehe COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*.

43 Vgl. VALENTE, *Logique et théologie*, S. 16–33.

44 Siehe HALL, *School Allegiance*.

45 Vgl. an dieser Stelle nur CLARK, *Peter Lombard*, und DERS., *The Making of the »Historia scholastica«*. Ausführlich dazu [Kap. 2.2](#).

46 SPEER, *Die entdeckte Natur*.

47 Vgl. DERS., »Das Erwachen der Metaphysik«.

48 Siehe PERKAMS, *Bernhard von Clairvaux*; DERS., *Synderesis, Wille und Vernunft*. Die Terminologie von »Entfaltung« und »Anfängen« in den entsprechenden Titeln ist zwar aus der oben geschilderten Teleologieproblematik heraus unglücklich, doch geht es hier hauptsächlich um die Widerlegung einer scharfen philosophiegeschichtlichen Zäsur um 1200, sodass die Betonung der Kontinuität das Entscheidende ist.

1. Einleitung

Aquin gaben⁴⁹. Auch Magdalena Bieniak stellt in ihrer Studie zum Leib-Seele-Problem die länger wirkenden Entwicklungslinien von Theorien heraus, die sich von einer vermeintlichen Epochenschwelle um 1200 nicht beeindrucken lassen⁵⁰. Schließlich hat Andreas Niederberger dazu angeregt, den metaphysischen Diskurs des üblicherweise vernachlässigten 12. Jahrhunderts in seiner Eigenständigkeit zu untersuchen, und das Potential dieser Frage explizit an Alains von Lille Schriften demonstriert⁵¹.

Von geschichtswissenschaftlicher Seite wurde das Humanismusparadigma modifiziert. Frank Rexroth schlägt vor, nur noch von einem humanistischen »Diskurs« zu sprechen, der von diversen Gelehrten der Schulen gepflegt worden sei und sich in der Aneignung antiker lateinischer Rhetorik, klassischer Tugendideale und einer spezifischen Briefkultur spiegele⁵². Die Frage ist aber, ob die Annahme eines solchen eher exklusiven Diskurses nicht den Blick auf geteilte Bildungsideale verstellt, deren Verbreitung jenseits der von Rexroth genannten Briefkultur nicht sofort augenfällig wird. Auch stellt sich das Problem, welche Kriterien in welchem Grad erfüllt sein müssen, um einen »Scholastiker« doch noch zu den »Humanisten« zu zählen. Auf den hier gewählten Protagonisten zugespitzt: Wie viele Klassiker muss Alain in seinen Predigten zitieren bzw. adaptieren, wie sehr muss er die Bedeutung der guten Werke betonen, um als ähnlich praxisorientiert zu gelten, wie es die »Humanisten« gewesen sein sollen? Oder würde ihn der kirchlich-theologische Kontext der Äußerungen von vorneherein als »Humanisten« disqualifizieren? Dann bestünde wiederum das bereits erwähnte Risiko, unbewusst säkularisierende Tendenzen auf das 12. Jahrhundert zu projizieren.

Frank Bezner wiederum reagiert auf die oben genannten Monita, indem er das Humanismusparadigma als Epochenbeschreibung gänzlich ablehnt und stattdessen eine wissenschaftliche Perspektive vorschlägt. Er analysiert Texte des 12. Jahrhunderts, die die »Wahrheit der Verhüllung«⁵³ (*involucrum, integumentum*) als wissenschaftstheoretische Ausdrucksform thematisieren, und deu-

⁴⁹ Siehe VALENTE, Alain de Lille, bes. S. 400. In DIES., Philosophers, untersucht Valente die Kontinuität des Konzepts philosophischer Lebensweise vom 12. ins 13. Jahrhundert. Ein Versuch, die Perspektive einer *longue durée* philosophisch-theologischer Problemstellungen für Alain von Lille und Albertus Magnus fruchtbar zu machen, liegt ebenfalls vor: GREULE, KNOTHE, Knowledge and Temporal Felicity. Zum Konzept des »langen 12. Jahrhunderts« für die Philosophiegeschichte, um die angebliche Zäsur um 1200 zu relativieren, siehe auch MARENBNON, Philosophy and Theology.

⁵⁰ Siehe BIENIAK, The Soul-Body Problem, S. 47–57, 91–118.

⁵¹ NIEDERBERGER, Zur Begründung philosophischer Metaphysik.

⁵² Vgl. REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 267–280.

⁵³ BEZNER, Vela veritatis, S. 40.

tet sie als Ausdruck eines Prozesses, »in dem die Rolle der *ratio* und ihrer Grenzen, die Methodologien der *artes* und *scientie*, die Rolle der Sprache in den Wissenschaften, aber auch die Stellung der Intellektuellen selbst neu und aktiv definiert werden sollten«⁵⁴. Dies ermöglicht ihm unter anderem, die dichterischen Werke des Alain von Lille jenseits von selbstreferenziellen Literaturtheorien neu zu deuten, nämlich als Verhandlung grundlegender epistemologischer Fragen wie der Erkenntnismodi von *artes* und Theologie⁵⁵. Damit wird in der Konsequenz aus Alains »Anticlaudianus« ein in die Zukunft weisendes Werk, während es bei Charles Stephen Jaeger noch als Schwanengesang auf die alte Gelehrsamkeit der Kathedralschulen mit ihren angeblich humanistischen Idealen gelesen wurde⁵⁶.

Bevor auf die Neuerungen durch wissenschaftsgeschichtliche und kulturgeschichtliche Ansätze näher einzugehen ist, sind die Impulse durch emotionsgeschichtliche Zugänge zu umreißen. Zu diesen gehören die Forschungen von Mia Münster-Swendsen, die sich angeregt von Charles Stephen Jaeger mit sozialen Praktiken des Lehrens, speziell der Beziehung von Schülern und Lehrern, in der Zeit von 1000–1200 befasst. Münster-Swendsen zeigt, dass der Unterrichtsbetrieb vor allem von emotionalen Bindungen und der Idee der geistigen Elternschaft zusammengehalten wurde. Das emotionale Regime habe u. a. auf Liebe und Zuneigung basiert, die zum Zwecke der Bestrafung entzogen werden konnten⁵⁷. Dies heißt nicht, dass bei den jüngeren Schülern nicht auch Schläge in der Erziehung eingesetzt wurden, doch wurde das Schlagen »aus Liebe«, zum Zwecke der Verbesserung des Schülers, als normaler Teil der liebevollen Beziehung angesehen⁵⁸. Eine wichtige Rolle spielte die eigene Disziplinierung des Körpers, um den für den Bildungsfortschritt notwendigen Habitus zu erlangen. In Münster-Swendsens Darstellung schwindet die Dichotomie von Kloster und Schule, da sich beide Einrichtungen diesem Lehrkonzept verschrieben hat-

54 Ibid.

55 Siehe *ibid.*, S. 471–553.

56 So überwiegend JAEGER, *Pessimism*, S. 1171, 1176, 1182, differenzierter S. 1180. Weitere Kritikpunkte zu Jaegers Humanismuskonzept in [Kap. 2.2.2](#).

57 Das emotionale Regime besteht laut MÜNSTER-SWENDSEN, *The Use of Emotions*, S. 163, aus der bewussten Zurschaustellung, Kultivierung und Manipulation von Impulsen, aus der Kontrolle von Affekten sowie aus der Verschriftlichung dieser Affekte. Siehe dazu auch [Kap. 2.1.3](#) und [6.1](#).

58 Vgl. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 57f.; RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 44–46 (von diesen Passagen abgesehen, ist dieser Band weniger an dem Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern interessiert als an den Institutionen des Lehrens und Lernens).

1. Einleitung

ten, was auch schon bei Jaeger anklang⁵⁹. Zudem erscheint die Zäsur zwischen der voruniversitären Phase und der Zeit ab Bestehen der Institution unter dieser Perspektive weit weniger scharf⁶⁰.

Wissenssoziologische und kulturgeschichtliche Zugänge zeichnen die Arbeiten von Frank Bezner und Sita Steckel aus. »Zentrales Anliegen ist, historische Wissensbestände als kulturelle Produkte ihrer Zeit zu verstehen und konsequent zu historisieren« – so umreißt Sita Steckel programmatisch den Kern neuerer Zugänge zu Bildung und Wissenschaft, die sich in der Wissensgeschichte verorten⁶¹. Wissen wird hier, so Franz Bezner, als das Resultat von Techniken, Methoden und Strategien verstanden, das sich entwickelt, stets durchgesetzt werden muss und mit Praktiken der Inklusion und Exklusion von Akteuren, der Disziplinierung, Paradigmenbildung und Habitualisierung verbunden ist⁶². Einen ähnlich kontextualisierenden Zugang verfolgt Frank Rexroth, der fordert, die Wissensbestände der Scholastik im Zusammenspiel mit der von ihr hervorgebrachten Soziokultur – also mit ihrem »Wissen sowie Habitus und [ihren] Lebensentwürfe[n]« zu analysieren⁶³. Damit erweitert sich zum einen der Forschungsgegenstand – es werden nicht mehr nur wissenschaftliche Werke im engeren Sinne behandelt, sondern alles, was über die kulturellen Rahmenbedingungen der Wissensproduktion Aufschluss geben kann. Zum anderen können bei einem derartigen holistischen Zugang Schwächen der älteren Wissenschaftsgeschichte überwunden werden, etwa teleologisch motivierte Ansätze, die Anfänge eines Konzepts in früheren Tagen zu suchen, das in späteren Zeiten zur Blüte kommt, verbunden mit Wertungskategorien wie Fortschrittlichkeit oder Primitivität. Auch institutionengeschichtlich motivierte Trennungen von unterschiedlichen mittelalterlichen Bildungsräumen – Klöster vs. Schulen – können mit einem wissenschaftsgeschichtlichen Ansatz neu betrachtet und nuanciert werden⁶⁴.

59 Vgl. JAEGER, *Envy of Angels*, S. 269–275.

60 Vgl. MÜNSTER-SWENDSEN, *The Model of Scholastic Mastery*, und DIES., *The Use of Emotions*.

61 STECKEL, *Wissensgeschichten*, S. 10.

62 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 24–26. Vgl. zum sozialen Prozess der Definition dessen, was als Wissen gelten kann, auch HOENEN, *Disziplinen und Institutionen*, der die These vertritt, dass dieser Definitionsprozess vorrangig in Institutionen und über die Herausbildung von Disziplinen stattfindet.

63 REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 37f.

64 Vgl. STECKEL, *Wissensgeschichten*, S. 10–20, und DIES., *Concluding Observations*, S. 238–246. Dazu auch MEWS, *Rethinking Scholastic Communities*, S. 12–32, und DERS., *Monastic Educational Culture*. Siehe auch KOTTJE, Art. »Klosterschulen«, Sp. 1228: »Eine auch nur annähernd einheitl. ›monast. Theologie« – im Unterschied zu Unterricht und geistigen Interessen an Domschulen – ist weder durch bibliothekar. noch lit. Zeug-

Sita Steckel greift die Überlegungen Bezners zur Wissensgeschichte auf, um die Transformation von Wissenskulturen, als deren Kristallisationspunkt sie die Lehre sieht, über den großen Zeitraum vom 9. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts hinweg zu verfolgen. So fragt Steckel nach den Autorisierungsstrategien von Gelehrten und deren Wandel, also danach, wie Gelehrte ihr theologisches Lehramt legitimierten. Zudem erforscht sie, aufbauend auf den Forschungen von Münster-Swendsen, die Lehrer-Schüler-Verhältnisse und deren performative Kommunikation im Medium des Briefes, um den Institutionenwandel in der genannten Periode zu erfassen. Als »Sollbruchstellen«⁶⁵ gelehrter Wissenskulturen sieht sie dabei die Übertragung von (wissensbezogenen) Werten und Normen. Sie kann unter anderem zeigen, wie zunächst Konzepte charismatischen Lehrens bestehen bleiben, die von einem Zusammenhang von persönlicher Tugend, Inspiration und Erkenntnis ausgehen. Dies sei auch bei Akteuren zu beobachten, die nicht dem klösterlichen Umfeld entstammen, und auch noch in der vermeintlich rationaleren Gedankenwelt des 12. Jahrhunderts gängig. Die eigentlich radikale Neuerung gehe im 12. Jahrhundert vom Mönchtum aus, dessen Vertreter nun auch als Lehrer aufträten und dadurch eine Konkurrenz zu den Kathedralschullehrern darstellten⁶⁶. Laut Steckel hätten die Vertreter des Mönchtums ältere Lehrkonzepte reaktiviert und die Rolle der Inspiration sogar noch stärker betont. Es lasse sich aber beobachten, wie sich in Teilen das Konzept der gelehrten Meinung durchsetze, in deren Modus man über theologische Fragen spreche, anstelle im Modus der Wahrheit. Die Konkurrenz sowie die Frage nach der zulässigen Öffentlichkeit der Lehre sieht Steckel als die zentralen Punkte in den theologischen Konflikten des 11. und 12. Jahrhunderts⁶⁷. An deren Ende stehe das Aufbrechen einer alten Konzeption von *doctrina*, verstanden als »handlungsleitende[s] sakralisierte[s] Wissen[n]«⁶⁸, das von einzelnen Gelehrten als Lehrern der Kirche verkündet werden konnte, und gleichzeitiger sittlicher Unterweisung. Im schulischen Kontext trete nun der

nisse noch durch die erhaltene hs. Überlieferung bezeugt, auch kein den K[losterschule]n gemeinsamer Lektürekanon. Ebenso wenig kann undifferenziert von einer geistigen Überlegenheit der Domschulen gegenüber den K[losterschule]n gesprochen werden, auch nicht im 10.–12. Jahrhundert«. An der Unterscheidung von monastischer und scholastischer *Denkweise* und solchen *Zugriffen* auf Wissensinhalte wird festgehalten von BUBERT, *Kreative Gegensätze*, S. 47, zumindest für die Zeit ab dem Vorhandensein von Universitäten.

65 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 677.

66 Auch RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 83–87, verweisen darauf, dass Repräsentanten des Klosters wie auch der Kathedralschulen versuchten, sich vom Lehrkonzept der jeweils anderen Einrichtung abzugrenzen.

67 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 663–1098.

68 *Ibid.*, S. 116.

1. Einleitung

Magister als Experte innerhalb seiner *scientia* auf, der mit Verweis auf seine Methoden Nichtexperten von der Debatte ausschließen kann. Da diese Magister keine durch Tugend und Inspiration erlangten religiösen Wahrheiten mehr verkündeten, sondern Meinungen, werde die Verknüpfung von gelehrtem Wissen und Religion weiter ausgedünnt und das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer gelockert, da Letzterer nun für seine Meinungen kritisiert werden könne⁶⁹.

Die Lockerung des Verhältnisses zwischen Schüler und Lehrer sieht Frank Rexroth dagegen nicht dadurch verursacht, dass das Konzept der Wahrheit von dem der Meinung abgelöst werde. Vielmehr etablierte sich gerade ein Ideal der Wahrheit, gemäß dem aber den Autoritäten nicht mehr blind gefolgt werde⁷⁰. Er stimmt jedoch mit Steckel darin überein, dass er einen wesentlichen epistemischen Wandel darin sieht, dass Erkenntnis nicht mehr an Tugend gebunden sei. Begründet sei dies gerade in der Unterscheidung zwischen »einem Wahrheitsurteil über Gesprochenes und dem moralischen Urteil über den Sprecher«. Innerhalb der wissenschaftlichen dialektischen Wahrheitssuche werde der moralisch unbedenkliche Irrtum möglich, der korrigiert werden könne; vorsichtiger agiere man dagegen in der Theologie⁷¹.

Der Forschungsüberblick legt eine neue Unübersichtlichkeit offen. Anstelle von relativ geordneten Schulen auszugehen, die sich um Helden wie Abaelard oder Hugo von Saint-Victor gruppieren und in unterschiedlichem Maße zur Entfaltung von »Rationalismus« oder »humanistischer Kultur« beitragen, motivieren die neuen Ansätze dazu, die Pariser Gelehrten als gleichwertige Akteure zu betrachten, die alle an der Produktion von Wissen teilhaben und sich um dessen Durchsetzung bemühen, wobei sie über unterschiedliche Ressourcen verfügten. Anstelle der Entfaltung eines rationaleren Geistes werden nunmehr Krisen und Konflikte als die Triebkräfte des wissenschaftlichen Wandels im 12. Jahrhundert gesehen. Sie brachten methodische Innovationen und neue Gelehrtenidentitäten hervor. Durchsetzen konnten sich diejenigen Gelehrten, die ihre jeweiligen Neuerungen mit älteren Traditionen der Lehrauffassung verbinden konnten, so Sita Steckel⁷². Die Fokussierung auf das Innovationspotential von Konflikten ist auch der Ansatz von Clare Monagle, die

⁶⁹ Vgl. *ibid.*, S. 1125–1135, sowie zu den frühmittelalterlichen Lehrkonzepten die Kap. II–IV insgesamt. Zum Wandel der Wissenskultur zwischen Frühmittelalter und 12. Jahrhundert aus philosophischer Perspektive konzise LUTZ-BACHMANN, *Die Vielheit des Wissens*.

⁷⁰ Vgl. REXROTH, *Wahr oder nützlich*, S. 103.

⁷¹ DERS., *Fröhliche Scholastik*, S. 80–83, 103–107, 136–148, Zitat S. 144.

⁷² Siehe STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 1204–1206.

sich damit befasst, wie sich die »Sentenzen« des Petrus Lombardus überhaupt als später unumstrittenes Theologielehrbuch durchsetzen konnten⁷³.

Bezogen auf die hier verfolgte Fragestellung ist also auch Alain von Lille als einer dieser Akteure zu betrachten, die die Umbruchphase der Pariser Schulen im 12. Jahrhundert mitzugestalten versuchten. Bereits Stephen C. Ferruolo bezog Alain von Lille in seine 1985 vorgelegte Studie über die Kritiker der Pariser Schulen mit ein. Ferruolo zeichnet darin nach, wie die Magister auf die an sie gerichteten Vorwürfe reagierten und welche Reformvorschläge sie für die Schulen unterbreiteten⁷⁴. Seine These, wonach die Entstehung der Universität Paris nicht ohne die Kritiker der ihr vorausgehenden Schulen zu verstehen sei, sollte sich für folgende Arbeiten als wichtige Anregung erweisen⁷⁵, so auch für die vorliegende. Um Alain von Lille als einen Akteur innerhalb der Pariser Schullandschaft untersuchen zu können, muss diese jedoch zunächst mithilfe der Forschung rekonstruiert werden. Es existiert keine moderne Gesamtdarstellung der Pariser Schulen, die den aktuellen Forschungsstand zu ihren Strukturen, Funktionsweisen und Themenschwerpunkten versammelt und dabei die vorgestellten Kritikpunkte an der Grabmann'schen Schuleinteilung aufgreift. Nur mit einer solchen Darstellung aber kann das Wirken Alains von Lille so konkret wie möglich verortet werden, damit nicht nur pauschal von einem »Magister« (welcher Fachrichtung?) an »den Schulen« (welcher?) »in Paris« (wo genau?) die Rede ist, wie es in vielen Abhandlungen der Fall ist. Auch gibt es keine Studie, die eine solche Darstellung der Schulen mit einem Ausblick auf die Entstehung der Universität verknüpft und dabei die Erklärungsmuster dafür bündelt. Nur so kann aber die wissenschaftsgeschichtliche Relevanz der Aktivitäten der Magister früherer Generationen eingeordnet werden. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die ausführliche Darstellung der Pariser Schulen in der vorliegenden Arbeit.

Die Arbeiten der jüngeren Forschung wirken sich jedoch nicht nur auf die Zuordnung Alains zu einer Schule aus, sondern sie helfen auch, seine gesamte Biografie in neuem Licht zu sehen, was wiederum Folgen für die Sichtweise auf das Schulwesen hat. Aus den wenigen einigermaßen gesicherten Daten, die zu seinem Leben vorhanden sind, wurden unterschiedlichste Erzählungen kon-

⁷³ MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*.

⁷⁴ Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 188–277.

⁷⁵ Dies betrifft die genannten Arbeiten von Monagle und Steckel, die die produktive Wirkung von Konflikten betonen, sowie den Artikel von Mews, *Communautés de savoirs*, welcher die Heterogenität der Gruppen von Schülern und Lehrern in den Fokus rückt. Des Weiteren ist der Einfluss von Ferruolo auf WEI, *Intellectual Culture*, zu beobachten, dessen These zum Einfluss der monastischen Kritik auf die Entstehung der Universität aber problematisch ist (dazu [Kap. 6.1](#)).

1. Einleitung

struiert, die mal mehr, mal weniger von älteren Forschungsparadigmen beeinflusst sind und diese reproduzieren. Besonders augenfällig wird dies anhand der Deutungen, die der Tatsache entsprangen, dass Alain im Kloster Cîteaux begraben wurde. Einige leiten daraus lediglich einen Eintritt in den Orden gegen Ende seines Lebens ab, andere gehen noch weiter und finden Anzeichen des Überdrusses an einer angeblich auf steriles scholastisches Disputieren ausgelegten Schulwelt und der Sehnsucht nach monastischer Innerlichkeit bereits in früheren Lebensjahren⁷⁶. Marie-Thérèse d'Alverny etwa interpretiert die demütigen Selbstbezeichnungen Alains in seinen Werk-Widmungen als Anzeichen einer Distanzierung vom Schulbetrieb⁷⁷.

Aufgrund der dichotomen Sichtweise von Scholastik und Monastik nahmen die meisten Forscherinnen und Forscher die Vielfalt seiner Werke und seine ebenso vielfältigen Kontakte als irritierend wahr. Das führte teils noch in der modernen Forschung dazu, sie psychologisierend zu deuten⁷⁸ oder einen Teil der Werke als monastisches Spätwerk zu klassifizieren⁷⁹. Werke wie das Prosimetrum »De planctu naturae« wurden automatisch in frühe Schaffensjahre datiert, da man sich für einen reifen Theologiemagister keine literarischen Werke vorstellen konnte, noch zumal solche, die ausführlich das »Laster« gleichgeschlechtlichen Begehrens thematisieren. Eher seien sie in der vermeintlich verspielteren Lebensphase eines jungen *artes*-Magisters zu

⁷⁶ Vgl. TROUT, *The Monastic Vocation*, bes. S. 48; MATTER, *The Voice*, S. 164f.

⁷⁷ Vgl. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 16.

⁷⁸ POIREL, *Alain de Lille*, S. 81: »Or, entre la génération d'Hugues et celle d'Alain, cet idéal d'une science universelle est devenu presque impossible. Au long du XII^e s., le corpus des textes de référence n'a cessé d'augmenter [...]. En conséquence la spécialisation des savoirs se fait de plus en plus inévitable. [...] Bref, d'un auteur à l'autre, la sagesse chrétienne s'est enflée de tous les apports du XII^e s[ⁱècle], et elle est sur le point d'éclater. Là est sans doute la clef d'une différence de climat intellectuel entre nos deux auteurs: tandis qu'Hugues offre l'image d'un maître optimiste et serein, Alain apparaît souvent comme un homme tourmenté«. Während Hugo die Ruhe und Stabilität des Regularkanonikers gewählt habe, erscheine Alain rastlos, mal als säkularer Magister, als Regularkanoniker, dann als Benediktiner, schließlich als Zisterzienser. Ein weiteres Beispiel ist DELHAYE, *Pour la fiche »Alain de Lille«*, S. 44: »Cet anti-intellectualisme [der Gedichte »Exceptivam actionem« und »Omnis mundi creatura«] et ce pessimisme font penser qu'Alain écrivit ces vers à la fin de sa vie, à l'heure de la mélancolie et plus probablement à Cîteaux où ces sentiments étaient de règle«.

⁷⁹ So für die »Ars praedicandi« TROUT, *The Monastic Vocation*. Für alle »praktisch« (statt »spekulativ«) orientierten Werke Alains dezidiert MATTER, *The Voice*, S. 164f. Aufbauend auf entsprechenden Aussagen über Alain von Georges Duby (in seiner Monografie über Bernhard von Clairvaux) deutet ROTH, »Alle Wege führen nach Rom«, Alains Werke umfassend als Ausdruck zisterziensischer Mentalität.

verorten⁸⁰. Eine vergleichbare Argumentation wurde verfolgt, wenn es um die Datierungen von Predigten ging, in denen Alain antike Klassiker zitiert und auslegt⁸¹. Ähnliche Schwierigkeiten hatte man, den »Chartreser Humanisten« Alain von Lille mit manchen seiner als mystisch verstandenen Aussagen zusammenzubringen⁸². Am weitesten gehen die Interpretationsversuche von Françoise Hudry, die sich u. a. nicht erklären kann, warum ein Magister ein Predigtœuvre hinterlassen sollte, und daher eine 1824 erstmals vorgeschlagene These wieder aufgreift, wonach Alan von Tewkesbury und Alain von Lille identisch seien und sich aus der Funktion des Erstgenannten als Prior von Canterbury erst der Anlass zur Predigtstätigkeit ergebe⁸³. Somit sind nicht nur die traditionellen Zuordnungen Alains zu bestimmten philosophisch-theologischen Schulen zu hinterfragen, sondern die vorliegende Arbeit muss insgesamt die bisherigen Biografierkonstruktionen neu bewerten.

Schließlich sind Alains Predigten mit einer breiteren Perspektive als historische Quelle zu untersuchen. Erst Francesco Siri ging in zwei jüngeren Studien wissenschaftlichen Fragen nach, indem er anhand einer kleinen Auswahl an *sermones* herausarbeitete, dass Alain in ihnen antikes philosophisches und mittelalterlich-christliches Gedankengut zu einer Synthese verband⁸⁴. Zwar wertete bereits Ferruolos Arbeit Predigten als Quelle der Schul- und Universitätsgeschichte auf⁸⁵. Problematisch an Ferruolos Studie ist aber, dass er in der Auswertung von Predigten nicht ausreichend quellenkritisch über ihren Anlass

80 Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 33; ALAIN VON LILLE, De planctu naturae/Die Klage der Natur, S. 22; BARTÒLA, Filosofia, teologia, poesia, S. 246. Zu diesem Werk und seinem möglichen Kontext vgl. Kap. 6.1.

81 Dazu SIRI, I classici, S. 162, der sich von einer solchen Annahme distanziert.

82 Vgl. TROUT, Alan of Lille's Commentary, S. 33.

83 Vgl. HUDRY, Mais qui était donc Alain de Lille?, S. 111 und 118 f.

84 SIRI, I classici; DERS., Et natura mediocritatis.

85 Während Stephen Ferruolo 1988 zwar noch der Meinung war, die an den Schulen gehaltenen Predigten beinhalteten überwiegend »general platitudes«, hält er doch dagegen, dass diese Predigten das professionelle Bewusstsein derer formten, die die Universität Paris bilden sollten. Er reagiert damit auf die noch negativere Einschätzung des Quellenwertes von Predigten für die Universitätsgeschichte durch John Baldwin. Siehe FERRUOLO, »Quid dant artes«, S. 7. Auf das Potential von Predigten für die Erforschung der Universitätsgeschichte machte schon BATAILLON, Les crises de l'université, aufmerksam. Zwar sondierte bereits HASKINS, The University of Paris, den Quellenwert von Predigten für die Universitätsgeschichte – wohl mit mäßiger Motivation, vgl. S. 4: »Still, the great body of medieval sermons is not interesting reading, especially in the condensed and desiccated form in which most of them have come down to us« –, er paraphrasiert aber im Wesentlichen die gängigen Klagen der Kanzler von Notre-Dame über das ungebührliche Verhalten der Studenten und sieht darin einen Großteil des studentischen Alltags gespiegelt.

1. Einleitung

und ihr mögliches Zielpublikum reflektiert. Auch liest er sie stellenweise zu sehr unter der Prämisse, dass sie vor allem moralische Botschaften in einfachem Gewand übermitteln sollten, und überspitzt ihre Aussagen unzutreffend⁸⁶. In der Forschung zu Alain überwiegt insgesamt ein stark fachgebundener Blick auf seine Werke im Allgemeinen und seine Predigten im Speziellen, der die Frage nach der konkreten historischen Situation nicht immer ausreichend berücksichtigt. Wenngleich mit der Studie Jean Longères ein wertvoller Überblick über die Predigtstätigkeit der Pariser Magister im 12. Jahrhundert vorliegt, bei der Longère sich fast ausschließlich auf die komplizierte handschriftliche Überlieferung stützt, so ist der Theologe doch vor allem an doktrinären Aussagen der Gelehrten interessiert. Ihre Äußerungen zum Schulwesen oder zu Wissenskonzepten behandelt er dementsprechend eher knapp⁸⁷. Auch bei Marielle Lamy stehen die mariologischen Positionen der scholastischen Prediger des genannten Zeitraums im Vordergrund⁸⁸. Weitergehende Reflexionen zu Predigtanlass und möglichem Zielpublikum findet man bei ihren Interpretationen ebenso selten wie bei denjenigen von Stephen Ferruolo.

Dagegen sollen in der vorliegenden Studie Alains Biografie, seine Predigten und andere Werke sowie sein Nachleben konsequent vor dem Hintergrund der Situation an den Pariser Schulen betrachtet und neu gedeutet werden. Angeregt durch die skizzierten jüngeren Forschungstendenzen ergibt sich eine Vielzahl neuer Fragestellungen, mit denen sich die verdienstvollen Ergebnisse der älteren Studien weiterentwickeln lassen. So erlangt etwa die Kommunikation von Tugenden in den Predigten des Magisters Alain von Lille eine neue Bedeutung. Ermahnungen zu *caritas* und *humilitas* erscheinen dann nicht mehr als nahezu austauschbare Erinnerung an allgemein-christliche Verhaltensnormen, sondern können beispielsweise als Aussagen zu den Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern aufgefasst werden. Während sich der (emotionale) Zugriff auf den einzelnen Schüler in der Menge der Schulen im Paris des 12. Jahrhunderts lockerte, könnten Akteure wie Alain von Lille versucht haben, die ererbten erzieherischen Werte über das Medium der Predigt einem nun weit größeren Kreis zu vermitteln, an die Scholarenidentität zu knüpfen und damit auch einzufordern. Das zum Beginn der Einleitung angeführte Zitat aus der

⁸⁶ Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, v. a. S. 235–277. Ein weiterer, auf dasselbe abzielender Kritikpunkt an der Arbeit Ferruolos ist, dass er ähnlich wie Haskins Quellentexte, die klischeehafte Schilderungen des Scholarenlebens beinhalten, teilweise zu wörtlich nimmt. Siehe dazu REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 238f. Für die weiteren Kritikpunkte vgl. [Kap. 5.3](#).

⁸⁷ Vgl. LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, bes. S. 390–398; DERS., *Alain de Lille, prédicateur*.

⁸⁸ Vgl. LAMY, *La doctrine mariale*.

Modellpredigt zum dritten Adventssonntag ließe sich somit auch als Mahnung zur Liebe innerhalb der schulischen Gemeinschaft verstehen. Darüber hinaus kann nach weiteren Techniken gefragt werden, mit deren Hilfe die heterogene Gruppierung der Scholaren und Magister auf eine gemeinsame Identität verpflichtet werden sollte. An dem Zitat über Liebe und Wissen lässt sich noch ein weiterer Fragenkomplex verdeutlichen: Wie Sita Steckel herausarbeitete, findet sich der Gedanke, dass Tugendübung, Inspiration und Erkenntnis in direktem Zusammenhang stehen, nicht nur bei Vertretern des Mönchtums, sondern auch bei den Gelehrten der Schulen. Es lässt sich fragen, ob und wie Alain von Lille diese Thematik in größerem Umfang in seinen Predigten behandelte und wie er gegebenenfalls damit ältere Vorstellungen inspirierten Wissens aktualisierte.

Des Weiteren hat Frank Bezner gezeigt, wie Alain von Lille Fragen zu Erkenntniswegen und Wissenschaftsordnungen im »Anticlaudianus« verarbeitete und kommunizierte. Dabei verwies er auf die Notwendigkeit, den Zusammenhang von Alains philosophisch-theologischen Werken insgesamt und seinen Predigten zu untersuchen. Dies kann hier nur schwerpunktmäßig anhand des oben skizzierten Themenkreises zu Wissenschaft, Erkenntnis und Bildung erfolgen. Zudem sollte man in Rechnung stellen, dass hier auch weniger Kohärenz vorliegen könnte, als Bezner unterstellt. Vielmehr darf man wohl davon ausgehen, dass Alain im Medium der Predigt auch Ideen testete, bestimmte Zielpublikum bedienen wollte und angesichts der Konkurrenz der Schuleinrichtungen vielleicht auch mittels rhetorischer Zuspitzung Ungehörtes zu Gehör bringen musste. Die Predigtaussagen sollten dann gerade nicht als Widerspruch zu einer eigentlichen Lehre gesehen werden, sondern die unterschiedlichen Vermittlungswege zusammen bilden den Kern einer ohnehin eklektisch entstandenen Lehre, die schon allein durch ihren oralen Charakter stets im Fluss war⁸⁹. Die »Dichotomie« zwischen »reformorientiert mahnende[n] Predigten einerseits und zeitenthoben-theoretische[n] Elaborate[n] andererseits«, die Bezner postuliert, dürfte demzufolge kaum existiert haben. Bei Alain von Lille ist ein solcher Gegensatz jedenfalls nicht festzustellen, sondern die vorliegende Auswertung zeigt klar die Reziprozität der Gattungen⁹⁰.

Ziel der Arbeit ist es also, den Transformationsprozess von den Pariser Schulen hin zur Universität anhand der Predigten des Alain von Lille besser zu verstehen, indem sie auf Fragen von Wissenschaft, Erkenntnis und Bildung in ihrem sozialen und kulturellen Kontext hin analysiert werden. Unter ideengeschichtlicher Perspektive wird so auch ein Beitrag zum besseren Verständnis des 12. Jahrhunderts geleistet, das immer noch im Schatten des 13. Jahrhun-

⁸⁹ Dazu eindringlich CLARK, Peter Lombard.

⁹⁰ BEZNER, *Vela veritatis*, S. 527. Für Alain konzediert Bezner, dass er diese Dichotomie überwand.

1. Einleitung

derts steht. Damit verbunden ist eine Aktualisierung der Biografie und des Predigtwerkes von Alain von Lille.

1.3 Vorgehensweise

Um die Wirkungsfelder des Alain von Lille einordnen und neu verknüpfen zu können, soll in einem ersten Schritt das Pariser Schulwesen im ausgehenden 12. Jahrhundert bis zur Entwicklung der Universität vorgestellt werden. Dabei wird sowohl auf institutionelle Gegebenheiten und Entwicklungen einzugehen sein wie auch auf die bisher in Schulen erfassten intellektuellen Strömungen. Mithilfe der neueren schul- und wissensgeschichtlichen Forschung soll versucht werden, Alain von Lille in der diffusen Pariser Schullandschaft zu verorten, indem die beteiligten Akteure, die jeweiligen schulischen Strukturen und die dominanten Themen herausgearbeitet werden. Insbesondere die bereits vorgebrachten Kritikpunkte an den philosophisch-theologischen Schulen sind hier weiter zu diskutieren. Das Kapitel dient dazu, den Handlungsrahmen des Alain von Lille örtlich, zeitlich und ideell zu bestimmen und zugleich die für die darauffolgenden Kapitel bedeutenden Personen, Texte und Themen einzuführen.

Im anschließenden Kapitel rückt der gelehrte Magister ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Nach einer Vorstellung der zu seinem Leben maßgeblichen Quellenstellen werden diese in der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung neu diskutiert. Insbesondere die Frage nach seinem ungefähren Geburtsjahr und die Bewertung seines Todes bei den Zisterziensern werden zu betrachten sein, da beide Punkte unmittelbar mit seinem schulgeschichtlichen Wirken und dessen Interpretation durch die ältere Forschung verbunden sind. Auch soll erstmals erörtert werden, in welche Netzwerke Alain eingebunden war, um seine Handlungsspielräume zu ermessen. Für die Frage, ob Alain von Lille überhaupt als Akteur innerhalb der schulischen Veränderungsprozesse erinnert wurde, wird in einem eigenen Kapitel zu seinem Nachleben das bisher nur kursorisch behandelte Corpus an *exempla* über ihn besprochen.

Die Predigten des Alain werden in dem darauffolgenden grundwissenschaftlich ausgerichteten Kapitel näher vorgestellt, das mit einer Einführung in die Quellengattung und in die neueren Ansätze zu ihrer Erforschung verbunden ist. Von den quellenkritischen Besonderheiten werden zunächst die Entwicklung der Predigtstruktur und die Überlieferungsproblematik ausgeführt. Um die Rahmenbedingungen von Alains Predigtstätigkeit erfassen und ihre Aussagen damit überhaupt erst historisch kontextualisieren zu können, wird anschließend ein Überblick über die Anlässe und Praktiken des Predigens gegeben. Das zweite Teilkapitel liefert eine ausführliche Diskussion über den Alain

zugeschriebenen Bestand an *sermones* und enthält sowohl zahlreiche Tilgungen als auch Neu-Attributionen. Dieses Kapitel bildet die Grundlage der quellenkritischen Einordnung derjenigen Predigten, die in den darauffolgenden Abschnitten inhaltlich analysiert werden.

Diese inhaltliche Analyse der Predigten, teilweise ergänzt durch Bibelkommentare und andere Werke Alains, gliedert sich in drei große Themenkomplexe. Im ersten Großkomplex stehen die Themen der Wissenschaft und der Erkenntnis im Fokus. Das erste Teilkapitel soll zeigen, wie im 12. Jahrhundert versucht wurde, das überlieferte und das neue Wissen zu klassifizieren und damit die Erkenntnisbereiche der Wissenschaften abzustecken. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Denkern, deren Themen und Ansätze Alain teilte. Im zweiten Abschnitt werden die diesbezüglichen Unternehmungen Alains präsentiert, wie sie sich außerhalb seines Predigtwerkes finden lassen. Dabei werden vor allem seine Aussagen zu den Erkenntniswegen und -bereichen von Philosophie und Theologie neu zu diskutieren sein. Auf dieser Grundlage können schließlich die Predigten in den Blick genommen werden, in denen Alain seine Ansichten über diese Sachverhalte zu vermitteln suchte. Es werden die in den Predigten angesprochenen Erkenntnistheorien in Bezug auf außerhalb des Menschen liegende Gegenstände ebenso behandelt wie die Äußerungen zum Stellenwert der Selbsterkenntnis im Lernprozess.

Im zweiten Komplex wird untersucht, welche Rollen Alain von Lille für die an den Schulen wirkenden Magister und Scholaren vorsah. Zuerst ist dabei zu untersuchen, wie er ihr Verhältnis in den Predigten konzipierte. Welchen Grad an Einfluss auf den Schüler konnte der Lehrer (noch) beanspruchen? Wie umfassend war der Lehr- und Lernprozess jenseits der reinen Wissensvermittlung angelegt? Im zweiten Teil des Kapitels geht es um die scholastischen Tugenden, verstanden als diejenigen Tugenden, die Alain für das Gelingen des Lehr- und Lernprozesses und für das Funktionieren der schulischen Strukturen als wesentlich ansah.

Der dritte große Abschnitt soll anhand von Alains Marienpredigten exemplarisch zeigen, wie er die in den vorausgehenden Kapiteln besprochenen Themen vermitteln konnte und welche Möglichkeiten ihm zur Verfügung standen, aus den Magistern und Scholaren eine Gemeinschaft zu formen. Um die propagierten Werte zu veranschaulichen, so die darin verfolgte These, wird Maria zum Prototyp scholastischer Tugendhaftigkeit. Es wird zudem herausgearbeitet, dass Alain von Lille versuchte, die Gottesmutter zu einer Identifikationsfigur der schulischen Gemeinschaft zu machen. Um die Bedeutung dieser Art von Marieninterpretation zu verdeutlichen, wird das Kapitel von einem Abschnitt eingeleitet, der nachvollziehbar macht, wie und in welchem Umfang Maria überhaupt als Figur konzipiert werden konnte, die sich mit Bildung und Wissenschaft in Verbindung bringen ließ. Nach der Analyse von Alains Predig-

1. Einleitung

ten wird der Blick wiederum auf die Zeit nach ihm geworfen und die Frage gestellt, ob die identitätspolitischen Bemühungen Alains in den Frömmigkeitspraktiken der Universität Paris einen gewissen Widerhall finden konnten. Das Fazit fasst die Ergebnisse zusammen und entwickelt aus ihnen mögliche neue Fragestellungen.

Der Anhang bietet ein aktualisiertes Predigtverzeichnis und eine Darstellung der handschriftlichen Überlieferung in chronologischer Ordnung. Daran schließen eine Textsynopse, die dazu dient, Überlieferungsprobleme und Prozesse der Textentwicklung zu veranschaulichen, und die Edition zweier Predigten an, auf die im Rahmen der Argumentation zurückgegriffen wird.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert: von den »scholae« zur Universität

»Magister Alanus Insulis oriundus. Liberalium artium peritus Parisius ecclesiastice scole prefuit ingenii sui monumenta relinquens« – auf dieses Zeugnis aus einem Autorenkatalog wird noch genauer einzugehen sein¹. Der vermutlich im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts schreibende Mönch des zwischen Gent und Brüssel gelegenen Klosters Affligem jedenfalls stellte sich Alain von Lille als Leiter einer Pariser Schule vor². Es geht deutlich hervor, dass ihm eine Schule im Sinne eines Studienortes vorschwebte. Diese Schulen werden in der Forschung auch als »Schule in« oder »Schule an« spezifiziert, um sie von ideellen Denkschulen – einer »Schule von« – zu unterscheiden³. Sie werden im Folgenden vorgestellt, um transparent zu machen, was eigentlich gemeint ist, wenn von *den* Pariser Schulen gesprochen wird⁴. Dazu werden zunächst die äußeren Strukturen der Pariser Schulen besprochen, also ihre institutionellen Organisationsformen und ihre curricularen Profile im 12. Jahrhundert. Letztere werden nur skizziert, wobei aufgrund von Alains eigenem Werk ein gewisser Schwerpunkt auf der Theologie liegen wird. Auf diesem Wege werden zugleich bereits einige der Personen eingeführt, die in Verbindung zu Alains Werk stehen oder zu dessen Verständnis beitragen. In diesem Zusammenhang werden auch zugrunde liegende innere Strukturen der Schulen behandelt, worunter die Lehrmethoden und emotionalen Komponenten des an den Schulen etablierten Lernprozesses zu verstehen sind.

1 HÄRING, Der Literaturkatalog, S. 82. Dazu [Kap. 3.1](#) und [3.2](#).

2 Vgl. VAN DROOGENBROECK, De »Catalogus viroorum illustrium«.

3 Zu der im Folgenden gebrauchten Unterscheidung zwischen »Schule in« bzw. »Schule an« und »Schule von« vgl. GIRAUD, Introduction, S. 5, und DERS., »Per verba magistri«, S. 20–25, 389–405.

4 Auffällig etwa in der Gesamtdarstellung von REXROTH, Fröhliche Scholastik, in der nicht immer klar wird, um welche Magister und Scholaren, d. h. aus welcher Schulinstitution stammend, es eigentlich geht. Dies ist teils auch schon bei Baldwin zu beobachten. Vgl. [Kap. 2.1.1](#).

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Daran anschließend geht es um die »Schulen von«, also die mit einem Magister oder bestimmten theoretischen Grundsätzen verbundenen intellektuellen Strömungen, die insbesondere von der philosophie- und theologiegeschichtlichen Forschung (re-)konstruiert wurden, aber zunehmend hinterfragt werden. Im Speziellen wird hier auf die bisher angenommenen Affiliationen Alains einzugehen sein, um ihn im Pariser Scholarenmilieu verorten zu können⁵. Abschließend wird der Entwicklungsprozess von den Schulen hin zur Institution der Universität skizziert, um zu veranschaulichen, was mit dem Begriff der »Transformation« der Schulen gemeint ist. Es wird dabei zunächst auf eher institutionen- und personenzentrierte Forschungen einzugehen sein, woran die Darstellung der stärker kulturgeschichtlich orientierten Ansätze zur Erklärung der Institutionalisierung anschließt, welchen die vorliegende Arbeit folgt.

2.1 Strukturelle Konturen der Pariser Schulen

An der Wende zum 12. Jahrhundert lassen sich in Frankreich mehrere schulische Zentren ausmachen, die an den Kathedralen verankert waren. Zu nennen wären hier neben Laon und Chartres auch Reims, Orléans, Angers und Tours, an denen im Verlauf des Jahrhunderts zunehmend Spezialisierungstendenzen bezüglich einzelner Fächer, etwa der Rhetorik oder der Grammatik, einsetzten und die eine internationale Schülerschaft anzogen⁶. Die bischöflichen Schulen waren durch die Reformen Gregors VII. gefördert worden, indem der Papst angeordnet hatte, die sieben freien Künste an allen Kathedralschulen zu unterrichten. Bischöfliche Bestrebungen zum Machtausbau dehnten sich in der Folge auch auf den Bildungssektor aus. Die Prälaten versuchten, Magistern konkurrierender Kloster- und Stiftsschulen die Lehrbefugnis vorzuenthalten. Die Reformpäpste des 12. Jahrhunderts strebten deswegen danach, diese bischöfliche Expansionspolitik einzudämmen und insbesondere den Verkauf der Lehrbefugnis (*licentia docendi*) zu unterbinden; die Lizenz sei kostenfrei zu vergeben. Vor diesem Hintergrund sind die Dekrete Alexanders III. und Innozenz' III. zu verstehen: Die Verfügungen des Dritten Laterankonzils von 1179 systematisier-

⁵ Der Quellenbegriff *scolares*, wie er etwa im königlichen Privileg an die Pariser Magister aus dem Jahr 1200 verwendet wird, kann auch Magister und Studenten gemeinsam (»gens des écoles«) meinen, nicht ausschließlich die Studenten. Vgl. VERGER, *Que sait-on des institutions*, S. 37.

⁶ Vgl. MEWS, *The Schools*, S. 12; GIRAUD, MEWS, *John of Salisbury*, S. 35f.; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 11; VERGER, *À propos de la naissance*, S. 69–72; RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 108–115.

ten vorausgehende Entscheidungen Alexanders, wonach die Träger der Jurisdiktion die *licentia docendi* ohne Gebühren an geeignete Kandidaten zu vergeben hatten. Der Kanzler musste die päpstlichen Beschlüsse umsetzen und wurde damit betraut, die Eignung der Magister zu prüfen sowie die Lizenz zu erteilen. Zusätzlich wurde beschlossen, an jeder Kathedralschule einen Magister für die Unterrichtung nicht zahlungskräftiger Schüler zu befründen⁷. In Paris finden sich im 12. Jahrhundert neben der Kathedralschule von Notre-Dame weitere Schultypen, etwa die Schule des Wilhelm von Champeaux am von ihm gegründeten Regularkanonikerstift von Saint-Victor sowie die verschiedenen städtischen Schulen »privater« Magister auf dem Mont Sainte-Geneviève und auf der Île de la Cité⁸. Auf die Strukturen dieser Pariser Schultypen soll im Folgenden eingegangen werden, um zu veranschaulichen, welche Arten des Magisterdaseins es in Paris zu Alains Zeit gab und welchen Bedingungen die Lehrer unterworfen waren.

2.1.1 Organisation

Die Kathedralschule von Notre-Dame

An den Kathedralschulen lag die Verantwortung für den Unterricht in der Regel beim Scholaster, mancherorts beim Cantor⁹. Viele Scholaster an den größeren Einrichtungen, bzw. der jeweils Verantwortliche, delegierten den Unterricht ganz oder in Teilen an weitere Lehrer. An Notre-Dame kam es zu Beginn des 12. Jahrhunderts vor, dass der Magister nicht Teil des Kapitels war¹⁰. Das Pariser Kapitel bestand meist aus mindestens achtzehn Kanonikern und wies neben dem Amt des Kanzlers die Ämter des Dekans, des Cantors und dreier Archidiakone auf¹¹.

⁷ Eine gute Zusammenstellung der päpstlichen Initiativen bietet immer noch POST, Alexander III. Siehe auch DELHAYE, *L'organisation scolaire*, S. 240.

⁸ MEWS, William of Champeaux; EHLERS, *Die hohen Schulen*, S. 64; GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 44.

⁹ Der Cantor hatte die entsprechende Funktion etwa in Troyes und Châlons-en-Champagne. Siehe KOUAMÉ, *The Institutional Organization*, S. 32. Ausführlich zur Entwicklung des Scholasteramtes DERS., *De l'office à la dignité*.

¹⁰ Vgl. DERS., *The Institutional Organization*, S. 32–34; DELHAYE, *L'organisation scolaire*, S. 247f.; RASHDALL, *The Universities*, S. 280; RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 155.

¹¹ So DOYLE, *Peter Lombard*, S. 52. Zu den einzelnen Persönlichkeiten in den Ämtern um 1150 siehe *ibid.*, Kap. 3.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

In Paris waren das Amt des Kanzlers und des Scholasters zu Beginn des 12. Jahrhunderts noch getrennt; erst ab 1126 gelang es dem damaligen Kanzler Algrin, die Schulen an der Kathedrale unter seine Kontrolle zu bringen¹². Die Zuständigkeit des Kanzlers für Schriftverkehr und Bibliothek qualifizierte ihn auch für die Ausbildung des Nachwuchses. Der Kanzler war zudem ab Mitte des Jahrhunderts für die Vergabe der Lehrbefugnis im Pariser Diözesangebiet zuständig. Für das Pariser Stadtgebiet bedeutete dies, dass er den Jurisdiktionsbereich des Stifts Sainte-Geneviève mit den dortigen Schulen nicht kontrollieren durfte¹³. Die Initiative Alexanders III. gegen den Verkauf der *licentia docendi* wurde wohl maßgeblich durch diese Praxis an der Kathedrale von Paris motiviert. Aufgrund kirchenpolitischer Umstände musste er dem Kanzler Petrus Comestor jedoch eine Ausnahme einräumen, sodass dieser bis zum Ende seiner Amtszeit Gebühren erheben durfte. Gaines Post vermutet, dass die Praxis auch nach dem Ende von Petrus' Amtszeit weiter betrieben wurde¹⁴. Neben dem Unterricht war der Kanzler für das Betragen der Schüler verantwortlich und musste mit ihnen den Chordienst versehen¹⁵.

Erst mit dem beginnenden 12. Jahrhundert mehren sich die Quellenzeugnisse für den Unterricht an der Kathedrale von Notre-Dame, an der zu dieser Zeit der Pariser Archidiakon Wilhelm von Champeux Dialektik lehrte. Abaelards Bericht über ihn offenbart eine nur rudimentär vorhandene Struktur der Lehre, die ein mit weiteren Ämtern versehener Magister übernahm¹⁶. Daneben gab es weitere Kanoniker, die Schüler unterrichteten. Die Schulen befanden sich räumlich zunächst im westlichen Teil des *claustrum*, der »tresantia«

¹² Vgl. KOUAMÉ, *L'école cathédrale*, S. 166–168.

¹³ Zur grundsätzlichen Verbindung von bischöflicher Kanzlei und Schule siehe die Hinweise bei GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 53, sowie die Bemerkungen bei GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 51, und DERS., *The Conflict*, S. 107f. Über die Bibliothek des Kathedralkapitels von Notre-Dame de Paris ist leider erst ab dem 14. Jahrhundert mehr bekannt, etwa, dass sie sich ab 1370 über der Saint-Aignan-Kapelle befand, bevor in den 1390er-Jahren ein eigenes Gebäude für sie errichtet wurde. Siehe SAMARAN, *Les archives*, S. 105.

¹⁴ KOUAMÉ, *The Institutional Organization*, S. 44f., vermutet, dass das Nachgeben Alexanders gegenüber Petrus Comestor mit dessen »strategischer Position« zu tun hatte, denn Alexander wollte die Verurteilung der christologischen Lehre des Petrus Lombardus – Comestors Lehrer – erreichen. Zu Petrus Lombardus' Christologie und wie die Zeitgenossen sie verstanden siehe MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*. Zur Ausnahme für Notre-Dame außerdem SOUTHERN, *The Schools*, S. 120; POST, *Alexander III*, S. 273f., sowie GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 52.

¹⁵ Vgl. DELHAYE, *L'organisation scolaire*, S. 248.

¹⁶ Vgl. KOUAMÉ, *L'école cathédrale*, S. 164–166.

genannt wurde¹⁷. Die externen Schüler fanden teils Aufnahme in den Häusern der Kanoniker, was der Bischof 1127 zu unterbinden versuchte; die Schulen der lehrenden Kanoniker wurden weiter südlich, neben den Eingang des Bischofspalasts, verlegt¹⁸. Der Kathedralbau selbst war zu diesem Zeitpunkt noch nicht die 2019 bei einem Brand schwer beschädigte Kirche, deren Grundsteinlegung auf Bischof Maurice von Sully (1160–1196) zurückgeht, sondern der Vorgängerbau.

Mit der Leitung der Kathedralschule durch Petrus Lombardus ab 1145 mehren sich die Schülerzahlen stetig. Dies machte die Einrichtung eines weiteren Amtes, des »praepositus scholae«, erforderlich, der die Magister unterstützte¹⁹. Doyle schlägt vor, den Titel mit »Assistent« zu übersetzen²⁰. Grundsätzlich scheint über dieses Amt – wenn man die Bezeichnung so verstehen darf – nur wenig bekannt; fünf Quellen berichten davon. Diese wurden bisher nur cursorisch und je für sich in der Forschung besprochen, weswegen sie hier gemeinsam betrachtet werden sollen. Da ist zunächst der Brief des Abts von Ourscamp, Odo von Soissons, an Alexander III., der 1167–1170 verfasst wurde. Odo war ab etwa 1160 bis 1167 Kanzler der Pariser Kathedrale²¹. Er erwähnt einen solchen »praepositus«, der ihm später »in scolis« nachgefolgt sei: »Quemdam vero discipulorum meorum, qui praepositus meus in scolis fuerat, michique successit in scolis, virum probatum scientia, sed probatiorem vita [...]. Laborat enim in sacra pagina viriliter et catholice. Etiam existens in canis, non invenit praelatum ecclesiae, qui saltem ad duorum nummorum beneficium eum vocaret«²².

17 Vgl. GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 41, sowie S. 60, Anm. 30, und DERS., *Les écoles de la cathédrale*, S. 76 f. Das *claustrum* ist in der Karte des Kathedralgebiets verzeichnet. Siehe LORENTZ u. a., *Atlas de Paris au Moyen Âge*, S. 124.

18 Siehe Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris, Nr. XXXII, S. 339. Dazu FERRUOLO, »Parisus-Paradisus«, S. 27; GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 41; DERS., *Les écoles de la cathédrale*, S. 77 f., sowie für die Lokalisierung auch die Karte bei LORENTZ u. a., *Atlas de Paris au Moyen Âge*, S. 124, mit der der neue Standort zwischen »port l'Évêque« und Hôtel-Dieu am sogenannten Chantier eingegrenzt werden kann.

19 Vgl. KOUAMÉ, *L'école cathédrale*, S. 169–172, der Adam von Wales und Petrus von Poitiers jeweils als »praepositi« der Kathedralmagister Petrus Lombardus und Petrus Comestor nennt.

20 Vgl. DOYLE, *Peter Lombard*, S. 238.

21 Doyle nennt als Beginn der Kanzlerschaft 1157–1160. Sie dauerte bis 1167, vgl. *ibid.*, S. 67. Siehe auch LONGÈRE, Art. »Odon de Soissons«, sowie FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 190.

22 *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, S. XXXIXf. Die Quellenstelle nennt auch HÁRING, *Die ersten Konflikte*, S. 40. Die Geschichte scheint in den zur Mitte des 13. Jahrhunderts immer stärker verbreiteten *exempla* über die Pariser Magister ein Echo gefun-

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Der Editor des Briefes, Jean-Baptiste Pitra, notiert dazu, dass er keine Erklärung für diesen »*praepositus scholae*« habe finden können²³. Thierry Kouamé folgert aus der Quellenstelle, dass auch die lehrenden Kanoniker, wie Odo, Unterstützung in Anspruch nahmen und dies nicht auf die Kathedralmagister beschränkt war²⁴.

Die zweite Nennung eines »*prepositus scholarum*« findet sich in dem polemischen Werk »*Contra quatuor labyrinthos Franciae*« des Walter von Saint-Victor²⁵. Da die Abfassungszeit nicht ganz klar ist, kann nicht genau gesagt werden, ob Walter damit die Verurteilung der (nicht nur von ihm missverstandenen) christologischen Thesen des Petrus Lombardus auf dem Dritten Laterankonzil 1179 vorantreiben wollte, oder ob er, nachdem die Verurteilung dort nicht vorgenommen worden war, weiter gegen die Thesen agitieren wollte²⁶. Er legt dem Bischof Adam von Wales jedenfalls die Worte in den Mund, er sei sowohl »*clericus*« als auch »*prepositus scholarum*« des Petrus Lombardus gewe-

den zu haben, sie wird hier als Kritik am scholastischen Ehrgeiz verarbeitet. Siehe zu diesem *exemplum* DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 72, sowie allgemein dazu Kap. 3.3.

²³ *Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, S. XXXIX, Anm. 3. Joseph Warichez vermutet Simon von Tournai als diesen Schüler, der Odos »*successeur dans la chaire de théologie*« geworden sei. Siehe SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. XIVf., Zitat S. XV. Wäre Simon, dessen Geburtsjahr unbekannt ist, allerdings schon um 1170 ergraut (»*existens in canis*«) und altersweise gewesen, ist zumindest fraglich, ob er bis 1201 gelebt hätte; auszuschließen ist es aber nicht – auch DOYLE, *Peter Lombard*, S. 70, legt sich hier nicht fest. Simons Sterbejahr 1201 überliefert Matthäus Paris, als Geburtsdatum wird meist um 1130 angegeben. Siehe SIRI, *The Virtue of Faith*, S. 183 f.; COURTH, Art. »Tournai, Simon von«. Warichez nimmt also einen Theologielehrstuhl an Notre-Dame an, auf dem Simon seinen Magister Odo vertreten habe. Darauf aufbauend folgert er, dass Simon später auch einen »*prepositus*« gehabt habe, nämlich Gerardus, der auch seine *Disputationes* mitgeschrieben habe. Siehe SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. XLV. SIRI, »*Lectio*«, S. 124, merkt hierzu berechtigt an: »Ora, sebbene sia certo che qualcuno deve aver redatto delle note delle dispute guidate da Simone, tale Gerardus non viene mai menzionato nel testo, né si parla di un »*prepositus scholarum*«, di cui Warichez peraltro non chiarisce il significato«. Bei Marcia Colish wird aus dem anonymen »*prepositus*« von Odo der »*precentor*« Simon von Tournai, dabei ist »*precentor*« in der Regel synonym zu »*cantor*«. Siehe dazu COLISH, *The Development*, S. 5, und *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, Nr. XXXIV, S. 45.

²⁴ KOUAMÉ, *L'école cathédrale*, S. 172.

²⁵ Vgl. CHÂTILLON, Art. »Gauthier de Saint-Victor«; GLORIEUX, Le »*Contra quatuor labyrinthos Franciae*«.

²⁶ Letzteres nimmt MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 107–109, 122–126 an, während GLORIEUX, Le »*Contra quatuor labyrinthos Franciae*«, S. 194f. für 1177/1178 votiert.

sen und verteidige daher dessen christologische Thesen²⁷. Des Weiteren bezeichnet Walter den späteren Kanzler Petrus von Poitiers als den ehemaligen »prepositus« des Petrus Comestor²⁸. Viertens ist auch für die »freie« Schule des Magisters Adam am Petit-Pont ein »prepositus« namens Petrus belegt²⁹.

Bei der fünften Nennung handelt es sich wieder um einen Brief³⁰. Lauge Olaf Nielsen schlägt vor, den Absender E. und den Empfänger Magister P. mit Eberhard von Ypern und seinem möglichen Lehrer Petrus von Wien zu identifizieren und den Brief auf die Jahre um 1163–65 zu datieren³¹. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass umgekehrt P. der Absender und E. der Empfänger ist³²; in diesem Fall würde das Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht passen. Die Datierung auf Basis des Inhalts überzeugt jedoch. Am Ende des Briefes sagt der Schüler, dass er sich wohlbehalten in Paris befinde und Grüße des Magisters Robert ausrichten solle, des »praepositus scolae« von Magister Ivo³³. Hier erwägt Nielsen die Identifikation mit Robert von Camera und Ivo II. von Chartres³⁴. Ivo, nicht zu verwechseln mit dem berühmten Bischof, war ab 1142 einer der Archidia-kone von Notre-Dame zu Paris und von 1156 bis zu seinem Tod ca. 1165 Dekan der Kathedrale von Chartres³⁵. Astrik L. Gabriel schließt aus der Angabe, dass es sich bei Robert um den »director of studies« einer »privaten« Schule in Paris gehandelt haben müsse³⁶. Wenn es sich bei dem genannten Magister Ivo aber wirklich um den Dekan von Chartres handelt – zeitlich wäre es möglich –,

27 [WALTER VON SAINT-VICTOR,] *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, S. 201. Dazu NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 360 f.; DOYLE, *Peter Lombard*, S. 237 f.

28 Vgl. HÄRING, *Die ersten Konflikte*, S. 40.

29 Vgl. *ibid.*

30 Dazu MORIN, *Lettre inédite*. Der Brief ist in der Handschrift Bamberg, SB, Patr. 48 [olim Q.VI.31] auf fol. 23v–25v überliefert. Siehe SUCKALE-REDLEFSEN, *Katalog*, S. 22 f.

31 NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 284–286, Anm. 24.

32 MORIN, *Lettre inédite*, S. 412: »P. magistro suo in omnibus et prae omnibus diligendo E. ille sui meriti quicquid est salutem et obsequium«.

33 *Ibid.*, S. 415: »Preterea noverit dilectio vestra, me sanum et incolumem Dei gratia Parisius existere, et pro capacitate ingenii mei in sententia nostra proficere. [...] Salutatur vos magister Robertus, praepositus scolae magistri Ivonis. Valet«.

34 NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 284, Anm. 24. Robert war 1165–1169 Bischof von Amiens.

35 DOYLE, *Peter Lombard*, S. 73–75; KRAEBEL, *John of Rheims*, S. 255; SMALLEY, *Master Ivo*; CLERVAL, *Les écoles*, S. 177 f.

36 Bezüglich der Briefpartner folgt GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 48, anderen Theorien. Vgl. auch HÄRING, *Die ersten Konflikte*, S. 40, der die Schule ebenfalls in Paris verortet: »Ein Magister Ivo, vermutlich der spätere Dekan von Chartres (gest. 1165), hatte eine »scola« und einen »prepositus«, wie wir aus einem Brief eines Studenten erfahren, der einen Gruß von Magister Robert ausrichtet: »Es grüßt Sie Magister Robert, »preposi-

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

kann es auch sein, dass es sich bei dem »*praepositus scolae*« um ein Amt an der Chartrezer Kathedralschule handelte. Eine solche Verantwortung steht nicht im Widerspruch zu einem gleichzeitigen Aufenthalt in Paris, denn auch Gilbert von Poitiers unterrichtete trotz seines Kanzleramts in Chartres sowohl dort als auch in Paris³⁷.

Diese Zeugnisse erwecken jedenfalls den Eindruck, als habe es an Notre-Dame in Paris und vielleicht auch an der Kathedrale von Chartres zumindest zeitweilig neben dem vom Kanzler ernannten Magister, der ihn in seiner Funktion als Scholaster unterstützte, noch eine weitere Position mit dem Titel des »*prepositus scolae*« bzw. »*prepositus scholarum*« gegeben. Ein unbekannter Magister hätte zudem diese Funktion an Notre-Dame innegehabt, als Odo von Soissons als Kanoniker lehrte, und wäre seinem Lehrer nachgefolgt (»*successit in scolis*«), nachdem Odo Kanzler geworden war. Das »Nachfolgen« deutet auf ein Amt hin, das dem Magister, der vom Kanzler eingesetzt wurde, untergeordnet war. Schließlich setzten, wie Adam vom Petit-Pont, auch »freie« Magister Hilfslehrer ein.

Da im Laufe der Ausführungen immer wieder auf Magister der Kathedralschule zurückzukommen sein wird und Alain von Lille auch zum Teil mit ihnen in Denkschulen zusammengefasst wurde, sei im Folgenden ein Überblick zu ihren Amts- und Wirkungszeiten gegeben³⁸. Wohl von den späten 1130er-Jahren bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Paris 1159 unterrichtete Petrus Lombardus an der Kathedralschule; sein Kanonikat erhielt er spätestens 1145³⁹. Zur selben Zeit stieg auch die Zahl derjenigen Kanoniker, die sich Magister nannten, von vier im Jahr 1142 auf sieben im Jahr 1147. Eine Aufteilung der Lehre unter den Magistern in triviale und theologische Inhalte ist wahrscheinlich⁴⁰. Auf Petrus Lombardus folgte sein Schüler Petrus Comestor, der

tus« der Schule des Magister Ivo«. Die Aufgabe des »*prepositus*« bestand vor allem darin, den Schulleiter bei dessen Abwesenheit zu ersetzen«. Letztgenannte Angabe erfolgt ohne weitere Nachweise, nur mit dem Hinweis versehen, dass die Abwesenheit des Scholasters nicht unüblich gewesen sei. Vielleicht handelt es sich bei Robert auch um den Kanzler der Chartrezer Kathedrale, der ja dort die Scholasterfunktion mit der Aufsicht über die Schulen innehatte – dieser hieß zwischen 1156 bis 1173 nämlich ebenfalls Robert. Siehe CLERVAL, *Les écoles*, S. 280.

37 Dazu SOUTHERN, *The Schools*, S. 125, der noch weitere ähnliche Fälle nennt.

38 Eine hilfreiche Tabelle findet sich bei KOUAMÉ, *L'école cathédrale*, S. 186 f.

39 Vgl. *ibid.*, S. 40–47; MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 50.

40 Vgl. DOYLE, *Peter Lombard*, S. 51, der davon ausgeht, dass alle drei Theologie unterrichteten.

1167/1168 zum Kanzler der Kathedrale Notre-Dame aufstieg⁴¹. Das Magisteramt nahm nach Petrus Comestor Petrus von Poitiers wahr, der 1193 ebenfalls den Sprung ins Amt des Kanzlers schaffte⁴². Dieses war nach dem Tod des Petrus Comestor an Hilduin übergegangen⁴³. Petrus Cantor unterrichtete seit 1173 in Paris, bevor er 1183 Cantor der Kathedrale von Notre-Dame wurde und auf diesem Posten weiter unterrichtete⁴⁴. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch Stephen Langton vor 1176 schon Magister an der Kathedralschule war, da er eine Pfründe an Notre-Dame innehatte und über Petrus Comestors »Historia scholastica« las⁴⁵. Er wäre dann parallel mit Peter von Poitiers Magister an der Kathedralschule gewesen.

Der von 1206 bis 1209 als Kanzler amtierende Prepositinus studierte vermutlich ab den frühen 1160er-Jahren in Paris und war ab etwa 1180 selbst Lehrer. Wo genau er vor seiner Zeit als Scholaster in Mainz (ab 1195) und dann als Kanzler an Notre-Dame unterrichtete, ist nicht direkt belegt. Sein Schüler Jean

41 Petrus Comestor war wohl durch einen Dispens von der Residenzpflicht des Dekans befreit. Neben diesen Ämtern hatte er noch ein Kanonikat in Saint-Loup in Troyes. Siehe GANDIL, Pierre le Mangeur, sowie SIRI, Le »quaestiones«, der von einer Lehrtätigkeit an Notre-Dame ausgeht. Dies ist sehr naheliegend, aber nicht abschließend gesichert. Vgl. CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 6: »In short, absent new evidence for where he was at key times in his career, we are likely to remain ignorant of exactly where and when he wrote it [die »Historia scholastica«].« DOYLE, Peter Lombard, S. 167, nimmt eine eigene Schule von Petrus Comestor an, die er vor seiner Kanzlerschaft leitete.

42 Vgl. BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 44; GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 54f.

43 Die letzte bezeugte Amtshandlung von Petrus Comestor datiert von 1178. Die Forschung nahm lange an, dass Petrus Comestor zu diesem Zeitpunkt in das Stift Saint-Victor eintrat, weil er sich dort begraben ließ; sein Todesjahr wird meist mit 1178/1179 angegeben. CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 6, nennt diese Daten jedoch rein spekulativ. Fürs Erste scheint sich der Übergang des Kanzleramts von Petrus auf Hilduin nicht näher beleuchten zu lassen.

44 Im Jahr 1196 wurde er zum Dekan der Reimser Kathedrale gewählt, er verstarb jedoch kurz vor Amtsantritt 1197. Vgl. BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 6–11.

45 Vgl. CLARK, Peter Comestor, S. 55. DERS., Peter Lombard, S. 181, erwägt Stephens Anwesenheit in Paris bereits vor 1160. Das alte Datum 1180 als Beginn von Stephens Lehrtätigkeit findet sich noch in modernen Darstellungen wie COLISH, Scholastic Theology, obwohl bereits Riccardo Quinto auf die willkürliche Setzung des Datums verwies. Siehe CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 165. Hinzuzufügen wäre auch GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 52f. BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 26f., spricht nur von einer allgemeinen Lehrertätigkeit Langtons, ohne zu diskutieren, ob diese an die Kathedrale angebunden war. Siehe auch D'ESNEVAL, Images, S. 37.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

von Matha liefert aber die Information, er habe eine theologische Schule betrieben (»regens in theologia«)⁴⁶.

Ralph Lützelschwab nimmt aufgrund der eingangs zitierten Formulierung – »Magister Alanus [...] Parisius ecclesiastice scole prefuit« – an, dass Alain von Lille ebenfalls an der Kathedralschule einen Magisterposten innegehabt hätte⁴⁷. Es wäre dann genauer zu diskutieren, wo man ihn in der vorgestellten Ämterstruktur der Kathedralschule verorten müsste. Darauf wird in der Behandlung von Alains Biografie einzugehen sein. Evident wird jedoch bereits jetzt, dass er keinesfalls das Kanzleramt bekleidet haben kann.

Das Stift Saint-Victor und andere Bildungseinrichtungen von Religiosen

Das Regularkanonikerstift Saint-Victor, gelegen links der Seine außerhalb der damaligen Stadtmauer, geht auf den ehemaligen Archidiakon und Magister an der Kathedralschule von Notre-Dame, Wilhelm von Champeaux, zurück. In seiner Entscheidung, das Kathedrankapitel zu verlassen und eine Gemeinschaft nach eremitischem Vorbild allein zum Zwecke des Studiums zu gründen, sieht Frank Rexroth einen wichtigen Schritt hin zur Selbstreferentialität der Wissenschaft⁴⁸. Die Gemeinschaft lebte zunächst weiter entfernt von Paris, in Puisseaux, bis sie schließlich 1112 von König Ludwig VI. als Regularkanonikerstift eingerichtet wurde. Im Jahr 1113 erfolgte die Übersiedlung zur Kapelle des heiligen Victor bei Paris. Spätestens 1125 lebten die Mitglieder unter der Augustinusregel⁴⁹. Umstritten ist die Frage, ob die Lehre von Saint-Victor auch nach dem Weggang Wilhelms noch öffentlich war, ob also regelmäßig Studenten, die nicht dem Konvent angehörten, unterrichtet wurden⁵⁰. Diese Forschungsfrage wurde je nach den (kirchen-)politischen Umständen in die eine oder die andere

⁴⁶ Vgl. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 221 und QUINTO, Art. »Pr(a)epositivus«.

⁴⁷ LÜTZELSCHWAB, Predigt und Menschennatur, S. 287. Vermutlich folgt er der Interpretation von HUDRY, Mais qui était donc Alain de Lille?, S. 108, deren Reflexionen zur Alain-Biografie er aufgreift.

⁴⁸ REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 120–127. Dafür spricht die kostenlose Gewährung von Unterricht in artes und Theologie in der Gemeinschaft, dagegen spricht jedoch der Einwand von GROSSE, Entre cour et cloître, S. 83, wonach der Vorwurf, Wilhelm habe aus karrieristischen Motiven so gehandelt, nicht ganz unberechtigt sei, denn einmal Bischof geworden, habe Wilhelm wenig Reformehrgeiz gezeigt.

⁴⁹ Für eine konzise Zusammenfassung der Frühgeschichte und der königlichen Stiftung siehe *ibid.*; außerdem BERNDT, The Writings, S. 7–9. Neue Thesen zur Chronologie bei MEWS, William of Champeaux.

⁵⁰ Vgl. MOUSSEAU, Daily Life, S. 60.

Richtung beantwortet: Entweder wurde die Nähe der »Schule von Saint-Victor« zu den anderen Schulen und der späteren Universität betont und gesucht, oder aber es wurde gerade die Distanz der Viktoriner dazu hervorgehoben; in dieser Lesart habe der rein interne Unterricht allein der religiösen Vervollkommnung gedient⁵¹.

Die aktuelle Forschung schlägt demgegenüber einen Mittelweg ein. William Courtenay hat 2009 die üblicherweise für die Existenz einer öffentlichen Schule angeführten Belege in Zweifel gezogen, etwa das Empfehlungsschreiben Bernhards von Clairvaux (1134/1136) an Abt Gilduin für den jungen Petrus Lombardus. Courtenay wertet dieses als Bitte um die Bereitstellung von Kost und Logis, von einem formellen Studium unter Hugo sei nicht die Rede – was nicht ausschließe, dass Petrus Lombardus die Gelegenheit zum Lesen und Lernen genutzt habe⁵². Schon Helmut G. Walther verwies darauf, dass die Statuten der Kanoniker weder eine institutionalisierte öffentliche Schule noch das Amt eines Scholasters nennen, aber Saint-Victor nach Ausweis der Quellen auch ohne dies ein Verweilort für gelehrte adlige Kleriker war⁵³. Die Novizenschule ist dagegen klar belegt. Die Schule im Stift weist generell einen geringen Grad an Institutionalisierung auf, sodass eine Unterscheidung von »innerer« Schule für die Novizen und »äußerer« Schule für Säkularkleriker gar nicht möglich ist; im Rahmen ihrer großzügigen Gastfreundschaft, so Cédric Giraud, hätten die Regularkanoniker aber vielen Interessierten Bildungsmöglichkeiten eröffnet. Die Schule nimmt für ihn daher eine Art Scharnierstellung zwischen den Klosterschulen, die im 12. Jahrhundert ihre Schulen für externe Schüler schließen, und den Kathedralschulen ein⁵⁴.

Die Textproduktion in Saint-Victor war gut organisiert: So sorgte Hugo dafür, dass seine Vorlesungen von einem *reportator* mitgeschrieben wurden, und autorisierte die Mitschrift im Anschluss. Diese Praxis ist durch das Selbstzeugnis des *reportators* Laurentius gut dokumentiert, sodass man einen Einblick

51 Ausführliche Informationen zur Historiografiegeschichte der Viktoriner bietet der Beitrag von CROSSNOE, »Devout, Learned, and Virtuous«.

52 Siehe COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 24f. Ähnlich äußert sich auch ROSEMANN, *Peter Lombard*, S. 35f. Zu diesem Brief, der die Einbindung des Lombarden in die Netzwerke Bernhards von Clairvaux zeigt, MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 45–47, die auch die Quellenstelle wiedergibt, in der nur ganz allgemein die Rede von einem Studienaufenthalt in Reims und Paris die Rede ist. Zu diesen Netzwerken auch DOYLE, *Peter Lombard*, S. 26–33. WEI, *Intellectual Culture*, S. 84f., geht von einer Schließung der Schule nach dem Tod Hugos (1141) aus.

53 WALTHER, *St. Victor*, S. 65–67. Ungenau ist daher auch die Formulierung von FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 30, Richard sei Hugo 1141 bis zu seinem Tod 1173 als »scholasticus« nachgefolgt.

54 GIRAUD, *L'école de Saint-Victor*, bes. S. 108f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

in den Entstehungsprozess von Hugos »Sententiae de divinitate« erhält⁵⁵. Außerdem mussten die Regularkanoniker ebenso wie die externen Gäste, die im Kapitel predigten, ihre *sermones* danach schriftlich festhalten⁵⁶. Auch die Lehre Richards von Saint-Victor wurde so für die Nachwelt gesichert: Der in den Handschriften genannte Titel »Liber exceptionum« für das Corpus aus *lectiones* und Predigten verweist auf die Mitschrift durch einen *exceptor*⁵⁷. Mittels der Verbreitung mehrerer Abschriften, eines frühen *pecia*-Systems, erlangten die viktorinischen Werke schnell große Bekanntheit. Für eine Erhöhung der Textproduktion wurden auch externe Schreiber hinzugezogen, die es in Paris bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts gab⁵⁸. Über das eigene Skriptorium wurden so Überlieferung und Rezeption gesichert und gesteuert – ein großer Unterschied zu den »privaten« Schulen und Kathedralschulen, an denen die Magister nicht auf eine vergleichbare Instanz zurückgreifen konnten. Letztere verfügten zwar über eine Kanzlei, die sich aber vorrangig um Verwaltungsangelegenheiten zu kümmern hatte⁵⁹. Dieser Umstand ist bei Aussagen über die Beliebtheit von bestimmten Werken insgesamt oder in spezifischen Milieus unbedingt zu beachten. Für die Predigten Alains von Lille etwa, die teilweise nur durch einen Codex überliefert sind, kann aus diesem Umstand nicht automatisch ein mangelndes Interesse abgeleitet werden⁶⁰.

Hervorzuheben ist in jedem Fall die Offenheit der Regularkanoniker für das schulische bzw. universitäre Leben, was sich in persönlichen Freundschaften zwischen Viktorinern und Pariser Magistern zeigt⁶¹; außerdem spiegelt sie

55 Vgl. SIRI, »Lectio«, S. 110–112.

56 Vgl. CHÂTILLON, *La culture*, S. 153. Als System von »checks and balances« der »theologischen Scholaren und Magister« insgesamt sollte man diese Vorgehensweise aber wohl nicht interpretieren, wie REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 148, schreibt, sondern es handelt sich um eine von Hugo in Saint-Victor betriebene Praxis, die für freie Magister und die der Kathedralschule nicht in dieser Systematik nachvollzogen werden kann.

57 RICHARD VON SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, S. 13–71. Zu dieser Dokumentationspraxis bei den Predigten Bernhards von Clairvaux siehe LECLERCQ, *Saint Bernard et ses secrétaires*.

58 Vgl. GASPARRI, *Constitution*, S. 203–208.

59 Vgl. GIRAUD, *L'école de Saint-Victor*, S. 110f.; DERS., *The Literary Genres*, S. 263–265; GASPARRI, *Sur la bibliothèque*. Gezeigt am Beispiel von Hugos Pseudo-Dionysius-Kommentar »Super Ierarchiam« bei POIREL, *Des symboles*, S. 116–119. Zu den Aufgaben des *armarius*, nämlich Aufsicht über die Kopisten, Textkorrektur, Bewahrung des Buchbestands, siehe auch GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor*, S. 62. Zu den Texten der Viktoriner siehe [Kap. 2.2.2](#).

60 Mehr dazu in [Kap. 4.2](#).

61 Vgl. MEWS, *Between the Schools*.

sich in der Handschriftenüberlieferung und in der Tatsache wider, dass das Stift den Studenten der Stadt für die Seelsorge offen stand⁶². Es ist festzuhalten, dass es an Saint-Victor einen Schulbetrieb gab; dass dieser Schulbetrieb auch dem Orden nicht angehörigen Studenten *grundsätzlich* offenstand, wird mit guten Gründen angezweifelt. Es erscheint daher höchst unwahrscheinlich, dass Alain von Lille als Schüler oder Lehrer mit Saint-Victor verbunden war.

Was die Schulen auf dem Mont Sainte-Geneviève angeht, so muss hier unterschieden werden zwischen dem Stift, das vom 12. bis ins späte 16. Jahrhundert ein Priorat des Pariser Saint-Victor-Stifts war⁶³, und den dort selbständig niedergelassenen Magistern. Die Abtei betreffend, ist es wiederum William Courtenay, der einen allgemein zugänglichen Unterricht dort in Frage stellt. So sei die Information aus der »Vita Goswini«, Abaelard habe »in claustro sancte Genovefe« eine »schola publica« unterhalten⁶⁴, so zu deuten, dass damit nicht eines der Stiftsgebäude, sondern der Hof mit privaten Häusern am Kloster gemeint sei. Keinesfalls dürfe man annehmen, der Abt hätte eine feste Lehrerstelle im Stift eingerichtet, die nacheinander Abaelard, Alberich und Robert von Melun innegehabt hätten – vielmehr hätten alle als unabhängige Magister in

62 *Exempla*, die sich auf die Jahre 1199 und ca. 1220 beziehen, und weitere Zeugnisse belegen, dass Studenten in Saint-Victor die Beichte ablegten. Siehe LONGÈRE, *La fonction pastorale*, S. 302–306; GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 332f.; GASPARRI, *Sur la bibliothèque*. Auch die Werke Alains, u. a. seine Predigten, fanden ihren Weg in die Bibliothek der Viktoriner, so etwa in der Handschrift Paris, BNF, lat. 14859 (das typische Anathema ist auf fol. 4v: »Iste liber est sancti Victoris Parisiensis. Quicumque eum furatus fuerit vel celaverit vel titulum istum deleverit, anathema sit«) oder auch Paris, BNF, Bibl. Arsenal 1116 mit der »Ars praedicandi«. Siehe auch BERNDT, Étienne Langton. Neben vielen anderen dialektischen Schriften stammt auch das einzige noch erhaltene Exemplar von Abaelards »Dialectica« aus viktorinischen Bücherbeständen. Siehe MEWS, *Between the Schools*, S. 137. Die Verbindung des Stifts zur Kathedrale war schon allein dadurch gegeben, dass es als königliche Stiftung zahlreiche Einkünfte von Notre-Dame zugesprochen bekommen hatte und als Gegenleistung Fürbitten für die Kanoniker leistete. Zu dem nicht immer unproblematischen Verhältnis von Kathedralkapitel und Stift bis zum Beginn der 1130er-Jahre zusammenfassend WALTHER, *St. Victor*, S. 60–65; außerdem GROSSE, *Entre cour et cloître*. Zu den engen Beziehungen der Stiftsangehörigen mit dem Kathedralkapitel und ihrer Einbindung in kirchenpolitische Prozesse in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, namentlich in die Ketzereibekämpfung und Kreuzzugspolitik, vgl. BIRD, *The Victorines*. Auch diese sind ein Grund für die reichhaltige Überlieferung entsprechender Werke aus der Feder von Pariser Magistern innerhalb der viktorinischen Bestände.

63 Vgl. CROSSNOE, »Devout, Learned, and Virtuous«, S. 32.

64 *Recueil des historiens*, S. 442.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

dem Gebiet gelehrt⁶⁵. Zur Unterstützung von Courtenays Position lässt sich auch die Angabe des John von Salisbury anführen, wonach er in den Schulen – im Plural – von Alberich und Robert zwei Jahre verbracht habe⁶⁶. Dem Abt von Sainte-Geneviève kam jedoch die Oberhoheit über die in seinem Jurisdiktionsbereich liegenden Schulen auf dem linken Seine-Ufer zu. Um die Wende zum 13. Jahrhundert scheint der Abt nur noch wenige Lehrlizenzen vergeben zu haben⁶⁷. Die Benediktiner von Saint-Germain-des-Prés und Saint-Denis boten wohl eine Basisunterweisung in der lateinischen Sprache, im Gesang und im *computus* für ihre Angehörigen an⁶⁸.

Die von einzelnen Magistern geführten Schulen

Die Entstehung der von einzelnen Magistern geleiteten Schulen in Paris wird in der Forschung immer wieder anhand der Geschichte Abaelards erzählt, der mit seiner »*Historia calamitatum*« ein suggestives Narrativ bietet. Nach dem ersten Zerwürfnis mit seinem Lehrer Wilhelm von Champeaux gründete er zunächst in Melun und dann in Corbeil seine eigene Schule, »en quelque sorte privée et indépendante«⁶⁹. Ohne institutionelle Anbindung, hing der Erfolg dieser Schulen von der *fama* ihres jeweiligen Lehrers ab⁷⁰. Nach dieser ersten Phase eigenständiger Lehrtätigkeit war Abaelard wohl ab 1108 wieder in Paris anzutreffen,

⁶⁵ COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 25f., der sich direkt gegen FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 21f., wendet. EHLERS, *Die hohen Schulen*, S. 64, nimmt als Lehrort Abaelards die Kapelle des heiligen Hilarius an. Dass Robert auf dem Mont Sainte-Geneviève »von Abaelard übernahm«, ist auch noch im »Companion« zu John von Salisbury zu lesen. Vgl. GRELLARD, LACHAUD, *Introduction*, S. 5. Auch DELHAYE, *L'organisation scolaire*, S. 242, ging von einer internen und einer öffentlichen Schule von Sainte-Geneviève aus.

⁶⁶ JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, II, 10, S. 199.

⁶⁷ Vgl. VERGER, *Des écoles à l'université*, S. 827; GABRIEL, *The Cathedral Schools*, S. 52.

⁶⁸ Vgl. COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 24. Als Abaelard Mönch in Saint-Denis wurde, unterrichtete er zunächst öffentlich in einem dem Kloster gehörenden Haus; nach Konflikten (u. a. wurde 1121 seine »*Theologia ›Summi boni*« in Soissons verurteilt) und Abaelard verärgerte zudem die Mönche mit seinen Thesen zum heiligen Dionysius) gewährte ihm der neue Abt Suger, seinen öffentlichen Unterricht außerhalb des Klosters fortzusetzen, worauf er sich in einer Einsiedelei bei Nogent-sur-Seine niederließ und von 1122 bis 1127 seine Schülerschar dort versammelte. Vgl. MARENBOON, *Life*, S. 15f., und VERGER, *De l'école d'Abélard*, S. 20.

⁶⁹ *Ibid.*, S. 19.

⁷⁰ Vgl. DERS., *Les écoles urbaines*, S. 104f. Jedoch war auch die Anziehungskraft der Kathedralschulen in hohem Maße von der *fama* ihrer Lehrer abhängig. Siehe GIRAUD, MEWS, *John of Salisbury*, S. 35f. Zu den freien, umherziehenden Lehrern vor Abaelard,

doch die Rivalität mit Wilhelm trieb ihn wieder nach Melun und schließlich auf den Mont Sainte-Geneviève, wo er seine Schüler um sich sammelte. Um Anselm an der Kathedralschule von Laon zu hören, verließ er 1113 die Stadt. Wie schon gegenüber Wilhelm, versuchte er sich auch hier als der bessere Magister zu profilieren, doch verbat Anselm ihm jegliche Vorlesungstätigkeit⁷¹. Die autobiografischen Schilderungen Abaelards suggerieren zwar, dass die beiden Kathedralscholaster Wilhelm und Anselm ihr *magisterium scholarum* zu seinen Ungunsten missbrauchten – das heißt ihr Recht, Lehrer zuzulassen, die Bedingungen ihrer Lehre zu bestimmen und ihnen Orte des Lehrens zuzuweisen. Aber es war wohl weniger der Neid auf das Genie Abaelards, wie er in seiner »Leidensgeschichte« glauben machen möchte, als dass handfeste politische Parteizugehörigkeiten die Rivalität begründeten. Die Autorität Wilhelms und Anselms in dieser Angelegenheit könnte sich zu diesem Zeitpunkt auch noch eher auf ihre Rollen als Archidiakon bzw. Diakon zurückführen lassen. Gerade im Falle Anselms wäre bei Vorliegen klarer Regelungen zum *magisterium scholarum* keine Rechtfertigung erforderlich gewesen, Abaelard das Unterrichten zu verbieten⁷².

Erst im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts bildet sich eine gewisse Systematik bezüglich der Auffassung von der Lehrhoheit in einem abgegrenzten Gebiet und der Vergabe der Lehrbefugnis, der *licentia docendi*, aus; in England wird Letztere erstmals in den 1130er-Jahren in einem *writ* des Bischofs von Winchester als solche erwähnt, in Frankreich Anfang der 1150er-Jahre von Bischof Theobald von Senlis. Eine Exemption einzelner Einrichtungen durch den Papst war möglich, so wie es grundsätzlich Kompetenzüberschneidungen, individuelle Abweichungen etc. für jede untersuchte Institution zu beachten gilt. Grundsätzlich scheint es bis zum Ende des 12. Jahrhunderts noch relativ leicht gewesen zu sein, sich eine Lehrbefugnis erteilen zu lassen und den Unterricht aufzunehmen – allemal, wenn man bereit war, für die *licentia docendi* zu bezahlen⁷³.

In Paris konnten wissensdurstige Schüler jedenfalls ab den späten 1130er-Jahren unter einer Vielzahl von Magistern wählen, wie insbesondere die 1159

die mit ihren Werken auf ein Auskommen bei einem Förderer hofften, siehe zusammenfassend REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 83–97.

⁷¹ Vgl. MARENBO, *Life*, S. 13–17.

⁷² Vgl. KOUAMÉ, *The Institutional Organization*, S. 37–39. Zu den politischen Parteien siehe auch WALTHER, *St. Victor*, S. 58–60. POST, *Alexander III*, S. 256f., ging von einer recht systematischen Handhabung der *licentia-docendi*-Vergabe bereits im 11. Jahrhundert aus, so auch RASHDALL, *The Universities*, S. 283f., und GABRIEL, *The Cathedral Schools*.

⁷³ Vgl. KOUAMÉ, *The Institutional Organization*, S. 40–42; VERGER, *Les écoles urbaines*, S. 105f.; POST, *Alexander III*, S. 268–274.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

verfassten Schilderungen des John von Salisbury anschaulich vor Augen führen – und sie sollten es ihm zufolge auch, um sich möglichst umfassend zu bilden⁷⁴. John lernte ab 1136 auf dem Mont Sainte-Geneviève bei Abaelard, Magister Alberich und Robert von Melun Dialektik bzw. Logik, ging dann nach Chartres, um bei Wilhelm von Conches Grammatik, bei Hardwin das *Quadri-vium* und bei Theoderich Rhetorik zu studieren, und kehrte schließlich nach Paris zurück, um – wohl in den Jahren 1141 bis 1147 – bei Gilbert von Poitiers Logik und Theologie zu hören, letztere Disziplin auch bei Robert Pullen und Simon von Poissy. Auch erfährt man durch John, dass auf dem Petit-Pont der Engländer Adam Logik unterrichtete⁷⁵. Wilhelm von Tyrus, der ab 1146 fast zwanzig Jahre in Frankreich und Italien studierte, liefert ein ganz ähnliches Bild von dem Umfang seiner Studien bei unterschiedlichen Lehrern⁷⁶. Einen Einblick in seine Pariser Studienzeit zwischen 1145 und 1155 gewährt auch Gottfried, der danach in Saint-Victor eintrat⁷⁷. In seiner autograph erhaltenen »Fons philosophiae« lobt er den Unterricht Adams auf dem Petit-Pont und rechnet mit denjenigen ab, die die solide Grundausbildung im Trivium zugunsten als lukrativer beurteilten Fächer wie Medizin oder Recht vernachlässigten⁷⁸. Darü-

74 Vgl. GIRAUD, MEWS, John of Salisbury, S. 37.

75 Der Petit-Pont befindet sich beim Hôtel-Dieu westlich von Notre-Dame. Siehe LORENTZ u. a., Atlas de Paris au Moyen Âge, S. 23f. Siehe zu Johns Itinerar GRELLARD, LACHAUD, Introduction, S. 5–8, 17; JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, II, 10, S. 198–201, sowie *ibid.* die Einleitung von J. P. Haseldine. Zum ganzen Bericht und den genannten Magistern GIRAUD, MEWS, John of Salisbury. Richard Southern hat im Zuge seiner Kritik an der »Schule von Chartres« den Studienaufenthalt Johns in Chartres in Zweifel gezogen, da John zu seinem Studium unter Wilhelm von Conches keine Ortsangabe liefert. Siehe SOUTHERN, *The Schools*, S. 129f. Constant J. Mews und Cédric Giraud geben aber u. a. zu bedenken, dass ein Aufenthalt Wilhelms in Paris sicher seinen Niederschlag in den Quellen gefunden hätte, weil er später der Lehrer Heinrichs von Anjou wurde. Da Chartres von den Anjou regiert wurde, sei sein Aufenthalt dort wahrscheinlicher; auch sein Wissen über die Lehre Bernhards von Chartres sowie die Bezüge zu Chartres in der frühen Redaktion von Wilhelms Priscian-Kommentar sprächen für seinen Aufenthalt dort. Vgl. MEWS, *The Schools*, S. 13; GIRAUD, MEWS, John of Salisbury, S. 41–45. Entscheidend für die Lokalisierung der Studien ist also die Person des Wilhelm von Conches, nicht Gilbert, wie FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 22, argumentiert. Zur Argumentation Southernns gegen die »Schule von Chartres« siehe auch MARENBNON, *Philosophy and Theology*, S. 412–414.

76 HUYGENS, Guillaume de Tyr étudiant. Er verfasste seinen Bericht um 1181/1182.

77 GOTTFRIED VON SAINT-VICTOR, *Le Microcosme*, S. 9.

78 DERS., *The Fountain of Philosophy*, S. 19 (»after 1176«); VERGER, *À propos de la naissance*, S. 73 (»vers 1180«); GASPARRI, *Philosophie et cosmologie*, S. 120–124. In der Edition des »Microcosmus« gibt Gasparri die Abfassungszeit der »Fons« unterschiedlich

ber hinaus macht er sich unter anderem über die »Sektenbildung« in der Frage nach dem Status der Universalien lustig⁷⁹.

Über die genauen Abläufe des mündlichen Unterrichts, gar Tagesstrukturen, und Schülerzahlen der einzelnen Magister, ist wenig bekannt⁸⁰. Von den Schülern scheint bezüglich ihrer »Stundenpläne« eine gewisse Flexibilität eingefordert worden sein, für den Fall, dass ihr Magister sich anderen, offiziellen Verpflichtungen widmen musste⁸¹. Schulen und Schülerzahlen wuchsen im Laufe des Jahrhunderts jedoch immer weiter an, wobei sich Paris nun endgültig auf Kosten der älteren Kathedralschulen wie Laon oder Chartres zum Studienzentrum entwickelte. Es mehren sich nun auch die Quellenzeugnisse über die

an: 1176–1178 bzw. 1175–1176. Siehe GOTTFRIED VON SAINT-VICTOR, *Le Microcosme*, S. 10, 24. Möglicherweise studierte Gottfried auch zeitweilig mit Stephan von Tournai in Bologna die Rechte. Siehe *ibid.*, S. 140f. Zu seiner Autorschaft an einer kanonistischen Summe vgl. GASPARRI, *Godefroid de Saint-Victor*, S. 63–67.

⁷⁹ GOTTFRIED VON SAINT-VICTOR, *The Fountain of Philosophy*, vv. 245–296, S. 48–50; mehr zu diesem Thema siehe [Kap. 2.2.1](#).

⁸⁰ Zahlenangaben in literarischen Quellen sind ohnehin mit Vorsicht zu genießen, so etwa auch die Angabe in einem Lehrdialog von 1191–1198, in welchem die Figur des »Ratius« angibt, er habe bei Gilbert von Poitiers sowohl in Chartres als auch in Paris studiert (um 1140), wobei sie in Chartres zu viert, in Paris um die 300 in der Hörschaft gewesen seien. SOUTHERN, *The Schools*, S. 124–128, plädiert jedoch dafür, die Zahlen ernst zu nehmen; dies würde zu einer Studentenzahl von insgesamt ca. 2000–3000 in Paris passen. Dem Editor des Dialogs Nikolaus Martin Häring folgend, geht Southern davon aus, dass es sich bei dem Dialogautor um Eberhard von Ypern handle und dieser mit der Figur des »Ratius« sich selbst darstelle; dementsprechend habe also Eberhard selbst bei Gilbert studiert. NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 284–286, Anm. 24, warnt jedoch aufgrund der allegorischen Ausdrucksweise des Dialogs vor einer zu wörtlichen Auslegung und davor, in den Schilderungen des »Ratius« die Biografie des Eberhard wiedergegeben zu sehen. Er suggeriert, dass Petrus von Wien als Vorbild der Figur in Frage komme. Allerdings scheint es in dieser Passage des Dialogs viel mehr um eine Verarbeitung der *translatio-studii*-Idee zu gehen (zu deren Bedeutung für den Institutionalisierungsprozess der Universität Paris siehe DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 37–41): Der Sohn Ratius – der Anklang an *ratio* ist zu bemerken – wird von seiner Mutter, Ratio Atheniensis, und seiner Schwester, Sophia, von Griechenland aus zum Studium in die Francia geschickt, um bei Gilbert zu hören. Gilbert lehrt Ratius auch Latein, der Schüler lehrt den Magister wiederum im Griechischen. Siehe HÄRING, *A Latin Dialogue*. Für die Bewertung der Zahlenangaben zu den Hörern in Chartres und Paris ist dies aber nicht ganz so entscheidend, sie erlangen dadurch weder mehr noch weniger Glaubwürdigkeit.

⁸¹ So SOUTHERN, *The Schools*, S. 126, 131. Dazu die Auskunft des Wilhelm von Tyrus: »Hos alternatim, secundum quod eorum negocia presentes eos nobis permittebant vel absentes, annis audivimus circiter decem«. Siehe HUYGENS, *Guillaume de Tyr étudiant*, S. 822.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Magister- und Scholarenenschaft, wobei diese weniger über Einzelpersonlichkeiten als über das generelle Treiben ausführlich Auskunft geben⁸².

John Baldwin ist es 1982 gelungen, 47 im Zeitraum von 1179 bis 1215 in Paris wirkende Magister zu erfassen und im Rahmen der überlieferungsbedingten Möglichkeiten deren soziales Profil herauszuarbeiten⁸³. Seine Feststellung, dass die 47 Personen überwiegend aus dem ländlichen niederen Adel stammten, wurde durch eine Veröffentlichung von Nathalie Gorochov 2009 bestätigt⁸⁴. In einer weiteren, von Jacques Verger schon 1986⁸⁵ ersehnten Studie von 2012 erarbeitete sie die personelle Zusammensetzung der Magisterschaft bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Für den Zeitraum um 1200 schätzt sie dreißig bis vierzig Theologiemagister und kann um die fünfzig *artes*-Magister namentlich erfassen, wobei es noch einmal fünfzig mehr gewesen sein könnten⁸⁶. Da die *artes*-Magister ihre Werke oft anonym kursieren ließen, konnte Baldwin nur elf Personen namentlich bestimmen. Dagegen sind die Theologen, die ihre Schriften namentlich in Umlauf brachten und von Zeitgenossen aufgrund des Fachprestiges häufiger genannt wurden, überlieferungstechnisch begünstigt; hier kann Baldwin 24 Personen ausmachen. Auch zwei Mediziner und zehn Kanonisten konnte er für den obigen Zeitraum eruieren, während kein einziger Legist aufzufinden war⁸⁷. Die Theologiemagister finanzierten sich in der Regel über ihre Pfründen an unter Umständen auch weit entfernten Kollegiatsstiften. Da diese Einkünfte aber oftmals nicht für das Leben in der Metropole Paris ausreichten, durften sie »Geschenke« annehmen; gleiches galt für Artisten mit Pfründen. Die oftmals nicht bepfründeten *artes*-Magister wurden in den rechtlichen Diskussionen der Magister mit den Handwerkern gleichgesetzt, die für die Ausübung ihres Metiers eine Gebühr erheben durften. So relativierte sich der

⁸² VERGER, *De l'école d'Abélard*, S. 22–26; DERS., *À propos de la naissance*, S. 72f.; BALDWIN, *Masters at Paris*, S. 143f.; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 21–26.

⁸³ BALDWIN, *Masters at Paris*. Zu seiner Studie auch FERRUOLO, »*Quid dant artes*«, S. 9–20, der die Karrierewege der Magister weiterverfolgt und zusätzlich die Magister ein bis zwei Generationen zuvor betrachtet.

⁸⁴ GOROCHOV, *Les maîtres parisiens*, S. 58f. Vgl. auch REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 241.

⁸⁵ VERGER, *À propos de la naissance*, S. 69f.

⁸⁶ Siehe GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 71, 91, 132f.

⁸⁷ BALDWIN, *Masters at Paris*, S. 145–148. SOUTHERN, *The Schools*, S. 128, Anm. 44, schätzt, dass es um 1200 an die zwanzig Magister für Medizin und Römisches Recht gegeben haben könnte.

oft beschworene Grundsatz »scientia donum Dei est, et vendi non potest«⁸⁸. In dieser schulischen Vielfalt, die sich nun überwiegend auf der Île de la Cité, dem Petit-Pont und dem Mont Sainte-Geneviève manifestierte, wirkte auch Alain von Lille, was in Zusammenhang mit seiner Biografie zu spezifizieren sein wird⁸⁹.

2.1.2 Schulische Disziplinen und Inhalte

Der Schwerpunkt des folgenden Unterkapitels sind die Themen und Texte der jeweils vorzustellenden Disziplinen. So soll veranschaulicht werden, womit sich die als »artes-Magister« o. Ä. subsummierten Pariser Magister beschäftigten, worin die wissenschaftlichen Neuerungen bestanden und in welchem fachlichen Kontext Alains Werke zu verorten sind. Die im 12. Jahrhundert von den Zeitgenossen vorgenommenen epistemologischen Meta-Reflexionen über Disziplingrenzen und den logischen Zusammenhang der Fächer werden vertieft in der Analyse von Alains Predigten behandelt, um deren Aussagen unmittelbar einordnen zu können⁹⁰.

Eine Kathedralschule musste für ihre Zwecke eigentlich nur den Unterricht in Lesen und Schreiben, Gesang, Prosa- und Verskomposition abdecken. Dafür dienten die von der Antike ererbten sieben freien Künste, deren Schema im 5. Jahrhundert von Martianus Capella in seinem enzyklopädischen Werk »De nuptiis Philologiae et Mercurii« fixiert worden war – ein Werk, das sich im 12. Jahrhundert wieder großer Beliebtheit erfreute, vielfach kommentiert und nachgeahmt wurde und auch Alain von Lille Inspiration bot⁹¹. Möglicherweise

⁸⁸ BALDWIN, *Masters at Paris*, S. 158–160. Die Kirchenrechtmagister des 13. Jahrhunderts sollten später argumentieren, dass das Verbot, Lehrgeld anzunehmen, nur für Magister an Kathedralschulen gelte, nicht für Universitätsmagister. Siehe dazu GOROCHOV, *Les écoles et les relations*, S. 62.

⁸⁹ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 28, weist darauf hin, dass erst mit der Niederlassung der Dominikaner bei Saint-Jacques das linke Seine-Ufer zum deutlichen Schulschwerpunkt wurde. Zuvor seien auch Magister auf dem rechten Seine-Ufer nachweisbar, was er leider nicht präzisiert.

⁹⁰ Siehe [Kap. 5.1](#).

⁹¹ Bei Varro waren es noch neun Künste, die die Medizin und Architektur miteinschlossen. Siehe NORTH, *Das »quadriivium«*, S. 303; CALAZZO, *Teaching the »Quadriivium«*, S. 180; HICKS, *Martianus Capella*, zum 12. Jahrhundert bes. S. 319–322. Zur Wirkung auf Alain siehe D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 33, 144, 166. D'Alverny nennt den Einfluss des Werks auf Alains »De planctu naturae«; dieser wird von BEZNER, »Delirat lyra poetica?«, präziser mit Blick auf die darin vertretenen Konzepte von Liebe und Begehren herausgearbeitet.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

wird er deswegen in einigen Handschriften als »kleiner Capella« bezeichnet⁹². Im ausgehenden 11. bzw. frühen 12. Jahrhundert begannen einzelne Schulen insbesondere in Nordfrankreich, ihr Bildungsprofil zu erweitern bzw. zu vertiefen und damit neue Schülerkreise anzulocken⁹³. Die Schüler dieser Bildungsmetropolen hatten in der Regel bis zu ihrem 15. Lebensjahr an kleineren kirchlichen Schulen ihrer Heimatregion die für höhere Studien notwendigen Grundlagen erlernt⁹⁴. Die höheren Studien bestanden zunächst in den *artes liberales*, die sich in das Trivium aus Grammatik, Dialektik bzw. Logik und Rhetorik sowie das Quadrivium aus Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie untergliedern lassen. Dieses Lehrportfolio sollte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts zugunsten einer Spezialisierung auf die einzelnen Fächer verkleinern. Wie Anselm unterrichteten auch Wilhelm von Champeaux, Abaelard und Theoderich von Chartres noch das gesamte Trivium, während die nachfolgenden Magister sich meist auf eine der drei Disziplinen konzentrierten⁹⁵. Dies wird bereits im oben angeführten Bericht des John von Salisbury über seine Studien in den 1130er/1140er-Jahren ersichtlich.

Die »artes liberales«

Für die Grammatik lassen sich zwei Strömungen ausmachen: eine eher literarische, »humanistisch«⁹⁶ geprägte, die von John von Salisbury auch als »litteratura« bezeichnet wurde. Hier geht es um das Lesen und Interpretieren der antiken Klassiker und das nachahmende Verfassen eigener Texte, sodass sie der Rhetorik nähersteht. Grammatik hat bei John einen zivilisierenden Effekt, da sie die Menschen die gute Ausdrucksweise lehrt und in eine Ethik mündet. Das zweite Verständnis von der Kunst der Grammatik, das gegen Ende des 11. Jahrhunderts aufkommt, rückt sie durch logisch-linguistische Überlegungen eher in

⁹² Dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 33.

⁹³ GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 53 f.; SOUTHERN, The Schools, S. 116–118. So zeichnete sich bspw. Laon durch die von Anselm angebotenen theologischen Studien aus, Chartres durch den spezifischen Zugriff auf naturphilosophische Fragen im Rahmen der *artes liberales*. Vgl. für Chartres SPEER, Die entdeckte Natur; mit weiteren Hinweisen GIRAUD, MEWS, John of Salisbury, S. 41–44.

⁹⁴ DELHAYE, L'organisation scolaire, S. 240. Von John von Salisbury ist bekannt, dass er als Knabe seine erste Bildung in seiner Heimatstadt Salisbury bei einem Priester erhielt, bevor er als Jugendlicher nach Frankreich zu höheren Studien übersiedelte. Vgl. GRELLARD, LACHAUD, Introduction, S. 3 f.; GIRAUD, MEWS, John of Salisbury, S. 32–34.

⁹⁵ GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 147 f.

⁹⁶ Vgl. JAEGER, Victorine Humanism, S. 80. Zum Attribut »humanistisch« vgl. Kap. 1.2.

die Nähe der Logik. Hier geht es besonders um die Unterscheidung und Definition von Redebestandteilen und deren Aussagevermögen⁹⁷. Die Bedeutung sprachlogischer Überlegungen für die Wissenschaften des 12. Jahrhunderts insgesamt wurde von Frédéric Goubier und Irène Rosier-Catach prägnant zusammengefasst:

The 12th century was, more than any other, a »linguist« century, in which the language arts developed in a symbiotic manner, permeated philosophical reflection, equipped the theological issues, which in turn enriched them with new perspectives, and honed the theoretical instruments. Grammarians, logicians, theologians, the authors of the 12th century and their schools offered a unique moment of reflection on language with its own personality and consistency⁹⁸.

Im Lichte dieser Aussage, die die Überschneidungen von Grammatik und Logik in jenem Zeitraum betont, relativiert sich die Position Alain de Liberas, wonach die Theologie Alains von Lille vor allem durch die Logik und nicht die Grammatik beeinflusst sei (wie traditionell angenommen worden sei)⁹⁹. Die Lehre konzentrierte sich auf die »Ars minor« und die »Ars maior« des Donat sowie die anspruchsvolleren »Institutiones grammaticae« des Priscian, die durch ihre ausführlichen Klassikerzitate, besonders aus Vergil, zugleich zu einer Art Textrepositorium wurden. Die »Glosulae super Priscianum« spiegeln beispielsweise den Grammatikunterricht des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux wider¹⁰⁰. Die Glossen entwickelten sich zum Ausgang des Jahrhunderts zu Summen weiter, die ihre grammatikalischen Themen immer unabhängiger von ihrem Referenztext entfalteten. In den Summen zeigen sich die Schnittmengen zur Logik besonders deutlich¹⁰¹.

Die Geschichte der Logik im 12. Jahrhundert lässt sich durch das Aufkommen neu übersetzter Texte untergliedern. Bis um die Jahrhundertmitte arbeiteten die Gelehrten mit der »Logica vetus«, die aus den von Boethius besorgten Übersetzungen der aristotelischen Kategorienschrift und »De interpretatione« sowie der »Isagoge« des Porphyrius (einer Einführung in die Kategorienlehre

⁹⁷ Vgl. GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 144–147; LEFF, Das »trivium«, S. 283f.; GIRAUD, MEWS, John of Salisbury, S. 51–53; VALENTE, Logique et théologie, S. 62–69.

⁹⁸ GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 154f.

⁹⁹ Siehe LIBERA, Logique et théologie, S. 468. Näheres dazu vgl. Kap. 2.2.2.

¹⁰⁰ GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 81f.; GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 148–150, 165; LEFF, Das »trivium«, S. 282–284. Überblickartig zum Trivium an den französischen Kathedralschulen auch RICHÉ, VERGER, Des nains sur des épaules, S. 123–129. Zum Quadrivium *ibid.*, S. 132–134.

¹⁰¹ Siehe GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 151–154.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

des Aristoteles und einem Kommentar dazu) und vier von Boethius selbst verfassten logischen Schriften bestand: »De divisione«, »De differentiis topicis«, »De syllogismis categoricis«, »De syllogismis hypotheticis«. Durch die Übertragungen des Jakob von Venedig in Konstantinopel kam schließlich in den Jahren 1125–1150 die »neue Logik« hinzu, die »Sophistici Elenchi«, die »Ersten Analytiken«¹⁰², sodann die »Topik« und die »Zweiten Analytiken«. Diese wurden vor 1187 erneut von Gerhard von Cremona in Toledo übersetzt, zunächst aber überwiegend über die ebenfalls aus dem Griechischen übersetzten Kommentare zu diversen aristotelischen Werken rezipiert¹⁰³. Dazu zählten beispielsweise die Kommentare des »Alexander«, der fälschlicherweise mit Alexander von Aphrodisias identifiziert wurde, und den auch Alain für seine theologische *Summa* »*Quoniam homines*« zur Hand nahm¹⁰⁴. Die Magister produzierten überwiegend Kommentare, zum Teil aber auch Summen oder einführende Schriften¹⁰⁵. Debattenbestimmend war die Frage nach dem ontologischen Status der Universalien. Universalien sind die Eigenschaften, die den individuellen

102 Zur Rezeption dieses Werkes, das schrittweise Boethius' »De syllogismis categoricis« ablöste, siehe THÖRNQVIST, The »Anonymus Aurelianus III«, die auch den Einfluss griechischer Kommentare darauf untersucht.

103 Vgl. GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 155; EBBESEN, Ancient Scholastic Logic, S. 105 f. Zur zaghaften Rezeption der »Zweiten Analytiken«, die vermutlich der nicht optimalen Qualität der Übersetzung entsprang, vgl. v. a. DERS., Echoes of the Posterior Analytics; D'ALVERNY, Translations and Translators, S. 435 f.

104 Alain von Lille nennt »Alexander« in seiner *Summa* »*Quoniam homines*« und zitiert in dieser auch die »Zweiten Analytiken«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Summa* »*Quoniam homines*«, I, 1, 5a, S. 127: »Ait enim Aristoteles in posterioribus analyticis: omnis intellectus offendit in id quod est« und II, 1, 144, S. 282: »Unde Alexander in commento super librum elencorum ait quod demonstrationum alia quid, alia quoniam; demonstrationem quid vocans quando causa probat effectum, demonstrationem quoniam quando effectus causam«. Dazu BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 253–255, der auch auf textliche Parallelen u. a. zwischen der *Summa* und dem »Elenchik«-Kommentator, dem sogenannten »Anonymus Aurelianus I«, aufmerksam macht. Speziell zu »Alexander« vgl. EBBESEN, Philoponos, allerdings ohne Erwähnung Alains. Zu weiteren in der *Summa* enthaltenen Positionen, die sich nicht in der »Alten Logik« finden lassen, siehe LIBERA, Logique et théologie, S. 455 f. Besonders interessant sind die *ibid.*, S. 454–456, zitierten Positionen Alains zur Supposition (d. h. grob gesagt: das, was das jeweilige Wort im spezifischen Kontext meint. Für eine präzise Erläuterung des Begriffs siehe BECKMANN, Art. »Logik. III. Systematische Bedeutung«), deren Ursprung Libera nicht ausmachen kann. Wie Stephen Langton unterscheidet Alain personale und essenzielle Supposition. Doch scheint den Überlegungen von Mark Clark zufolge bereits Petrus Lombardus in seinen in den 1150er-Jahren abgehaltenen *lectiones* über die Genesis erste Überlegungen zur Supposition angestellt zu haben. Diese Zusammenhänge können hier leider nicht weiter vertieft werden. Siehe CLARK, Peter Lombard, S. 202–206, 251–261.

105 Vgl. GOUBIER, ROSIER-CATACH, The »Trivium«, S. 158–160, 166–168.

Menschen jenseits seiner Kontingenz, Endlichkeit und Individualität zur überzeitlichen abstrakten Einheit »Mensch« gehören lassen – ob es sich dabei um eine »Idee« oder eine existierende Sache handelt, ist gerade der Streitpunkt¹⁰⁶. Alains Theologie ist zwar in hohem Maße von den grammatikalisch-logischen Debatten seiner Zeit beeinflusst, eigenständige Logik- und Grammatikkommentare im oben beschriebenen Sinne scheint er jedoch nicht verfasst zu haben.

Die Rhetorik, ob nun verstanden als Studium von Rhetorikkomentaren oder aber als praktische Kunst des mündlichen und schriftlichen Ausdrucks, wie sie sich in *artes dictandi*, *artes praedicandi* u. a. niederschlägt, konstituierte sich aus der Auseinandersetzung mit den Werken Ciceros, vor allem »De inventione«, und der ihm fälschlich zugeschriebenen »Rhetorica ad Herennium«¹⁰⁷. Möglicherweise stammt auch von Alain von Lille ein Rhetorikkommentar¹⁰⁸. Seine metrischen Werke »De planctu naturae« und »Anticlaudianus« könnten im Rahmen einer Tätigkeit als *artes*-Magister für die Grammatik und Rhetorik entstanden sein¹⁰⁹. Bei allen theoretischen Reflexionen über die Abgrenzung der Disziplinen und trotz zunehmender Spezialisierung ist aber immer mit zu berücksichtigen, dass die Magister in der Entwicklung ihrer Theorien transdisziplinär dachten und die Wissensbestände der einzelnen Fachbereiche zur Lösung der gestellten Probleme kombinierten und auf neue Weise fruchtbar machten.

Diese Feststellung gilt auch für das Quadrivium, dessen traditionelles Textcorpus durch die neu verfügbaren Übersetzungen zunehmend erweitert wurde. Das hohe Niveau der quadrivialen Studien in Paris um die Wende zum 13. Jahrhundert steht in auffälligem Kontrast zu ihrer weitgehenden Marginalisierung in den ersten erhaltenen Universitätsstatuten, die ihren Unterricht auf Festtage beschränkten¹¹⁰. Lange nahm man an, dass die vier mathematischen Wissenschaften im Paris des 12. Jahrhunderts kaum eine Rolle spielten¹¹¹. Dieser Eindruck ist im Wesentlichen dem Problem geschuldet, dass das 12. Jahr-

106 Vgl. KLIMA, *Nominalist Semantics*, S. 159.

107 GOUBIER, ROSIER-CATACH, *The »Trivium«*, S. 172.

108 *Ibid.*, S. 173. Der »Alanus«-Kommentar zur »Rhetorica ad Herennium« befasst sich wie die Kommentare des Wilhelm von Champeaux (»Etsi cum Tullius«) und des Theoderich von Chartres besonders intensiv mit der *memoria* des Redners. Vgl. CARRUTHERS, *Rhetorical »memoria«*.

109 Dazu ausführlicher [Kap. 5.2](#).

110 Dazu GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 125 f.

111 Vgl. BEAUJOUAN, *Une lente préparation*, S. 848: »C'est donc bien un véritable »déchollage« [des Quadriviums] qui va se produire dans le troisième quart du XIII^e siècle. Mais il résulte d'un mouvement dont on ressent à peine le démarrage dans la France de Philippe Auguste [1180–1223]«.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

hundert bei den wenigen Spezialistinnen und Spezialisten mittelalterlicher Wissenschaftsgeschichte weniger Interesse gefunden hat, die sich bevorzugt mit dem 13. Jahrhundert und seinen Geistesgrößen wie Albertus Magnus oder Leonardo Fibonacci befassten. Dementsprechend liegen auch kaum Editionen und kritische Textuntersuchungen vor – ein Phänomen, das auch für die übrigen Wissenschaften zu konstatieren ist¹¹².

Zu den Basistexten des Quadriviums zählten die Werke des Boethius zur Arithmetik und zur Musik sowie die astronomischen Schriften des Ptolemäus; Euklid wurde für die Geometrie herangezogen. Zugleich führten die Übersetzungen von wissenschaftlicher Divisionsliteratur aus dem Arabischen neue Wissenschaftszweige theoretisch in das Quadrivium ein, etwa die Optik oder die Statik. Auch die nun aus dem Arabischen übersetzten Kommentare und Einführungen zu Ptolemäus wurden rezipiert, wie das Zeugnis des Alexander Neckam belegt¹¹³. In der Arithmetik stellte die entscheidende Neuerung die Einführung des *algorismus* dar (nach al-Khwārizmī), mit dem u. a. Brüche berechnet werden konnten¹¹⁴. Darüber hinaus wurden Texte kommentiert, die Teile der verschiedenen *artes* behandelten, etwa Platons »Timaeus«¹¹⁵, der Kommentar des Macrobius zu Ciceros »Somnium Scipionis«, Boethius' »Trost der Philosophie« oder auch das Epos des schon genannten Martianus Capella; dies gilt insbesondere für die Astronomie und die Musik, über deren Unterricht kaum etwas bekannt ist, die aber überwiegend philosophisch traktiert wur-

¹¹² Für das Quadrivium geht diese Feststellung aus dem Beitrag Beaujouans und der Darstellung von Caiazzo hervor, im Falle der (Natur-)Philosophie des 12. Jahrhunderts ist auf SPEER, Die entdeckte Natur, sowie auf den diesbezüglich programmatischen Aufsatz DERS., »Das Erwachen der Metaphysik«, zu verweisen. Zur Bevorzugung des 13. Jahrhunderts in der Ideengeschichte auch GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 42f.

¹¹³ Vgl. CAIAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 182–187. Alexander Neckam überliefert in seinem lexikalischen Werk »Sacerdos ad altare« auch eine Übersicht der zu lernenden Disziplinen mit zugehörigen Werken. Mit HASKINS, A List of Text-Books, geht Caiazzo davon aus, dass die Listen das Curriculum von Alexanders Schulzeit in Paris repräsentieren (1175–1182). Dies ist auch die Einschätzung von NORTH, Das »quadrivium«, S. 304f. Geschrieben wurde das Werk aber erst in den ersten Dekaden des 13. Jahrhunderts, als Neckam schon Abt von Cirencester war, wie der Editor Christopher J. McDonough schreibt. Vgl. ALEXANDER NECKAM, Sacerdos ad altare, S. IX–XX. Insofern ist es denkbar, dass Neckam auch Werke in die Auflistung aufnahm, die zu seiner Schulzeit noch nicht gängig waren. Zudem verweist HUNT, The Schools, S. 68f., darauf, dass einige der Zitate Alexanders aus aristotelischen Werken wohl nicht direkt, sondern durch noch unbekanntere sekundäre Quellen vermittelt waren.

¹¹⁴ CAIAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 193f.

¹¹⁵ Das heißt, das Fragment der lateinischen Übersetzung durch Chalcidius, das seinerzeit bekannt war. Zu Chalcidius siehe GERSH, Middle Platonism, S. 421–492.

den¹¹⁶. Der »Almagest« des Ptolemäus wurde im 12. Jahrhundert mehrfach übersetzt, doch fehlt hier Irene Caiazzo zufolge noch Grundlagenarbeit, um dessen Rezeption an den Schulen und bei den lateinischen Autoren insgesamt besser zu verstehen¹¹⁷. Dass Alain von Lille entsprechende Werke verfasst hätte, ist bisher nicht bekannt. Somit erscheint es unwahrscheinlich, dass er alle *artes* unterrichtete, vielmehr ist eine Spezialisierung auf das Trivium anzunehmen.

Die Medizin

Bevor die Disziplin der Medizin sich im Laufe des 13. Jahrhunderts in Paris als Fakultät innerhalb der Institution Universität herausbildete und ihre Vertreter sich 1270–1274 Fakultätsstatuten gaben¹¹⁸, war über ihren wissenschaftlichen Status Klarheit zu gewinnen. Die praktische Seite der Medizin dominierte die Anfangsphase der medizinischen Studien in Salerno im 11. Jahrhundert und sollte auch nach der Etablierung medizinischer Fakultäten nicht an Bedeutung verlieren¹¹⁹. Auch wurde die Medizin, wenn theoretisch verstanden, im 12. Jahrhundert nicht streng von der Naturwissenschaft (*naturalis philosophia*) abgegrenzt, sodass *physicus* auch den Naturphilosophen meinen kann, wie er im 12. Jahrhundert in Chartres auftritt, etwa Wilhelm von Conches oder Bernardus Silvestris. Eine gewisse medizinische Grundbildung scheint für den Gelehrten des 12. Jahrhunderts nicht unüblich gewesen zu sein¹²⁰.

Durch Wilhelm Britos Schilderung der Pariser Studien ist für die Jahre um 1200 die Möglichkeit medizinischer Bildung in Paris belegt¹²¹. Für die Jahrzehnte zuvor bleibt wiederum nur das erwähnte Zeugnis des Alexander

¹¹⁶ Vgl. CAIAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 191, 195f., 201. Zur Musik auch NORTH, Das »quadrivium«, S. 308f.

¹¹⁷ CAIAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 198f.

¹¹⁸ O'BOYLE, The Art of Medicine, S. 20–32.

¹¹⁹ SIRAI, Die medizinische Fakultät, S. 321–324. Was die Regulierungen bezüglich medizinischer Studien für Religiösen angeht, so ist zu betonen, dass viele der dazu zitierten *canones* in der Regel nur langwierige Studien mit unlauteren Zielen verbieten, nicht den Erwerb medizinischer Kenntnisse als solche. Siehe AMUNDSEN, Medieval Canon Law.

¹²⁰ JACQUART, Medical Education, S. 215f. Zur medizinischen Bildung in Chartres im 11. Jahrhundert *ibid.*, S. 205f. Zur Naturphilosophie SPEER, Die entdeckte Natur.

¹²¹ Vgl. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 36–38, 151–153; JACQUART, Medical Education, S. 210f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Neckam¹²², der eine Liste der Werke überliefert, die vermutlich an der Schule am Petit-Pont gelesen wurden. Für Cornelius O'Boyle deutet dies auf das Vorhandensein eines »systematic programme of medical education« in Paris zu dieser Zeit, was aber vielleicht etwas hoch gegriffen ist¹²³. Zu den neueren Texten gehörten die »Articella«, ein Textcorpus aus Salerno, das u. a. Schriften des Galen und des Hippocrates versammelte und in der Folge vielfach kommentiert wurde, des Weiteren zwei Schriften des Constantinus Africanus. Berühmt sind überdies die »Quaestiones salernitanae«, die ein breites Spektrum medizinischer und naturwissenschaftlicher Fragen abdecken¹²⁴. Auch Alain werden derartige *quaestiones* zugeschrieben, doch hat bereits Marie-Thérèse d'Alverny darauf hingewiesen, dass es sich dabei kaum um das Werk eines Magisters aus einem Guss handelt. Der Kompilator oder die Kompilatoren könnten lediglich, wenn überhaupt, Elemente aus der Lehre Alains in diese Sammlung aufgenommen haben¹²⁵. Spätestens ab den 1170er-Jahren sind auch in Montpellier medizinische Schulen nachweisbar, auf die im Zusammenhang mit der Biografie Alains zurückzukommen sein wird¹²⁶.

Kanonistik und Legistik

Zehn Pariser Kanonisten, jedoch keine Legisten, konnte John Baldwin für die Zeit von den 1170er-Jahren bis um 1200 identifizieren, die Hälfte davon ursprünglich von den Britischen Inseln stammend¹²⁷. Den von Baldwin genannten Kanonisten hinzuzufügen ist ein Philipp Sarrazin, »Decreta et sacras claudens in pectore leges«, der in der um 1200 verfassten Dichtung »Karolinus« des Gilles von Paris auftritt¹²⁸. Gilles dürfte in den 1180er-Jahren zusammen mit Wilhelm Brito in Paris studiert haben¹²⁹. Möglicherweise kann in Gilles' Versen

122 Siehe Anm. 113.

123 O'BOYLE, *The Art of Medicine*, S. 12f., Zitat S. 13; JACQUART, *Medical Education*, S. 211f. Zu Adam vgl. Kap. 2.1.1 und 2.2.1. Des Weiteren bezeugt Neckam in seiner »*Laus sapientie divine*«, dass er in Paris die *artes*, Theologie, beide Rechte und auch Medizin studiert habe. Dazu ZAHORA, *Nature*, S. 21; HUNT, *The Schools*, S. 5–7.

124 Vgl. JACQUART, *Medical Education*, S. 216f.

125 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 55–59.

126 JACQUART, *Medical Education*, S. 209f. und Kap. 3.2.

127 BALDWIN, *Masters at Paris*, S. 166f.

128 COLKER, *The »Karolinus« of Egidius Parisiensis*, S. 320, Z. 46. Zur Datierung *ibid.*, S. 203: Der Großteil des Gedichts entstand 1195–1196, doch der hier interessierende Teil mit dem Gelehrtenkatalog gehört der erst nach 1200 verfassten *captatio benevolentiae* an.

129 Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 37.

sogar doch noch ein Legist aufgefunden werden, denn über einen Stephan heißt es: »a quo decisio legum queritur et noti monstratur regula iuris«¹³⁰. Dies würde zur etwa zeitgleichen Auskunft des Guy von Bazoches passen, wonach Dekrete *und* Rechte eine Heimstatt in Paris gefunden hätten¹³¹; auch Gilles' Kommilitone Wilhelm spricht für den Zeitpunkt seines Schreibens um 1210 von der Möglichkeit, beide Rechte in Paris studieren zu können. Mit Gilles' Beschreibung könnte auch der Kanonist Stephan von Tournai gemeint sein, der für seine Auslegungen das Römische Recht in hohem Maße heranzog¹³². Einen weiteren von Baldwin übersehenen Legisten, der auch Theologie und Kanonistik lehrte (ca. 1160–1175), hat man mit dem Engländer Gerard Pucelle vor sich, einem Freund Johns von Salisbury. Auch die Pariser Kanonisten des frühen 13. Jahrhunderts lehrten Römisches Recht, bevor es 1219 von Honorius III. (allerdings nicht unmittelbar wirksam) untersagt wurde¹³³.

Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Kirchenrecht ist die Abfassung der »Concordantia discordantium canonum« im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts durch Gratian in Bologna¹³⁴. Dieses auch »Decretum Gratiani« genannte Werk hatte zum Ziel, auf den ersten Blick widersprüchliche Rechtsbestimmungen aus päpstlichen Dekretalen oder Synodal- und Konzilsbeschlüssen zu harmonisieren, was Gratian durch die Anordnung und seine hinzugefügten *dicta* anstrebte¹³⁵. Der Beginn der Pariser Dekretistik, das heißt der Kommentierung von Gratians »Decretum«, ist mit der

130 COLKER, The »Karolinus« of Egidius Parisiensis, S. 319, Z. 33f. Der im Anschluss Z. 35–39 genannte Ansellus/Anselm wird nur als Rechtsgelehrter, nicht explizit als Lehrender vorgestellt. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 135, nennt Stephan und Philipp nur allgemein »maîtres de droit«.

131 Vgl. auch die Angabe des Gerald von Wales bzw. von Barry über sein Studium beider Rechte in Paris Ende der 1170er-Jahre in GIRALDUS CAMBRENSIS, De rebus a se gestis, II, 1, S. 45, sowie II, 2, S. 47f. Er nennt dabei auch den Sonntag als den üblichen Tag, an dem er selbst über die Dekretalen las, und zitiert den Beginn einer Vorlesung. Vgl. Kap. 2.3.1.

132 Vgl. KALB, Bemerkungen zum Verhältnis, S. 338–348.

133 Vgl. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 134–136, 149–151. Zum Verbot in der Bulle »Super speculam« und den Gründen – vorrangig wohl, um die Theologie zu begünstigen, indem eine um die Gunst der Studenten konkurrierende Disziplin unterdrückt werden sollte – siehe *ibid.*, S. 345–353.

134 Zu Gratian und seinem Werk siehe den Forschungsstand bei PENNINGTON, The Beginnings of Law Schools, S. 243–248, der (insbes. in der Auseinandersetzung mit den Thesen von Anders Winroth) deutlich zeigt, wie viele Fragen zur Entstehung des »Decretum« offen sind bzw. ganz unterschiedlich beantwortet werden.

135 LANDAU, Gratian and the »Decretum Gratiani«; PADOA SCHIOPPA, A History of Law, S. 97f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Ankunft des Stephan von Tournai um 1165 anzusetzen, nachdem er lange in Bologna u. a. bei dem Legisten Bulgarus studiert hatte. Die Summen der 1170er-Jahre orientieren sich stark an der seinen¹³⁶. Nachdem durch Alexander III. die Dekretalengesetzgebung intensiviert wurde, finden sich auch in Paris ab den 1180er-Jahren Dekretalensammlungen. Eine Summe dazu entstand vor 1190 durch die Feder des Honorius von Kent. Die Kanonistik dieser Jahrzehnte entwickelt sich recht unabhängig von den in Bologna produzierten Glossen und anderen juristischen Textformen, erst ab den 1190er-Jahren setzt durch die Zugkraft der Arbeiten Huguccios und Bernhards von Pavia die *peregrinatio academica* der Pariser Gelehrten nach Bologna wieder ein¹³⁷. Da die Grenze zwischen Kanonistik und Theologie erst im ausgehenden 12. Jahrhundert schärfer gezogen werden kann¹³⁸, ist es durchaus möglich, Alains Bußhandbuch, den »Liber poenitentialis«, auch als kanonistischen Beitrag zu sehen.

Die Theologie

Erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstand die Theologie als Wissenschaft, das heißt, es setzte die umfassende Reflexion über den Gegenstand und die Methoden des Faches ein, wie sich anschaulich anhand der Bedeutung des Begriffs *theologia* ablesen lässt. Er umfasst – etwa bei Alain von Lille – nicht mehr nur die Gotteslehre, sondern den gesamten Bereich der Dogmatik¹³⁹. Als disziplinärer Begriff setzte sich das Wort jedoch erst im 13. Jahrhundert durch; bis dahin kann damit auch ganz allgemein das irgendwie geartete Studium der Trinität oder auch die »erste Philosophie« im aristotelischen Sinne gemeint sein¹⁴⁰. Parallel dazu werden weitere Begriffe neu definiert. Termini

¹³⁶ Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 135f.; PENNINGTON, *The Beginnings of Law Schools*, S. 237f.; DERS., MÜLLER, *The Decretists*, bes. S. 136–138.

¹³⁷ Dazu GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 136–151.

¹³⁸ »Canon law was to a great extent theology in practice«, schreibt BRUNDAGE, *The Medieval Battle of the Faculties*, S. 277. Vor allem durch den Einfluss der Legistik auf die Kanonistik wird die Trennung zur Theologie jedoch ab etwa 1200 markant, bis schließlich um 1300 die Trennung vollständig wahrgenommen und behauptet wird. Siehe auch KALB, *Bemerkungen zum Verhältnis*; REXROTH, *Die Einheit der Wissenschaft*, S. 28, und Kap. 2.2.2.

¹³⁹ KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie*, S. 18f.

¹⁴⁰ Siehe ENDERS, *Zur Bedeutung des Ausdrucks »theologia«*, S. 19f., der auch die Unsicherheit der Forschung in der Frage anspricht, was Abaelard letztlich unter dem Begriff verstand. Auch KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie*, S. 15f, ist nicht sicher, ob Abaelard damit nicht doch nur die Gotteslehre meinte. Vgl. auch BROWN, *Theology and Philosophy*, S. 269f., und Kap. 5.

wie »doctrina fidei« oder »doctrina sacrae scripturae« können den umfassenden Charakter oder auch das Wissenschaftliche der Theologie zum Ausdruck bringen. Auch »sacrae scripturae studere« bzw. »paginae studere« kann im 12. Jahrhundert nicht mehr nur das Bibelstudium, sondern teilweise auch das Betreiben der Wissenschaft Theologie meinen¹⁴¹. Diese war von verschiedenen Ansätzen geprägt, die als komplementär, nicht als sich gegenseitig ausschließend betrachtet werden sollten. Insbesondere die Bedeutung der auf Anselm von Laon zurückgehenden Bibelstudien für die Theologie wird in der jüngeren Forschung hervorgehoben, nachdem diese durch Abaelards negative Schilderungen lange Zeit kaum von der Forschung gewürdigt wurden. Während am Vorhandensein einer Schule in Laon keinerlei Zweifel besteht, wurde die von der theologiegeschichtlichen Forschung lange angenommene Schule von Laon im Sinne einer *école de pensée* von Valerie Flint 1976 in Frage gestellt, der sich später auch Marcia Colish anschloss¹⁴². Die neueren Arbeiten von Cédric Giraud und Alexander Andrée zeigen aber die Berechtigung, mit der man von einer Schule von Laon im Sinne einer spezifischen Lehrtradition sprechen kann, welche auch die Pariser Theologie formte¹⁴³.

Das neuartige Projekt der Schule bestand darin, die gesamte Bibel zu glossieren, das heißt mithilfe der Vaterschriften und späterer Gelehrter am Rand des Bibeltexts und zwischen den Textzeilen zu kommentieren. Gerade für den gut untersuchten Fall der Glosse zum Hohelied ließ sich auch zeigen, wie das Kommentarwerk Anselms in die Glosse einfluss. Ansonsten sind die Autoren der auch »Glossa ordinaria« genannten Glosse im Einzelnen kaum zu bestimmen; ihre Organisation ging wohl auf Raoul zurück¹⁴⁴. Das theologische Werk Anselms und seine Methoden sind vor dem Hintergrund seines Strebens zu betrachten, die Aussagen der Heiligen Schriften zu harmonisieren (ein Ansin-

¹⁴¹ Vgl. KÖPF, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie, S. 10–24; ENDERS, Zur Bedeutung des Ausdrucks »theologia«.

¹⁴² Vgl. GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 21–25; DERS., MEWS, Le »Liber pancrisis«, S. 168.

¹⁴³ GIRAUD, The Literary Genres; DERS., »Per verba magistri«; ANDRÉE, »Sacra Pagina«; DERS., Anselm of Laon Unveiled, S. 217–260. Zu den *écoles de pensée* vgl. Kap. 2.2.

¹⁴⁴ Anselm zeichnete wohl neben der Canticum-Glosse für die Glossen zu den Paulus-Briefen, zu den Psalmen und zum Johannesevangelium verantwortlich. Sein Bruder Raoul ist der Autor der Matthäus-Glosse, während Gilbert Universalis (nicht zu verwechseln mit Gilbert von Poitiers. Zu Gilbert Universalis, einem Schüler Anselms und 1128–1134 Bischof von London, siehe GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 130f.) wohl den Pentateuch, die großen Propheten und die Klagelieder Jeremias übernahm. Siehe *ibid.*, S. 84–87; DERS., The Literary Genres, S. 252; DERS., MEWS, Le »Liber pancrisis«, S. 178.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

nen, das auch das »Decretum Gratiani« durchzog), zu ordnen und in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen¹⁴⁵.

Die Glossen und Kommentare müssen laut Alexander Andrée für die Entwicklung der Pariser Theologie genauso ernst genommen werden wie die üblicherweise angeführten dialektisch vorgehenden Werke eines Abaelard¹⁴⁶. Dass Letzterer von seinem so negativ beschriebenen Laoner Studienaufenthalt durchaus auch inhaltliche Anregungen mitnahm, konnte Matthias Perkams in der Untersuchung von Abaelards Trinitätskonzept bereits 2004 zeigen¹⁴⁷. Auch Luisa Valente wies schon 2006 darauf hin, dass die scholastische, also an den Schulen gepflegte Theologie zu einem großen Teil aus der Sammlung patristischer Sentenzen, Exegese, Predigten und anderen »nicht spekulativen« Genres bestand¹⁴⁸. Die Fixierung der Forschung auf die mit den Werkzeugen der Logik betriebene Art der Theologie habe, so Andrée, zu einer Marginalisierung anderer Ansätze und dementsprechend schlechterer Editionslage geführt. Während der Einfluss der Laoner Sentenzensammlungen auf die Sentenzen des Petrus Lombardus zwar bereits in Teilen anerkannt sei, müsse die Bedeutung der Bibelkommentierung noch ins allgemeine Bewusstsein gerückt werden¹⁴⁹. Bibelkommentierung und Logik schließen sich jedoch keinesfalls gegenseitig aus: Mark Clark konnte zeigen, dass sich die Entwicklung logischer Theorien, hier der Begriffslogik, auch in den Bibelvorlesungen an der Kathedralschule spiegelt¹⁵⁰, was althergebrachte Genregrenzen in Frage stellt. Die von Andrée beschriebene einseitige Forschungslage könnte zudem auch die Dichotomie von scholastischer und monastischer Theologie verstärkt haben, da die Schriftauslegung gemeinhin mit Letzterer assoziiert wird¹⁵¹.

145 GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 183. Zur forschungsgeschichtlichen Umdeutung der Glosse von einem konservativen zu einem innovativen Arbeitsinstrument siehe auch CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 43.

146 ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 273f.

147 PERKAMS, *The Origins of the Trinitarian Attributes*, S. 26–31.

148 VALENTE, *Scholastic Theology*, S. 57f. Die Bedeutung der Schriftkommentare für die Theologie an der frühen Universität Paris betont BURGER, *Albertus Magnus*, S. 98.

149 ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 272–278 sowie S. 292, Anm. 67, wo er sich explizit gegen den Exegesespezialisten Gilbert Dahan wendet: »Their common mistake, however, is that they always associate the Gloss with ›exegesis‹ rather than with theology, which is nothing but the return of the Grabmann distinction [zwischen einer theoretisch und einer praktisch orientierten Theologie, wobei Exegese bzw. Bibelhermeneutik zu Letzterer gezählt würde]. As we shall see below, the biblical texts were not studied for their own sake, and there is nothing called exegesis in the Middle Ages«. Siehe auch GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 366; DERS., MEWS, *Le »Liber pancrisis«*, S. 159.

150 CLARK, *Peter Lombard*, bes. ab S. 202.

151 Ein Beispiel dafür findet sich in MCGINN, »Regina quondam«. Dazu auch [Kap. 2.3.2](#).

Die Rezeption des Laoner theologischen Werks in Paris zeigt sich insbesondere bei den Magistern der Kathedralschule Petrus Lombardus und Petrus Comestor; beide wurden von einstigen Schülern Anselms unterrichtet. Die Psalmen- und Pauluskommentare des ersten gelten als dritte Entwicklungsstufe der »Glossa ordinaria«, als sogenannte »Magna glossatura«¹⁵². Seine Vorlesungen über die Bibel wurden überdies in den Schriften seines Schülers Petrus Comestor¹⁵³ und dessen Student Stephen Langton überliefert, wie Mark Clark herausfand¹⁵⁴. Das theologische Hauptwerk des Petrus Lombardus, die »Vier Bücher der Sentenzen«, entstand wohl in den Jahren 1156–1158 und wurde von ihm im Unterricht erprobt. Sie wurden von seinen Nachfolgern Petrus Comestor und Petrus von Poitiers mit *accessus* versehen und kommentiert, doch erst 1215 wurden sie zum theologischen Standardwerk¹⁵⁵. Alain von Lille verwendete die Sentenzen allerdings schon in seinem Werk¹⁵⁶. Petrus Comestor entwickelte zudem die Laoner »Glossa ordinaria« weiter und machte sie für sein heilsgeschichtliches Werk, die »Historia scholastica«, fruchtbar. Die »Historia« ging aus Vorlesungen hervor und wurde erst von seinem Schüler Stephen Langton der abschließenden Redaktion unterzogen, sodass das Werk als kollektive Arbeit verstanden werden muss¹⁵⁷. Mit den »Sentenzen« des Petrus Lombardus und der »Historia scholastica« des Petrus Comestor als Einführung in die Bibel entwickelte sich die Theologie zugleich von der engen Orientierung am Bibeltext weg¹⁵⁸.

Die Regularkanoniker von Saint-Victor scheinen André zu folgen kein größeres Interesse an der »Glossa ordinaria« und den Laoner Sentenzen gezeigt zu

152 SMALLEY, *The Study of the Bible*, S. 64; ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 294. Zu den neuen Forschungen Mark Clarks über die Bibelkommentare des Petrus Lombardus siehe Kap. 2.2.2.

153 GIRAUD, MEWS, *Le »Liber pancrisis«*, S. 154.

154 CLARK, *The Biblical Gloss*; ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 294.

155 Vgl. MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 54–57, 116–124; DOYLE, *Peter Lombard*, S. 97–107.

156 Siehe LOTTIN, *Psychologie et morale*, S. 38–40, und Kap. 4.1.1, Anm. 15, Kap. 5.3, Anm. 159 und 248 sowie Kap. 5.4, Anm. 309. Dass Alains »De virtutibus et de vitiis« wegen der Verwendung der Sentenzen des Lombarden (anstelle der jüngeren Sammlung des Petrus von Poitiers) bereits um 1160 entstanden sein dürfte, wie Lottin meint, ist aber keine völlig überzeugende Begründung der Datierung, denn Alain hätte auch schlicht das Werk des Petrus Lombardus für überzeugender als das des Petrus von Poitiers gehalten haben können.

157 So CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, bes. ab S. 163, gegen die ältere Forschung, die das Werk als Alterswerk ohne jeglichen Schulbezug auffasste. Siehe auch DERS., *Peter Comestor*; ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 292.

158 Vgl. CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 22, 47f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

haben, sondern einem eigenen Zugang gefolgt zu sein¹⁵⁹. Die ab dem Eintritt Hugos bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts praktizierte Theologie wurde vielfach als Symboltheologie in augustinischer Tradition beschrieben, bei der in kontemplativem Lesen die vielfachen Sinne der Schrift zu entschlüsseln versucht wurden und der Schöpfer ausgehend von seiner Schöpfung zu erkennen erstrebt wird¹⁶⁰. Für Hugo, wie für seine Schüler Richard und Andreas, war es entscheidend, zunächst zu einem soliden Verständnis des historischen Sinnes zu gelangen, bevor allegorische und tropologische Bedeutung zu untersuchen seien. Diese Grundüberzeugung entwickelte Hugo in seinem bildungstheoretischen Werk »Didascalicon«, sein Schüler Andreas befasste sich mit der rabbinischen Exegesetradition¹⁶¹. Hugo setzte sich zudem intensiv mit den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita auseinander, dessen »Himmliche Hierarchie« er kommentierte¹⁶²; daneben hinterließ er kontemplative Werke wie »De archa Noe«, »De tribus diebus« und »De arrha anime«, in denen er den Nutzen des Irdischen für Erkenntnis und spirituelle Vervollkommnung darstellt¹⁶³. Die Bedeutung Saint-Victors ging jedoch ab den 1170er-Jahren zurück, da die von Abt Ernis/Ervisius¹⁶⁴ verantwortete Misswirtschaft auch zulasten der intellektuellen Strahlkraft des Stifts ging. Walter, der im Jahr 1173 Richard als Prior nachfolgte und durch seine etwas aus der Zeit gefallen wirkende antischulische Polemik gegen Abaelard, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers und Gilbert von Poitiers bekannt ist¹⁶⁵, brachte den in Saint-Victor lehrenden Gottfried dazu, das Stift zeitweilig zu verlassen (ca. 1173–1185), sodass um 1200 keine

¹⁵⁹ So ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 295, Anm. 83. Zwar setzte der Gründer der Abtei Wilhelm von Champeaux, ein direkter Schüler Anselms, die Laoner Theologietradition noch fort und entwickelte sie mithilfe von Logik und Grammatik für sich weiter, wie sich anhand der Sentenzensammlungen zeigen lässt. Doch diese Tradition wurde mit seinem Weggang nach Châlons-sur-Marne 1113 unterbrochen. Vgl. *ibid.*, S. 293; GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 371 f.; DERS., MEWS, Le »Liber pancrisis«, S. 179, 185–189.

¹⁶⁰ Grundlegend CHENU, *La théologie au douzième siècle*, S. 191–209; aktualisiert bei RAININI, »Symbolica theologia«; POIREL, »Alter mundus«, S. 64 f.; CHÂTILLON, *Le mouvement théologique*, S. 887; DERS., *La méthode théologique*, S. 48. Siehe auch CROSSNOE, »Devout, Learned, and Virtuous«, S. 40–43, und [Kap. 2.2.2.](#)

¹⁶¹ Vgl. POIREL, *Reading and Educating Oneself*, S. 128; WEI, *Intellectual Culture*, S. 80 f. Zum Interesse an der jüdischen Exegese im 12. Jahrhundert insgesamt D'ALVERNY, *Translations and Translators*, S. 427 f.

¹⁶² Dazu POIREL, *Des symboles*, bes. S. 51–147.

¹⁶³ Vgl. DERS., »Alter mundus«.

¹⁶⁴ Zu dessen Abbatat und den politischen Hintergründen seiner Wahl 1162 vgl. zusammenfassend GROSSE, *Entre cour et cloître*, S. 95–99. Er wurde 1172 abgesetzt.

¹⁶⁵ Dazu CHÂTILLON, Art. »Gauthier de Saint-Victor«.

breitere Wirkung entfaltenden theologischen Ansätze von Saint-Victor mehr ausgingen¹⁶⁶.

Die theologischen Profile der »privaten« Magister sollen hier nur knapp angedeutet und in der Diskussion um die Pariser *écoles de pensée* näher vorgestellt werden. Charakteristisch für Abaelard ist seine Anwendung logischer Denkopoperationen auf theologische Problemstellungen. Auch ist er bekannt für sein Bestreben, die augenscheinlichen Widersprüche der *auctoritates* durch das Berücksichtigen von Zeit, Ort und Umständen sowie von textkritischen Fragen in Einklang bringen zu können. Insbesondere die Distinktion nach Wortbedeutungen gilt als die bedeutendste Leistung Abaelards für das systematische Distinguieren¹⁶⁷. Nicht minder bedeutsam ist seine Auffassung einer Gesinnungsethik, wonach Taten nach ihrer Intention zu beurteilen sind¹⁶⁸. Sein Ansatz zum Verständnis der Trinität ordnet den drei Personen die Attribute der *potentia*, *sapientia* und *benignitas* zu und wurde von Hugo von Saint-Victor aufgegriffen¹⁶⁹.

Eine zweite prägende Figur für die Pariser Theologie war der spätere Bischof von Poitiers Gilbert (ab 1142). Etwas zugespitzt kann man sagen, dass er einen »linguistic turn« der Theologie einleitete: »Throughout Gilbert's philosophy there is a concerted effort to use language so that the abstractness and concreteness of terms reflects the metaphysical status of the beings they denote«, schreibt Marcia Colish¹⁷⁰. Davon ausgehend thematisierte er, wie über Gott gesprochen werden könne. Mithilfe höchst subtiler grammatikalischer Überlegungen entwickelte er das Konzept der *transsumptio nominum*, dem die Auffassung zugrunde liegt, dass Worte beim Sprechen über Irdisches oder Göttliches jeweils eine unterschiedliche Bedeutung annahmen und man nur in Ana-

166 Der genaue Grund für die Verdrängung Gottfrieds ist nicht geklärt. GASPARRI, Godefroid de Saint-Victor, S. 57, zieht in Erwägung, dass seine Werke von Walter der Häresie verdächtigt worden sein könnten. Vgl. auch WALTHER, St. Victor, S. 69–72; FERRUOLO, The Origins of the University, S. 30; JAEGER, Victorine Humanism, S. 85; GASPARRI, Philosophie et cosmologie, S. 121 f.

167 Dazu MEYER, Die Distinktionstechnik, S. 110–117, der die Bezüge zu kanonistischen Methoden herausstellt. WEI, Of Scholasticism and Canon Law, bietet einen Forschungsüberblick zur Frage, in welchem Beeinflussungsverhältnis Abaelards Werk »Sic et non« und das »Decretum Gratiani« zueinander standen, und spricht sich dafür aus, Gratians »Decretum« als nicht direkt von Abaelard beeinflusst zu betrachten. Konzise die hier genannten Themen zusammenfassend LEPPIN, Theologie im Mittelalter, S. 81–89.

168 Dazu PERKAMS, Liebe als Zentralbegriff, bes. S. 118–125, 306 f.

169 Zu der Triade bei Abaelard siehe DERS., The Trinity; DERS., The Origins of the Trinitarian Attributes.

170 COLISH, Gilbert, S. 232.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

logien über Gott sprechen könne. Die Frage nach dem Status der Universalien war für ihn ein grundsätzlich falscher Ansatz¹⁷¹. Wie im Falle Abaelards sorgten auch die Thesen Gilberts für einiges Aufsehen und eine Anklage durch Bernhard von Clairvaux, wie man bei John von Salisbury und Otto von Freising ausführlich nachlesen kann¹⁷².

Die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Theologie lehrenden Magister waren zu im jeweiligen Einzelfall konkret zu bestimmenden unterschiedlichen Graden von diesen Strömungen beeinflusst, inklusive denen an der Kathedralschule und an Saint-Victor. Gerade im Falle Alains sind Textsorten erhalten, die alle Ansätze widerspiegeln, wie das unten noch folgende Kapitel über die Pariser Schulen zeigen wird.

2.1.3 Methoden des Lehrens

Die Basis allen Lehrens in den Schulen des 12. Jahrhunderts, ob in den *artes*, der Medizin oder den Rechten, war die *lectio*. Der Magister kommentierte den autoritativen Text, arbeitete verschiedene Bedeutungsschichten heraus und erörterte daraus entstehende Fragen bzw. nahm Bezug auf von Dritten geäußerte Fragen und Positionen¹⁷³. So lobt beispielsweise John von Salisbury die Fähigkeit seines Logiklehrers Alberich auf dem Mont Sainte-Geneviève, Probleme und Fragen auch noch in Texten zu erkennen, die auf den ersten Blick völlig glatt erscheinen. Bei Robert von Melun hebt er hervor, wie dieser Nachfragen aufgriff, oftmals die Rolle des *advocatus diaboli* einnehmend, und seine Schüler stets mit der Einsicht zurückließ, dass es auf ein Problem nicht *die* eine Antwort gebe¹⁷⁴. Für die Theologie unterscheidet Francesco Siri solche *lectiones*, die eng am Bibel- oder Vätertext entlang kommentieren, und solche, in denen der Magister theologische Inhalte in selbst gewählter Ordnung erläutert, wie man es schon bei Hugo von Saint-Victor und Abaelard vorfinden könne¹⁷⁵. Die Kommentierung fand ihren Niederschlag zunächst in Glossen zum jeweiligen Text, die sich über verschiedene Zwischenstufen und Mischformen zu mehr oder

¹⁷¹ Vgl. dazu [Kap. 2.2.2](#); NIELSEN, *Theology and Philosophy*, bes. S. 103–136; COLISH, *Gilbert*, S. 229–235; DIES., *Early Porretan Theology*, S. 60.

¹⁷² Dazu MONAGLE, *The Trial of Ideas*.

¹⁷³ Vgl. WEIJERS, *Methods and Tools*, S. 95.

¹⁷⁴ JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon* II, 10, S. 198 f. Zum Kommentar Johns über Robert siehe auch MEWS, *Between the Schools*, S. 121–123, sowie GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 324.

¹⁷⁵ SIRI, »*Lectio*«, S. 110–117.

minder langen Kommentaren auswuchsen¹⁷⁶. Die Universitätsstatuten von 1215 nehmen Bezug auf die Organisationsform dieser Form der Texterschließung und unterscheiden für die *artes* die *lectio ordinaria* von der *lectio cursoria*. Während es bei der Letzteren um die schnelle Vermittlung des unmittelbaren Sinnes des kommentierten Textes geht, war Erstere für die vertiefte Erschließung für die Studenten gedacht¹⁷⁷.

Die Fragen, die ein Magister aus der Lektüre entwickelte, insbesondere bei sich widersprechenden Autoritäten und schwierigen Passagen, wurden zum Teil separat in Form von *quaestiones* festgehalten. Im Laufe des 12. Jahrhunderts bildete sich in der Theologie und in den Rechten, interessanterweise aber wohl nicht in den *artes*, für die Beantwortung ein fester Argumentationsaufbau aus: Die Nennung des Problems, die Anführung der Argumente für eine Position, die Entwicklung der Argumente dagegen, schließlich die Lösung und daraufhin die Widerlegung von Argumenten, die dieser Lösung widersprechen könnten. Je komplexer die Fragen wurden, desto mehr scheinen sie sich aus dem Unterrichtsablauf der *lectio* abgespalten zu haben. Zunächst wurde wohl ein Teil der Vorlesung dafür reserviert – »small-scale disputations in the classroom«, wie Olga Weijers es nennt –, dann wurden die Fragen isoliert im Rahmen der *disputatio* diskutiert¹⁷⁸. Allerdings sollte die Trennlinie zwischen *lectio* und *disputatio* zumindest für das 12. Jahrhundert nicht zu strikt gezogen werden, sondern laut Francesco Siri sei eher an fließende Übergänge von der Kommentierung hin zur Diskussion zu denken. Im Falle der Theologie könne man auch nicht zwingend inhaltliche Kriterien anlegen, wonach Bibel und Väter in der *lectio* kommentiert, die theologischen Fragen des Magisters dagegen in der *disputatio* besprochen würden, sondern seine Beispiele deuten auf eine enge Orientierung am Bibeltext auch in den Disputationen hin¹⁷⁹. Zeugnisse der theologischen Vorlesungstätigkeit Alains von Lille könnten neben der *Summa* »*Quoniam homines*«, dem Traktat »*De virtutibus et de vitiis*« und seinem Hoheliedkommentar auch der Liturgiekommentar zur Prosa »*Ad celebres, rex*

176 Vgl. WEIJERS, *Methods and Tools*, S. 95–99. Zu den Besonderheiten juristischer Kommentare bes. S. 98.

177 DIES., *A Scholar's Paradise*, S. 79–91. Siehe auch *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Nr. 20, S. 78–80.

178 WEIJERS, *Methods and Tools*, S. 99–102, Zitat S. 102. Diese allgemeine Art der *disputatio* wird von Weijers auch »scholastische« Disputation genannt, im Unterschied zur speziell in der Dialektik praktizierten Form der *disputatio*. Siehe DIES., *The Various Kinds of Disputation*. Vgl. auch SIRI, »*Lectio*«, S. 118.

179 *Ibid.*, S. 118f., Anm. 34.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

caelice« (»Expositio prosae de angelis«) und die sogenannte »Hierarchia Alani« sein, Darlegungen der Angelologie des Magisters¹⁸⁰.

Bei der Disputation wurde wohl schon mit verteilten Rollen gearbeitet, zumindest der *opponens* scheint vorhanden gewesen zu sein; der *respondens* kommt erst etwas später auf. Disputationen wurden, wie die *lectio*, in allen Fachbereichen abgehalten, wobei sich die juristischen Disputationen durch ihre Fallbezogenheit etwas unterscheiden. Gelehrt wurde auf diese Weise nicht nur der fachliche Inhalt, unter Betrachtung möglichst vieler Gesichtspunkte, sondern auch die Argumentationstechnik selbst¹⁸¹. Als ritualisierte Forschungsmethode und kollektive Form der Wahrheitssuche prägte sie langfristig das akademische Denken¹⁸². Die Disputation als Form des Unterrichts scheint an der Kathedralschule von Notre-Dame und in den »privaten« Schulen praktiziert worden zu sein, nicht aber an Saint-Victor, dessen Magister sich eher negativ zum streitartigen Charakter der Disputation äußerten¹⁸³.

Inwieweit die Predigt im 12. Jahrhundert als Unterrichtsform anzusehen ist, ist schwer zu bestimmen. Oft zitiert wird der Satz aus dem »Verbum abbreviatum« des Petrus Cantor: »In tribus autem consistit exercitium sacre Scripture: in lectione, disputatione, predicatione«¹⁸⁴. Daraus geht zwar hervor, dass Petrus die Predigt neben der Vorlesung und der Disputation als Aufgabe des Theologen begriff, es heißt jedoch nicht gleichzeitig, dass die Predigt zu diesem Zeitpunkt neben den beiden genannten als *Unterrichtsform* aufgefasst wurde. Stephen Langton etwa nennt als Aufgaben des Magisters nur die *disputatio* und

¹⁸⁰ Zu den ersten beiden vgl. Kap. 3.2. Zu den Inhalten von »Expositio prosae de angelis« und »Hierarchia« siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 85–108 und die Editionen S. 185–235. Mehr zu den Texten vgl. Kap. 5.3 und 7.2.

¹⁸¹ WEIJERS, Methods and Tools, S. 103–105. Als Beispiel seien die Disputationen des Simon von Tournai genannt, die den *opponens* belegen. Vgl. SIRI, »Lectio«, S. 124.

¹⁸² So SÈRE, Between »disputatio« and Polemics.

¹⁸³ Vgl. WALTHER, St. Victor, S. 67; JAEGER, Victorine Humanism, S. 95. MEWS, Rethinking Scholastic Communities, S. 17f., interpretiert Hugos »Didascalicon« auch als programmatisch gegen Abaelards dialektischen Ansatz gerichtet.

¹⁸⁴ PETRUS CANTOR, Verbum abbreviatum (textus conflatus), I, 1, S. 9. Es handelt sich bei dieser Textstufe um die von Baldwin einst als Langversion klassifizierte spätere Redaktion des »Verbum abbreviatum«. Siehe die Einleitung der Edition. MEWS, The Schools, S. 15, legt den Satz wie folgt aus: »For Peter the Chanter, reading and disputation served to promote preaching«, ähnlich auch ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 273, Anm. 1: »Sometimes a third category is added as the ultimate goal and end of both [*lectio* und *disputatio*]: *praedicatio*«. ROBERTS, Medieval University Preaching, S. 318, spricht in Zusammenhang mit dem Cantor-Zitat von »close ties between teaching and preaching« und der Predigt als Anforderung an Theologiemagister. Vgl. auch SMITH, Aquinas, S. 8, der die Auflistung als die »three duties of the medieval master« auffasst.

lectio (vor 1176)¹⁸⁵. Oftmals fällt die Abgrenzung zur *lectio* schwer¹⁸⁶, besonders wenn der Text sich nicht klar auf eine Bibelstelle bezieht, wie es auch für die Predigten Alains von Lille manchmal der Fall ist. Die Predigten Abaelards für Heloise und ihre Mitschwestern etwa sind lange Abhandlungen über theologische Themen¹⁸⁷. Formalisiert wurde die Predigtpraxis erst mit den Universitätsstatuten, die aber frühere Gepflogenheiten widerspiegeln dürften¹⁸⁸. Wie genau den Theologiestudenten das Predigen praktisch vermittelt wurde, ist bisher nicht näher erforscht. Die Verbindung von theoretischen Kenntnissen der Rhetorik und dem Hören von Predigten¹⁸⁹ wird einen Gutteil dazu geleistet haben. Alains Predigten an *scolares* sind somit immer auch als Demonstration dessen zu sehen, was er den Studenten über Predigtstil und -vortrag vermitteln wollte¹⁹⁰.

Der mündliche Charakter der Lehre spiegelt sich in der Überlieferung wider¹⁹¹. So gibt es von Abaelards Sentenzen Sammlungen unterschiedlichen Zuschnitts, die sich im Wesentlichen durch drei Szenarien erklären lassen: Entweder basieren die Sammlungen auf den Mitschriften (*reportationes*) unterschiedlicher Studenten, oder eine Vorlesungsreihe wurde von Abaelard zu ver-

¹⁸⁵ In seiner sogenannten Antrittsrede. Vgl. dazu [Kap. 2.3.1](#) und SPATZ, Evidence, S. 11.

¹⁸⁶ Ein Beispiel für den Übergang von der *lectio* in eine Art Predigt bei Stephen Langton findet sich bei CLARK, Peter Lombard, S. 214f. Zur allgemein schwierigen Abgrenzung vgl. auch SMALLEY, The Study of the Bible, S. 209.

¹⁸⁷ ZIER, Sermons, S. 335, schreibt, diese Predigten seien »in Wirklichkeit« eine Serie von Vorlesungen, doch kann man ebenso annehmen, dass das Medium der Predigt diese mehr auf Unterweisung als auf Ermahnung fokussierte Ausgestaltung auch zuließ. Abaelard selbst grenzt in seinem Widmungsbrief an Heloise die Predigt von der *lectio* ab und betont seine relative Unerfahrenheit im Predigen. Vgl. DE SANTIS, I sermoni di Abaelardo, S. 86–95. Die Predigten Abaelards sind nur schlecht erforscht, der »Cambridge Companion« zu Abaelard von 2004 widmet ihnen nicht einmal einen eigenen Artikel und nennt sie nur cursorisch; die verdienstvolle Studie von Paola de Santis wird gar nicht erwähnt. Es scheint dies eine Konsequenz der dominanten Wahrnehmung zu sein, Abaelard als reinen Dialektiker zu betrachten. Ähnlich erging es den Predigten des Petrus Lombardus, die erst 2016 durch Matthew Doyle näher erforscht wurden. Siehe DOYLE, Peter Lombard, Kap. 6.

¹⁸⁸ ROBERTS, Medieval University Preaching; DIES., Stephen Langton, S. 96: »The close ties between preaching and teaching were already evident in the schools of Langton's Paris. In the language of the medieval church, preacher and doctor were synonymous«.

¹⁸⁹ Diesen Punkt nennt WENZEL, Academic Sermons, S. 305f.

¹⁹⁰ Alains Vortragsweise lässt sich jedoch nicht mehr rekonstruieren. Vgl. dazu [Kap. 4.1.2](#).

¹⁹¹ Eindringlich hervorgehoben wird dies von CLARK, Peter Lombard, der in diesem Zusammenhang auch die Entwicklung eines Werks durch mehrere Autoren zeigt, hier am Beispiel des Petrus Lombardus und Stephen Langtons.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

schiedenen Gelegenheiten wiederholt gehalten, oder er hielt verschiedene, aber ähnlich strukturierte Vorlesungsreihen zu verschiedenen Zeitpunkten ab¹⁹². Diese überlieferungstechnischen Rahmenbedingungen gilt es bei der Analyse von Textzeugen und ihren Differenzen immer mit im Blick zu behalten; im Falle der Predigt wird dies unten in einem eigenen Kapitel vertieft¹⁹³. Indikatoren für eine einst mündliche Unterweisung können Formulierungen in der ersten Person Singular wie »dico«, »credo«, »posui« oder »probavi« sowie die Einbindung der eigenen Person in Beispiele als Mittel der Veranschaulichung sein. In Abaelards Fall erhält man auf diesem Wege auch gleich die Information, dass er Lehrgeld bezog, von anscheinend nicht gerade wohlhabenden Studenten. Auch Ansprachen an eine zweite Person Plural – etwa: »ihr mögt hier einwenden, dass« – können auf eine orale Lehrform hindeuten¹⁹⁴. Alain von Lille bediente sich ebenfalls der Veranschaulichung von Inhalten mittels der eigenen Person, und vielleicht ist darin ein Hinweis auf die Lehrsituation *face to face* zu sehen¹⁹⁵.

Einzelne Magister wie Abaelard oder Simon von Tournai ernannten zum Teil Studenten als *reportatores* ihrer *lectiones*, um die Notizen dann der Redaktion unterziehen zu können¹⁹⁶. Möglicherweise hat sich sogar von Alain von Lille die *reportatio* einer theologischen *quaestio* erhalten¹⁹⁷. Guy Raynaud de Lage edierte in den 1940er-Jahren »deux questions sur la foi, inspirées d’Alain

192 SIRI, »Lectio«, S. 114. Für die Überlieferungssituation von *disputationes* betrachtet Siri den Fall der *questiones* von Robert von Melun. Vgl. *ibid.*, S. 117 f.

193 Vgl. Kap. 4.1.1.

194 Zum Beispiel Abaelards siehe SIRI, »Lectio«, S. 114–116. Die Veranschaulichung des theologischen Problems, ob Petrus gerechter sein könne, als Gott ihn erschaffen konnte, lautet: »Similiter ego possem plures nummos recipere a vobis, qui pauperes estis, quam vos possitis michi dare« (S. 115). Ein Beispiel für das Eingehen auf Einwände in der Predigt findet sich bei Alain. Vgl. Kap. 6.2.

195 In der Erläuterung dessen, wie bestimmte theologische Aussagen zu verstehen sind, bringt Alain sich selbst ins Spiel. Wenn gesagt werde, dass die Gottheit im Vater sei, nutze man »in« quasi selbstbezüglich, man drücke damit keine Pluralität von Gottheit einerseits und Vater andererseits aus. Der Satz sei vielmehr so zu verstehen, wie »wenn ich über mich sage: ›Ich liebe A(d)lanus««. Siehe ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 2, 1, 53b, S. 194: »Cum vero dicitur deitas est in Patre, hec prepositio ›in‹ ponitur transitive; non notat pluralitatem rerum; sicut si ego dicam de me: ego diligo Adlanum«.

196 Die Überlieferung durch *reportatio* zeigt Siri auch ausführlich für die Quästionen des Odo von Soissons sowie für die Disputationen und die Vorlesungen (»Institutiones in sacram paginam«) des Simon von Tournai. Für Letztere ist auch der Name des *reportators*, Gerardus, bekannt. Vgl. SIRI, »Lectio«, S. 119–125.

197 Erinnert sei an dieser Stelle an die erwähnte fließende Grenze zwischen *lectio* und *disputatio* im 12. Jahrhundert.

de Lille«, die in der Handschrift (Paris, BNF, lat. 2504; 13. Jh.)¹⁹⁸ zwar Alain von Lille zugeschrieben wurden und große Schnittmengen mit Alains Lehre aufweisen, dennoch negierte der Editor die Authentizität:

D'autre part l'attribution à Alain de Lille ne saurait être maintenue, en dépit de la rubrique; il est vrai que nous retrouvons dans ce texte la pensée de ce maître, [...] mais il n'en est pas lui-même l'auteur, et la présence d'une formule comme »Magister Alanus dicit quod...« (ligne 31) suffit à le prouver, sans que l'on ait à invoquer d'autres formules qui paraissent récentes, telles »In contrarium sic« ou »Ad auctoritatem respondemus«¹⁹⁹.

Es kann jedoch sein, dass hier eine ähnliche Überlieferungssituation vorliegt wie bei den Disputationen des Simon von Tournai, nämlich dass ein mitschreibender Student die Ausführungen und Entgegnungen auf Einwände mal in der ersten Person, mal in der dritten Person wiedergab²⁰⁰. Die Quästionen sind von zeitgenössischer Hand mit »tractatus magistri Alani quid sit fides et quid articulus fidei« überschrieben; »tractatus« ist am besten mit »Diskussion« zu übersetzen. Marginal wird festgehalten, was eine »aliorum opinio« [sic] und was eine »Alani sententia« ist²⁰¹. Damit läge ein unmittelbares Zeugnis der Vorlesungstätigkeit Alains in den Pariser Schulen vor. Diese mündliche Lehrsituation ist, wie es die jüngere Forschung etwa zu Petrus Comestor betont²⁰², in der Beurteilung der überlieferten Texte und der historischen Situation noch stärker zu berücksichtigen. Nicht die Redaktion und Edition der eigenen Werke, sondern die mündliche Lehre war der Schwerpunkt der Magister²⁰³. Teile der

¹⁹⁸ Die Handschriftenteile unterschiedlicher Herkunft wurden wohl im 16. Jahrhundert zu einer Handschrift vereinigt. Siehe RAYNAUD DE LAGE, Deux questions sur la foi, S. 323.

¹⁹⁹ Ibid., S. 324.

²⁰⁰ Siehe SIRI, »Lectio«, S. 123–125.

²⁰¹ Siehe Paris, BNF, lat. 2504, fol. 73r.

²⁰² Vgl. Kap. 2.1.2.

²⁰³ So nahm d'Alverny zwar ebenfalls an, dass die beiden genannten Quästionen eine Mitschrift eines Alain-Schülers darstellen könnten, interpretiert dies aber etwas zu sehr von moderner Publikationstätigkeit her gedacht. Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 69f.: »Nous croyons que ces textes représentent bien l'enseignement d'Alain, rédigé par l'un de ses élèves [...]. Il ne semble du reste pas qu'Alain ait apporté beaucoup de soin à l'»édition« de ses œuvres, si l'on en juge d'après l'état assez incohérent de la tradition manuscrite. Et les étudiants, considérant l'enseignement du maître comme un bien commun, ont dû sans scrupule s'appropriier non seulement sa doctrine, mais des passages de ses discours, ou de ses notes«. Auch Häring sprach sich für die Authentizität der Quästionen aus, stellt aber keine Überlegungen zur Textgenese an, mit denen man das Sprechen in der dritten Person erklären könnte. Siehe ALAIN VON LILLE, Super symbolum apostolorum, S. 8.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Diskussion, nämlich die Abschnitte über die Glaubensartikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, scheint Alain aber separat als Predigthilfe für Diözesankleriker aufbereitet zu haben²⁰⁴.

Je mehr Schulen und Schüler, die zwischen diesen wählen und wechseln konnten, in Paris anzutreffen waren – genaue Zahlen lassen sich dazu nicht in Erfahrung bringen²⁰⁵ –, desto mehr stellte sich die Frage nach der gemeinsamen Lehrgrundlage und der effizienten Wissensvermittlung. Gerade der Wettbewerb zwischen den einzelnen Schulen motivierte Magister dazu, ihren Wissensstoff leicht zugänglich aufzubereiten²⁰⁶. Vielfach präsent ist die Reflexion über die Lernprogression der Schüler, veranschaulicht am Beispiel der Nahrungsaufnahme, wonach Säuglingen Milch, den Älteren aber feste Speise zu reichen sei²⁰⁷. Robert von Melun schreibt in seinem Sentenzenprolog, dass nur so die Überforderung der Anfänger vermieden werden könne und die Fortgeschrittenen zum vertieften Nachdenken angeregt würden²⁰⁸. Auch bei Alain ist das Bild für die Vermittlung präsent²⁰⁹.

Die Schüler scheinen schon in Abaelards Zeit nach einführenden Kursen verlangt zu haben, wie der Prolog in einer Version seiner »Theologia« nahelegt:

204 Siehe *ibid.* und [Kap. 4.1.1](#).

205 Die Forschung nahm an, dass es um 1200 3000 bis 4000 Magister und Studenten und damit ein gutes Zehntel der Stadtbevölkerung gewesen sein könnten. Vgl. die Überlegungen auf Basis älterer Schätzungen von SOUTHERN, *The Schools*, S. 128, Anm. 44; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 280. VERGER, *Des écoles à l'université*, S. 841, Anm. 89, hingegen hält diese Zahlen mangels Datengrundlage für reine Spekulation; es bleiben nur erzählende Quellen, die einen bedeutenden Zuwachs vermerken. LORENTZ u. a., *Atlas de Paris au Moyen Âge*, S. 66 gibt an, dass Paris um 1180 etwa 25 000 Einwohner gehabt habe, deren Zahl sich bis 1220 verdoppelt habe.

206 Vgl. WEI, *Intellectual Culture*, S. 47 f.; MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 44.

207 Vgl. Hebr 5,13–14 und 1 Kor 3,1–2. Dazu auch STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 110.

208 GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 342. Die Sentenzensammlung ist noch nicht vollständig ediert (vgl. die Übersicht der Teileditionen bei MEWS, *Between the Schools*, S. 123 f., Anm. 10), doch Grabmann paraphrasiert weite Teile davon (S. 341–358) und gibt den lateinischen Wortlaut einer Handschrift in den Anmerkungen wieder. Zur Redewendung siehe auch EHLERS, *Die hohen Schulen*, S. 59.

209 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 39, Sp. 184: »Minoribus autem decet in parabolis loqui, maioribus revelare mysteria regni Dei. Parvuli liquido cibo sunt nutriendi, adulti solido corroborandi; ne parvulus enecetur per solidum, et adultus abominetur liquidum, ut sic singula quaeque locum teneant sortita decenter«. Vgl. auch die Prälatenkritik in DERS., *Liber poenitentialis*, Bd. 2, 1, S. 23 f. Mehr zu den von Alain verwendeten Bildern bezüglich des Lernprozesses in [Kap. 6.1](#).

Die »introduc[t]i[o] divine scripture« sei auf Bitten der Schüler entstanden²¹⁰. Robert von Melun stellte im Prolog seiner eigenen Sentenzen die Nützlichkeit von Sentenzensammlungen heraus, die klar nachvollziehbar Glaubensinhalte darstellten. Sie hülften denjenigen, die Mühe haben, lange zu lesen, denen, die ein schlechtes Gedächtnis haben, und den für schwierige Texte intellektuell nicht ausreichend Begabten. Er erklärt Abaelard und Hugo von Saint-Victor²¹¹ zu den Urhebern dieses Genres, sich selbst als deren Erben. Er verschwieg dabei aber auch das Konkurrenzprojekt des Petrus Lombardus, der Mitte der 1150er-Jahre ebenfalls an einer Sentenzensammlung arbeitete²¹². Petrus' Sammlung könnte man auch als *summa* bezeichnen, in der patristische und spätere Autoritäten zu einer bestimmten Frage von ihm gesammelt und kommentiert wurden. Er organisierte sie nach einem systematisch-theologischen Schema, vom Schöpfer zur Schöpfung über die Erlösung zu den Sakramenten und der Eschatologie²¹³. Ein ähnliches Schema verfolgte Alain später mit seiner *Summa* »*Quoniam homines*«, die von Alain de Libera für ihr hohes theoretisches Niveau gepriesen wird²¹⁴. Es ging den Autoren zum einen darum, ihren Studenten ein festes Curriculum an Inhalten bieten zu können, zum anderen sollten

²¹⁰ GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 333f. Denselben Grund nennt auch Petrus Lombardus. Siehe GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 373.

²¹¹ WEIJERS, Methods and Tools, S. 107, nennt auch die »Summa de sacramentis« des Hugo von Saint-Victor als Beispiel für die pädagogische Aufbereitung von theologischen Inhalten: »He wants to summarize the main teachings of doctrine in order to offer to his readers a synthesis and spare them the consultation of innumerable books«, übersetzt sie seinen Prolog. Doch könnte man die Stelle »Hanc enim quasi breuem quondam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus legentis aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et confirmare ualeret, ne per uaria scripturarum uolumina lectionum diuortia sine ordine et directione raperetur« auch so verstehen, dass hier vor allem der Sorge begegnet wird, der Schüler könne sich in der Masse des Wissens völlig verlieren und schlimmstenfalls zu falschen, heilsgefährdenden Ergebnissen kommen.

²¹² Vgl. GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 353f.; MONAGLE, Orthodoxy and Controversy, S. 54–59. Auf Basis seiner Forschungen zum Entstehungsprozess der »Historia scholastica« des Petrus Comestor, die als Gemeinschaftsprojekt mit Stephen Langton angesehen werden muss, hält CLARK, Peter Lombard, S. 260f., es für denkbar, dass man angesichts des oralen Charakters der Lehre für die heutige Textgestalt der »Sentenzen« einen ähnlichen Prozess annehmen muss.

²¹³ Vgl. WEIJERS, Methods and Tools, S. 108; GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 364–366.

²¹⁴ LIBERA, Logique et théologie, S. 438. Alain beabsichtigte, Schöpfer, Schöpfung und Erlösung in drei Büchern zu behandeln, doch erhalten sind nur die ersten beiden Bücher, vielleicht auch Fragmente des dritten. Vgl. Kap. 3.1. Zum konkreten Aufbau seiner *quaestiones* in der *Summa* vgl. das anschauliche Beispiel bei LIBERA, Logique et théologie, S. 464–466.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

sie in einer bestimmten analytisch-systematischen Denkweise trainiert werden. Zum Ausgang des Jahrhunderts wurden zu diesem Zwecke aber weniger neue Sentenzensammlungen geschaffen, als vielmehr die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentiert. Auch wurden »Summen« verfasst, nun aber verstanden als systematische, allumfassende Darstellung theologischen Wissens²¹⁵.

Hugo von Saint-Victor befasste sich in seiner bildungstheoretischen Schrift »Didascalicon« mit der richtigen Ordnung und Zielgerichtetheit der Lektüre. Dominique Poirel begreift sie als paradigmatisch für den Lehrbetrieb um die Mitte des 12. Jahrhunderts, da sie umfassend, durchschnittlich und reflektiert sei, das heißt, sie strebe die Vollständigkeit des Wissens an, sei nicht spezialisiert, sondern mit Blick auf die Allgemeinbildung geschrieben, und behandle die Ziele des Wissens. Auch als *accessus* zu den für die viktorinische Bildung bedeutendsten Texten zu verstehen, stelle das »Didascalicon« das durch den Lehrer geführte Lesen als zentrales Mittel des Wissenserwerbs in den Mittelpunkt²¹⁶. Vielfach überliefert und Quelle der Inspiration für Richard und Gottfried von Saint-Victor, wurde das »Didascalicon« auch von späteren universitären Divisionsschriften aufgegriffen, die somit für dessen nachhaltige Wirkung sorgten²¹⁷. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sind für Hugo die Ziele des Wissenserwerbs, und da Letzteres bedeutet, sich als rationales Wesen zu erkennen, ist der Anspruch dementsprechend, möglichst viel zu wissen, zu verstehen und ins Werk zu setzen. Schlussendlich geht es darum, auch mit der so verstandenen Bildung die Folgen der Erbsünde zu überwinden²¹⁸. Diese Ansichten werden ebenso bei Alain von Lille eine Rolle spielen²¹⁹.

Hugo war es auch, der nicht nur über die geistige Grundhaltung des Lernenden reflektierte, sondern in seiner Schrift »De institutione noviciorum« auch die Disziplin des Körpers miteinbezog. Die äußere Erscheinung, Gesten und Gebärden waren für ihn ein direktes Abbild des inneren geistigen Zustandes; zugleich war dieser innere Zustand durch eine Veränderung des äußeren

215 COLISH, From the Sentence Collection.

216 Vgl. WEIJERS, Methods and Tools, S. 107; POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 113–116. Zum Titel des Werks S. 115 f. Vgl. auch DERS., Formarsi secondo Ugo di San Vittore, v. a. S. 37. In diesem früheren Beitrag betont Poirel aber noch eher, dass Hugo mit seiner Konzeption entweder als archaischer oder als humanistischer als seine Zeitgenossen aufgefasst werden könne, in jedem Fall aber sich von seinen Pariser Kollegen abhebe. Mehr zum »Didascalicon« in Kap. 5.1.

217 Vgl. POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 123–131; WEI, Intellectual Culture, S. 80–85.

218 Vgl. POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 120–123; WEI, Intellectual Culture, S. 82; JAEGER, Victorine Humanism, S. 106. Zur Verbindung von *scientia* und *opus* bei Hugo und Gottfried auch HEINZER, Leselenkung als Selbstinszenierung, S. 194.

219 Vgl. Kap. 5.4 und 6.1.

Erscheinungsbildes direkt beeinflussbar: Körperliche Beherrschung führt auch zu innerer Tugend²²⁰. Insofern hat es einen ernsten bildungstheoretischen Hintergrund, wenn Hugo im Bewusstsein ihrer satirischen Qualität folgende Beschreibung liefert:

Es gibt nämlich solche, die nicht zuhören können, ohne dass ihnen der Mund dabei offensteht, und als ob der Sinn [des Gehörten] durch den Mund zum Herz einströmen soll, sperren sie den Gaumen auf zu den Worten des Redners. Andere (was noch schlimmer ist!) lassen bei ihrem Tun oder beim Zuhören wie durstige Hunde ihre Zunge heraushängen und drehen sie bei ihren Arbeitsschritten wie einen Mühlstein, wobei sie die Lippen verzerren. Andere strecken den Finger aus, wenn sie sprechen, heben die Augenbrauen und verdrehen die Augen, oder, indem sie in irgendeiner tiefen Betrachtung [etwas] fixieren, zeigen sie demonstrativ ihre Versuche in irgendeiner innerlich stattfindenden Großartigkeit²²¹.

Diese körperlichen Regungen galt es zu beherrschen; auch beim Gehen, Essen und Trinken sollte ein würdiges Erscheinungsbild gewahrt werden, das in allen seinen Eigenschaften dem Ideal der Goldenen Mitte verpflichtet war²²². Mit weniger satirischer Qualität, dafür nicht weniger detailliert und mit einem Seneca-Zitat geschmückt, sprach sich auch Petrus Cantor für ein würdiges Auftreten im Unterricht aus. Hier ist es die Disputation, in der die auftretenden Redner sich nicht wie »Verrückte« oder »Schauspieler« gebärden sollen²²³. Würdevolles und tugendhaftes Auftreten erwartete auch John von Salisbury

²²⁰ JAEGER, *Humanism and Ethics*, S. 61–64; DERS., *Victorine Humanism*, S. 97–99. Zum Einfluss dieser Schrift auf monastische Erziehungstraktate und für eine Auflistung solcher Schriften siehe RICHÉ, *Les traités*.

²²¹ HUGO VON SAINT-VICTOR, *De institutione novitiorum*, XII, S. 68 f.: »Sunt enim quidam qui nisi buccis patentibus auscultare nesciunt et, quasi per os sensus ad cor influere debeat, palata ad uerba loquentis aperiunt. Alii, quod adhuc peius est, in agendo uel audiendo, quasi canes sitientes, linguam protendunt, et ad singulas actiones uelut molam labia contorquendo circumducunt. Alii loquentes digiti extendunt, supercilia erigunt, et oculos in orbem rotantes aut profunda quadam consideratione defigentes, cuiusdam intrinsecus magnificentie conatus ostendunt«. Die Beschreibungen umfassen noch einige weitere Absätze. Vgl. zu dieser Stelle auch JAEGER, *Humanism and Ethics*, S. 55, und MÜNSTER-SWENDSEN, *The Use of Emotions*, S. 167 f.

²²² JAEGER, *Humanism and Ethics*, S. 63–66. Zur Körperbeherrschung in den klösterlichen Schulen siehe u. a. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 53 f.

²²³ PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum (textus conflatus)*, I, 5, S. 32: »Item, philosophus: ›Ad summam totius summe, tardiloquum‹ rariloquum, submissa uoce loquentem ›te esse iubeo‹. ›Caput enim mouere, brachia intorquere, digitos extendere, pedes supplodere, totumque corpus concutere‹, quid aliud est nisi similitudo insanie et te similem pugili ostendere. Item, idem in eodem: ›Quemadmodum uiro sapienti incessus modestior conuenit, ita oratio pressa, non audax‹. Item, sicut turpe est interrogantem hystrioni in

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

von angehenden »Philosophen«, während er den Schülern bis zur Pubertät durchaus gewisse Albernheit und Ausgelassenheit zugestand²²⁴.

Mia Münster-Swendsen hat die von Jaeger herausgearbeiteten Ansichten Hugos in den größeren Zusammenhang bestimmter Emotionsregime eingeordnet, die im schulischen Kontext herrschten. Die Gemeinschaft aus Schülern und Lehrern könne ihr zufolge auch über einen emotionsgeschichtlichen Zugang verstanden werden, als »emotional community«, in der zur Wahrung des Zusammenhalts und der Gruppenidentität bestimmte emotionale Regelungen etabliert waren. Diese Regimes bestanden aus der bewussten Zurschaustellung, Kultivierung und Manipulation von Impulsen, aus der Kontrolle von Affekten sowie aus dem schriftlichen Ausdruck dieser Affekte. An der Schule von Saint-Victor sei dies zwar besonders systematisch reflektiert worden, doch fänden sich ähnliche Betrachtungsweisen des Lernvorgangs auch in anderen Traktaten. Gefühle und ihre Äußerungen sollen demnach beherrscht, aber nicht eliminiert werden, um sie für den Erkenntnisvorgang nutzbar zu machen²²⁵.

Emotionen wurden von Lehrern wohl auch gezielt eingesetzt, um Lerninhalte zu verankern. Durch die Wahl von extremen Beispielen zur Veranschaulichung, die neben Humorvollem auch Sexualität und Gewalt einschlossen, machten sie sich den Effekt zunutze, dass durch die dadurch geweckte Emotion ein Erinnerungsmarker gesetzt wurde. Während diese Praxis nur bei äußerst glücklichen Überlieferungsumständen für die Unterweisung während der *lectio* nachzuweisen ist, verhält es sich bei der Predigt etwas günstiger. Als eine Form der Unterweisung, die auch unter rhetorischen Gesichtspunkten gestaltet wurde, ist ihr der Einsatz von Emotionen hervorrufenden Elementen immanent²²⁶. Münster-Swendsen kann für die *lectio* Beispiele aus dem Bereich der klösterlichen Unterweisung, dem Unterricht an Kathedralschulen und der Lehre von Petrus Abaelardus anführen, der für seine Logikausführungen selbstironisch sein eigenes Liebesleben zum Thema machte²²⁷.

Es ist somit denkbar, dass derbe und aggressiv erscheinende Äußerungen von Magistern dem Zwecke der Erheiterung und damit der Gedächtnisveranke-

disputacione assimilari, si gesticulando proposuerit, ita et soluentem nimis esse preperum et precoquum turpe est et periculosum, maxime in questionibus soluendis ubi uertitur periculum animarum«. Eine Paraphrase findet sich auch bei BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 45.

²²⁴ JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, IV, 28–29, S. 164–166. Dazu GIRAUD, MEWS, *John of Salisbury*, S. 50.

²²⁵ MÜNSTER-SWENDSEN, *The Use of Emotions*, S. 161–169, der Begriff S. 162, 174–176. Grundlegend dazu ROSENWEIN, *Les communautés émotionnelles*, und DIES., *Emotional Communities*.

²²⁶ Siehe dazu [Kap. 4.1.2](#).

²²⁷ MÜNSTER-SWENDSEN, *The Use of Emotions*, S. 164, 169–174.

rung dienten. Petrus von Poitiers führte gegenteilige Meinung auch mal mit einem »At iterum oblatrabit quis« oder »Ipsis tamen super hoc oblatrantibus respondendum« ein oder sprach über »Quidam de suo sensu gloriantes«. Martin Grabmann sah darin die für die Schulen angeblich typische nervöse Gereiztheit, die sich aus kleinteiligem Disputieren als psychische Folge ergeben und zu »nutzlose[m] Schulstrei[t]« führen musste, während die »Hingabe an große Gedanken« auch »weitherzig« mache²²⁸. Wahrscheinlicher ist im Lichte der neueren Forschung dagegen, dass Petrus in einer auf Mündlichkeit basierenden Lehrsituation Gegensätze klar herausstellen, für das ein oder andere Schmunzeln sorgen und damit die Erinnerbarkeit fördern wollte. Die polemischen Verlautbarungen über Kollegen wären demnach weniger mit den teilweise tatsächlich geführten Schulstreits zu erklären²²⁹ als vielmehr mit schulimmanenten Kommunikationsgepflogenheiten.

2.2 Sekten und Schulen im Pariser Gelehrtenmilieu: Erscheinungsformen und Debatten

Nach diesem Einblick in die Welt der Pariser Schulen, verstanden als entweder bei einer Institution oder einem Magister angesiedelte Lehranstalt, mit ihren Funktionsweisen, Fächern und Methoden, ist im Folgenden die Frage in den Fokus zu nehmen, inwieweit sich die Pariser Magister in ideelle Denkschulen gruppieren lassen. Es handelt sich bei den Schulen um ein Ordnungsprinzip der philosophie- und theologiegeschichtlichen Forschung, das jedoch von nicht unproblematischen Vorannahmen ausgeht. William Courtenay bringt dies konzise auf den Punkt:

One feature present in almost any history of medieval philosophy is the categorization of ideas and thinkers according to various intellectual traditions or currents of thought. The writings and contribution of the leading minds of the past from Boethius to Ockham are usually assessed in terms of where these figures stood in relation to Neoplatonism, Aristotelian thought, Averroism, realism, nominalism, or numerous other currents. It is taken for granted that major medieval writers should have exercised a profound influence on others. Consequently historians have employed such adjectives as »Augustinian«, »Victorine«, or abstract nouns such as »Thomism«, »Scotism«, or »Ockhamism«. And the valleys that lie between these great peaks of learning will almost invariably be peopled by disciples defending, expanding, or modifying the work of a master, or eclectic thinkers drawing upon several different traditions²³⁰.

228 GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 520.

229 Dazu [Kap. 2.2.1](#).

230 COURTENAY, Schools and Schools of Thought, S. 13f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

So entsteht eine Dynamik in der Erzählung, die Wandel und Kontinuität erklären und Pioniere und Epigonen konstruieren kann²³¹.

Ein gutes Beispiel dafür, wie die dem Schulmodell zugrunde liegende linear gedachte Dramatik dem historischen Befund zuwiderlaufen kann und damit deren Dynamik selbst aufhebt, findet sich in dem ansonsten ungemein kenntnisreichen Beitrag Alain de Liberas zur Logik bei Alain von Lille (hier als Porretaner verstanden): Er schreibt, wie bestimmte Ansätze Alains über die Theorien der Porretaner hinausgingen, sogar über solche, die erst dreißig Jahre später entwickelt würden²³². Selbst wenn es in manchen Fällen gelingen mag, mithilfe des Schulmodells die Entwicklung einer Idee historisch besser erfassbar zu machen, besteht dabei das Risiko, dass damit wechselnde Ansätze bei ein und demselben Denker aus dem Blick geraten.

Zwar wurde insbesondere im Zuge der Kritik Richard W. Southernns an der Annahme einer Schule von Chartres davon abgerückt, eine Schule im physisch-institutionellen Sinne automatisch mit einer bestimmten und dazu noch recht homogenen Denktradition zu verbinden²³³. Dass es bei entsprechend vorsichtiger methodischer Herangehensweise aber durchaus möglich und lohnend ist, eine für eine Schuleinrichtung charakteristische Denk- und Methodentradition zu identifizieren, die sich um eine zentrale Magisterfigur kristallisiert, konnte Cédric Giraud für Laon zeigen, indem er Selbstzuschreibungen von Gelehrten als »Schüler« und die an den Magister gepflegte Erinnerung als Kriterien miteinbezog²³⁴. Es bleiben jedoch für jeden Einzelfall die Fragen bestehen, in welchem Verhältnis die Annahme einer bestimmten Schule zu einer historischen Realität steht und welchen heuristischen Mehrwert eine von Historikerinnen und Historikern gebildete Kategorie liefert – dazu kann hier nur ein Problemaufriss geleistet werden²³⁵.

Es erscheint dabei sinnvoll, in einem ersten Schritt die in den Quellen teilweise als *sectae* bezeichneten Strömungen innerhalb der Logik kurz abzuhandeln. In einem zweiten Schritt geht es um die quellenmäßig schwerer zu fassenden theologischen Schulen, an denen sich die Forschung im Wesentlichen seit

231 Ibid., S. 14.

232 LIBERA, *Logique et théologie*, S. 448.

233 COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 14, und SOUTHERN, *The Schools*, bes. S. 113f.

234 GIRAUD, »Per verba magistri«. Vgl. Kap. 2.1.2.

235 Als Beispiel für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Problematik eines Forschungsbegriffs wie »Erster Averroismus« sei BAZÁN, *Was There Ever a »First Averroism«?*, genannt. Bazán zeigt, wie dadurch der eigenständige Beitrag der Lateiner in der Auseinandersetzung mit Aristoteles' »De Anima« komplett in den Hintergrund gerät und gleichzeitig Averroes völlig fremde Positionen zugeschrieben werden.

Martin Grabmann abarbeitet und in welche Alain von Lille auf verschiedenliche Art integriert wird. Es ist auch an dieser Stelle anzumerken, dass die strikte Begrenzung auf eine Disziplin in gewisser Weise ein Konstrukt ist und die einzelnen Denker mit ihren logischen Überlegungen zum Teil in theologische Bereiche vordrängen²³⁶; neben der Darstellbarkeit sind aber die doch klar erkennbaren Schwerpunkte in der Theoriebildung Grund für die getrennte Abhandlung logischer und philosophisch-theologischer Schulen. Auch die Selbstzeugnisse der Logiker legen diese Vorgehensweise nahe, versammeln sie in ihren Thesenpapieren doch ausschließlich logische Positionen, während es gerade die Angaben Außenstehender sind, die ihnen auch theologische Aussagen zuschreiben²³⁷.

2.2.1 Triviale Sekten im Paris des 12. Jahrhunderts

Toute tentative de décrire la nature de la scolastique court le risque de considérer »l'universitas magistrorum et scholarum Parisiensium« comme une »collectivité des maîtres et étudiants parisiens« unifiée, définissable par un projet unique. Je voudrais au contraire défendre l'idée d'un paysage plus fragmenté, dans lequel plusieurs communautés entraînent en conflit entre elles et avec les autorités, pour imposer leurs vues et leurs ouvrages de références²³⁸.

Dieser Ansatz von Constant J. Mews, die heterogenen Elemente innerhalb des Institutionalisierungsprozesses der Universität Paris in den Vordergrund zu stellen, wurde von der jüngeren Forschung positiv aufgenommen – sicher auch aufgrund des klug gewählten Begriffs der »communautés de savoirs« bzw. »communities of learning« zur Beschreibung des Scholarenmilieus²³⁹. Man muss allerdings kritisch anmerken, dass er mit den knapp achtzehn Textseiten, auf denen er den fragmentierten Charakter der Pariser Schulen bzw. Universität in verschiedenen Phasen (1170–1215, 1215–1255, 1255–1280) darlegen will, im Prinzip schon weit offenstehende Türen einrennt. Des von ihm im Zitat beschriebenen Risikos einer zu sehr vereinheitlichenden Darstellung der »Scholastik« waren sich zahlreiche Autorinnen und Autoren bewusst; insbesondere Stephen Ferruolo stellte die Annahme konfligierender Gruppen in den

²³⁶ Wie bspw. Abaelard. Vgl. GOUBIER, ROSIER-CATACH, *The »Trivium«*, S. 154.

²³⁷ Dazu EBBESEN, *What Must One Have*, S. 63 f.

²³⁸ MEWS, *Communautés de savoirs*, S. 488.

²³⁹ Der Artikel erschien auch in englischer Fassung: DERS., *Communities of Learning*. Neben den darin enthaltenen Aufsätzen sind weitere Beispiele für die Aufnahme der Idee STECKEL, *Submission*, S. 71; DIES., *Wissensgeschichten*, S. 21–23.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Mittelpunkt seiner Studie zur Universitätsentstehung²⁴⁰. Diejenigen Studien, die sich für das klar belegte kollektive Handeln der Magister interessieren, sind in der Regel differenziert in der Darstellung des Gemeinschaftscharakters²⁴¹. Auch bei Nathalie Gorochov scheint die Verve, mit der Mews seinen Ansatz vorstellt, auf Skepsis zu stoßen²⁴².

Diese Unstimmigkeiten beiseitegelassen, lässt sich fragen, was es mit der von Mews für den Zeitraum von 1170–1215 ausgemachten »*période de fortes turbulences entre écoles rivales*« auf sich hat²⁴³. Auch wenn für den Zeitraum ab 1150 Berichte über verschiedene Pariser Schulen wie der des John von Salisbury fehlten, hätten diese jedoch nichts von ihrer Dynamik verloren, wie Mews aus der Zunahme von Bezeichnungen für die *écoles de pensée* folgert: »Reales«, »Nominales«, »Porretani« (nach Gilbert Porreta), »Meludinenses« (nach Robert von Melun) und »Montani« (nach dem Mont Sainte-Geneviève, möglicherweise identisch mit den Schülern Alberichs de Monte²⁴⁴) sind die von ihm

²⁴⁰ FERRUOLO, *The Origins of the University*, dazu auch [Kap. 1.2](#). Zu widerstreitenden Gruppen von Gelehrten in späteren Zeiten vgl. ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität*. Auch WEI, *Intellectual Culture*, S. 122, ohne Kenntnis der Aufsätze Mews', betont die Heterogenität der Gruppierungen innerhalb der Institution Universität: »The university as a whole was a single community. Within it, there were other communities, and communities within communities, and communities overlapping with each other«. VERGER, *Grundlagen*, S. 53f., sieht darin gar ein Merkmal aller, nicht nur der Pariser Universitäten.

²⁴¹ Vgl. bes. VERGER, *Que sait-on des institutions*, hier auch S. 27f. seine Warnung vor teleologischer Universitätsgeschichtsschreibung, die er jedoch im Wesentlichen nur bei Palémon Glorieux gegeben sieht, der von den Institutionen des 14. Jahrhunderts zu unbefangenen auf frühere Gegebenheiten schließe. Siehe auch DERS., *À propos de la naissance*; DERS., *Des écoles à l'université*. Weitere Kritikpunkte an Glorieux' Arbeit finden sich bei FERRUOLO, »*Quid dant artes*«, S. 8f.

²⁴² Der Eindruck entsteht, wenn sie schreibt: »De l'unité ou de la fragmentation de l'université suggérée par Constant Mews, il sera de nouveau question dans la conclusion de ce travail«, und in ebenjenem Fazit nach über 500 Seiten ausführlicher Diskussion der verschiedenen Etappen der Universitätsentstehung sowohl Elemente gemeinschaftlichen Handelns als auch der Separierung einzelner Gruppen zusammenfasst. Sie betont aber die unterschiedlichen Interessenslagen von Theologen, Juristen und Artisten um das Jahr 1200. Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 581–587 sowie S. 32f., Zitat S. 32. Siehe auch auf S. 19 ihre Kritik an der von MEWS, *Communautés de savoirs*, S. 487, geäußerten Einschätzung, dass die Ideen der Pariser Magister immer noch zu sehr losgelöst von ihrem sozialen Kontext erforscht würden, und die von ihr aufgeführten Gegenbeispiele.

²⁴³ *Ibid.*, S. 488.

²⁴⁴ Vgl. COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 38.

genannten Beispiele²⁴⁵. Zu nennen wären noch die »Parvipontani« (nach Adam vom Petit-Pont) sowie die Alternativbezeichnungen für obige Schulen: »Robertini« für die »Meludinenses«, »Gilebertini« für die »Porretani«. Bei »Reales« und »Nominales« handelt es sich um Positionen in der Frage nach dem Status der Universalien. Gottfried von Saint-Victor spricht in seiner »Fons philosophiae« davon, dass es eine nominalistische Sekte gebe und vier realistische, nämlich »Porretani«, »Albricani« (ebenfalls nach Alberich von Paris oder de Monte)²⁴⁶, »Robertini« und »Parvipontani«²⁴⁷.

Das Wiederaufkommen von Denkschulen (oder zumindest des Konzepts von Denkschulen, das bereits in der Spätantike präsent war) ist eines der zentralen Merkmale der intellektuellen Entwicklungen im Paris des 12. Jahrhunderts und kann recht genau auf die 1130er-Jahre, und damit in die Endphase der Lehrtätigkeit von Abaelard und Gilbert, datiert werden. Die Bezeichnung erfolgte in den meisten Fällen nach dem Magister, seltener nach dem Lehrort oder der Lehrmeinung. Als Höhepunkt ihrer Präsenz erscheinen die Jahre 1150–1180; wenn Autoren des frühen 13. Jahrhunderts auf die entsprechenden Gruppen verweisen, scheinen sie auf bestimmte Ideenkomplexe der Generationen vor ihnen abzielen, nicht auf noch präsente Denkschulen. Die Bezeichnungen spiegeln also höchstwahrscheinlich die Situation der Jahre 1135–1180 wider²⁴⁸. Damit ist die Annahme von Constant J. Mews, es habe in den Jahren 1170 bis 1215 starke Auseinandersetzungen zwischen den logischen Denkschulen gegeben, zu modifizieren. Dieser tatsächliche Prozess wäre für die Jahre bis 1180 anzusetzen, während die Zunahme der Schulnennungen eher mit späteren Versuchen der Ordnung und Differenzierung in Verbindung zu bringen wäre. Courtenay sieht diese Zunahme an klassifizierenden Benennungen um die Jahr-

²⁴⁵ MEWS, *Communautés de savoirs*, S. 488. Ob damit auch eine »tendance croissante à la perte de consensus au sein de la vie intellectuelle du XII^e siècle« einhergeht, ist dagegen fraglich; ein solcher »consensus« müsste erst einmal nachgewiesen werden.

²⁴⁶ Zu dessen Verwechslung mit Alberich von Reims siehe COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 32–36.

²⁴⁷ IWAKUMA, *EBBESSEN, Logico-Theological Schools*, S. 173 f., ausführliche Zitation der Quellenstelle auf S. 179 f. Dazu auch COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 20 f., und GOUBIER, *ROSIER-CATACH, The »Trivium«*, S. 147.

²⁴⁸ COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 19–26. Er verweist auf die von Iwakuma vertretene Auffassung, dass die »Nominales« des 12. Jahrhunderts ihre »Vorläufer« in den »Vocales« des späten 11. Jahrhunderts hätten (*ibid.*, S. 19, Anm. 18). Er wertet dies nicht, doch ist man geneigt, hier eine allzu genealogische Auffassung von der Entwicklung von Ideen zu sehen. Die Diskussionen zu den »Vocales« sind noch in vollem Gange. Vgl. die Übersicht bei GOUBIER, *ROSIER-CATACH, The »Trivium«*, S. 161–164.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

hundertwende durch ein Bedürfnis der Orientierung und Einordnung motiviert, das aus der Angst vor Häresien gespeist wurde²⁴⁹.

Besonders gut greifbar ist die zur Schulbildung führende inhaltliche Differenz im Bereich der Logik, doch auch grammatikalische Positionen konnten zu verschiedenen Gruppierungen führen²⁵⁰. Für den Bereich der Logik hat Sten Ebbesen drei Konvolute untersucht, in denen Porretaner (»Compendium logice Porretanum«, 1160/1170), Meludinenser (»Secta Meludina«) und Nominalisten (»Positiones nominalium«) mittels einer Anzahl von logischen Theoremen das für sie jeweils Charakteristische benennen, für manche Punkte aber auch Dissens in den eigenen Reihen nicht verschweigen. Das, »worüber man eine Meinung haben muss«, sind kontroverse Stellen in der »Logica vetus«, etwa zu den Universalien und Kategorien, zur Äquivozität und zu logischen Aussagen (Prädikation)²⁵¹. Die Nominalisten, hier verstanden als die Anhänger der Thesen Abaelards, vertraten die Auffassung, dass Universalien nur Namen oder Wörter seien (»nomina«, »sermones«)²⁵². Auf die Schule des Adam vom Petit-Pont (gest. 1181) geht die logische These »ex impossibili quidlibet« zurück, mit der sie sich von den »Montani«, den »Porretani« und den »Nominales« unterschied²⁵³.

Dass solche Differenz begründende Aussagen durchaus auch langfristig identitätsbildend sein konnten, zeigt das Beispiel des Siegels von Magister William von Bardenay, in das er diese Position aufnahm (belegt für 1211)²⁵⁴. Dies lässt den Gedanken plausibel erscheinen, dass die Vielfalt an logischen Sekten nicht nur mit dem Interesse an der Sachfrage zu begründen ist, sondern womöglich auch einer gewissen Eigendynamik unterlag. In der Konkurrenz um hunderte junge *artes*-Studenten könnte darüber eine gewisse Profilierung und damit Wiedererkennbarkeit der Magister durch ihren »Markenkern« erfolgt sein. Der Bericht des John von Salisbury über die Debatten in der Universalien-

249 COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 27.

250 Vgl. *ibid.*, S. 27 f.; GOUBIER, ROSIER-CATACH, *The »Trivium«*, S. 152 f.

251 EBBESEN, *What Must One Have*, S. 62–64. Zitat nach dem Titel von Ebbesens Aufsatz. Siehe auch GOUBIER, ROSIER-CATACH, *The »Trivium«*, S. 159. »Univok« meint, vereinfacht gesagt, dass ein Wort immer dasselbe Konzept bezeichnet – »äquivok« ist dagegen ein Wort, das verschiedene Dinge bezeichnen kann, z. B. »Bank«.

252 Vgl. *ibid.*, S. 167.

253 COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 76 f., mit weiterer Literatur. Beispiele für Thesen, die Anhänger Alberichs zu eigen waren, finden sich bei REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 139.

254 Vgl. COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 72–77.

frage um 1150 deutet ebenfalls auf derartiges Profilierungsstreben hin²⁵⁵. Frank Rexroth verweist zudem auf den Effekt der Selbstvergewisserung, der durch die Abgrenzung von einer als *anders* verstandenen Gruppierung entsteht²⁵⁶. Die Sektenbildung deutet er als ein Kennzeichen einer bewussten Aneignung antiker Traditionen durch die Gelehrten. Unter der Aufgabe des eremitischen Gelehrtenideals habe das Anknüpfen an das geistige Erbe der alten Philosophenschulen eine Möglichkeit geboten, Gelehrsamkeit im urbanen Raum zu verwirklichen²⁵⁷.

Ein Abgleich der logischen Positionen Alains von Lille mit denen der genannten Sekten, unter Berücksichtigung der von der modernen Forschung vorgebrachten Bedenken gegenüber starren Schulkonzepten, liegt bislang nicht vor – sicher auch, weil er kein entsprechend spezialisiertes Werk hinterlassen hat. Ausgenommen von dieser Feststellung sind die Untersuchungen zu seiner Abhängigkeit von Gilbert von Poitiers; da die entsprechenden Theorien Alains aber eine stark theologische Stoßrichtung haben, werden sie im Folgekapitel besprochen²⁵⁸. Einige Bemerkungen zu genuin logischen Positionen Alains finden sich in der Auswertung der *Summa* »*Quoniam homines*« durch Alain de Libera, etwa wenn er schreibt, dass Alain wie die Porretaner das Universelle nicht als *res* betrachte, sondern in den Begriffen von Konformität und Ähnlichkeit erfasse. Wie das »*Compendium logice Porretanum*« begreift Alain das Universelle als eine Ansammlung von Individuen, die durch die Ähnlichkeit ihrer Effekte vereint werde. An anderer Stelle weicht er von einer porretanischen Position (»porretanus« muss hier nicht zwingend Gilbert meinen) ab, wenn er »*aliquis*« nicht als Teilhaftiges einer Vielheit begreift²⁵⁹. Alain von Lille scheint

255 JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, II, 17. Zu Johns Bericht vgl. GIRAUD, MEWS, *John of Salisbury*, S. 56–58. Zur Konkurrenzsituation der freien Magister siehe auch WEI, *Intellectual Culture*, S. 50 f.

256 REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 136–138.

257 Vgl. *ibid.*, S. 224 f.

258 Schon Matthias Baumgartner, der einige Werke Alains (darunter auch ein fälschlich ihm zugeschriebenes, die »*Ars fidei catholicae*« des Nikolaus von Amiens) auf die philosophischen Positionen darin untersuchte, konnte keine logik-theoretischen Aussagen entdecken. Allerdings kannte Baumgartner Alains *Summa* »*Quoniam homines*« noch nicht, dementsprechend überholt ist auch manch anderes Urteil, etwa zu Alains »*excessiv realistische[r] Denkweise*«. Siehe BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, S. 16–27, Zitat S. 25. Die Einschätzung Alains als »Realist« in der Universalienfrage dürfte auch daher rühren, dass er als Anhänger Gilberts von Poitiers galt, der wiederum lange fälschlich als »Realist« betrachtet wurde, während er tatsächlich eine ganz eigene Position dazu einnahm. Siehe zu diesem Punkt COLISH, *Early Porretan Theology*, S. 60 f.

259 LIBERA, *Logique et théologie*, S. 441f, 451 sowie 454, Anm. 55.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

also kein gesteigertes Bedürfnis verspürt zu haben, sich in den ohnehin schon abklingenden Schulstreits der Logiker für eine Fraktion zu positionieren. Die Übernahme verschiedener Ansätze dürfte daher für ihn auch nicht mit einer identitätsstiftenden Komponente versehen gewesen sein.

2.2.2 Theologische Schulen?

Auch im Zusammenhang mit stärker oder ausschließlich theologisch orientierten Themen kommt es vor, dass in den Quellen bestimmte Positionen einem Magister und seinen Anhängern oder, abstrakter, den »Nominalisten« zugeschrieben werden²⁶⁰. Seit den einflussreichen Arbeiten von Martin Grabmann und Arthur Michael Landgraf wurde aber von Seiten der Forschung eine immer genauere Einteilung der von einzelnen Denkern geäußerten Ideen nach dem Prinzip der Schulen angestrebt²⁶¹. Ohne Zweifel ist es das große Verdienst dieser Arbeiten, dass dadurch bestimmte Positionen besser kontrastiert und die intellektuelle Vielfalt im 12. Jahrhundert übersichtlich dargestellt werden konnten. Durch die Annahme bestimmter Lehrverhältnisse rückten zudem Personen in das Interesse der Forschung, die sonst wohl wegen der geringen historischen Überlieferung keine Beachtung gefunden hätten²⁶². Neben den eingangs des Kapitels genannten negativen wahrnehmungsstrukturierenden Konsequenzen²⁶³, die das Schulparadigma mit sich bringen kann, sind zahlreiche weitere Nachteile zu nennen, die sich in der konkreten Anwendung ergeben.

Lehrverhältnisse

Das betrifft erstens die Ebene des Lehrverhältnisses. Laut Courtenay wurde nicht immer differenziert dargestellt, ob nun ein bestimmter Gelehrter tatsäch-

²⁶⁰ COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 26 f., der das Beispiel der »Summa aurea« (1215–1229) des Wilhelm von Auxerre nennt, in der von Petrus Lombardus und seinen »sequaces« die Rede ist. Zu betonen ist aber auch hier, dass es sich bei Wilhelms Zuschreibung um einen nicht zeitgenössischen Ordnungsversuch handelt.

²⁶¹ Vgl. dazu auch die kritischen Bemerkungen von GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 331.

²⁶² So bespricht bspw. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 48–54, auf sieben Seiten die Wissenschaftsklassifikation des angeblichen Alain-Schülers Raoul von Longchamp, der von der Forschung ansonsten recht wenig beachtet wurde. Siehe hier nur CAIAZZO, *Discussions sur les quatre éléments*. Ausführlicher zu Raoul in Kap. 3.2.

²⁶³ Vgl. Kap. 2.2.

lich als Schüler eines Magisters im Sinne einer engen persönlichen Bindung und ggf. auch inhaltlichen Übereinstimmung bezeichnet werden dürfe oder ob er eben einfach unter anderem bei ihm studiert habe²⁶⁴, Gerade die klassische Arbeit Grabmanns weist diese Problematik auf. So zählt er John von Salisbury ohne weitere Begründung zur »Schule von Chartres«²⁶⁵, obwohl das oben bereits wiedergegebene Selbstzeugnis Johns ja deutlich zeigt, dass Chartres nur eine Station von vielen in seinem Bildungsweg war, und man, wenn man zwingend eine Prägung durch eine Schule annehmen möchte, auch Argumente für eine Beeinflussung durch seine Lehrer Abaelard oder Robert von Melun in Grabmanns Ausführungen finden könnte²⁶⁶. Dass in der Arbeit Grabmanns, wie auch in auf ihn aufbauenden Untersuchungen, noch nicht zwischen einer Schule als institutionellen Einrichtung und einer Schule als Denkschule unterschieden wurde, macht die entsprechenden Urteile umso anfechtbarer²⁶⁷.

Zum Teil wurde sogar aus einer Beeinflussung ein direktes Lehrverhältnis: So schreibt Grabmann zu Beginn seines Paragrafen über die Methode des Petrus Lombardus, dass hierfür Einflüsse Hugos von Saint-Victor und Abaelards zusammengefloßen seien. Wenige Seiten später spricht er dann davon, dass Petrus Lombardus u. a. durch seine »Ablehnung dialektischer Übergriffe auf die Theologie« von seinem »Lehrer« Abaelard abrücker²⁶⁸. Der spätere Pariser Bischof hatte jedoch niemals unter Abaelard studiert, sondern in Italien und

264 COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 29.

265 GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 438–447, und [Kap. 2.1.1](#).

266 Ähnliche Bedenken werden auch bei HALL, *School Allegiance*, S. 35, laut. COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 29, nennt als weiteren Kritikpunkt an einer allzu harmonischen Idee von Lehrer-Schüler-Genealogien, dass aus einem Lehrer-Schüler-Verhältnis ja auch Gegnerschaft erwachsen könne (wie bei Wilhelm von Champeaux und Abaelard) oder ein Student von jemandem beeinflusst werden könne, den er nie getroffen habe. Als Beispiel für Letzteres ließe sich wieder John von Salisbury anführen, der schreibt, dass er zwar nie bei Adam vom Petit-Pont studiert, aber sich in engem Austausch mit ihm befunden habe. Siehe JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, II, 10, S. 200.

267 JEAUNEAU, *Rethinking the School of Chartres*, S. 77–81, zählt John aus institutionellen Gründen zur Schule der Kathedrale von Chartres, da er dort von 1176 bis 1180 das Bischofsamt bekleidete (zu den Daten vgl. die Einleitung in JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*). Zu einem Studienaufenthalt dort äußert er sich skeptisch. Angesichts der Kürze des Pontifikats ist die Zuschreibung auf diesem Weg aber immer noch nicht völlig überzeugend. Vgl. auch JEAUNEAU, *Rethinking the School of Chartres*, S. 77: »The man I have chosen to conclude our tour of the gallery of portraits illustrating the golden age of the School of Chartres does not belong, strictly speaking, to this school. He did, however, know several of the masters responsible for its renown, and he spoke of them with the utmost respect and sympathy«.

268 Zur Schule Abaelards im Sinne einer Denkschule bemerkt COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 28 f., dass die *theologische* Schule Abaelards zu einem guten

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Reims, und mag zudem *lectiones* von Hugo von Saint-Victor gehört haben²⁶⁹. Richtig ist, dass er Abaelards »Theologia« studierte – und dem Autor zumeist widersprach²⁷⁰. Ähnlich verhält es sich in Grabmanns Schilderung von Johns von Salisbury Werdegang. Zunächst hält er fest: »Über die Lehrweise solcher Männer, die er nicht persönlich hörte, sammelte er anderweitig Informationen. So hat er sich von seinen Grammatiklehrern Wilhelm von Conches und Richard Episcopus²⁷¹ über die Unterrichtsmethode, welche deren gemeinsamer Lehrer Bernhard von Chartres in der Grammatik einhielt, eingehend berichten lassen«²⁷². Ein paar Zeilen darunter heißt es dann: »Namentlich hatte ihm Bern-

Teil eine historische Rekonstruktion sei – allerdings ist fraglich, inwieweit in diesem Urteil die Frage ausreichend berücksichtigt wurde, ob sich Philosophie und Theologie seinerzeit immer so klar voneinander abgrenzen lassen. Gleichfalls wird nicht geäußert, ob eine solche Rekonstruktion nicht auch in diesem Fall gerechtfertigt sein kann. Kritisch zu sehen ist in jedem Fall das Vorgehen, aus einzelnen wiederkehrenden Elementen das Zeichen einer Schulzugehörigkeit zu machen. GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 224, etwa sah im Anschluss an Heinrich Denifle in Abaelards Fall das theologische Gliederungsprinzip *fides, caritas* und *sacramenta* als »unverkennbare Etikette der theologischen Schule Abälards«. Diese Annahme eines Schulkennzeichens findet sich bis in die moderne Darstellung von COLISH, From the Sentence Collection, S. 15, die von »Abelard and his followers« als Anwendern dieser Trias spricht. Das Problematische an dieser Prämisse ist, dass sie zu wenig die Möglichkeit der Methodenvielfalt bei einem einzelnen Gelehrten berücksichtigt und stattdessen von einer doch recht künstlichen Einheitlichkeit ausgeht. VALENTE, Logique et théologie, S. 16–33, stellt aus diesem Grund klar, dass man nur für einzelne Themen spezifische Herangehensweisen bestimmter Gruppen ausmachen könne, nicht aber von klar abgegrenzten Schulen ausgehen dürfe. Wenn ein Autor also die Gliederung Abaelards übernimmt, heißt das deswegen noch nicht, dass er auch sein Anhänger oder gar Schüler gewesen sein muss, der auch in anderen Themen mit ihm übereinstimmte. Das weitere von Grabmann angeführte Kriterium ist die Anwendung der »Sic-et-non«-Methode Abaelards, die sich jedoch kaum als solches eignet, da das ihr zugrunde liegende Prinzip der Autoritätenharmonisierung mittels logischer Denkooperationen, wie Grabmann selbst schreibt, auch von anderen Magistern angewendet wird und seine Entsprechung auch in der Kanonistik hat. Siehe GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 227, 520f. Zur Schule Abaelards im Sinne eines Einflusses auf bestimmte theologische Konzepte siehe LUSCOMBE, The School of Peter Abelard.

²⁶⁹ Siehe MONAGLE, Orthodoxy and Controversy, S. 45–51, die dabei auch die Einbindung des Lombarden in die Netzwerke Bernhards von Clairvaux berücksichtigt.

²⁷⁰ Die Benutzung der »Theologia« wird sowohl durch die Aussage des John von Cornwall bestätigt als auch durch die Übernahme patristischer Zitate nach dem Wortlaut. Siehe MEWS, Between the Schools, S. 137.

²⁷¹ Im Falle Richards spricht John tatsächlich von Quadrivium-Studien. Siehe JOHN OF SALISBURY, Metalogicon II, 10, S. 200. Zur Chronologie siehe zudem die Einleitung *ibid.*, wonach das Studium unter Richard wohl deutlich später anzusetzen ist.

²⁷² GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 440.

hard von Chartres diese Pietät gegen ältere Philosophen und Theologen in die Seele gesenkt. Johannes von Salisbury zitiert auch einen trefflichen Ausspruch seines hochverehrten Lehrers²⁷³.

Nicht nur die nach wie vor vorhandene Autorität von Grabmanns Darstellung lässt diese Hinweise nötig erscheinen²⁷⁴, sondern auch die Tatsache, dass moderne Darstellungen ganz ähnliche Schwächen aufweisen²⁷⁵. Im Falle der Untersuchung von Nathalie Gorochov zur Entstehung der Pariser Universität ist Alain von Lille direkt betroffen. Das bezieht sich zum einen auf den nicht definierten Gebrauch der Bezeichnung »Schüler«. So deklariert sie Alain selbst zum »discipl[e]« von Abaelard und Gilbert, da sie die Ansicht teilten, bei der Theologie handele es sich um eine Wissenschaft²⁷⁶; schon aus chronologischen Gründen ist dies aber sehr unwahrscheinlich²⁷⁷. Zum anderen betrifft es die Schüler des Magisters Alain. Gorochov nennt in ihrem Porträt der Pariser Theologiemagister des frühen 13. Jahrhunderts auch Wilhelm von Auxerre, der später in den Entstehungsprozess der für die Universitätsbildung so wichtigen Bulle »Parens scientiarum« involviert sein wird. Sie schreibt, dass dieser ein Schüler von Alain von Lille gewesen sein könnte²⁷⁸. In dem von ihr als Referenz aufgeführten Lexikonartikel von Jean Ribaillier ist davon jedoch an keiner Stelle die Rede²⁷⁹. Im Fazit des Œuvres sind es gleich *die Theologen* aus den Schulen von Alain und Petrus Cantor, die den Entstehungsprozess der Universität maßgeblich geformt hätten²⁸⁰. Außer der Vermutung über die Schülerschaft Wilhelms wird aber nur diejenige geäußert, dass auch Alexander Neckam ein

273 Ibid.

274 Vgl. dazu VALENTE, *Scholastic Theology*, S. 55–58.

275 Ein Beispiel für einen eher unspezifischen Gebrauch des Schulbegriffs ist POIREL, *La patience*. Hier wird im Titel eine Schule Johns von Salisbury postuliert, von der im Artikel selbst keine Rede ist; gegen Ende des Darstellungsteils (S. 84) wird präzisiert: »Entre le secrétaire de Thomas Becket et l’auteur de notre traité, il y a donc, non pas une filiation littéraire, mais plutôt une certaine connivence littéraire et intellectuelle«, was für den Gebrauch des Schulbegriffs als ausreichend empfunden wird.

276 GOROCHOV, *Naissance de l’université*, S. 59: »Pour Abélard et Gilbert de la Porrée, ainsi que pour leurs disciples de la fin du XII^e siècle, comme Alain de Lille, Raoul Ardent, la théologie ne doit pas être au service du seul engagement ecclésial, mais elle est considérée comme une science«.

277 Vgl. D’ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 20f., die auch die ältere Forschung dekonstruiert: Um aus Alain, vielfach als Porretaner begriffen, noch einen direkten Schüler Gilbert Porretas machen zu können, wurden immer frühere Geburtsdaten für ihn erwogen. Siehe [Kap. 3.2](#).

278 GOROCHOV, *Naissance de l’université*, S. 82. Siehe auch *ibid.*, S. 175.

279 RIBAILLIER, Art. »Guillaume d’Auxerre«.

280 Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l’université*, S. 582f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Schüler Alains gewesen sein könnte, ohne überzeugende Begründung²⁸¹. Im Zusammenhang mit der Biografie Alains werden diese Fragen zu seinen potenziellen Lehrern und Schülern ausführlicher zu diskutieren sein²⁸².

Die Viktoriner

Als zweites Problem im Hinblick auf das Schulparadigma stellt sich die Frage, ob und inwieweit es zulässig ist, quellenmäßig nicht so bezeichnete Schulen zu konstruieren, in Analogie zu den vereinzelt auftauchenden Quellenbegriffen. Dieser Sachverhalt bezieht sich auch auf die Angehörigen des Stifts von Saint-Victor, die von der Forschung auch als theologische Schule verstanden wurden, ohne dass es dafür nach bisherigem Wissensstand eine Entsprechung in den Quellen gibt, die darauf schließen ließe, dass Zeitgenossen hier eine gewisse Homogenität wahrnahmen²⁸³. Ob sich aus historischer Perspektive zentrale Gemeinsamkeiten festhalten lassen können, wurde eher vorausgesetzt als diskutiert²⁸⁴. Dass es diese gibt, ist nicht zu bestreiten, doch soll an einigen Beispielen veranschaulicht werden, welche Schwierigkeiten bei der Annahme einer viktorinischen Theologie auch entstehen.

Für Grabmann zeichnete sich die »Schule Hugos von St. Victor« dadurch aus, dass sie scholastisches Denken – gemeint ist eine von logisch-rationalen Denkopoperationen geprägte Herangehensweise – und »Mystik«, im Sinne einer stärker assoziativ-kontemplativen Gottesergründung, vereine und damit das Theorem Anselms von Canterbury, »Credo ut intelligam«, widerhallen lasse. Damit bezieht er sich vor allem auf Hugo selbst und auf Richard. Schon bei Gottfried muss er relativieren, dass er sich in seinem Denken durch aristotelisch-scholastische und durch ansonsten mit Chartres assoziierte Elemente (im Konkreten meint er die damals für charakteristisch gehaltene »platonisierende Denkweise«) auszeichne; das Viktorinische sei dann die »mystische Innig-

²⁸¹ Vgl. *ibid.*, S. 166. »Alexandre Nequam qui a pu être l'élève d'Alain de Lille à Paris – Alexandre est à Paris entre 1175 et 1182 environ – justifie dans des termes très proches de ceux d'Alain la description des opinions déviantes dans son ›Speculum speculationum‹, rédigé après 1201 en Angleterre: il faut se méfier de ces nouveaux manichéens, capables de tout«, ohne diese Textparallele konkret zu zeigen oder weitere Argumente für die Vermutung beizubringen.

²⁸² Vgl. Kap. 3.2.

²⁸³ Vgl. auch COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 24: »The Victorines (a modern, not a twelfth-century label)«.

²⁸⁴ Beispielhaft CHÁTILLO, *La culture*.

keit«²⁸⁵. Dieses Motiv setzt sich im Folgenden der Darstellung durch, sodass, etwas zugespitzt, alles »Innerliche«, nicht streng nach Methoden der Logik vorgehende Spekulieren als viktorinisch bezeichnet wird, obwohl ja angeblich gerade die Verschmelzung beider Pole das Kennzeichen Hugos sei²⁸⁶. Marshall Crossnoe hat prägnant herausgearbeitet, dass seit dem frühen 20. Jahrhundert die »standard features« in der Beschreibung der viktorinischen Intellektualität neben der Exegese nach dem Wortsinn eine platonisierende (in Abgrenzung zu aristotelischer) Theologie und ein systematischer Mystizismus seien²⁸⁷. Dass die viktorinische Historiografie das »Systematische« der Mystik betont habe, habe aber mehr mit ihrem Unbehagen vor mystischen Strömungen in den 1920er und 1930er-Jahren zu tun, als dass es sich dabei um eine wichtige Kategorie zum Verständnis der Schriften Hugos und Richards handeln würde²⁸⁸.

Aufbauend auf die Arbeiten Caroline Bynums zum Prinzip des *docere verbo et exemplo* bei den Regularkanonikern, hat Charles Stephen Jaeger einen »viktorinischen Humanismus« konstruiert. Damit gelang die Überwindung der Dichotomie von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, da die durch beides zu erzielende moralische Vervollkommnung in den Mittelpunkt rückte²⁸⁹. Während das Humanismusparadigma beispielsweise durch Frank Bezner einer berechtigten Kritik unterzogen wurde²⁹⁰, soll hier spezifisch die Problematik eines angeblichen viktorinischen Humanismus besprochen werden. Jaeger sieht die »Victorine manners and social ideals« als Charakteristikum des Stifts²⁹¹. Diese würden vor allem repräsentiert durch die von Hugo erarbeitete Pädagogik, die Körper und Emotionen der Schüler in den Bildungsprozess miteinbezieht. Die

285 GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 229–321, Zitate S. 309, 321.

286 So erinnerten die »edle Bescheidenheit«, »Glaubensbegeisterung« und das »Festhalten an der Väterautorität« bei Petrus Lombardus an Hugo von Saint-Victor, von dem er in Fragen von Glauben und Wissen beeinflusst sei. Siehe *ibid.*, S. 374f., Zitate S. 375. Ein solches Urteil, das recht unspezifische Gelehrtenideale derart hervorhebt, kann wohl nur durch das Zerrbild von den dazu gegensätzlichen »Hyperdialektikern« entstehen (S. 112–117). Weitere Beispiele für die schematische Kennzeichnung entsprechender Elemente als viktorinisch finden sich S. 377f. Eine ähnlich kontrastierende Darstellung bei RASHDALL, *The Universities*, S. 276.

287 CROSSNOE, »Devout, Learned, and Virtuous«, Zitat S. 44

288 Vgl. *ibid.*, S. 40–43.

289 Dazu *ibid.*, S. 47–49.

290 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 17–19. Vgl. [Kap. 1.2](#).

291 JAEGER, *Victorine Humanism*, S. 79. Siehe auch DERS., *Humanism and Ethics*, S. 53, wo er von einem »common core of ethical thought and a common ethical motive« in Saint-Victor spricht. Das sonst übliche Humanismuskriterium der Rezeption antiker Literatur sieht Jaeger in Saint-Victor gerade nicht gegeben. Siehe DERS., *Victorine Humanism*, S. 83f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Exklusivität dieses Konzepts wurde aber von Mia Münster-Swendsen relativiert. Zudem wurde oben erwähnt, wie auch der ca. siebzig Jahre später schreibende Petrus Cantor die Disziplin des Körpers in der Unterrichtssituation propagierte²⁹². Des Weiteren basiert Jaegers Vorstellung eines viktorinischen Humanismus vor allem auf den Schriften Hugos, Richards und Gottfrieds. Es müsste in dieser Hinsicht überzeugender dargelegt werden, warum von diesen drei Autoren auf die Geisteshaltung des Stifts in einem Zeitraum von über fünfzig Jahren geschlossen werden kann. Gottfried, den Jaeger als »best representative of the humanism of the Abbey of Saint Victor« sieht, wurde bezeichnenderweise von seinem Abt Walter verbannt²⁹³. Der 1116 von Abt Gilduin abgefasste »Liber ordinis«, der die zu befolgenden Regeln im Stift versammelt, wird von Jaeger selbst als Ausweis eines *höfischen* Ideals (nicht eines humanistischen) innerhalb der Gemeinschaft benannt²⁹⁴. An anderer Stelle scheinen zentrale christliche Werte zu besonderen Elementen des viktorinischen Humanismus zu werden, etwa wenn Jaeger die von Gottfried als Lebensziel stilisierte *caritas* als einzigartiges Merkmal innerhalb des christlichen Humanismus interpretiert²⁹⁵. Gleiches gilt für die bei Gottfried präsente Idee menschlicher Vervollkommnung an sich, die Jaeger auch bei Alains von Lille »Anticlaudianus« gegeben sieht, weswegen er ihn in die Nähe des viktorinischen Humanismus rückt²⁹⁶. Aus diesen Gründen überzeugt Jaegers Humanismuskonzept zur Beschreibung der Viktoriner nicht.

Wenngleich die großzügige Klassifizierung bestimmter Merkmale als viktorinisch bei neueren Studien nicht mehr ganz so präsent ist, lassen sich dennoch jüngere Beispiele finden, die dem Einfluss der »Schule von Saint-Victor« nachspüren. Dominique Poirel, dessen herausragende Expertise für die Theologie Hugos und die Überlieferung seiner Werke in keiner Weise zu bestreiten ist, fragte 2005 etwa: »Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?« Auch für Poirel stellt der christlich-anthropologische Ansatz, mittels umfassender Bildung die Erbsünde zu überwinden, ein viktorinisches Merkmal dar – Jaeger würde dies als humanistisch benennen –, das sich bei Alain so nicht finden lasse²⁹⁷. Ob man dabei wirklich von einem viktorinischen Alleinstellungsmerk-

²⁹² In seinem neueren Aufsatz »Victorine Humanism« nennt Jaeger zwar die Arbeiten Münster-Swendsens und Steckels, geht aber nicht näher auf ihre Einwände zu seinen Thesen ein. Vgl. *ibid.*, S. 81 f., Anm. 5.

²⁹³ *Ibid.*, S. 85.

²⁹⁴ JAEGER, Humanism and Ethics, S. 74–78.

²⁹⁵ DERS., Victorine Humanism, S. 86.

²⁹⁶ *Ibid.* Die Gemeinsamkeit zwischen Alain und Gottfried nennt auch Mews, Rethinking Scholastic Communities, S. 25.

²⁹⁷ POIREL, Alain de Lille, S. 66 f.

mal sprechen kann, ist stark zu hinterfragen und wird in der Analyse von Alains Predigten aufzugreifen sein²⁹⁸. In der Beantwortung der Frage, ob Alain im »milieu victorin« zu verorten sei, kommt Poirel aber zu dem Schluss, dass die Schriften Hugos – auch hier scheint »Schule von Saint-Victor« synonym zu »Hugo« – so breit rezipiert wurden, dass eher deren Nichtverwendung erklärungsbedürftig erscheint; eine »Schulzugehörigkeit« Alains müsse trotz gemeinsamer Elemente zwischen ihm und Hugo jedenfalls nicht angenommen werden²⁹⁹.

Erhalten hat sich die Einschätzung, wonach die Viktoriner für eine Verschmelzung monastischer und scholastischer Theologie stehen³⁰⁰. Angesichts der neuerdings immer stärker vorgenommenen Hinterfragung dieser Dichotomie wäre aber zu prüfen, inwieweit dieses Etikett noch der angemessenen Beschreibung dient. Dabei müsste auch berücksichtigt werden, dass die Beschreibung der Viktoriner im Wesentlichen doch eine Beschreibung der Theologie Hugos und Richards ist; Absalon, Achard, Andreas, Gottfried und Walter von Saint-Victor werden immer noch weitaus weniger stark gewürdigt, wenn es um die Identifizierung viktorinischer – hier verstanden im Sinne der institutionellen Zugehörigkeit – Denkspektren geht³⁰¹. Dass deren Würdigung zu durchaus neuen Erkenntnissen über die im Stift entwickelten Ideen – etwa der Bedeutung der *actio* im Verhältnis zur *contemplatio* – führt, konnte bei-

298 Vgl. Kap. 5.4.

299 POIREL, Alain de Lille.

300 Vgl. DERS., *Aux sources d'une influence*, S. 18. Bei WEI, *Intellectual Culture*, S. 78–86, ist es Hugo, der diese Synthese erbringe und damit auch die Kritik der Mönche am Pariser Schulwesen neutralisiere. Mit den Kritikern sind vor allem die auf den vorausgehenden Seiten behandelten Zisterzienser Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry gemeint (S. 52–78). Ob Hugos Schriften aber bei den beiden zu einem derartigen Effekt führen konnten, müsste eigens diskutiert werden.

301 An dieser Stelle ist auch auf die Kurzlebigkeit von rekonstruierten Schulen hinzuweisen; so ist von der von Beryl Smalley postulierten Schule von Andreas von Saint-Victor keine Rede mehr, wenngleich anerkannt wird, dass er eine Kommentartradition begründete. Siehe CROSSNOE, »Devout, Learned, and Virtuous«, S. 43f. Die Theologie Walters von Saint-Victor wird von Jean Châtillon, der dessen Predigten edierte, als sehr verschieden von derjenigen Hugos und Richards beschrieben: »Gauthier est plus théologien que mystique. Il abuse moins que d'autres victorins de l'allégorie et de la tropologie. Il ne parle que rarement de la contemplation, ne le fait d'ailleurs qu'en termes très généraux et ne se livre pas sur ce point aux subtiles analyses de ses confrères Hugues et Richard«. Siehe CHÂTILLON, Art. »Gauthier de Saint-Victor«. Auch MEWS, *Rethinking Scholastic Communities*, S. 24, sagt über das intellektuelle Profil des Stifts nach Hugos Tod: »In consequence, Saint-Victor functioned much more as a community with canons holding a wide range of perspectives, rather than pursuing a single school of thought«.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

spielsweise Jonas Narchi an Achard von Saint-Victor zeigen, der Erstere als Vollendung der Letzteren begreift³⁰².

Trotz der institutionell gegebenen Zusammengehörigkeit der genannten Persönlichkeiten ist also Vorsicht geboten, von einer viktorinischen Theologie zu sprechen, deren Elemente sich in unterschiedlichen Ausprägungen bei anderen Autoren finden ließen. Allenfalls ist es sinnvoll, direkte Rezeptionsvorgänge bei einzelnen Gelehrten herauszuarbeiten. So konnte Dominique Poirel nachweisen, dass Alain von Lille Hugo durchaus als Autorität ansah, von dem er teils Zitate übernahm. Er zeigte auch, dass Alain die Triade *potentia*, *sapientia* und *benignitas* zur Beschreibung der Trinität von Hugo übernimmt, nicht von Abaelard (der das Konzept wahrscheinlich zuerst aufbrachte)³⁰³. Darüber hinaus wies er darauf hin, dass Alain die pseudo-dionysischen Schriften in der Übersetzung Johannes Scotus Eriugenas mithilfe von Hugos Kommentar »Super Ierarchiam« rezipierte³⁰⁴.

Die »biblisch-moralische Schule«

Die zweite von der Forschung rekonstruierte Schule, die unter den geschilderten Kritikpunkten neu betrachtet werden muss, ist die von Grabmann identifizierte »biblisch-moralische Richtung« der Theologie, die von Petrus Comestor und vor allem Petrus Cantor gepflegt worden sein soll³⁰⁵. Diese Charakterisierung wurde und wird in der französischen und englischen Forschung aufgegriffen, die von »école biblique-morale« bzw. »biblical moral school« spricht³⁰⁶. Ihre Grundlage ist die Auffassung Grabmanns, wonach man die Pariser Theolo-

³⁰² NARCHI, Der mystische Abstieg.

³⁰³ POIREL, Alain de Lille, S. 61–65. Zur Frage, wem die Urheberschaft der Triade zukommt, vgl. PERKAMS, The Origins of the Trinitarian Attributes, sowie MEWS, The World as Text, der Wilhelm von Champeaux als Inspirationsquelle der beiden Autoren ins Spiel bringt.

³⁰⁴ Hier im Anschluss an die Ergebnisse von BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, siehe POIREL, Alain de Lille, S. 68–72. Vgl. dazu [Kap. 5.3](#).

³⁰⁵ GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 476 f.

³⁰⁶ So auch noch GIRAUD, »Per verba magistri«, S. 332 f.; DERS., La naissance des intellectuels, S. 24; distanziert dann aber DERS., The Literary Genres, S. 253: »the somewhat misleading title of the ›biblical-moral‹ school«; POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 128. Mit Bezug auf Petrus Comestor, Petrus Cantor und Stephen Langton spricht SMALLEY, The Study of the Bible, S. 196 f., davon, dass Grabmann sie als »biblical moral school« vereinigt habe. Kritisch äußert sich Smalley zum Schulbegriff – den Grabmann ja aber gar nicht verwendet, er spricht von »Richtung« bzw. »Strömung«. Im Übrigen sieht sie die drei als Fortsetzer der »Victorine tradition«. CLARK, Peter Lombard, S. 196,

gen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in eher theoretisch arbeitende und praktisch vorgehende unterteilen könne. »Mittelpunkt der vorwiegend spekulativ und dialektisch« orientierten ersten Gruppe sei Petrus von Poitiers gewesen, während die »positiv-praktische Strömung« sich um Petrus Comestor und dann vor allem um Petrus Cantor geschart habe. Unter praktischer Theologie verstand Grabmann die Konzentration auf Fragen der Moral und der praktischen Bedeutung theoretischer Inhalte. Nichts weniger als die Verbesserung der Christenheit sei das Ziel dieser Gruppe gewesen, die dementsprechend auch zahlreiche Hilfsmittel zur Seelsorge wie Bußhandbücher und Predigthilfen verfasste und sich durch eine intensive Predigtstätigkeit auszeichnete. Robert von Courson und Stephen Langton nennt er als wichtigste Mitglieder³⁰⁷.

Diese Charakterisierung einer praktisch arbeitenden und an gesellschaftlichen Fragen orientierten Theologengruppe weckte das Interesse von Sozialhistorikern, namentlich John Baldwins. Seine zweibändige Studie »Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle« von 1970³⁰⁸ gilt immer noch als Referenzwerk für jegliche Fragestellung, die sich mit den sozialen und politischen Dimensionen der Pariser Theologie befasst, etwa mit dem Einfluss des Kreises auf die Häretikerverfolgung und die Kreuzzugspolitik³⁰⁹. In ziemlicher Übereinstimmung mit Grabmann schreibt Baldwin in seiner Einleitung:

merkt an, dass vielfach Petrus Lombardus als die Quelle von Comestor und Langton gesehen werden müsse, nicht Hugo von Saint-Victor. Zu den Verbindungen von Hugo und Comestor auch DERS., *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 23–43. Weitere Beispiele für die positive Aufnahme von Grabmanns Charakterisierung der Theologie durch die Forschung wurden gesammelt in DERS., *Peter Comestor*, S. 54, Anm. 3, und DERS., *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 16–19.

307 GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 476–501, Zitate S. 476f. Die Frage, ob die Vermittlung von Glaubensinhalten zur Seelsorge gezählt werden könne, wird von STANSBURY, *Preaching and Pastoral Care*, S. 23–25, bejaht. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, S. 252–273, erfasst das Phänomen unter dem Begriff »réveil évangélique«; er vermeidet damit eine Eingrenzung auf einen kleinen Kreis und berücksichtigt stattdessen die entsprechenden Beiträge unterschiedlicher Akteure, so auch Alains von Lille.

308 BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*.

309 Siehe v. a. BIRD, *The Wheat and the Tares*; DIES, *The Victorines*; DIES., *The Construction of Orthodoxy*. In seiner Studie zu den Pariser Theologen zwischen 1215 und etwa 1250 geht YOUNG, *Scholarly Community*, S. 10, auch davon aus, dass diesen die Generation des Cantor-Kreises als dominante Gruppe vorausging: »Other reasons for the neglect of this generation stem from the great emphasis previous scholars placed on its neighbouring periods, leading them to view the time frame between 1215 and 1248 as merely a time of transition between two more important eras. Leading up to 1215 was the age of Peter the Chanter and his circle, the so-called biblical moral school. Owing largely to the efforts of John Baldwin, we are acquainted with these theologians as hav-

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

The salient characteristic which distinguished these theologians from those preceding and following was their intense interest in practical questions. Concerned with moral theology, they not only formulated ethical theorems, but attempted to apply them to the infinite variety of human behavior. Their approach was that of casuistry which stressed case studies and concrete examples. [...] Setting themselves apart from their theological colleagues by this practical bent, they formed a cluster around one central figure, Peter the Chanter, who provided inspiration for their common interests³¹⁰.

Zwar liegt der Formulierung »Zirkel« das Element der persönlichen Beziehung als Konstituente zu Grunde, während »Schule« oder »Strömung« die inhaltlich-programmatische Übereinstimmung als verbindendes Element betont. Das Problem ist jedoch, dass Baldwin die Grundannahme Grabmanns nicht hinterfragte, wonach sich ein Kreis um Petrus Cantor durch bestimmte theologische Positionen auszeichnete. Somit war für ihn gesetzt, dass die Personen, deren engere Bekanntschaft zu Cantor (oder auch nur zu seinem Werk) er nachweisen konnte, sich auch dem Programm moralisch-praktischer Theologie verschrieben hatten. Damit wurde auch in der stärker historisch als theologisch interessierten Forschung die Unterteilung in praktische und theoretische Theologiemagister etabliert, mit einem dementsprechend höheren Interesse an den »Praktikern«³¹¹.

Für Alexander Andrée handelt es sich bei der praktischen Schule nur um eine »fictitious ›biblical moral school‹«, da es sich bei der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Theologie an sich um einen Anachronismus handeln dürfte. Des Weiteren seien, wenn man die Unterscheidung dennoch beibehalten möchte, Personen fälschlich zu »Theoretikern« erklärt worden, namentlich Petrus Lombardus³¹². Auch Mark Clark stellt das Gedankenspiel an, wonach Grabmann wohl kaum diese Unterteilung vorgenommen hätte, hätte er von der Methoden- und Genrevielfalt im Werk des Lombarden gewusst. Für

ing devoted much of their energy to practical moral questions as part of a broader effort to reform society«.

³¹⁰ BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. xi. Baldwin selbst betont jedoch den explorativen Charakter seiner Studie, siehe S. xv.

³¹¹ Besonders deutlich wird dies in der Studie zur Universitätsentstehung von GOROCHEV, *Naissance de l'université*.

³¹² ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 273f., 311, Zitat S. 274. Der Grabmann'schen Dichotomie geschuldet, sei in der Folge die Entstehung der Theologie als Wissenschaft zu sehr von den mit der theoretischen Seite assoziierten Disputationen und Summen her verstanden worden, während praktische Werke wie Glossen vernachlässigt worden seien. Vgl. Kap. 2.1.2. Eine Zusammenstellung der Forschung, die die Dichotomie ebenfalls hinterfragte, angefangen bei Jean Longère 1975 bis zu Quinto und Colish, findet sich bei CLARK, *Peter Comestor*, S. 54, Anm. 4, sowie DERS., *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 20.

Clark ist nach seinen eigenen Untersuchungen zu dessen Bibel-*lectiones* klar: »At the very least the notion of a twelfth-century split between speculative theology, on the one hand, and biblical theology, on the other hand, which Grabmann based on the work of Peter Lombard himself, must now be dead and buried once and for all. It has no basis whatsoever in fact«³¹³.

Allerdings muss darauf verwiesen werden, dass es zumindest für Alain eine Unterscheidung von *theologia rationalis* und *theologia moralis* gab, welche jeweils einen Aspekt der Grabmann'schen Gegenüberstellung abdecken: Erstere verfolgt die Wissenschaft von den göttlichen Dingen, Letztere ist dazu bestimmt, die normativen Inhalte christlicher Ethik zu sichern³¹⁴. Richtig ist aber auch die Beobachtung Andrées, dass infolge der Dichotomie nicht in das Schema passende Werke der Autoren gar nicht erst in den Blick geraten konnten. Dementsprechend wurden sie auch nicht ediert, und die Dichotomie wurde weiter fortgeschrieben³¹⁵.

Wenn nun von theologiegeschichtlicher Seite Kritik an Grabmanns »biblisch-moralischer Strömung« geübt wird, hat dies auch Auswirkungen auf die geschichtswissenschaftliche Sichtweise des Cantor-Kreises. Dieser hingegen wurde, so der derzeitige Kenntnisstand, eher wenig hinterfragt. Durch die Postulierung einer theoretischen und einer praktischen Theologie stellte sich der Effekt ein, dass Autoren von Werken, die gut in die praktische, biblisch-moralische Strömung zu passen schienen, dem Cantor-Kreis zugerechnet, unpassend anmutende dagegen ausgeschlossen wurden. Bei Baldwin lassen sich beide Phänomene feststellen. Ausgeschlossen wurde Alain von Lille, dem eigentlich schon Martin Grabmann bescheinigte, »in inniger Föhlung mit Petrus Cantor« zu stehen – aber da er bereits zur »Schule von Chartres« bzw. zu Gilbert von Poitiers gezählt wurde, wurden seine praktischen Werke zwar erwähnt, aber keine Versuche unternommen, das starre Schema aufzubrechen³¹⁶. So schreibt auch Baldwin, dass das Wirken des Cantors sich in den größeren theoretischen Kontexten der Schule von Gilbert, zu der Baldwin u. a. Alain, Simon von Tournai und Magister Martinus zählt, und der des Petrus Lombardus (mit Petrus von

313 DERS., Peter Lombard, S. 253. Es ist aber zu ergänzen, dass Grabmann seine Einteilung auch in hohem Maße auf Basis seiner Interpretation der Cantor-Werke vornahm. Zu Clarks Thesen vgl. Kap. 2.2.2.

314 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112: »Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis, quae morum instructionem pollicetur«. Vgl. dazu EVANS, Alan of Lille, S. 12f., aber auch schon GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 465.

315 ANDRÉE, »*Sacra Pagina*«, S. 273, Anm. 4, und S. 274.

316 GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 465f., Zitat S. 465.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Poitiers und Prepositinus), abgespielt habe. Allerdings gebe es in dogmatischen Fragen oftmals Ähnlichkeiten zwischen den Ansichten von Alain und Petrus Cantor³¹⁷. Demgegenüber berührten Alains Handbücher zur Buße und zur Predigt die Interessenfelder des Cantors nur sporadisch³¹⁸. Dieses Urteil ist nicht nur deshalb erstaunlich, weil es die hohe Anzahl an Werken Alains, die die Programmatik des angeblichen Cantor-Kreises teilen, ausblendet: Neben den genannten seelsorgerischen Hilfsmitteln, wozu man noch die *distinctiones*-Sammlung zur Erklärung biblischer Termini zählen sollte, sind dies zahlreiche Predigten, ein als eigener Traktat zirkulierender Text »De vitiis et virtutibus« und einige Schrift- und Liturgiekommentare sowie mit Blick auf die Häresiebekämpfung sein apologetisches Werk »De fide catholica«³¹⁹. Auch überrascht es, weil Marie-Thérèse d'Alverny bereits 1965 auf die Schnittmengen von Alains »Ars praedicandi« und Petrus' »Verbum abbreviatum«, einem Handbuch für Priester, hingewiesen hatte³²⁰, die Baldwin nur cursorisch als Gemeinplätze erwähnt; auf den von d'Alverny ins Gespräch gebrachten möglichen Brief Alains an Petrus Cantor geht er nicht näher ein³²¹. Jörg Oberste erkennt dieses Übergehen der Parallelen bei Baldwin ebenso und wendet ein, dass man

³¹⁷ Dies mag auch daher rühren, dass Petrus Cantor laut BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 5, wohl in Reims bei Robert von Camera Lesungen hörte, der wiederum ein Schüler Gilberts von Poitiers war. Wichtige Elemente der Lehre des Letzteren sind auch bei Alain präsent. Vgl. dazu [Kap. 2.2.2. NIELSEN, Theology and Philosophy](#), S. 284, Anm. 24, zweifelt an der Angabe, dass Robert von Camera in Reims lehrte. Vgl. zu Robert [Kap. 2.1.1.](#)

³¹⁸ BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 18, 43, 48.

³¹⁹ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 71–162. Aufgrund der programmatischen Ähnlichkeiten ist es DIEM, *Virtues and Vices*, auch möglich, die entsprechenden Werke Petrus Cantors und Alains von Lille gemeinsam auf ihre pastorale Ausrichtung hin zu untersuchen.

³²⁰ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 148–152.

³²¹ BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 2, S. 32. Siehe zu ähnlichen Fällen *ibid.*, S. 39, Anm. 24. Seit dem Vorliegen einer kritischen Edition des »Verbum abbreviatum« sind weitere Parallelen zwischen Petrus' und Alains Werk schnell überprüfbar. Vgl. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum (textus alter)*, S. 645. Die frühere Version des Werks lag wohl um 1191/1192 vor. Aufschlussreich ist auch eine Bildinterpretation von BALDWIN, Paris, 1200, S. 115f., in der er vor allem den Gegensatz zwischen Alain und Petrus Cantor hervorhebt. Im Codex London, BL, Add. Ms. 19767, befindet sich auf fol. 217r eine kolorierte Zeichnung von Alain von Lille und Petrus Cantor. Für Baldwin ist klar, dass Alain hier als Autor des »Anticlaudianus« und des »De planctu naturae« dargestellt wird (obwohl der Codex gar nicht diese Werke überliefert, sondern die »Predigtkunst«, eine Auswahl seiner Predigten und das apologetische »De fide catholica«), da er adlige Kleidung trage, während der Cantor mit Robe und Tonsur kontrastierend als Kleriker dargestellt werde. Der logische Zusammenhang erschließt sich nur mit dem Hintergrundwissen, dass eine lange währende Forschungstradition die beiden Werke als für ein adliges Publi-

die »commonplaces« auch positiv verstehen könne, als Zeichen der Verbreitung gewisser Positionen³²².

Eingegliedert in den Kreis wurde dagegen Stephen Langton, der zwar viele Lehrer in Paris gehabt habe und sich nicht speziell zu Cantor äußere, aber sicher ein »Kollege« Petrus Cantors »an der theologischen Fakultät« gewesen sei – wie auch immer man sich das zum damaligen Zeitpunkt an den Pariser Schulen vorstellen darf – und »because of common interests« in seinen Zirkel gehöre³²³. Weiterhin sei der dem Stift von Saint-Victor angehörende Petrus von Poitiers (nicht mit dem gleichnamigen Kanzler zu verwechseln) Teil des Kreises. Bei ihm reichen die Tatsache, dass sein Mitbruder Robert von Flamborough den Cantor-Schüler Robert Courson kannte, und sein Bußhandbuch mit gewissen Schnittmengen zur Lehre des Cantors aus, um zu schließen: »This material drawn directly from the Chanter undoubtedly places Peter of Poitiers within his circle«³²⁴. Für andere Magister ließen sich diese Relativierungen und Kritikpunkte fortsetzen.

Die Probleme, die aus der Annahme einer biblisch-moralischen Strömung der Theologie, repräsentiert von einem Kreis um Petrus Cantor, hervorgehen, werden bis in die jüngste Forschung offenbar. Bei Clare Monagle wird die vermeintliche Agenda des Cantor-Kreises zum Argument dafür, warum die christologischen Debatten, die die Sentenzen des Petrus Lombardus provoziert hatten, um 1200 endeten – die »Praktiker« hätten weniger Interesse an doktrinalen Fragen gehabt³²⁵. Nicole Bériou, ausgewiesene Spezialistin der mittelalterlichen Predigt, bleibt in ihrer Darstellung der Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts stark den Forschungen Baldwins verpflichtet und stellt Petrus Cantor in den Mittelpunkt einer praktischen Theologie, die sich vor allem mittels der Predigt und der Seelsorge den Laien zuwandte. Für Alain von Lille erkennt sie zwar an, dass er in seinen Überlegungen Übereinstimmungen mit Petrus Cantor aufweise und sein Predigthandbuch breit rezipiert worden sei.

kum abgefasst sieht. Zur Kritik daran vgl. BEZNER, *Vela veritatis*, S. 486f. Laut D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 25, ist Alain aber vielmehr als Säkularkleriker mit Gelehrtenkappe dargestellt. Der um 1240 in Ottobeuren angefertigte Codex scheint also mit der Werkauswahl und der gemeinsamen Abbildung der beiden Magister eher darauf hinzuweisen, dass hier eine geistige Nähe wahrgenommen wurde – in diesem Sinne auch EVANS, Alan of Lille, S. 30. Die Abbildung ist leicht zugänglich einzusehen unter <https://imagesonline.bl.uk/asset/5766/> (11.6.2024). Siehe auch das Umschlagbild dieses Bandes. Zum Codex u. a. BERSCHIN, *Ottoburana*, S. 186–190, und Kap. 3.2.

322 Siehe OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft*, S. 257.

323 BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 26. Zu Langton als Schüler Petrus Comestors vgl. Kap. 2.2.1.

324 BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 33f., Zitat S. 34.

325 MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 132–138.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Doch die gängige Zuordnung Alains zur theoretischen Spielart der Theologie und zur Schülerschaft Gilberts lassen sie diese Ansätze, die zur Relativierung von Baldwins Cantor-Kreis hätten führen können, nicht weiterverfolgen: »Mais ni Alain ni Raoul Ardent n'ont pour autant fait école dans leur milieu, où la spéculation avait plutôt tendance à absorber totalement les esprits, et à les prendre au piège d'une *theologia uerborum* sans prise sur la réalité«³²⁶. Jörg Oberste hat zu Recht darauf hingewiesen, dass nicht erst die Bettelorden Seelsorge und Predigt in den Mittelpunkt stellten, sondern im Pariser Magistermilieu des späten 12. Jahrhunderts bereits Theorie und Praxis ihrer Mission erprobt worden waren und auf die Beschlüsse des Vierten Laterankonzils von 1215 wirkten. Anders als Baldwin bezieht er Alain aber vor allem aufgrund der Predigtstätigkeit sowie der anderen Schnittmengen im Werksportfolio stärker in das Umfeld des Cantors und seiner »»praktische[n]«, »pastorale[n]« Moralthologie« mit ein und erweitert somit den Kreis³²⁷.

Bei Nathalie Gorochov lässt sich ein gewisses Schwanken in der Frage feststellen, wie sie mit dem Cantor-Kreis umgehen soll. Für die Beschreibung des Theologenmilieus um die Jahrhundertwende stützt sie sich vor allem auf die in Grabmann'scher Tradition stehenden Arbeiten Landgrafs, Châtillons und Baldwins. So trennt auch sie die im Cantor-Kreis praktizierte »théologie pratique, axée sur les questions de foi et de morale, étroitement liée aux problèmes posés par la pastorale comme l'octroi des sacrements ou la prédication« von der in den Zirkeln der Anhänger von Gilbert von Poitiers und Petrus Lombardus verfolgten »théologie spéculative«³²⁸. Alain von Lille ordnet Gorochov dem Kreis um Gilberts Lehre zu, doch mit Blick auf Alains Predigtstätigkeit relativiert sie sie gleich wieder – ähnlich geht sie bei dem Porretaner Raoul Ardent vor, den Ronald Stansbury sogar explizit dem Cantor-Kreis zurechnet³²⁹. In der Folge werden Alain, Petrus Cantor, Stephen Langton und andere zu »Modelltheologen« erklärt, die die praktische Seite der Theologie priorisiert, damit die Pariser Schulen dominiert und nachhaltig auf ihre Schüler gewirkt hätten; diese Schüler hätten wiederum an der Formierung der Universität Anteil gehabt. Der Cantor-Kreis, zu dem nun also auch Alain von Lille gehören soll, wird somit

³²⁶ BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 30–45, Zitat S. 43.

³²⁷ OBERSTE, Predigt und Gesellschaft, S. 253.

³²⁸ GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 46–71, Zitate S. 57, 59.

³²⁹ Ibid., S. 60; auf S. 66 kommt Gorochov auf den von Baldwin angesprochenen Einfluss Petrus Cantors auf Raoul zu sprechen. Schon BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 41, erwog: »Since the Chanter was the most recent theologian quoted in the »Speculum universale« [ein Werk Raouls], Raoul Ardent may be assigned a place, although nebulous and unsure, in the circle of Peter the Chanter«. Vgl. zu Raoul STANSBURY, Preaching and Pastoral Care, S. 31–35, und DERS., Preaching Before the Friars.

zur Keimzelle der Universität³³⁰. Keine zwanzig Seiten später bezeichnet Gorochov Alain dann doch wieder als »chef de file des disciples de Gilbert de la Porée«³³¹. Auch später stattfindende Ereignisse im Institutionalisierungsprozess der Universität werden von Gorochov teilweise dem langfristigen Wirken der angeblichen praktisch-moralischen Theologie des Cantors zugeschrieben³³².

Dieser gemäß der großen Bedeutung des Cantor-Kreises für die Ideengeschichte des späten 12. Jahrhunderts immer noch recht knappe Überblick soll deutlich machen, dass das Konzept mittlerweile an seine Grenzen zu stoßen scheint. Je mehr über die Werkvielfalt einzelner Magister des entsprechenden Zeitraums bekannt wird, desto mehr bröckelt die Dichotomie zwischen spekulativen und praktischen Theologen, und damit auch das charakteristische Bild des Cantor-Kreises. Schon Grabmann selbst hatte darauf verwiesen, dass Petrus Cantor sich auch zu als spekulativ begriffenen Fragen wie der Inkarnationslehre äußerte und seine berühmte Aussage zu *lectio*, *disputatio* und *praedicatio* klar zum Ausdruck bringt, für wie notwendig er alle drei Elemente theologischen Arbeitens hielt³³³. Auch der Predigtforscher Mark Allen Zier gibt zu bedenken, dass auch andere Theologen als der Cantor-Kreis die Anliegen der

330 Auch VERGER, *Les monastères, les écoles*, S. 51, betrachtet die »école >bibliquemorale« als die im beginnenden 13. Jahrhundert noch vorherrschende Strömung. Dagegen sieht MORENZONI, *Des écoles aux paroisses*, S. 20, der die Dichotomie von spekulativer und praktischer Theologie ebenfalls nicht hinterfragt, gerade die erstgenannte als die in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts dominante Richtung an.

331 GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 60f., 317–319, Zitate S. 60, 78. Vgl. ausführlicher zur Universitätsentstehung [Kap. 2.3.1](#).

332 Etwa das Verbot, in Paris die *leges* zu unterrichten, das Honorius III. 1219 in »Super speculam« verkündete (das aber bis ca. 1250 nicht umgesetzt wurde). GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 350–352, erwägt hier, dass die Theologen Peter von Capua und Jean von Abbeville als Honorius' Ideengeber fungiert hätten und durch ihre Nähe zum Programm des Cantors dazu motiviert worden seien.

333 GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 479–481. Großzügig war er allerdings in der Zuordnung von Personen zum Cantor-Kreis, wie etwa dem Benediktiner Liebhard von Prüfening oder dem Theologen Guido von Orchelles, ohne bei Letzterem näher zu erklären, wie sein Werk mit dem des Cantors zusammenhängt. Siehe *ibid.*, S. 485–489. Darüber hinaus könnte es sich lohnen, die Ideen der von Baldwin als Cantor-Kreis zusammengefassten Theologen zu kirchenrechtlichen Fragen neu zu betrachten. Wie BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. xiv, selbst schreibt, fallen viele der von ihnen behandelten Themen eigentlich in das Gebiet der Kanonistik. Siehe dazu auch OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft*, S. 259f., 290. Da die Grenze zwischen Theologie und Kanonistik in der präuniversitären Phase aber nur schwer zu ziehen ist, könnte diskutiert werden, ob in der Vereinnahmung dieser Bereiche durch Pariser Theologen auch ein Versuch gesehen werden kann, die eigene Expertenrolle zu erweitern. Dies würde dann auch für Alain als Verfasser eines Bußhandbuchs gelten. Magister Martinus, der von Baldwin den Porretanern zugeordnet wurde, käme aufgrund seines

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

»biblical moral school« teilten³³⁴. Franco Morenzoni teilt diese Einschätzung und nennt explizit Alain von Lille sowie Simon von Tournai als Beispiele³³⁵. Neuere philosophiegeschichtliche Arbeiten tragen ebenfalls zu einer besseren Würdigung der spekulativen Arbeiten von dem Cantor-Kreis zugerechneten Personen bei. Hier sei exemplarisch auf die Ergebnisse von Magdalena Bieniak zu Stephen Langton verwiesen, die gerade in diesem Bereich (speziell in der Frage: »Ist die Seele eine Person?«) zeigen kann, wie Langton von Alain von Lille beeinflusst wurde³³⁶. Zugleich wird Langton von Mark Clark in die Lehrtradition von Petrus Lombardus und Petrus Comestor eingruppiert, wobei Clark die Bedeutung des Verhältnisses von Comestor und Langton herausstellt³³⁷.

Es wird deutlich, dass die Annahme eines um die praktisch-theologische Lehre von Petrus Cantor strukturierten Kreises gänzlich überdacht werden muss, anstatt den »Kreis« mit immer neuem, augenscheinlich passendem Personal anzureichern. Von dieser Kritik unbenommen ist die von der Forschung nachgewiesene persönliche Beziehung zwischen dem Cantor und seinen sicher belegten Schülern, etwa Thomas von Chobham³³⁸. Wo diese gesichert ist, muss gefragt werden, inwieweit sich inhaltliche Übereinstimmungen ergeben, nur darf weder von Ersterem auf Letzteres geschlossen werden noch *vice versa*.

Interesses an kanonistischen und legistischen Fragen ebenfalls in Betracht; er reflektiert allerdings die Disziplingrenzen. Das gilt auch für Petrus von Poitiers: Er vertritt eine klare Abgrenzung von Theologie und Recht und definiert Wucher und Ehe als Domänen der Kanonisten, zu denen er sich (im Unterschied zu Martinus) nicht äußern wolle. Vgl. HALL, *School Allegiance*, S. 45–52. Vielleicht kann in seinen Äußerungen auch eine gewisse Polemik gegenüber denjenigen Theologen gesehen werden, die diese Bereiche als ihren Kompetenzbereich reklamierten.

³³⁴ ZIER, *Sermons*, S. 327 f.

³³⁵ Siehe MORENZONI, *Des écoles aux paroisses*, S. 67 f.

³³⁶ BIENIAK, *The Soul-Body Problem*, S. 48–54. Siehe auch DIES., *Faith and Reason*; DIES., *Stefano Langton*. Auch in der Frage nach der sensitiven Willenskraft bei Jesus könnte eine Beeinflussung Langtons durch Alain stattgefunden haben. Siehe *ibid.*, S. 61. Laut CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 49, sei Langton zwar lange als spekulativer Theologe aufgefasst worden, doch scheint dies seiner Eingruppierung in den praktischen Cantor-Kreis nicht geschadet zu haben, sodass der Verweis auf die Vielfalt seines Werks hier angebracht erscheint.

³³⁷ DERS., *Peter Lombard*, und [Kap. 2.2.2.](#)

³³⁸ Zu ihm ausführlich MORENZONI, *Des écoles aux paroisses*.

Die Porretaner

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei den Schulbezeichnungen gemäß den in den Quellen auffindbaren Selbstzeugnissen um eine Ordnungskategorie im Bereich der Logik; es sind laut Sten Ebbesen Außenstehende, die den Porretanern auch theologische Positionen zuschreiben³³⁹. Damit ist nicht gesagt, dass es keine theologischen Theorien gäbe, die auf den Ideen Gilberts aufbauen, sondern nur, dass entsprechende Werke, etwa die »Sententie magistri Gisleberti Pictavensis«, im Unterschied zu den Logikkompendien nicht mit der Selbstbezeichnung »Porretani« operieren. Die theologische Forschung übernahm diese Ordnungskategorie dennoch und teilte die Porretaner nach der Intensität ihrer Anhängerschaft in den Kontroversen um Gilberts Thesen auf dem Konzil von Reims 1148 in eine »größere Schule« von losen Anhängern und eine »kleinere Schule« von engagierten Unterstützern³⁴⁰.

Als Porretaner gelten insgesamt diejenigen Gelehrten, in deren Werken sich die Grundelemente Gilbert'scher Lehre wiederfinden lassen; laut Luisa Valente sind dies:

[L']intérêt porté aux problématiques linguistiques, le traitement de la question de la propriété – ou impropreté – du langage théologique, la thèse soutenant qu'il y a à la base du discours théologique une *translatio* des termes par rapport à leur signifié usuel et l'application de la méthode d'analyse sémantique des propositions à la discussion de thèmes trinitaires³⁴¹.

³³⁹ EBBESEN, *What Must One Have*, S. 63f. Außerdem COURTENAY, *Schools and Schools of Thought*, S. 29f. Für die Wahrnehmung des scholastischen Milieus im Paris des 12. Jahrhunderts sind diese Zuschreibungen aber ebenfalls eine wichtige Auskunft.

³⁴⁰ *Ibid.*, S. 28f. Vgl. auch HALL, *School Allegiance*, S. 37: »De Ghellinck identifies both a broader following and the ›partisans combatifs‹; two decades later Vicaire coined the term for this adamantly Gilbertine group that would stick: the ›petite école‹«. COLISH, *Gilbert*, S. 239, spricht zwar von *den* Porretanern, unterscheidet in der Analyse aber diejenigen, die sich nur für Gilberts Logik und Linguistik interessierten, und diejenigen, die die von Gilbert aufgeworfenen theologischen Probleme weiterbearbeiteten. VALENTE, *Logique et théologie*, S. 23f., stellt fest, dass die Verbindungen zwischen den »logischen« und den »theologischen« Porretanern schwer zu bestimmen seien. Sie erkennt zwar an, dass das entsprechende Selbstzeugnis einer Denkschule nur für Erstere vorliegt, hält es aber für möglich, aufgrund inhaltlicher Gemeinsamkeiten auch von einer theologischen Porretaner-Strömung auszugehen.

³⁴¹ *Ibid.*, S. 23.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Luigi Catalani fügt noch die privilegierte Stellung des Boethius als Charakteristikum an³⁴². Zu den Besonderheiten von Gilberts metaphysischem Denken zählt zum einen seine Auffassung, wonach man jedes Sein gemäß seiner *subsistentia* und seinem *subsistens* betrachten könne, also gemäß dem, *wodurch* es ist und *was* es ist, oder auch: gemäß seinem formalen Aspekt und gemäß seiner konkreten Individualität, die durch Akzidenzien modifiziert werden kann. Die Subsistenz kann nicht von einzelnen Individuen separiert und zu einem Abstractum zusammengefasst werden, deswegen kann man auch nicht von Universalien sprechen. Gilbert betont damit die Individualität jedes Wesens hinsichtlich seines *quo est* und seines *quod est*³⁴³.

Diese Unterscheidung hat Auswirkungen auf Gilberts sprachlogische Überlegungen. Die selbst nicht abstrahierbare Subsistenz wird durch abstrakte Begriffe wie *humanitas* erfasst, während das *subsistens* in diesem Fall mit dem konkreten Wort *homo* bezeichnet wird. Dementsprechend wäre der Satz »Homo est humanitas«, »der Mensch ist das Menschsein bzw. die Menschheit«, logisch falsch, da hier die zwei Ebenen der Betrachtung eines Seienden vermischt würden. Obwohl Gilbert negiert, dass es Parallelen zwischen der Natur geschaffener Wesen und der Natur Gottes gebe, überträgt er diese sprachlogischen Überlegungen auf die Rede über Gott und spricht von »deitas« und »deus« – und zugleich betont er, dass bei Gott als nicht zusammengesetztem, einfachem Wesen *subsistentia* und *subsistens* identisch seien. Bezogen auf trinitarische Fragen ergeben sich weitere Schwierigkeiten, mit denen diejenigen, die seine Ideen aufgriffen, zu hadern hatten, wie Marcia Colish für den Traktat »Invisibilia Dei« (1150, laut Luisa Valente eher 1160–1180 oder später) und zwei Sentenzensammlungen zeigt (die genannten »Sententie magistri Gisleberti«, frühe 1140er-Jahre)³⁴⁴.

Für die Porretaner lassen sich dieselben Problematiken konstatieren wie für die Viktoriner und die »biblisch-moralische Schule« als Denkschulen. Besonders eindrücklich wurde dies von John Hall demonstriert, der darüber

³⁴² CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 217. Er sieht im Rekurs auf Boethius in Fragen der Erkenntnistheorie und Seelenlehre einen porretanischen Zug, aber dieser Rekurs findet sich nicht nur bei den Chartreser Magistern Theoderich und Wilhelm von Conches, sondern ebenso bei Achard und Gottfried von Saint-Victor und dem Zisterzienser Isaak von Stella. Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 170–180, und MICHAUD-QUANTIN, *La classification*.

³⁴³ COLISH, *Early Porretan Theology*, S. 60f. Philosophisch betrachtet kommt das gilbertinische *subsistens* damit der *substantia* gleich, die durch Akzidenzien angereichert werden kann. Vgl. *ibid.*, S. 62. Siehe auch DIES., *Gilbert*, S. 231f.

³⁴⁴ DIES., *Early Porretan Theology*, S. 61–64, zu den genannten Werken ab S. 64. Zu Valentés Datierung siehe VALENTE, *Scholastic Theology*, S. 59, und DIES., *La fortuna del metodo*, S. 215f.

hinaus ganz grundsätzlich die Schwierigkeiten von zu eng gedachten Schulkategorien herausarbeitete. Bezüglich der Anhängerschaft gibt Hall mit Verweis auf Arbeiten von Marcia Colish und Lauge Olaf Nielsen zu bedenken, dass es gerade die direkten Schüler Gilberts waren, die ihn am ausführlichsten kritisierten und in der Folge nicht zur »kleinen Schule« der Anhänger gehören würden, während er von Männern wie Eberhard von Ypern verteidigt wurde, die wohl nie seine Schüler waren³⁴⁵. Am Beispiel der Magister Martinus, Simon von Tournai und Petrus von Poitiers gibt Hall einen Einblick in den forschungsgeschichtlichen Wandel ihrer »Schulzugehörigkeiten«.

Beginnend bei Magister Martinus, nahm die Forschung zunächst an, dass er mit Petrus Comestor, Petrus Cantor und Stephen Langton in der Gruppe der pastoral orientierten »Moraltheologen« zu verorten sei. Einige Jahre später gruppierte Joseph Warichez ihn zu den Porretanern, doch Philip Moore argumentierte bereits kurz darauf, dass es doch große Gemeinsamkeiten zwischen Martinus und Petrus von Poitiers gebe. Schlussendlich sorgte die Zuordnung Martinus' zu den Porretanern in Arthur Michael Landgrafs autoritativer »Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur« dafür, dass Martinus bis heute als Porretaner gilt: »To a great extent the consensus that Martinus was a Porretan has been self-generating: without independent investigation, scholars cite an earlier claim that Martinus belonged to the Porretan school«³⁴⁶. Inhaltlich liegt dies darin begründet, dass er Positionen des Porretaners Simon von Tournai teilt; es handelt sich also um eine genealogische Zuordnung³⁴⁷. John Hall kann dagegen zeigen, wie Martinus unterschiedlichste Einflüsse zu neuen Ansätzen kombinierte. Dazu gehören auch Anregungen von Simon und Petrus von Poitiers, aber weder ausschließlich noch in besonders hohem Maße. Der von Martinus mitunter zitierte »magister meus« kann mit keinem der beiden identifiziert werden³⁴⁸.

Auch für Simon von Tournai gilt, dass seine Zugehörigkeit zu den Porretanern relativiert werden muss, da die Einflüsse anderer Gelehrter wie Petrus Lombardus derart beträchtlich sind, dass die weitere Bezeichnung als Porreta-

³⁴⁵ HALL, *School Allegiance*, S. 37; COLISH, *Early Porretan Theology*, S. 70. Gerade die von Colish untersuchten Sentenzensammlungen zu Gilbert sind in hohem Maße kritisch. Siehe DIES., *Gilbert*, S. 239. Zu Eberhard von Ypern, der auch ein kanonistisches Werk schrieb, siehe Kap. 2.1.1, Anm. 80, und NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 285, der annimmt, dass Eberhard wohl eher ein Schüler Petrus' von Wien und Roberts von Camera gewesen sei.

³⁴⁶ HALL, *School Allegiance*, S. 34–37, Zitat S. 37. Der Arbeit Baldwins zu Petrus Cantor attestiert Hall aber das Bewusstsein dafür, dass manche Magister, wie Martinus, nicht eindeutig zuzuordnen seien.

³⁴⁷ Vgl. *ibid.*, S. 38–41.

³⁴⁸ Vgl. *ibid.*, S. 52.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

ner eine zu starke Vereinfachung darstellen würde³⁴⁹. Selbst für die von Marcia Colish untersuchten frühen porretanischen Traktate lässt sich festhalten, dass sie neben »Magister G.« auch andere Magister als Gilbert zitieren und diesen in manchen Punkten eher folgen. Insbesondere die für Gilbert so charakteristische Wortwahl in der Trinitätslehre wird von ihnen der Kritik unterzogen³⁵⁰. Luisa Valente argumentiert im Falle des Traktats »Invisibilia Dei« sogar ganz dagegen, diesen als porretanisches Zeugnis zu werten, sondern sieht ebenso starke Einflüsse Hugos von Saint-Victor und Wilhelms von Conches, die zu einem eigenen Ansatz verbunden werden³⁵¹. Nikolaus von Amiens wird von Nathalie Gorochov aus unbekanntem Gründen zu den Verteidigern Gilberts gezählt³⁵²; Mechthild Dreyer, Expertin für die von Nikolaus gepflegte axiomatische Literatur, erwähnt jedoch nichts dergleichen³⁵³.

Im Falle Alains von Lille, der u. a. noch von Baldwin und Gorochov den Porretanern zugerechnet wird³⁵⁴, soll keineswegs gelehrt werden, dass sein Werk inhaltlich auch viele Überschneidungen mit Gilberts Theorien aufweist. Der metaphysische Ansatz, *quod est* und *quo est* zu unterscheiden, findet sich auch in seiner *Summa* »Quoniam homines«³⁵⁵. Die Frage nach der Angemessenheit theologischer Sprache durchzieht sein Œuvre³⁵⁶. Allerdings wurde bereits gezeigt, welche anderen Elemente in seiner Lehre stark vertreten sind.

349 Vgl. *ibid.*, S. 52–55; VALENTE, *La fortuna del metodo*, S. 218 f., Anm. 12.

350 COLISH, *Early Porretan Theology*, S. 67–78. Für Letzteres v. a. S. 75 f. Colish sieht in den frühen und umfangreichen Kritiken an Gilberts Lehre aber den Grund dafür, dass seine Lehre im theologischen Unterricht präsent blieb, während späte Verteidiger Gilberts vom Ende des Jahrhunderts mit ihrer allzu affirmativen Haltung dazu wenig beigetragen hätten. Siehe *ibid.*, S. 78.

351 VALENTE, *La fortuna del metodo*. In DIES., *Logique et théologie*, S. 24, hatte Valente den Traktat noch als porretanisches Zeugnis ausgewertet.

352 GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 62, verweist auf die dokumentierte Diskussion im Anschluss an den verschriftlichten Vortrag von CHÂTILLON, *Le mouvement théologique*, doch darin findet sich keine entsprechende Einordnung. Möglicherweise folgt Gorochov Heinrich Denifle mit der Annahme, dass es sich bei dem in der unten genannten Handschrift (vgl. Kap. 2.2.1) als Schüler Gilberts abgebildeten »Nikolaus« um Nikolaus von Amiens handelt; dies ist jedoch nicht sicher. Siehe GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 432–434, und JOHANNES BELETH, *Summa*, S. 30*.

353 Der Prolog von Nikolaus' »Ars fidei catholicae« weist eine klar apologetische Stoßrichtung gegen den Islam auf, dessen »Irrlehren« Nikolaus mit einem Werk begegnen wollte, das seine Überzeugungskraft durch Vernunftgründe entfaltet. Siehe DREYER, »... rationibus ... malitiam impugnare«.

354 BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 43; GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 59.

355 VALENTE, *La fortuna del metodo*, S. 232 f., Anm. 40.

356 Vgl. NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*.

Die Klassifikation Alains als Porretaner hatte zur Konsequenz, dass für ihn immer frühere Geburtsjahre erwogen worden, um ihn zu einem direkten Schüler Gilberts machen zu können³⁵⁷.

Andere, tatsächliche Schüler Gilberts wurden kaum berücksichtigt, weil sie nicht in das Porretanerbild passen, etwa der Liturgiker Johannes Beleth. Eine Illumination in einem Codex des 12. Jahrhunderts aus der Bibliothek von Valenciennes³⁵⁸ zeigt Gilbert im Kreis seiner Schüler Jordanes Fantasma, Ivo von Chartres (der Dekan)³⁵⁹ und Johannes Beleth, erläutert durch die Aufschrift: »Magister Gillebertus, Pictavensis³⁶⁰ episcopus, altiora theologicæ philosophiæ secreta diligentibus, attentis et pulsantibus reserans discipulis quatuor, quorum nomina subscripta sunt, quia digni sunt memoria«³⁶¹. Der vierte Schüler, Nikolaus, wird auf einer eigenen Miniatur abgebildet³⁶². Durch Wilhelm von Tyrus erfährt man zudem, dass Ivo, »genere et natione Carnotensis«, zunächst bei Theoderich von Chartres lernte und dann die Theorien seines nachfolgenden Lehrers Gilbert vertrat³⁶³. Johannes schrieb seine »Summa de ecclesiasticis officiis« als Magister in Paris; die dritte Rezension des Werks entstand zwischen 1160 und 1164. Mit seinem im Prolog genannten Ziel, die Unwissenheit von Klerus und Volk zu beseitigen und dazu sich dergestalt auszudrücken, dass es auch einfache Menschen verstehen können³⁶⁴, teilt er ein

357 So erkennt von D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 20 f., Anm. 53.

358 Valenciennes, BM, 197, erwähnt bei GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 431. Die Abbildung auf fol. 4v ist einsehbar unter <https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?reproductionId=11538> (27.5.2020). Reproduziert in REXROTH, Fröhliche Scholastik, Tafeln 4 und 5.

359 Vgl. Kap. 2.1.1.

360 Nicht »Pictaviensis«, wie GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 431, notiert.

361 »Attentis« und »memoria« nach *ibid.* und der Beschreibung unter <https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark:/06871/004D30020564> (27.5.2020), jetzt nur noch schlecht in Valenciennes, BM, 197, fol. 4v, erkennbar.

362 Die Bildunterschrift unter Gilbert und den Dreien lautet: »Hii tres et ille quartus [discipulus], intensiore studio attentis, mentis acie perspicacissima et sola veritatis specie tracti, sub Pictavensi episcopo digni vigerunt discipuli, quorum anime requiescant in pace«. Zu jenem vierten Schüler heißt es dann: »Nicholaus, qui pro dignitate sua archanis Pictavensis episcopi sententiis ut digni intromittantur, ad eas lucem plene expositionis infundit«. Vgl. Valenciennes, BM, 197, fol. 4v–5r und die Beschreibung unter <https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark:/06871/004D30020564> (27.5.2020).

363 HUYGENS, Guillaume de Tyr étudiant, S. 822: »Hii omnes [Bernardus Brito, Petrus Helias, Ivo] magistri Theoderici senioris viri litteratissimi per multa tempora auditores fuerunt; horum tamen novissimus, magister Ivo, magistri Gilleberti Porrea Pictavensis episcopi, quem post magistrum Theodericum audierat, doctrinam profitebatur«.

364 Vgl. zum bisher über Johannes Gesagten JOHANNES BELETH, Summa, S. 29*–33*.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Anliegen, das in der bisherigen Forschungstradition im Cantor-Kreis verortet worden wäre – ein weiteres Beispiel, das die Distinktionsmerkmale dieses vermeintlichen Zirkels in Frage stellt.

Damit bleiben nicht mehr viele Autoren und Werke übrig, die man eindeutig mit dem Etikett »porretanisch« versehen könnte³⁶⁵. Dementsprechend lapidar kommentiert John Hall die folgende Porretaner-Definition Lauge Olaf Nielsens: »There exists in the twelfth century no homogeneous group that could be called Gilbert's school; the situation is rather this, that a number of theologians were under Gilbert's influence in the sense that, on the basis of certain aspects of his teaching, they worked independently or combined a Gilbertian inspiration with influences from other quarters«³⁶⁶. Woraufhin Hall bemerkt: »The difficulty of defining Gilbert's school has reduced us to the broadest possible working definition«³⁶⁷. Aber selbst, wenn man Alain von Lille nur in diesem weiten Sinne als Porretaner bezeichnen würde, würde man damit einen Aspekt seines Denkens stärker gewichten als andere. Porretanisch – nach Nielsens Definition – können allenfalls bestimmte Elemente seiner Lehre gewesen sein.

Petrus Lombardus und die »Schule von Paris«

Petrus Lombardus, der institutionell an der Kathedralschule von Notre-Dame angesiedelt ist, gilt aufgrund seines Sentenzenwerks ebenso als Haupt einer bestimmten Denkschule. Als dessen »treuesten und einflußreichsten Schüle[r]« sah Martin Grabmann den späteren Kanzler der Kathedrale, Petrus von Poitiers³⁶⁸. John Hall hat in seiner Kritik an der philosophie- und theologiegeschichtlichen Schuleneinteilung auch diese Zuordnung einer Überprüfung unterzogen. Zwar streitet Hall nicht ab, dass Petrus von Poitiers in der Struktur seines Sentenzenwerks durchaus eng an Petrus Lombardus orientiert ist; diese hatte sich zum Zeitpunkt von Petrus' Werkerstellung um 1170 noch nicht als vorherrschend etabliert. Zugleich aber ist sein Ziel, nur umstrittene Fragen zu behandeln, und nicht wie der Lombarde eine möglichst umfassende theologische Darstellung zu liefern. Gewichtiger noch ist, dass der von Petrus von Poitiers an einigen Stellen erwähnte »magister meus« nicht Petrus Lombardus sein kann, da deren Inhalt dessen Lehre widerspricht. Petrus von Poitiers kann

³⁶⁵ Zur »Summa Zwettlensis«, vermutlich des Petrus von Wien, siehe VALENTE, *Logique et théologie*, S. 25, und CLARK, *Peter Lombard*, S. 205.

³⁶⁶ NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 18.

³⁶⁷ HALL, *School Allegiance*, S. 38.

³⁶⁸ GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 359–407, Zitat S. 393. Zu Petrus von Poitiers *ibid.*, S. 501–524.

damit nicht exklusiv der Schule des Lombarden zugerechnet werden. Das wird auch durch die bedeutende Feststellung Halls untermauert, dass insbesondere das Theologieverständnis beider Magister differierte. Während Petrus Lombardus auch kirchenrechtliche Fragen wie Wucher und Weihe behandelte und das »*Decretum Gratiani*« nutzte, zog Petrus von Poitiers hier eine strikte Trennlinie und legte offen, was seiner Ansicht nach das Gebiet der Dekretisten sei. »How useful is it to characterize Peter of Poitiers as a ›Lombardian‹ when the two Peters are so divided on such a fundamental point of methodology?«, fragt Hall zu Recht³⁶⁹. Zumindest ein Zeitgenosse Peters von Poitiers, Walter von Saint-Victor, nahm denselben jedoch als einen »anderen Lombardus« wahr³⁷⁰, sodass man geltend machen kann, dass ein Außenstehender eine enge Verbindung der beiden Magister sah.

John Hall plädiert daher zum einen für eine konsequentere Unterscheidung von Denkschule (»school of«) und der Schule als Institution (»school at«), zum anderen dafür, die Zugehörigkeit zu einer Denkschule niemals als exklusiv zu begreifen. »Spheres of influence« könne man versuchen nachzuweisen, doch immer unter der Prämisse, dass die Magister des 12. Jahrhunderts eklektisch arbeiteten und bewusst verschiedene Ansätze aufgriffen³⁷¹. Dies müsse dann auch sprachlich umgesetzt werden:

Instead of expressing the influence of schools in terms of adherence, affiliation, and belonging, less exclusive conceptions would be more appropriate. Terms which invite tracing the multiplicity of influences apparent on each author would result in a clearer picture of his work and teaching, and ultimately in a more accurate map of twelfth-century theological thought³⁷².

³⁶⁹ HALL, *School Allegiance*, S. 43–46, Zitat S. 46. MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 122, Anm. 22, die die Durchsetzung der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus als theologisches Standardwerk untersucht, verortet Petrus von Poitiers ebenfalls in der Schule des Lombarden. Es unterläuft ihr aber dabei derselbe Fehler wie ihrer Literaturreferenz Lemoine, nämlich den Sentenzenkommentator von Notre-Dame mit dem Viktoriner Petrus von Poitiers gleichzusetzen, der Autor eines Bußhandbuchs ist. Siehe LEMOINE, *L'abbaye de Saint-Victor*, S. 116. Die Verwechslung durch Lemoine wird in der Beitragsdiskussion von Jean Longère angedeutet, *ibid.*, S. 118.

³⁷⁰ Dazu MONAGLE, *Orthodoxy and Controversy*, S. 107–109, 122–126.

³⁷¹ HALL, *School Allegiance*, S. 55–57, Zitat S. 57. Ähnlich zu Petrus Lombardus CLARK, *Peter Lombard*, S. 252: »[A]ll of the various scholastic streams from the first half of the twelfth century that flowed into Paris were gathered up by him [Petrus Lombardus] and his circle of students: grammatical-logical developments; lectures on the Gloss spanning most of the Bible; theological questions of every kind; collections of theological sentences; and finally the long and venerable Christian tradition of glossing the Bible itself«.

³⁷² HALL, *School Allegiance*, S. 57.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Ansätze dazu finden sich bei Matthew Doyle, der unter Berufung auf Luscombe und dessen Studien zu Abaelard den Begriff »Schule« locker für all diejenigen verwendet, die von einem bestimmten Magister, in seinem Fall Petrus Lombardus, beeinflusst wurden³⁷³. Ähnlich löst es Michel Lemoine, der die Einflüsse der mit der Schule *in* Chartres assoziierten Magister auf Alain herausarbeitet³⁷⁴. Hierbei ist jedoch grundsätzlich Vorsicht walten zu lassen, denn es besteht die Gefahr, dass vor dem Hintergrund der älteren Annahmen über bestimmte Denkschulen und ihre vermeintlichen Anhänger mögliche Ideengeber und Vorklagen abseits jener Annahmen aus dem Blick geraten. Für diejenigen Fälle, in denen tatsächliche Schüler-Lehrer-Verhältnisse nicht nachzuweisen sind, ist es am sinnvollsten, die Positionen der Gelehrten zu bestimmten Themen zu vergleichen und Möglichkeiten der Beeinflussung, in Halls Verständnis: »spheres of influence«, ohne Verwendung von Schulkonzepten zu diskutieren.

Andere Forscher stellen die Frage nach der Schule des Petrus Lombardus gänzlich neu: Die Forschungen zu Petrus Lombardus wurden in jüngster Zeit maßgeblich durch Mark Clark vorangebracht, der in mühevollen Handschriftenstudien das Fortleben von dessen Lehre in den Werken von Petrus Comestor und Stephen Langton nachweisen konnte. Für ihn formen die drei Gelehrten »a veritable and continuous ›School of Paris‹, whose biblical work is a solid part of the theological chain linking all three masters«³⁷⁵. Er korrigiert nicht nur die seit Grabmann präsenste Aufteilung von Petrus Lombardus und Petrus Comestor in unterschiedliche Schulen³⁷⁶, sondern konnte auch als verloren geglaubten Vorlesungen des Petrus Lombardus in den *lectiones* von Stephen Langton aufspüren. Petrus Lombardus hielt diese Vorlesungen über das Alte Testament wohl in den 1150er-Jahren. Sowohl Langton als auch Comestor nutzten sie in der Folge. Außerdem argumentiert Clark, dass die »Historia scholastica« des Comestor als Gemeinschaftsprodukt von Comestor und seinem Schüler Langton verstanden werden muss³⁷⁷.

³⁷³ Vgl. DOYLE, Peter Lombard, S. 120.

³⁷⁴ Vgl. LEMOINE, Alain de Lille.

³⁷⁵ CLARK, The Biblical Gloss, S. 59.

³⁷⁶ Bei GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 476f., ist Comestor Teil der »biblisch-moralischen Strömung«, bei BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 25, gehört er den Viktorinern an, denen er angeblich kurz vor seinem Tod beitrug. Petrus Comestor wurde von Landgraf und de Ghellinck schon in den 1940er-Jahren wieder in die Schule des Petrus Lombardus gerückt, doch die Charakterisierung seiner Werke blieb bestehen. Siehe CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 18–21.

³⁷⁷ Vgl. DERS., Peter Lombard; DERS., The Biblical Gloss; DERS., Peter Comestor. Außerdem ausführlich in DERS., The Making of the »Historia scholastica«. Die Version der »Historia scholastica« in der Migne-Edition (PL 198, 1053–1644) enthält schon Langtons Kommentare. Siehe *ibid.*, S. 157. Zur Tendenz der jüngeren Forschung, ursprünglich

Diese »Schule von Paris« ist für Clark nicht im Sinne einer Denkschule zu verstehen, sondern als Lehrtradition, die von einem Magister auf den nächsten übergeht³⁷⁸, ähnlich, wie es Giraud für die Schule Anselms von Laon verstanden wissen wollte³⁷⁹. Welche Rolle Peter von Poitiers in dieser »Schule von Paris« spielte, wird dann vermutlich neu zu diskutieren sein. Auch die Biografie Stephen Langtons, der bisher konsequent dem Cantor-Kreis zugerechnet wurde, müsste in dieser Hinsicht überarbeitet werden. Interessant dürfte auch die Frage werden, wie die Lehrtraditionen abzugrenzen sind: Wenn, wie oben in der Beschreibung der Pariser Theologie geschildert, die »Schule von Paris« das Laoner Glossenwerk der »Schule von Laon« weiterentwickelte³⁸⁰, wie sind dann Zuordnungen zu treffen und jeweils eigene Charakteristiken zu definieren? Kann die Auffassung von der Schule als Lehrtradition zur Beschreibung des gesamten Pariser Scholarenmilieus verwendet werden? Inwieweit Alain von Lille in ihr seinen Platz finden würde, kann derzeit noch gar nicht abgeschätzt werden, da seiner möglichen Verarbeitung von Schriften des Lombarden oder des Comestor noch nicht systematisch nachgegangen wurde und die von Clark angekündigten Studien zu Petrus Lombardus und der Schule von Paris den bisherigen Kenntnisstand zu beiden Autoren ohnehin gehörig überarbeiten werden. Für Alains Werk »De fide catholica« hat Marie-Thérèse d'Alverny immerhin eine Stelle signalisiert, an der Alain die »Historia scholastica« rezipiere³⁸¹. Auch die Sentenzen des Lombarden benutzte er ausführlich, wie der kritische Apparat der *Summa* »Quoniam homines«, aber auch die von Raynaud de Lage edierten Quästionen zeigen³⁸².

einem alleinigen Autor zugeschriebene Texte zunehmend als mehrschichtig und damit von mehreren Autoren verfasst anzusehen, siehe MARENBOU, *Philosophy and Theology*, S. 415–417.

378 CLARK, Peter Lombard, S. 193: »In fact, as we shall see, Langton's lectures are part of a tradition of lecturing. They form part of a ›School of Paris‹ in the sense that Langton, like Comestor and other masters, founded his classroom lectures on those of an illustrious predecessor. He did so by lecturing on that master's lectures«; *ibid.*, S. 211: »We are in a ›school‹, not in the sense of adherence to a doctrine, but rather in the sense of a tradition of teaching passed on from one master to another«.

379 In »Peter Lombard« übt er jedoch bereits fundamentale Kritik an Beryl Smalleys Arbeiten zu Stephen Langton und deutet an, dass dies Auswirkungen auf die zahlreichen darauf basierenden Studien haben wird. Vgl. *ibid.*, bes. ab S. 250.

380 Vgl. ANDRÉE, »Sacra Pagina«, S. 276, 290–293, und [Kap. 2.1.2](#).

381 D'ALVERNY, Alain de Lille et l'islam, S. 311, 340, 349, Anm. 27.

382 GLORIEUX, La somme »Quoniam homines«; RAYNAUD DE LAGE, Deux questions sur la foi. Siehe auch [Kap. 2.1.2](#), Anm. 156.

2.3 Auf dem Weg zur Universität: Merkmale und Faktoren der Institutionalisierung

Die Universitäten von Paris, Bologna, Montpellier und Oxford markieren den Beginn einer völlig neuartigen Institution. Sie sind gewachsen, wurden nicht gegründet, weswegen es nahezu unmöglich oder zumindest heikel ist, ihnen ein exaktes Entstehungsdatum zuzuordnen zu wollen³⁸³. Beschreiben lässt sich hingegen der Weg der einzelnen Schulen hin zu einer relativ autonomen, mit Privilegien ausgestatteten Korporation, die ihren Mitgliedern das Einhalten von Regeln abforderte. Um von einer Institution sprechen zu können, so Jacques Verger, müssten folgende Faktoren gegeben sein: Die innerhalb der Gemeinschaft geübten Praktiken müssen von einer Autorität organisiert werden, ob nun legislativ oder nach Gewohnheitsrecht. Darüber hinaus sollten diese Praktiken drei Merkmale aufweisen: sie müssen für ihre Mitglieder verpflichtenden Charakters sein, gewährleistet durch einen Eid zum Gehorsam gegenüber Statuten und Amtsträgern; sie müssen sich auf ein Kollektiv und nicht auf individuelle Personen beziehen; schließlich muss ihnen eine gewisse Dauer innewohnen, sodass die Institution wiederum ihre Mitglieder formt³⁸⁴. Dieser Entwicklungsprozess soll Gegenstand des ersten Abschnitts sein, während der darauffolgende nach den Erklärungsmöglichkeiten für diesen Prozess fragt. Durch diese Art der Darstellung wird keinesfalls irgendeine Art von Linearität oder gar Zwangsläufigkeit suggeriert³⁸⁵, sondern es werden die von der Forschung zusammengestellten Anhaltspunkte für die genannten Kennzeichen von Institutionen kurz umrissen.

2.3.1 Von den ersten Elementen gemeinschaftlichen Handelns zum Siegel der »universitas«

Historiografische Analysen der Institutionalisierung der Universität Paris beginnen in der Regel bei dem von Philipp Augustus im Juli 1200 erlassenen Privileg für die Pariser Scholaren, auf das gleich näher einzugehen ist³⁸⁶. Zuvor

³⁸³ Vgl. VERGER, Grundlagen, S. 58–62; FERRUOLO, The Origins of the University, S. 282; CLASSEN, Die ältesten Universitätsreformen.

³⁸⁴ VERGER, *Que sait-on des institutions*, S. 30f. Zum letztgenannten Aspekt der Institutionalisierung siehe auch BERGER, LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 54–61.

³⁸⁵ Vor entsprechenden Erzählungen, die sich unterbewusst schnell bilden können, warnt VERGER, *Que sait-on des institutions*, S. 27f., 33.

³⁸⁶ GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 20, 38.

soll ein Blick auf ein Element korporativen Handelns geworfen werden, das möglicherweise schon einige Jahre zuvor auszumachen ist: die *inceptiones*, in den Quellen meist »*principia*« genannt. Eine *inceptio* ist eine Art Antrittsvorlesung, mittels derer ein neuer Magister in den Kreis der Kollegen aufgenommen wurde³⁸⁷. Nancy Spatz vertritt die Position, dass das Vorhandensein von derartigen Vorlesungen auf eine Korporation schließen lasse – zumindest *de facto*, wenn auch noch nicht *de jure* –, die die Bedingungen der Zugehörigkeit zu ihr regulierte. In den ersten erhaltenen Pariser Statuten von 1215 wird die Praxis ausdrücklich erwähnt³⁸⁸.

Die erste Lesung, die Spatz als Antrittsvorlesung interpretiert, soll 1179 von Gerald von Wales, bekannt auch als Giraud von Barry, gehalten worden sein. Gerald gibt in seiner Autobiografie »*De rebus a se gestis*« (1208) auch seine Studien- und Lehrzeit in Paris wieder. Dabei überschreibt er die Nacherzählung einer Vorlesung im Kirchenrecht mit »*Principium autem causae illius et quasi prooemium*«³⁸⁹. Für Spatz sind ausreichend Belege vorhanden, um den Text als *inceptio* zu begreifen: Erstens der Begriff des »*principium*« selbst, der hier als *Terminus technicus* zu verstehen sei, nicht als redundantes Synonym von Proömium. »*Causa*« beziehe sich wohl auf das »*Decretum Gratiani*«, das Gerald bald darauf als Magister zu lesen anstrebte. Zweitens seien die Demutsbekundungen zu Beginn als Hinweis auf den verpflichtenden Charakter der Lesung zu begreifen. Drittens könne Gerald's stolzer Verweis auf das große Publikum als Indiz für eine *inceptio* gewertet werden, ebenso wie viertens die Aufnahme des Redebeginns in seine Autobiografie. Nicht zuletzt könne auch die Begriffsverwendung von Gerald's Lehrer auf eine Antrittsvorlesung hindeuten, spreche er doch von einem »*conventus*« of scholars« als Hintergrund des Geschehens. In Bologna, so Spatz, sei »*conventus*« die übliche Bezeichnung für die Antrittsvorlesung gewesen. Schließlich deute die abschließend von Gerald erzählte Begebenheit, wonach der Magister Matthäus von Angers ihn bat, seinen Magisterposten zu übernehmen, auf eine zuvor stattgefundene *inceptio* hin³⁹⁰.

³⁸⁷ Vgl. dazu SPATZ, *Evidence*, S. 3–6, und DIES., *Imagery*, S. 329f., mit ausführlichen Angaben zu weiterführender Literatur.

³⁸⁸ DIES., *Evidence*, S. 3–5. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 317, deutet die von Spatz ausgewerteten Quellenstellen ebenfalls als Zeichen dafür, dass »die Pariser Lehrer-Unternehmer ihre Schulen als ein Gemeinschaftsprojekt ansahen«.

³⁸⁹ SPATZ, *Evidence*, S. 7, und GIRALDUS CAMBRENSIS, *De rebus a se gestis*, II, 1, S. 46. Zu Gerald siehe AGOZZINO, Art. »Gerald of Wales«.

³⁹⁰ SPATZ, *Evidence*, S. 7–10, und GIRALDUS CAMBRENSIS, *De rebus a se gestis*, II, 2, S. 48. Der zuerst genannte Magister, der den »*conventus*« erwähnt, muss nicht mit Matthäus identisch sein, wie Spatz es für wahrscheinlich hält. Es ist sogar eher unwahrscheinlich, sonst hätte Gerald den Namen seines Lehrers sicher zuerst genannt. Er

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Die zweite von Spatz untersuchte Vorlesung stammt von Stephen Langton und wird von ihr, der älteren Literatur folgend, in das Jahr 1180 datiert, dem angenommenen Beginn für Langtons Parisaufenthalt. Nach den neuen Forschungen von Mark Clark muss diese Vorlesung aber mit hoher Wahrscheinlichkeit vor 1176 stattgefunden haben³⁹¹. In der Pariser Handschrift BNF, lat. 15025 (13. Jh.) wird die Vorlesung explizit mit »Lectio M[agistri] Steph[ani] de Leng[ton] quam fecit in sua inceptione« (fol. 222vb) überschrieben, wenn auch von einer anderen Hand als derjenigen des Haupttextes³⁹². Im Wesentlichen geht es um die moralischen Qualitäten von Magistern und Schülern. Zudem thematisiert er seine Rolle als Magister am Ende des Vortrags selbst: »Was soll ich dazu sagen, der ich weder bezüglich meiner Lebensführung noch meines Wissens herausrage, und dennoch das Magisterpult besteige?«³⁹³

Für Spatz ist damit klar, dass es für Kanonistik und Theologie de facto bereits um 1180 eine Korporation gab, die den Zugang zu ihrem Verband selbst kontrollierte. Nathalie Gorochov legt sich in der Beurteilung von Spatz' Konklusionen nicht fest³⁹⁴. Es sind jedoch einige Bedenken gegenüber Spatz' Annahmen zu äußern: Erstens muss bedacht werden, dass Gerald schon vor der mutmaßlichen *inceptio* Vorlesungen in der Kanonistik hielt, wie er selbst berichtet. Das bedeutet, dass die potenzielle Korporation, der Gerald nach seiner Vorlesung angehört haben mag, nicht alle Kanonisten einschloss, sonst hätte Gerald wohl kaum vorher frei lehren können. Vielleicht kann man sich eine Gruppe von Magistern der Rechte vorstellen, die sich zu einer Schule zusammengefunden haben, in welche Gerald aufgenommen wurde und wo er Matthäus von Angers nachfolgen durfte. Die von Spatz bezüglich des Titels

spricht von seinem »Lehrer in dieser Disziplin«, »praeceptor autem ejusdem in ea facultate« (Gerald schreibt von sich in der dritten Person), der ihn nach der Vorlesung gelobt und dabei eine Bologneser Redewendung verwendet habe. Siehe *ibid.* Demnach besteht die Möglichkeit, dass Gerald's Kanonistiklehrer in Paris aus Bologna stammte. Die eher unwahrscheinliche Identifizierung des Magisters mit Matthäus von Angers könnte daher rühren, dass die Annahme einer linearen Lehrer-Schüler-Genealogie zugrunde liegt: Wenn Gerald auf Matthäus folgt, *muss* er in dieser Annahme dessen Schüler gewesen sein. Die Vokabel *facultas* mag ihr Übriges dazu getan haben, da sie, missverstanden als »Fakultät«, innerhalb derer »Lehrstühle« übergeben werden, schnell einen so nicht vorhandenen Institutionalisierungsgrad suggerieren kann. Zur Bedeutung von *facultas* in jener Zeit vgl. VERGER, À propos de la naissance, S. 78, Anm. 39. Dass Pariser Studenten außerdem mehrere Magister hatten, wurde in [Kap. 2.2.2](#) diskutiert.

³⁹¹ Vgl. CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 164–171.

³⁹² Vgl. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 2, S. 266.

³⁹³ SPATZ, *Evidence*, S. 10–12. »Quid ad hoc dicturus sim, qui nec uite nec scientie eminentiam habeo, et tamen cathedram magistralem ascendo?« Zit. nach *ibid.*, S. 19.

³⁹⁴ Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 48.

»principium« und bezüglich der Demutsbekundung gezogenen Folgerungen sind nicht zwingend: Die nicht technische Interpretation des Begriffs ist genauso möglich, die Demutsbekundungen ließen sich auch als *captatio benevolentiae* für ein angesehenes Publikum lesen.

Was Stephen Langton betrifft, muss die Frage gestellt werden, wo er die »Antrittsvorlesung« gehalten haben könnte. Nach Mark Clark war Langton ab den 1160er-Jahren zunächst Schüler des Petrus Comestor und las vor 1176 über dessen »Historia scholastica«³⁹⁵. Es erscheint angesichts ihrer engen Zusammenarbeit naheliegend, dass er dies an der Kathedralschule selbst tat – Petrus Comestor war ja seit 1168 Kanzler der Kathedrale und vermutlich nicht mehr direkt in den Unterricht involviert. Für den Fall, dass es sich also bei Langtons Vorlesung um eine »Antrittsvorlesung« handelt, wie es das Pariser Manuskript überliefert, wird es sich also um seine erste Vorlesung an der Kathedralschule gehandelt haben, wo er sich den Schülern, dem Kapitel und womöglich mindestens einem weiteren Magisterkollegen stellte. Mit einer Korporation von Theologiemagistern hätte diese Versammlung aber nichts zu tun.

Während also der Versuch, anhand von möglichen *inceptiones* erste Korporationen nachzuweisen, durchaus mit Unsicherheiten behaftet ist, betritt man bei dem eingangs genannten königlichen Scholarenprivileg von 1200 etwas sichereren Grund. Bei einem Streit zwischen Studenten und lokaler Bevölkerung in einer Taverne, an dem auch der Bischofselekt von Lüttich, Heinrich von Jacea (von Jauche), auf Seite der Studenten involviert war, kam es zu einer Schlägerei und zur Zerstörung der Taverne. Der königliche *prévôt* ließ Heinrich und andere in den Aufruhr verwickelte Studenten töten, worauf sich eine Gruppe Magister zusammenschloss, die Vorlesungen aussetzte und mit dem Auszug aus der Stadt drohte, wenn der König nicht ihren Forderungen nach Bestrafung der Amtsträger und Bestätigung ihres Klerikerstatus nachkäme. Sie wurden jedoch erfüllt, sodass die Magister und Studenten die Gewähr erhielten, unter der Jurisdiktion der Kirche zu stehen, und ihnen keine körperliche Gewalt entgegengebracht werden dürfe (*privilegium fori* und *privilegium canonicis*)³⁹⁶.

Das Entgegenkommen des Königs mag daher gerührt haben, dass er wirklich den Wegzug der geeinten Scholaren fürchtete – sein Privileg kann aber auch wiederum ihr gemeinschaftliches Handeln forciert haben, wie Nathalie Gorochov argumentiert. Sie führt dazu Belege für eine Schwureinung der Scholaren an, die sich im Jahr 1201 ereignete und deren Exkommunikation durch

³⁹⁵ Vgl. CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 166–171.

³⁹⁶ Die Bürger von Paris und jeder ins Amt tretende *prévôt* mussten einen Eid darauf ablegen, die Privilegien zu respektieren. Vgl. zu dem Ereignis GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 38–40; BALDWIN, Le contexte politique et institutionnel, S. 20 f.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

den Pariser Bischof Eudes von Sully zur Folge hatte. Mit diesem Schwur zeige sich eine »collectivité en voie de formation«, eine »esquisse d'*universitas*«³⁹⁷. Bevor es 1208/1209 zu den ersten selbstgesetzten Statuten kommen sollte, auf die die Magister einen Eid schworen, mag sich ein anderes Ereignis kollektiven Handelns abgespielt haben. Nathalie Gorochov liest die bisher kaum beachtete Vita des Adligen Jean von Montmirail, der 1209 in das Zisterzienserkloster von Longpont eintrat, unter diesem Gesichtspunkt. Jean wollte sich demnach bei seiner Entscheidung für einen bestimmten Orden von den Pariser Theologiemagistern beraten lassen, gewissermaßen ein *consilium* einholen. Dazu versammelte er laut seinem Hagiografen die Theologiemagister, ließ die zehn besten bestimmen, von denen wiederum drei als *sanior pars* die Entscheidung für einen Orden treffen sollten. Diese Entscheidung sollte von den übrigen sieben bestätigt werden³⁹⁸.

Einerseits stellt sich hier die Frage, ob das Verfahren 1208/1209 bereits derart juristisch formalisiert stattfand und man es wirklich als Beleg für das Gemeinschaftshandeln *aller* Theologiemagister, und nicht nur eines Teils, werten kann. Wenn der Autor der Vita der Abt Gautier d'Ochies war, muss er sie zwischen 1217 und 1223 geschrieben haben³⁹⁹ – zu einem Zeitpunkt also, als die Magister definitiv als Korporation organisiert waren und 1215 mit Robert von Courson neue Statuten erarbeitet hatten. Es ist also gut möglich, dass der Autor, der die Methode der Entscheidungsfindung dem Einfall Jeans von Montmirail zuschreibt, seinem Heiligen retrospektiv planvolles, gelehrtes Verhalten nachweisen wollte.

Andererseits scheint der von Innozenz III. zur selben Zeit geschilderte Hergang einer anderen Entscheidungsfindung Gorochovs Deutung zu bestätigen. Es handelt sich um die Bulle »Ex litteris vestre« von Innozenz III. (Jan. 1208–Jan. 1209) an die »Universis doctoribus sacre pagine, decretorum et liberalium artium Parisius commorantibus«, in der alle Merkmale einer *universitas* zu finden sind und sich der Begriff selbst auch zum ersten Mal findet⁴⁰⁰. Der Papst schildert den Hergang eines Konfliktes, den zu lösen er auf Bitten der Adressaten beabsichtigt: Eine Anzahl von *artes*-Magistern soll sich nicht an die Übereinkommen zu Kleiderordnungen, zu Unterrichtszeiten und zur Teilnahme an Beerdigungen gehalten haben. In der Folge hätten die übrigen Artisten, die Theologen und Kanonisten eine Anzahl von acht Gelehrten unter sich ausge-

³⁹⁷ GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 41–44, Zitat S. 44.

³⁹⁸ Dazu *ibid.*, S. 72–82.

³⁹⁹ Vgl. Histoire littéraire de la France, Bd. 18, S. 123–136.

⁴⁰⁰ Vgl. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 211–214; VERGER, Que sait-on des institutions, S. 32. »Ex litteris vestre« wurde in Chartularium Universitatis Parisiensis, Nr. 8, S. 67 f. abgedruckt.

wählt, die die gemeinsamen Regeln schriftlich festhalten sollten. Der Magister G. habe sich aber geweigert, einen Eid auf diese Statuten abzulegen, worauf sie ihn aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen hätten. G. habe schließlich eingelenkt, weswegen Innozenz um seine Wiederaufnahme bittet. Gemeinschaftliches Handeln, die Wahl von Repräsentanten, eigene Statuten und ein darauf zu leistender Eid – damit sind wesentliche Merkmale einer Korporation gegeben. Das Recht, einen Repräsentanten zu wählen, der die Gesamtkorporation gegenüber dem Kanzler von Notre-Dame als Inhaber der Schulaufsicht vertritt, gewährte Innozenz III. in den Jahren 1210–1213. Außerdem erreichten die Magister, dass der Kanzler bei der Vergabe der *licentia docendi* Entscheidungsgewalt abgeben musste. Für Theologie, Kanonistik und Medizin musste der Kanzler die von der Mehrheit der jeweiligen Magister präsentierten Kandidaten akzeptieren. Im Falle der *artes*-Magister bestand für ihn noch ein gewisses Mitspracherecht: Ein Kollegium aus sechs *artes*-Magistern, drei von ihm und drei von den Magistern selbst erwählt, entschied von da an über die Lehrbefähigung eines Kandidaten, dem der Kanzler bei positivem Entscheid die Lizenz erteilen musste. Damit erhielt die Korporation auch das Recht der Kooptation⁴⁰¹.

Der entscheidende Schritt hin zur vollständigen Anerkennung der universitären Autonomie durch den Papst war laut Jacques Verger die Gewährung der Statuten von 1215 durch den Kardinal Robert von Courson⁴⁰². Robert war seit Sommer 1213 als Legat unterwegs, um den Kreuzzug ins Heilige Land zu predigen, und hielt sich im August 1215 in Paris auf. Bei dieser Gelegenheit wurden den Magistern und Scholaren alte Rechte bestätigt und neue Regelungen für die *universitas* getroffen. Wie 1208/1209 wurde auch dieses Mal ein Gremium von Experten aus dem Kreis der Magister gebildet, das mit dem Kardinal die Beschlüsse erarbeitete. Das 1208/1209 nur indirekt zugestandene Recht, sich selbst Statuten geben zu dürfen, wird der Korporation nun ausdrücklich gewährt. Die Qualifikation der *artes*-Magister für die *licentia docendi* soll zudem nun mit einem »examen« festgestellt werden – es handelt sich dabei um die erste bekannte Erwähnung eines Prüfungsverfahrens. Des Weiteren wurde die Lehre der *artes* reguliert, sowohl im Hinblick auf Lehrzeiten als auch auf deren Inhalte, indem die Leseverbote von 1210 erneuert und ausgeweitet wurden⁴⁰³.

Um diese reichlich anonyme Darstellung der Ereignisse aufzubrechen, hat Nathalie Gorochov 2012 versucht, den in den Rechtsquellen nicht näher bestimmten Magistern Persönlichkeiten zuzuordnen. Dazu hat sie sämtliche verfügbaren Informationen darüber zusammengetragen, wer wann in Paris lehrte. Allerdings ist sie in der Beschreibung der Magisterprofile stark von

401 Dazu GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 214–218, 288–290.

402 Vgl. VERGER, *Que sait-on des institutions*, S. 33 f.

403 GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 299–316.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Baldwin abhängig, was sich darin äußert, dass auch sie den Cantor-Kreis als tonangebend herausstellt. Danach hätten um 1200 bis 1207 eigentlich alle Magister eine praktische Theologie verfolgt; dasselbe gelte für die Magister der für die Korporationsbildung entscheidenden Phase von 1207–1209: »[I] est manifeste qu'ils se sentent tous désormais investis d'une responsabilité précise et enseignent principalement la théologie morale et sacramentaire de Pierre le Chantre«⁴⁰⁴. Von der umstrittenen Zuordnung zu Schulen abgesehen, sind Gorochovs Überlegungen zu den einzelnen Akteuren aber durchaus plausibel.

Beginnend bei der Episode um den Klostereintritt des Jean von Montmirail, versucht Gorochov die darin nicht namentlich genannten Theologen zu identifizieren. Der Cantor-Schüler Robert von Courson, Prepositinus und Jean von Candeilles oder Étienne von Reims müssen ihr zufolge die drei herausragenden gewesen sein. Das heißt, es hätte sich demnach um einen Magister von Notre-Dame, den Kanzler von Notre-Dame und einen ihrer Kanoniker gehandelt. Als weitere Teilnehmer am *consilium* für Jean von Montmirail kämen Thomas Gallus vom Stift Saint-Victor sowie Peter von Capua, Jean von Abbeville, Wilhelm von Joinville und Jean von Barastre in Frage. Des Weiteren könnten Adam von Courlandon⁴⁰⁵ und der Langton-Schüler Geoffroy von Poitiers⁴⁰⁶ im Kreis der zehn wichtigsten gewesen sein⁴⁰⁷. Möglich sei es zudem, dass die weiteren zehn bis zwanzig Magister, die sich dazu eingefunden hätten, aus jungen Lehrern, wahrscheinlich Schülern der Genannten, bestanden hätten: Guiard von Laon als Schüler des Prepositinus, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auxerre (über den behauptet wird, Schüler Alains von Lille gewesen zu sein)⁴⁰⁸, um nur drei zu nennen⁴⁰⁹.

Rund um die Streitigkeiten einer Gruppe von Magistern mit Magister G. in den Jahren 1208/1209 hält es Gorochov für gesichert, dass Prepositinus von Cremona, Robert von Courson und Peter von Capua wieder involviert waren. Mit ihnen habe G. den Gehorsam der Abweichler eingefordert, die Wahl von

404 Ibid., S. 56–68, 70, 85. Zitat S. 61f. Vgl. auch [Kap. 2.1.1](#).

405 Bei GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 81, als Schüler des Petrus Cantor bezeichnet. Adam von Courlandon wird jedoch von John Baldwin nicht als Schüler des Cantors genannt, lediglich dessen Onkel, Magister Michael, sei laut BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 45f., und Bd. 2, S. 255f., mit dem Cantor in Kontakt gewesen.

406 Zu Geoffroy von Poitiers *ibid.*, Bd. 1, S. 31f. Wenn Baldwin recht hat mit den bei Geoffroy vorzufindenden starken Parallelen zu den *quaestiones* von Stephen Langton, scheint es zumindest gewisse Hinweise auf seine Schülerschaft zu geben.

407 GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 78–81.

408 Vgl. [Kap. 2.2.2](#).

409 Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 81f.

Repräsentanten für die Ausarbeitung von Statuten forciert und das Papsturteil zur Lösung des Konflikts angeregt. »Avec son expérience scolaire longue d'un demi-siècle, Prévostin, avec d'autres maîtres, comme Robert de Courson, Pierre de Capoue, des juristes également, a été sans nul doute l'artisan de cette réforme sans précédent«⁴¹⁰. Die beiden Italiener seien in diesem Zusammenhang auch durch ihre Kontakte nach Bologna und die Einflüsse der Bologneser Rechtsgelehrten in Paris beeinflusst worden, war doch in Bologna die Korporation der Scholaren schon 1189–1205 entstanden, wie auch die juristische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Korporation voranschritt⁴¹¹.

Während bei der Betrachtung jener Ereignisse das enge Zusammenwirken der Funktionäre der Kathedralschule mit anderen Theologiemagistern ins Auge fällt, ändert sich das Bild in den Konflikten um die *licentia docendi* 1212–1213. Der Kanzler, der versuchte, den Magistern für die Erteilung wieder eine Gebühr und einen Gehorsamseid abzuverlangen, war Jean von Candeilles. Als beteiligte Magister, die den früheren Pariser Studenten Innozenz für die Schlichtung einschalteten, erscheinen in einem Brief des Pariser Bischofs Peter von Nemours der Magister Richard Poore für die Theologie sowie die ansonsten unbekanntenen Magister G. de la Mare und W. de Sancto Melano, die laut Gorochov die *artes* und die Rechte repräsentiert haben könnten⁴¹².

Die Abfassung der Statuten von 1215 durch Robert von Courson wurde seinen Angaben nach ebenfalls wie 1208/1209 durch den Rat »guter Männer« begleitet⁴¹³. Nach den Erwägungen Gorochovs, die darin wohl begründet nicht nur eine Phrase sehen will, könnte es sich dabei um diejenigen Magister gehandelt haben, die der Kardinal noch aus seiner eigenen Studienzeit in Paris kannte. Dazu zählen die bereits genannten Theologen Peter von Capua, Jean von Abbeville, Geoffroy von Poitiers sowie Roger von Salisbury und möglicherweise Eudes von Cheriton. Ob die Regularkanoniker von Saint-Victor, der Abt Johannes Teutonicus und Robert von Flamborough, involviert waren, die Robert von Courson als delegierte Richter kannte, erscheint etwas fraglicher, denn trotz ihrer unbestrittenen politischen Aktivitäten bleibt zu bedenken, dass Saint-Victor keine öffentliche Schule betrieb und damit nicht unmittelbar von

⁴¹⁰ Ibid., S. 223.

⁴¹¹ Vgl. *ibid.*, S. 223–233. Friedrichs I. Scholarenprivileg, die Authentica »Habitā«, ist allerdings von 1155, nicht 1158, wie Gorochov schreibt (S. 224). Vgl. dazu PENNINGTON, *The Beginnings of Law Schools*, S. 239f., der sich auf den diesbezüglich grundlegenden Aufsatz von STELZER, *Zum Scholarenprivileg*, bezieht.

⁴¹² GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 288f.

⁴¹³ *Ibid.*, S. 299–305; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Nr. 20, S. 78.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

den schulischen Angelegenheiten betroffen war⁴¹⁴. Des Weiteren geht Goročov aufgrund der die *artes* behandelnden Vereinbarungen davon aus, dass auch diese Lehrer unter den »boni viri« gewesen seien – möglicherweise Alexander von Hales, Johannes von Garlandia und John Blund – sowie einige Juristen mit ihrer Expertise⁴¹⁵.

Der Formierungsprozess der Institution Universität war mit den Statuten von 1215 keinesfalls abgeschlossen und sollte noch bis zur Mitte des Jahrhunderts andauern. Schon 1218/1219 wurden von einigen Magistern neue Statuten erarbeitet, da (möglicherweise aufgrund der Eile Roberts von Courson) Fragen offengeblieben waren. Bischof Peter von Nemours und Kanzler Philipp erkannten jedoch das korporative Recht der Statutengebung nicht an und exkommunizierten die betreffende Gruppe, worauf die Magister sich erneut an den Papst wenden mussten. Aufgrund des feindseligen Auftretens des Kanzlers, der ja 1215 selbst noch Theologiemagister gewesen war, stellt Goročov die Frage nach dem Selbstverständnis der Kathedralschule innerhalb der Korporation: »Les maîtres en théologie du cloître de Notre-Dame se considèrent-ils comme extérieurs à la corporation universitaire? C'est vraisemblable, et ce mépris du chancelier est à rattacher à la position effectivement marginale que le chapitre de Paris et les chanoines théologiens occupent, depuis les origines, dans l'université«⁴¹⁶.

Diese Deutung erscheint jedoch eher unwahrscheinlich, wie aus den zuvor von Goročov selbst getroffenen Erwägungen hervorgeht. Gerade in der Formierungsphase nahmen nach ihren Ausführungen der Kanzler Prepositinus sowie der Cantor-Schüler Robert von Courson (seine Schülerschaft ist im Vergleich zu den vielen anderen angeblichen Schülern sicher belegt)⁴¹⁷ eine entscheidende Rolle ein, ebenso Schüler von Prepositinus und Stephen Langton.

Die konfrontative Haltung Philipps gegenüber der Statutengebung muss also anderweitig begründet werden als mit einer vermeintlich marginalen Position von Notre-Dame. Vielleicht muss man das Vorgehen im Gegenteil eher damit erklären, dass der Kanzler versuchte, innerhalb der Korporation seine Aufsichtsrechte über die Schulen zu bewahren, wie es Goročov ebenfalls an anderer Stelle erwägt⁴¹⁸. Es erscheint unausweichlich, dass es in der Formierungsphase einer neuen Institution aus bestehenden Einrichtungen zu Konflikten über Kompetenzbereiche kam. Besonders deutlich wird dies auch bei den

⁴¹⁴ Zu den seelsorgerischen Funktionen von Saint-Victor für die Studenten vgl. Kap. 2.1.1.

⁴¹⁵ Vgl. GOROČOV, Naissance de l'université, S. 306 f.

⁴¹⁶ Ibid., S. 333–343, Zitat S. 337 f.

⁴¹⁷ Vgl. DICKSON, DICKSON, Le cardinal Robert de Courson.

⁴¹⁸ Siehe GOROČOV, Naissance de l'université, S. 345.

Streitigkeiten rund um das Siegel der *universitas*, dessen Siegelbild auch in der Quellenanalyse hier noch zu diskutieren sein wird⁴¹⁹. Im Jahr 1221 nutzte die Korporation erstmals ein Siegel, was für Papst Honorius III. nicht hinnehmbar war, da es eine Ausübung von Jurisdiktionsgewalt implizierte, die mit der des Bischofs und des Kanzlers konkurrierte. Die vom Papst angeordnete Zerstörung wurde jedoch erst 1225 umgesetzt⁴²⁰. Ab 1230 (und von da an immer wieder) sollte die Integration der Theologiemagister aus den Orden der Franziskaner und Dominikaner für Spannungen und Neuformierungen der Institution sorgen⁴²¹. Mit der erneuten päpstlichen Bestätigung und Ergänzung von Privilegien in der Bulle »Parens scientiarum«, nach dem Auszug von Teilen der Universität 1229 bis 1231, wurde der Institutionalisierungsprozess weiter gefestigt; fest steht aber auch, dass die nicht einheitliche Beteiligung am Auszug aus Paris die Grenzen der Scholarensolidarität aufzeigt⁴²².

2.3.2 Faktoren der Universitätsentstehung

Die Frage, die sich bei der Rekonstruktion des Institutionalisierungsprozesses vordergründig stellt, ist: Warum? Warum schlossen sich die in Paris tätigen Magister zu einer Korporation zusammen? Die hierfür üblicherweise angeführten Gründe sind politischer, sozialer, intellektueller und religiöser Natur. So gehören der Wunsch nach Rechtssicherheit und die Behauptung gegenüber den Pariser Autoritäten, sowohl städtischen als auch kirchlichen, und der gegenseitige Schutz der Magister und Scholaren zu den erstgenannten. Mit der direkten Unterstellung unter den Schutz des Papstes wurde der *universitas* eine Art der *libertas ecclesiae* zuteil⁴²³. Auch äußere politische Prozesse könnten laut Gorochov auf den Wunsch der Magister nach Selbstregulierung gewirkt haben, nämlich das 1208 bis 1214 über England stehende Interdikt. Innozenz III. hatte es aufgrund der Weigerung Johann Ohnelands, Stephen Langton als Erzbischof von Canterbury zu akzeptieren, über das Königreich verhängt. In der Folge verließen zahlreiche hohe Kleriker das Land Richtung Paris, darunter Stephen

419 Dazu Kap. 7.3.

420 Vgl. GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 354–360; RASHDALL, The Universities, S. 317f.

421 Vgl. VERGER, Que sait-on des institutions, S. 34f.; GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 361–381, 437–440. Siehe auch STECKEL, Professoren in Weltuntergangsstimmung; DIES., Predigen über die Prediger.

422 GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 445–459. Auf S. 437–441 trägt sie die möglichen »Streikbrecher« zusammen. Vgl. auch YOUNG, Scholarly Community, S. 2.

423 Vgl. VERGER, À propos de la naissance, S. 75–79.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Langton und sein Bruder Simon sowie der ehemalige Pariser Student Richard Poore, und nahmen (wieder) eine Lehrtätigkeit auf. Hinzu kam der Auszug zahlreicher Oxforder Studenten nach einem Konflikt in der Stadt. Es sei nach Gorochov also vorstellbar, dass die im Formierungsprozess befindliche Pariser Universität durch diesen Zustrom gestört worden sei, etwa in der Form, dass die Neankömmlinge gerade beschlossene Regelungen (vielleicht aus Unwissen) nicht befolgten, wie es in »Ex litteris vestre« anklingt. Die daraus entstandenen Spannungen könnten den Korporationsbildungsprozess beschleunigt haben. Auch könnten die exilierten Gelehrten ihre Expertise miteingebracht haben, insbesondere die Oxforder Magister, an deren Wirkungsstätte sich bereits starke korporative Strukturen etabliert hatten⁴²⁴. In diesem Kontext kann auch der Zusammenschluss der Studenten nach ihrer Landsmannschaft insgesamt als Entstehungsfaktor der Universität gesehen werden, da diese Struktur diejenige der Schulzugehörigkeit überwölbte⁴²⁵.

Des Weiteren habe die Stadt als sozialer Faktor auf den Bildungsprozess eingewirkt. Zum einen aufgrund der dort anzusiedelnden Zunftbildungsprozesse, die auch bei den Magistern den Wunsch nach Vereinheitlichung ihres Metiers bewirkt hätten⁴²⁶. Gerade angesichts der hohen Zahl an Studenten und Magistern in der Stadt, der »croissance anarchique« der Schulen, erschien der Regulierungsbedarf wohl umso größer⁴²⁷. Dabei konnte auch die Konkurrenz der Magister kanalisiert werden⁴²⁸. Zum anderen ist die städtebauliche Maßnahme Philipp Augustus' zu nennen, dessen Stadtmauer um das Gelehrtenviertel auf dem linken Seine-Ufer (1209) das Gemeinschaftsgefühl verstärkt habe⁴²⁹. Dazu gehört auch, dass die einzelnen *scholae* eine gemeinsame Kultur der Organisation und Kommunikation aufwiesen, die eine Vereinigung erst ermöglichte⁴³⁰. Ein ideengeschichtlicher Faktor sind die epistemologischen Reflektionen der Magister. Geteilte Bildungsideale – »the pursuit of knowledge and

⁴²⁴ Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 233–251.

⁴²⁵ Vgl. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 319.

⁴²⁶ Vgl. LE GOFF, *Die Intellektuellen im Mittelalter*; RASHDALL, *The Universities*, S. 288. Zu der Gruppenbildung und Vergemeinschaftung, die die Gesellschaft ab dem ausgehenden 11. Jahrhundert durchzog, als größerem Kontext der Schulentstehung REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 98–111.

⁴²⁷ VERGER, *À propos de la naissance*, S. 81.

⁴²⁸ Vgl. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 318f.

⁴²⁹ Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 284; DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 37.

⁴³⁰ Vgl. REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 315.

truth« – und interne Debatten innerhalb der Magisterschaft hätten demnach das gemeinsame Vorgehen befördert⁴³¹.

Von Nathalie Gorochov wird schließlich noch die um 1200 latente Angst vor Häresien als entscheidender Push-Faktor für den universitären Zusammenschluss genannt. Ihr Buch erschien 2012 zeitgleich mit Robert Ian Moores »The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe«, das der Debatte um den, wenn man so will, ontologischen Status der Katharer eine neue Zuspitzung verschaffte⁴³². Eine daraufhin abgehaltene Tagung brachte die beiden Lager der Katharerforschung an einen Tisch: die »Traditionalisten«, die die reale Existenz und Vernetzung der Katharer als Hintergrund antihäretischer Schriften und ähnlicher Quellen annehmen, und die »Skeptiker«, die von der Konstruktion einer organisierten Häresie durch die selbsternannten Vertreter der Orthodoxie ausgehen – beide mit nicht so leicht wegzudiskutierenden Gründen⁴³³. Gorochov folgt in ihren Erwägungen Peter Biller und Uwe Brunn, die dem erstgenannten Lager angehören. Biller nimmt aufgrund der im ausgehenden 12. Jahrhundert von Pariser Magistern abgefassten Traktate gegen Häretiker an, dass die Autoren, etwa Alain von Lille oder Alexander Neckam, sich auf Katharer in ihrer direkten Umgebung bezogen hätten, die noch dazu über eine philosophisch-theologische Grundbildung verfügt hätten, wie er vor allem anhand eines Aristoteleszitats zeigen möchte⁴³⁴. Dies aufgreifend, legt Gorochov sich zwar nicht fest, ob es unter den Magistern Katharer gab, doch die Angst vor Häresien habe die Magister zum gemeinsamen Handeln gedrängt und Reformen beschleunigt⁴³⁵.

In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass um 1200 in Frankreich, Nord wie Süd, Heterodoxien vorhanden waren und die antihäretischen Schriften der Pariser Magister durch eine von ihnen wahrgenommene Glaubensbedrohung motivierten. Dass die Autoren dieser Schriften das über

431 FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 5.

432 MOORE, *The War on Heresy*. Vgl. auch den intellektuellen Schlagabtausch zwischen Peter Biller und Robert I. Moore in Billers Rezension von »The War on Heresy« und Moores Replik in BILLER, Rez. zu Robert Ian Moore.

433 SENNIS (Hg.), *Cathars in Question*. Die Terminologie von »traditionalists« und »sceptics« wurde zunächst von Moore, dann aber auch im Tagungsband der Einfachheit halber gewählt, ohne damit eine Wertung zu verbinden. Siehe DERS., *Questions about the Cathars*.

434 BILLER, *Northern Cathars*.

435 Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 160–209, bes. S. 184, 209. Bezüglich Alains von Lille unterläuft ihr aber der Fehler, als Edition zu »De fide catholica« (die nur in MIGNE PL 210 und in Auszügen von d'Alverny ediert wurde. Siehe D'ALVERNY, *Alain de Lille et l'islam*) die Edition der *Summa* »Quoniam homines« durch Glorieux anzugeben. Siehe *ibid.*, S. 175, Anm. 63.

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

Häretiker Gehörte oder Gesehene in ihren eigenen Wahrnehmungsstrukturen und Denkkategorien wiedergaben, ist spätestens seit der Kritik an Le Roy Laduries Buch über Montaignou bekannt⁴³⁶. Das heißt aber nicht, dass es sich bei den Traktaten um rein akademische Selbstvergewisserung handelte, die nur zu Zwecken der Abgrenzung und Orthodoxiedefinition verfasst wurden und den Häretiker als »Strohmann« benötigen, wie es Hilbert Chiu für Alains von Lille »De fide catholica« annimmt: »The archetypal ancient ›Manichee‹, or ›heretic‹, who appears in Book One acts variously as a personified antithesis or ›straw man‹ for Alan's theological system, an errant natural philosopher, and a handy teaching tool to showcase the technical aspects of a professional theologian«⁴³⁷.

Er hat recht damit, den schulischen Charakter des Werks und den Umstand zu betonen, dass es sich nicht um eine direkte Polemik gegen die abweichende Gruppe handelt. Indem er aber die Hinweise auf Alains Aufenthalt in Südfrankreich zu schnell beiseiteschiebt bzw. ignoriert⁴³⁸, verkennt er den unmittelbaren Anlass des Schreibens und erklärt es vorschnell zu einem reinen Pariser Schulprodukt. Doch sollte man Alains Wahrnehmung von Häresien nicht nur als vagen Hintergrund des Werkes sehen, sondern den Traktat selbst als konkrete Maßnahme zur Ausbildung orthodoxer Kleriker im Kampf gegen Heterodoxien begreifen⁴³⁹. Dass es daneben den Effekt der eigenen Glaubensvergewisserung und Erzeugung von Geschlossenheit unter den Magistern hatte, steht nicht im Widerspruch dazu. Ähnlich dürfte es sich bei den vergleichbaren Werken seiner Magisterkollegen, etwa des Prepositinus, verhalten.

Um den Institutionalisierungsprozess von den Schulen hin zur Universität umfassender zu verstehen, müssen auch die langfristigen Transformationsprozesse des Schulwesens mitberücksichtigt werden, die sich in Neukonfigurationen von Disziplinen und Schüler-Lehrer-Verhältnissen äußern. Stephen C. Ferruolo spricht pointiert davon, dass die Universität nicht ohne die Kritiker der Pariser Schulen hätte entstehen können⁴⁴⁰. Seine etwas plakative Einteilung der Kritiker des Schulwesens u. a. in monastische Opposition und Moralisten, zu

⁴³⁶ Hier bezogen auf die Inquisitionsprotokolle. Siehe BOYLE, *Montaignou Revisited*; SENNIS, *Questions about the Cathars*, S. 8–10; GRUNDMANN, *Ketzerverhöre des Spätmittelalters*, v. a. S. 557–559.

⁴³⁷ CHIU, *Alan of Lille's Academic Concept*, S. 501.

⁴³⁸ *Ibid.*, S. 496, Anm. 12. Siehe auch die Kritik an Chiu in BILLER, *Rez. zu Robert Ian Moore*.

⁴³⁹ So auch BAIN, *Les hérétiques du prince*, der zudem die politische Dimension des Werks herausarbeitet, das auch der Selbstpräsentation Wilhelms VIII. von Montpellier nützte.

⁴⁴⁰ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 3–5.

denen auch Alain von Lille gehören soll, kann im Lichte der neueren Forschung so nicht mehr aufrechterhalten werden, zumal gerade für die angesammelten Predigtaussagen nicht immer die nötige Quellenkritik geübt wird; doch alles in allem zeigt Ferruolos Darstellung immer noch sehr anschaulich den intellektuellen Aushandlungsprozess über das richtige Verständnis von Bildung, Wissenschaft und Wahrheitsfindung. Wie Alain von Lille an diesen Aushandlungsprozessen teilhatte, zeigen die folgenden Kapitel.

2.4 Zwischenfazit

Will man Alain von Lille in der Pariser Schullandschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verorten, ist es zunächst entscheidend, die verschiedenen schulischen Einrichtungen auseinanderzuhalten. Das Stift Saint-Victor unterhielt zu diesem Zeitpunkt keine öffentliche Schule; schon für die Zeit davor muss eher von einer gewissen Offenheit der internen Schule für lernwillige Außenstehende wie Petrus Lombardus ausgegangen werden als von einem prinzipiell allen zugänglichen Schulbetrieb. Eine Anbindung Alains als Schüler oder später als Lehrer an das Stift ist mithin unwahrscheinlich. Zu diskutieren bleibt im Zusammenhang mit seiner Biografie also, ob er an der Kathedralschule gewirkt haben könnte oder ob er ausschließlich unter den freien Magistern zu suchen ist, die sich vornehmlich auf der Île de la Cité und auf dem linken Flussufer niedergelassen hatten. Gegen eine Geldzahlung an den für die Schulaufsicht zuständigen Kanzler der Kathedrale (bzw. im Gebiet von Sainte-Geneviève an den Abt) konnten diese eine *licentia docendi* erhalten.

Der Großteil der bekannten und fachlich bedeutenden Magister, wie Petrus Lombardus, Petrus Comestor oder Petrus Cantor, hatte Ämter an der Kathedrale inne. Damit ist ihr Wirken im Vergleich zu dem der freien Magister aber auch besser dokumentiert, da sie ihnen gegenüber durch die kirchliche Institution überlieferungstechnisch begünstigt waren. Dies gilt auch für die Gelehrten, die an Saint-Victor wirkten, deren Unterweisungen nicht nur durch einen *reportator* festgehalten, sondern auch mittels eines frühen *pecia*-Systems schnell und zuverlässig verbreitet wurden. Urteile über Einfluss und Beliebtheit eines Denkers anhand der Quantität der Überlieferung sind daher mit Vorsicht zu betrachten. Für alle Magister jedweder schulischen Anbindung gilt, dass die von ihnen überlieferten Werke größtenteils als Produkte mündlicher Lehreinheiten anzusehen sind und sich dieser orale Charakter in unterschiedlichem Maße auf die Textgestalt niederschlägt. Weniger denn als gedankliche Endprodukte, die zur Publikation redigiert wurden, sollten die Texte, wenn nichts Gegenteiliges belegt ist, als Momentaufnahme des Unterrichts verstanden wer-

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

den, der durch *reportationes* und andere Mittel dokumentiert wurde. Teilweise repräsentieren sie auch weitere Bearbeitungsschritte durch Schüler.

Die Grenzen zwischen den Unterrichtsformen *lectio* und *disputatio* sind für den genannten Zeitraum dabei ebenso wenig strikt zu ziehen wie diejenigen zwischen den Disziplinen. Predigten konnten zwar Vorlesungscharakter annehmen, doch sollte diese Form der Unterweisung, die *praedicatio*, wohl nicht auf eine Ebene mit den Unterrichtsformen *lectio* und *disputatio* gestellt werden. Durch die Anwendung dialektischer Methoden auf die Theologie konnte der Übergang zwischen trivialen und theologischen Fragen fließend sein. Neben der schwierigen Abgrenzung von *artes* bzw. Philosophie und Theologie war auch die Grenze zwischen Theologie und Kanonistik noch nicht näher bestimmbar. Während sich bei manchen Magistern Spezialisierungen auf gewisse Fächer feststellen lassen oder sie zumindest für ihre Expertise in einem bestimmten Gebiet bekannt waren, unterrichteten andere sowohl *artes* als auch Theologie. Um 1200 dürften die Studenten die Wahl zwischen etwa dreißig bis vierzig Theologiemagistern und mindestens fünfzig, wenn nicht deutlich mehr, *artes*-Magistern gehabt haben. Prinzipiell konnten alle Fächer in Paris studiert werden, auch die Rechte und die Medizin, doch sind hier deutlich weniger Magister nachweisbar als etwa in den *artes*, deren meist anonym überlieferte Texte mit denselben Überlieferungsschwierigkeiten konfrontiert sind, sodass man auch von einer zahlenmäßigen Unterlegenheit ausgehen dürfen wird.

Themen- und Methodenvielfalt sowie gemeinsame Bildungsideale zeichneten das Milieu aller Magister aus, ob nun der freien oder derjenigen an Notre-Dame. Auf mehreren Ebenen werden in der jüngeren Forschung die bisherigen Kategorien von intellektuellen Strömungen im Paris des 12. Jahrhunderts hinterfragt. Dabei ließ sich die Kritik am Humanismusparadigma auch auf den sogenannten viktorinischen Humanismus ausdehnen, wie er angeblich im Stift und von Außenstehenden wie Alain von Lille gepflegt worden sei. Für die Entwicklung der Pariser Theologie wird zunehmend betont, dass diese nicht allein durch die Anwendung von Methoden der Dialektik auf theologische Problemstellungen und durch systematisierende Werke wie die Sentenzensammlungen geprägt wurde, sondern dass dieselben Magister auch auf dem bisher von der Forschung vernachlässigten Gebiet der Bibelkommentierung tätig waren.

Damit ist auch ein Aufbrechen der Dichotomie von spekulativer und praktischer Theologie, die von jeweils unterschiedlichen Kreisen gepflegt worden seien, verbunden. Während im Bereich der Logik in den Jahren 1135–1180 durchaus unterschiedliche Sekten definierbar sind, die sich durch ihre Zugehörigkeit zu bestimmten logischen Positionen selbst definierten, kann dieses Prinzip nicht ohne weiteres auf die Theologie übertragen werden. Starre Kategorien wie die von den spekulativ arbeitenden Porretanern oder der praktisch orientierten »biblisch-moralischen Schule«, wie man sie in einem angeblichen Kreis

um Petrus Cantor finden möchte, erweisen sich als zunehmend hinderlich. Nicht nur, dass so die Methodenvielfalt der eklektisch arbeitenden Magister unbeachtet blieb und nicht ins jeweilige Raster passende Texte erst gar keine Beachtung fanden, sondern es wurden auf Basis der Kategorien auch Schüler-Lehrer-Verhältnisse konstruiert, für die es keine Hinweise gibt. Die Frage nach solchen personellen Verhältnissen ist deswegen zunächst von derjenigen nach inhaltlichen Überschneidungen zu trennen. Das eine muss nicht notwendigerweise mit dem anderen zusammenhängen. Die jüngere Forschung zu den emotionalen Komponenten des Unterrichtsprozesses hilft auch dabei, invektive Äußerungen als angebliche Zeichen eines Schulstreits zu relativieren.

Um die Masse der Ideen zu ordnen, ließe sich John Halls und Luisa Valentés Ansätzen folgen, indem man für jeden Magister unterschiedliche Beeinflussungen annimmt und die Übereinstimmung von Positionen in bestimmten, abgegrenzten Fragestellungen herausarbeitet. Folglich muss man sich auch nicht entscheiden, ob man Alain von Lille u. a. aufgrund seiner sprachphilosophischen Positionen im Bereich der Theologie zu den Porretanern zählen muss oder wegen seiner seelsorgerischen Werke und seines Hoheliedkommentars zu den »Praktikern« eines vermeintlichen Cantor-Kreises. Alain von Lille war von auf Gilbert Porreta zurückgehende Theorien beeinflusst, von den Sentenzen des Petrus Lombardus inspiriert, teilte mit Petrus Cantor die Bemühungen um eine Verbesserung der Seelsorge. Diese Vielfalt ist kein Alleinstellungsmerkmal Alains, sondern lässt sich, in unterschiedlicher Gewichtung, dank neuerer Forschung auch bei dem Lombarden, Stephen Langton, Magister Martinus und Simon von Tournai finden.

Wie sich nun diese Vielzahl an kleinen Verbänden aus Lehrenden und Lernenden zu einer neuen Institution, der Universität, zusammenschloss, lässt sich auf einer eher institutionellen wie auch auf einer eher kulturellen betrachten. Erste Zeichen korporativen Handelns zumindest eines Teils der Magister lassen sich wohl erst ab 1200 ausmachen, als ein Teil der Magister seinen Auszug androhte und die Scholarenschaft infolgedessen das *privilegium fori* und das *privilegium canonis* von Philipp Augustus garantiert bekamen. Mit der Bulle »Ex litteris vestre« von Innozenz III. (Jan. 1208–Jan. 1209) sind dann erstmals alle wesentlichen Merkmale einer Korporation belegt: Gemeinschaftliches Handeln, die Wahl von Repräsentanten, eigene Statuten und ein darauf zu leistender Eid. Dabei waren Theologen sowohl der Kathedralschule als auch der freien Schulen involviert. Eine besondere Rolle könnte Robert von Courson, Prepositinus von Cremona und Peter von Capua zugekommen sein, wobei hier die Erfahrungen der beiden Italiener mit Schwureinigungen und deren rechtlichen Grundlagen förderlich gewesen sein könnte. Die nun sicher als Institution zu benennende Universität differenzierte sich in den folgenden Jahrzehnten in weitere Einhei-

2. Die Pariser Schulen im langen 12. Jahrhundert

ten mit jeweiligen Ämtern aus und repräsentierte ihren Status über ein gemeinsames Siegel.

Dass es zu gemeinschaftlichem Handeln und einer gemeinsamen scholastischen Identität, die einen Zusammenschluss als Interessensgemeinschaft beförderte, kommen konnte, verdankt sich verschiedenen Faktoren. Neben den Zunftbildungsprozessen im Handwerk und städtebaulichen Maßnahmen dürfte der Regelungsbedarf für die Masse an Studenten und Magister ausschlaggebend gewesen sein, wahrscheinlich noch verstärkt durch den Zuzug englischer Scholaren während der Zeit des Interdikts. Die Sorge vor Häresien kann insbesondere bei den Theologen zu Uniformitätsbestrebungen gegenüber einem gemeinsamen Gegner geführt haben. Darüber hinaus sind es aber die von einzelnen Magistern aufgenommenen Bemühungen, eine gemeinsame Wertgrundlage für Bildung, Wissen und Erkenntnis zu schaffen, die auf der kulturellen Ebene das korporative Handeln ermöglichten, wie es Ferruolo erstmals skizzierte. Der Beitrag Alains von Lille als Akteur in diesem Prozess ist in den folgenden Kapiteln vertieft herauszuarbeiten.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Alain von Lille scheint über einen Sinn für Selbstironie verfügt zu haben: »Dem Blinden ist es einfach verboten, einen Blinden zu führen, damit nicht der Blinde den Blinden in die Grotte führe, aber dennoch können wir dem verrückten Alanus nicht verbieten, dass er die Blinden auf zweifelhaften Pfade leiten will«, lauten zwei Distichen aus Alains Sammlung von moralisierenden, sprichwortartigen Versen, den »Parabola«¹. Selbst seine Rolle als gestrenger Prediger scheint er gelegentlich ironisch zu brechen, wenn er die entnervte Klage seiner Zuhörer über seine Moralpredigt in einer gewitzten Kombination aus Horaz- und Ovid-Versen wiedergibt:

Oh, wie viele schlafen im trägen Fieber dieser Gottesvergessenheit und Unkenntnis Gottes, und streben auch noch danach! Wenn ein gewissenhafter Erwecker erscheint, weisen sie ihn als lästig zurück und sagen: »Ach dieser Klugscheißer, wen er einmal gefasst hat, den hält er fest und tötet ihn durch sein Gerede, und endlos redend hält er durch seinen Sermon den Tag auf. Kürz es ab, Bruder, verkürze deine Rede!«²

1 ALAIN VON LILLE, *Liber parabolarum*, Sp. 589: »Simpliciter caecus prohibetur ducere caecum, / Ne caecus caecum ducat in antra suum; / Sed tamen insanum prohibere nequimus Alanum / *Quin* dubio caecos ducere calle velit«. Vgl. Mt 15,14: »Sinite illos caeci sunt duces caecorum caecus autem si caeco ducatum praestet ambo in foveam cadunt«. Zu dieser Stelle auch D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 52. Es folgen noch die vier Verse »Non queritur quod turpe pedes offendat eundo, / Sed quod tam pauci nocte sequuntur eum. / *Miror* et *admiror* quod iter ducis arripit ille; / *Quem* constat nunquam scisse vel isse viam«. Das Kapitel IV ist kontinuierlich in Versgruppen von jeweils acht Versen gehalten, siehe ALAIN VON LILLE, *Les paraboles*, S. 1. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 52, spricht sich für die Authentizität des Werks aus, gegen die Einschätzung von RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 16. Eine schwer zugängliche moderne Edition von Oronzo Limone liegt vor: ALAIN VON LILLE, *Liber parabolarum*.

2 »O quam multi in lethardica huius oblivionis et ignorantie Dei febre dormiunt et dormire appetunt. *Qui* si quando ueniat diligens excitator [...] quasi molestum repellunt [...] dicentes: »A sciolus iste quem semel arripuit tenet occiditque loquendo longumque loquendo detentat sermone diem. *A*bbrevia frater, decurta sermonem!« Siehe DERS., *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach der Handschrift München, BSB, CLM 4616, fol. 83va; mehr

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Darüber hinaus zeigte sich Alain von Lille aber nicht sonderlich auskunftsfreudig über seine Person. Als überschaubar erweist sich auch die historiografische Überlieferung zu ihm, wobei sie im Vergleich mit den wenigen Zeugnissen zu seinen Pariser Magisterkollegen doch halbwegs umfangreich erscheint. Den präuniversitären Schulen mangelte es an institutionellen Konturen, die eine Überlieferungsbildung hätten begünstigen können³.

3.1 Zu den bisher bekannten Quellen

Der erste Geschichtsschreiber, der Alain für erwähnenswert erachtete, war der Benediktiner Otto von St. Blasien, der seine Chronik wohl in den Jahren 1200 bis 1209 schrieb⁴. Er berichtet für das Jahr 1194, dass »his temporibus« Alain neben Petrus, dem Pariser Cantor, und Prepositinus glänzte und etwa den »Anticlaudianus«, die Apologie »De fide catholica«, Predigten »et multa alia sana et catholica« schrieb⁵. Während Ottos Angaben grundsätzlich als recht zuverlässig gelten, ist bei seinen zeitlichen Einordnungen eine gewisse Vorsicht geboten⁶. Als nächstes berichtet der Zisterzienser Alberich von Trois-Fontaines

zu dieser Predigt in [Kap. 5.4](#). Die Passage »quem semel arripuit tenet occiditque loquendo« stammt aus der »Ars Poetica« des Horaz (v. 475: »quem vero arripuit, tenet occiditque legendo«; es geht um einen ruhmsüchtigen, aber gänzlich unbegabten Dichter), der Teil »longumque loquendo detentat sermone diem« aus den »Metamorphosen« des Ovid (met. I, 682–683: »multa loquendo detinuit sermone diem«; Hermes schläfert Argus ein, um Io zu befreien). Dies wurde in der Forschung bisher übersehen.

³ So SIRI, *The Virtue of Faith*, S. 183, über die Quellenlage zu Alains Landsmann und Zeitgenossen, dem Pariser Magister Simon von Tournai. Zu Alain schreibt D'ALVERNŸ, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 11: »Parmi les auteurs du XII^e siècle, Alain de Lille est apparemment l'un des mieux connus«. Erste Überlegungen zur Biografie des Alain von Lille habe ich in meiner Masterarbeit angestellt, siehe GREULE, *Die Mariologie*, S. 11–18.

⁴ Siehe *Repertorium fontium*, Bd. 8, S. 434. Vgl. auch das stetig aktualisierte Nachfolgeprojekt »Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters«, <http://www.geschichtsquellen.de/werk/3861> (14.8.2020).

⁵ OTTO VON SANKT BLASIEN, *Chronica*, 40, S. 64f.: »His temporibus Petrus cantor Parisiensis et Alanus et Prepositinus magistri claruerunt. Horum prior librum Distinctionum librumque Psalmorum Euangeliumque unum ex IIIor per continuas glosas subtiliter compilavit et preter hec alia multa. Alter vero multa conscribens exposuit. Inter que librum qui intitulatur Anticlaudianus et Regulas celestis iuris et Contra hereticos et librum De vicibus et virtutibus et De arte predicandi librumque sermonum suorum et multa alia sana et catholica conscripsit«.

⁶ So PRELOG, Art. »Otto v. St. Blasien«. Positiver hingegen die Einschätzung bei WATTENBACH, SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, Bd. 1, § 22, S. 112–115. Außerdem sehen sie die Nennung der Magister (neben anderem) als Ausweis der hohen Bildung Ottos und erwägen für ihn ein Studium in Paris.

über den Magister. Von ihm erfährt man, dass Alain im Jahr 1202 in Cîteaux gestorben sei. Auch er hebt den Ruhm des Magisters hervor und nennt einige seiner Werke, darunter die »Predigtkunst« und »De fide catholica«⁷. Unter Berücksichtigung des von Alberich verwendeten Osterstils ergibt sich für Alain ein Sterbedatum zwischen dem 14. April 1202 und dem 5. April 1203⁸. Alberich, der von 1227 bis 1240 schrieb und die Chronik um 1251 noch einmal einer Überarbeitung unterzog, dürfte als sehr zuverlässiger Gewährsmann gelten. Auf der Suche nach Material für seine Universalchronik begab er sich auf Reisen in die Champagne, nach Burgund und Lothringen; zudem hatte seine Abtei Beziehungen zu Jakob von Vitry, der in den 1180er- und 1190er-Jahren in Paris studiert hatte, u. a. bei Petrus Cantor⁹.

Der um 1175 geborene Chronist Emo van Wittewierum bzw. van Huizinge bezeugt Alains Lehrtätigkeit ebenfalls und zitiert eine Passage aus einer seiner Predigten. Er hatte in Paris studiert und gründete 1214 das Prämonstratenserkloster Bloemhof bei Groningen. Zu Emos Studienzeit war Alain bereits nicht mehr in Paris, sodass er die Predigt nur gelesen haben kann¹⁰. Das Kreuzzugsepos »De triumphis ecclesiae« des Johannes von Garlandia, geschrieben wohl über den Zeitraum von den 1220er-Jahren bis 1252¹¹, widmet Alain von Lille vier rühmende Verse. Sie besagen, dass Alain aus Flandern gestammt, die Häretiker bekämpft, und, größer gar als Vergil und Homer, die Reichtümer des Pariser Studiums vermehrt habe:

Flandria quem genuit vates studiosus Alanus
Contudit hereticos, edomuitque prius.
Virgilio maior, et Homero certior idem
Exauit studii Parisiensis opes¹².

7 ALBERICH VON TROIS-FONTAINES, *Chronica*, S. 881: »Apud Cistertium mortuus est hoc anno magister Alanus de Insulis, doctor ille famosus et scriptor Anticlaudianus, qui in theologia fecit quandam artem predicandi, et contra Albigenses, Valdenses, Iudeos et Sarracenos libellum edidit succinctum ad Guilelmum Montispessulani domnum: et alia quedam ipsius habentur opuscula«. Vgl. zu den beiden Quellenstellen auch RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 11 f.

8 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 9.

9 Vgl. CHAZAN, *L'usage de la compilation*, S. 262 f. Zusammenfassend auch PRELOG, Art. »Alberich v. Troisfontaines«; GIRAUD, MEWS, Le »Liber pancrisis«, S. 153–155. Zu Jakob von Vitry BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 37–39.

10 Vgl. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 18; MOL, Art. »Emo«.

11 Vgl. JOHANNES VON GARLANDIA, *De triumphis Ecclesie*, S. 39–42.

12 *Ibid.*, IV, vv. 203–206, S. 246. Dieser Abschnitt dürfte schon in den 1220er-Jahren geschrieben worden sein, siehe *ibid.*, S. 39.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Der letzte Autor, der noch einigermaßen zeitnah an Alains Wirkungszeit berichtet, ist der Verfasser eines »Catalogus virorum illustrium«, dessen Zeugnis bereits zu Beginn des zweiten Kapitels erwähnt wurde. Die jüngste Studie von Frans J. van Droogenbroeck legt dar, dass der Autor vermutlich der Schreiber Heinrich von Mullem war, der den Katalog in den Jahren 1306/1309 bis 1334 in der bei Brüssel gelegenen Benediktinerabtei zusammenstellte¹³. Allerdings bleibt das Problem bestehen, dass der Eintrag Nr. 43 zu Albertus Magnus (gest. 1280) diesen als noch lebend nennt (»Multa et scripsisse fertur et scribere«), sodass die Datierung des Editors Häring, der die 1270er-Jahre als Abfassungszeit vorschlägt, nicht gänzlich zurückzuweisen ist¹⁴. Neben der Information, dass Alain aus Lille stamme (»Insulis oriundus«) und einer »ecclesiastica schola« zu Paris vorgestanden habe, erwähnt der Verfasser die »für das Predigtamt nützliche Summe«, die dichterischen Werke »Anticlaudianus« und »De planctu naturae« sowie ein bis dahin nur von ihm genanntes Buch »de naturis quorundam animalium«¹⁵.

13 VAN DROOGENBROECK, De »Catalogus virorum illustrium«.

14 HÄRING, Der Literaturkatalog, S. 72, Quellenzitat S. 90. Vielleicht übernahm der Verfasser hier aber auch unbedacht eine Passage aus einem älteren Werk.

15 Ibid., S. 82f.: »Magister Alanus Insulis oriundus. Liberalium artium peritus Parisius ecclesiastice scole prefit ingenii sui monumenta relinquens. Scripsit Summam ad predicationis officium utilem. Et quia metro multum claruit scripsit metrico poetice excogitata materia de uiro optime [sic] et in omnibus perfectissime [sic]. Quem librum uocauit Anticlaudianum. Scripsit et alium, partim metrum partim prosa, quem uocauit Planctus nature. Scripsit et alium de naturis quorundam animalium«. Dieses »Buch über einige Lebewesen« wurde von Hauréau mit den sogenannten »Quaestiones Alani« identifiziert, einer Sammlung naturphilosophischer Fragen, wie man sie aus Salerno kennt. Die Quaestiones selbst sind aber nur eine Kompilation, die Alain zugeschrieben wurde. Siehe HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 26, und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 55–59. Vielleicht meint der Affligemer Autor ein Bestiarium, wie es Alain in der Handschrift Paris, BMaz, 742, zugeordnet wird. Siehe <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=MAZA13261> (17.11.2020). Tatsächlich handelt es sich bei dem Bestiarium aber um eine Kompilation u. a. aus Isidors »Etymologien«, einem anderen Bestiar und Solinus' »Collectanea«. Der Kompilator selbst sorgte für Überleitungen und einige zusätzliche moralisierende Aussagen, siehe A Medieval Book of Beasts, S. 22–24, bes. S. 23: »In choosing text from his sources, the Second-family compiler's aim was clearly to address everyday human weaknesses, and indicate ways in which people can avoid sins that obstruct their paths to salvation«. Aufgrund der Funktion der Bestiarien, ethische Unterweisung anschaulich darzubieten (vgl. dazu ibid., S. 29f.), erscheint es möglich, dass der Katalogautor aus Affligem Alain mit einem solchen erzieherischen Werk in Verbindung brachte, nennt er doch neben dem »liber de naturis quorundam animalium« die beiden Dichtungen und die »Ars praedicandi«, die er durch ihr gemeinsames Ziel der moralischen Vervollkommnung als verwandte Werke betrachtet zu haben scheint. Es ist gut möglich, dass ihm ein Bestiar unter dem Namen Alains vorlag, wie es bei dem aus Saint-Victor stammenden Manuskript Paris, BMaz, 742 (1220er-Jahre), der Fall ist. Das früh-

Weitere, deutlich spätere biografische Notizen wurden von dem Ersteditor der Werke Alains, Charles de Visch, 1654 zusammengestellt¹⁶. Darunter befinden sich Passagen aus der Literaturgeschichte des Benediktiners Johannes Trithemius (»De scriptoribus ecclesiasticis«, gedruckt 1494)¹⁷ und der Weltchronik des Hartmann Schedel (1493)¹⁸ sowie weitere Angaben von Autoren bis in de Vischs Zeit. Die Informationen von Trithemius zum Leben und Werk des Alain ähneln denen des Literaturkatalogs von Affligem, allerdings nennt er weitaus mehr Schriften¹⁹. Sowohl Trithemius als auch Schedel setzen die Schaffenszeit Alains über hundert Jahre zu spät an. Um ihre Zeit scheint diese Datierung verbreitet gewesen zu sein, denn auch Alains 1482 errichtetes Grabmal wurde um Verse ergänzt, die seinen Tod in das Jahr 1294 legen²⁰.

Neben den historiografischen Quellen finden sich weitere vereinzelte Zeugnisse, die Einblick in die Beziehungsnetze Alains eingeben, auf welche später noch zurückzukommen sein wird²¹. So bezeugt der in Montpellier lehrende Magister Raoul von Longchamp seine enge Bekanntschaft mit ihm. Im Widmungsbrief seines Kommentars zum »Anticlaudianus« (zwischen 1212 und 1225, wahrscheinlich schon 1212/1213)²² schreibt er:

Ich habe mich jedenfalls aus vielfältigen Gründen an dieses Werk gemacht; bald, weil ich den »Anticlaudianus« des Alanus besser verständlich machen möchte – die häufige Erinnerung an seine Zuneigung und Freundschaft treibt

este Exemplar des »Second-family Bestiary« ist London, BL, Add. Ms. 11283, von ca. 1180. Siehe *ibid.*, S. 66–68, 85f.

¹⁶ In MIGNE PL 210, Sp. 29–36, abgedruckt. Zur Edition de Vischs vgl. RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 12f.

¹⁷ Vgl. zu ihm den Sammelband von ARNOLD, FUCHS (Hg.), Johannes Trithemius, zum genannten Werk ARNOLD, Von Trittenheim nach Sponheim, S. 23.

¹⁸ Vgl. FUCHS (Hg.), Hartmann Schedel.

¹⁹ JOHANNES TRITHEMIUS, Liber de scriptoribus ecclesiasticis, fol. 77: »Alanus de Insulis, natione teutonicus, uir in diuinis scripturis eruditissimus et in saecularibus litteris nulli suo tempore secundus. Theologus, philosophus et poeta celeberrimus, qui ecclesiasticae scholae Parisius multo tempore gloriose praefuit, ubi in omni scientia diuina et humana clarus effulgens uniuersalis meruit appellari. Scripsit metro et prosa pene infinita opuscula [...]. Claruit sub Alberto imperatore: Anno domini Millesimo CCC«.

²⁰ Vgl. dazu RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 40.

²¹ Vgl. Kap. 3.2.

²² Jan Sulowski grenzt den Widmungsbrief an Arnaud Amalric, in dem das Zeugnis über Alain enthalten ist, auf 1212/1213 ein, was aber nicht bedeuten müsse, dass zwingend auch das ganze Werk zu diesem Zeitpunkt schon fertig gewesen sei. Siehe RAOUL VON LONGCHAMP, In Anticlaudianum Alani commentum, S. VIII.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

mir die Tränen in die Augen –, bald, dass ich meinen eigenen Geist bemühe,
bald, dass ich den weniger Fortgeschrittenen nützen möge²³.

Daneben enthalten fünf Werke Alains Widmungen: Seinen Hoheliedkommentar schrieb er »auf Bitten des Priors von Cluny«²⁴; eine Handschrift der »Ars praedicandi« überliefert, dass dieses Handbuch der Predigtkunst dem Bischof von Noyon zugeeignet sei²⁵; drei weitere Adressen verweisen auf den Süden Frankreichs. So ist das Bußhandbuch (»Liber poenentialis«) dem Erzbischof von Bourges Heinrich von Sully (1183–1199/1200)²⁶ gewidmet, das Wörterbuch theologischer Begriffe (»Distinctiones dictionum theologialium«) Ermengaud, dem von 1179 bis 1203²⁷ amtierenden Abt des zwischen Nîmes und Montpellier gelegenen Benediktinerkloster Saint-Gilles, und die apologetische Schrift »De fide catholica« dem Seigneur von Montpellier, Wilhelm VIII. (1172–1202)²⁸.

Marie-Thérèse d'Alverny nennt überdies eine Urkunde vom Juli 1200, in der ein Magister Alanus – sehr wahrscheinlich Alanus ab Insulis – unter den Zeugen einer Übereinkunft zwischen dem Propst von Maguelone und den Templern firmiert, die unter der Aufsicht Wilhelms VIII. zustande kam²⁹.

²³ Ibid., S. 4: »Istud quidem opus aggressus sum causa multiplici: tum ut Anticlaudianum Alani cuius dilectionis et familiaritatis saepe recolens compellor ad lacrimas, planiorem efficiam; tum ut proprium exerceam ingenium; tum ut minus provecis prodesse valeam«. Eine Übersetzung ins Französische findet sich S. XXXVII. Zu dieser Stelle auch RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 11, und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 12.

²⁴ Ibid., S. 26.

²⁵ Ibid., S. 111.

²⁶ Für 1199 plädiert Alfred Gandilhon. Vgl. Catalogue des actes des archevêques de Bourges, S. XXXIXf.

²⁷ Fälschlich 1179–1195 bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 13. Vgl. dagegen WINZER, S. Gilles, S. 248–252. Bei Winzer wiederum falsch ist die von Hutchings übernommene Angabe, Alain habe Ermengaud auch die »Regulae theologiae« gewidmet.

²⁸ D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 13–16; EVANS, Alan of Lille, S. 11. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 13, gibt als Regierungszeiten von Wilhelm VIII. fälschlich 1152–1202 an. Siehe auch DIES., Alain de Lille et l'islam, S. 301. Vermutlich übernahm sie die Angabe von RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 29, wo diese auch schon so zu finden ist. Vgl. dagegen HÉLAS, Art. »Wilhelme (Guilhelms)«.

²⁹ D'ALVERNY, Alain de Lille. Problèmes d'attribution, S. 34; HÄRING, Alan of Lille's De fide catholica, S. 220f. Siehe auch Cartulaire de Maguelone, Bd. 1, Nr. 257, S. 462: »Hec omnia tam a domino G. Montispessulani, quam ab universis supradictis fratribus domus milicie Templi, acta et laudata fuerunt in communi capitulo, [...] in presencia et sub testificacione supradictorum fratrum milicie Templi, et domini G. de Flexio, Magalonensis episcopi, magistri Alani«. Zum Auftauchen der Magister in den Zeugenlisten siehe BALDWIN, Masters at Paris, S. 154.

Zudem verweist d'Alverny auf einen Eintrag im Nekrolog des Kollegiatstifts Saint-Pierre in Lille, der eine Stiftung für einen Magister Alanus verzeichnet. Sie hält es für denkbar, dass es sich dabei um »notre maître Alain« handelt³⁰. Der Eintrag wurde wohl Ende des 13. Jahrhunderts dem Nekrolog hinzugefügt, könnte aber eine frühere Stiftung dokumentieren. Im Cartular der Stiftskirche ist zu Lebzeiten Alains jedoch kein Kanoniker namens Alanus unter den Zeugen der Urkunden verzeichnet³¹.

Diesen für die Biografie Alains maßgeblichen Quellen wurde in Teilen der Forschung ein weiteres Konvolut hinzugefügt. Dies beruhte auf der Annahme, dass Alain von Lille mit dem Prior von Canterbury gleichen Vornamens identisch sei. Die These war 1824 erstmals von Michel Jean Joseph Brial ins Spiel gebracht³², von Albert Dupuis³³ und von Barthélemy Hauréau widerlegt³⁴ und von Françoise Hudry 2003 wieder aufgegriffen worden³⁵. Hudry führt sie wiederum mit einer von Palémon Glorieux vorgestellten Theorie zusammen, wonach der Autor eines Briefcorpus', ein Mönch aus dem Kloster Bec in der Normandie, identisch mit Alain von Lille sein könnte³⁶. Diese Zuschreibung erfolgte bei Glorieux vor allem auf Basis stilistischer Ähnlichkeiten, die jedoch kein Alleinstellungsmerkmal Alains sind³⁷.

30 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 23.

31 *Cartulaire de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille*, Bd. 1.

32 BRIAL, Alain de Lille.

33 DUPUIS, Alain de Lille, S. 57–59.

34 HAURÉAU, *Mémoire sur la vie*. Hier klingen auch die patriotischen Motive der Herkunftsbestimmung an: »dom Brial s'est aussi trompé. Nous nous proposons de prouver que notre Alain de Lille, qui fut un personnage beaucoup moins bruyant que son homonyme, n'a guère quitté la France, où l'occupation principale de sa vie modeste fut d'abord d'apprendre, ensuite d'enseigner. Cela va, nous le craignons, chagriner les Anglais, qui, fiers de s'être vu donner cet illustre compatriote, ont publié dernièrement, à grands frais, une très belle édition de ses œuvres poétiques; mais, puisqu'il nous appartient, il faut bien qu'on nous le rende«.

35 Alain de Lille?, *Lettres familières*, sowie HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille?* Erstmals vorgebracht hatte Hudry die These in ALAIN VON LILLE, *Règles de théologie*.

36 GLORIEUX, Alain de Lille.

37 So WAHLGREN-SMITH, *Rez. zu Alain de Lille?, Lettres familières*, S. 536, sowie D'ALVERNY, Alain de Lille. *Problèmes d'attribution*, S. 28f., die weitere Argumente von Glorieux entkräftet. Neben Hudry scheint nur Johannes B. Köhler die Argumentation von Glorieux noch plausibel zu finden, der, ohne die Arbeit von Hudry zur Kenntnis zu nehmen, schreibt, dass der Aufenthalt Alains in Bec in den Jahren 1130 bis 1150 durchaus möglich sei. Siehe ALAIN VON LILLE, *De planctu naturae/Die Klage der Natur*, S. 11. Zu beliebten Ausdrucksformen im Latein des 12. Jahrhunderts siehe MARTIN, *Classicism and Style*.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Neben diesem Briefcorpus (überliefert in der Handschrift Paris, BNF, lat. 13575) verwendet Hudry einen unter dem Namen des Priors von Canterbury überlieferten Brief, in dem er seine Lebensstationen wiedergibt³⁸. Diesen gleicht sie mit aus dem »Speculum Stultorum« des Nigel von Longchamp abgeleiteten Kombinationen ab. Danach habe Alain sich Thomas Becket angeschlossen, vielleicht als dessen Kammerherr. Im Konflikt zwischen Heinrich II. und Thomas Becket habe Alain dann aus Ehrgeiz kompromittierendes Material über Becket an den Bischof von London gegeben³⁹. Trotz seiner Kollaboration sei er schließlich um 1166 zum Klostereintritt in Bec verurteilt und kurz darauf nach Wearmouth versetzt worden. Nach dem Tod Becket's 1170 sei Alain nach einem Aufenthalt in Süditalien in Südfrankreich angelangt und schließlich von 1174 bis 1179 als Novize von Christchurch in Canterbury anzutreffen⁴⁰. Nach seiner Ernennung zum Prior habe Alain dann in den Jahren 1174–1186/1187 den »Anticlaudianus« verfasst und dem Amt entsprechend Predigten formuliert⁴¹.

Diese Thesen wurden von der Forschung nur mit größter Zurückhaltung und einer Vielzahl kritischer Einwände aufgenommen⁴². Die zuerst genannte Briefsammlung ist, wie erwähnt, keinesfalls sicher Alain zuzuschreiben, der Brief des Alan von Canterbury bedient sich einer schwer verständlichen allegorischen Sprache, das »Speculum Stultorum« lässt als literarisches Werk zahlreiche Interpretationen zu. Auch Hudrys Indizien für einen langen Englandaufenthalt Alains sind zu entkräften. So hat sie Zweifel darüber angemeldet, dass dieser sein ganzes Leben in Frankreich verbracht haben soll, wo doch seine Werke in erstaunlich hoher Zahl in Großbritannien überliefert seien. Von seiner *Summa* »Quoniam homines« gebe es nur einen Textzeugen aus England: »Comment l'expliquer, si Alain avait été un maître parisien reconnu?«⁴³ Auch

38 HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille?*, S. 111.

39 *Ibid.*, S. 112 f.

40 Dass Alain in Südfrankreich war, steht sicher außer Frage, doch scheint die oben gezeigte Herleitung aus der Urkunde und der Widmung belastbarer als Hudrys Rekurrenzen auf das »Speculum Stultorum«, in dem ihr zufolge der Angriff von Hunden auf Burnellus für die Auseinandersetzung Alains mit den Albigenesern stehe. Vgl. *ibid.*, S. 115.

41 Vgl. *ibid.*, S. 111, 118 f. Außer Acht gerät hier, dass die Theologiemagister ebenso regelmäßig predigten. Dazu mehr in [Kap. 4.1.2](#).

42 Vgl. neben WAHLGREN-SMITH, *Rez. zu Alain de Lille* auch GIRAUD, *Rez. zu Alain de Lille?*, *Lettres familières*; DOLBEAU, *Rez. zu Alain de Lille?*, *Lettres familières*, und ROSSI, *Autour d'Alain de Lille*, S. 415–426. Zu den Forschern, die die Theorien Hudrys positiv aufgegriffen haben, gehören LÜTZELSCHWAB, *Predigt und Menschennatur*, und Florent ROUILLÉ (siehe ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*).

43 HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille?*, S. 108.

erstaunt Hudry, dass sich in Alains Werken, besonders in der angeblich von ihm stammenden »Explanatio prophetiae Merlini« Bezüge zur britischen Geschichte finden, ja sogar politische Parteinahmen⁴⁴.

Zur *Summa* »Quoniam homines« muss allerdings festgehalten werden, dass sie keineswegs nur in einem englischen Manuskript erhalten ist⁴⁵. Zudem kann von der handschriftlichen Überlieferung eines Autors nicht zwingend auf dessen Aufenthaltsort geschlossen werden, eher auf Rezeptionsinteressen. Wenn auch die Werke Alains in großer Zahl in Großbritannien erhalten sind, so ergibt sich doch in der Überlieferungsübersicht bei Raynaud de Lage nicht der Eindruck eines Übergewichts im Vergleich zu anderen Ländern⁴⁶. Für wirklich verlässliche Aussagen zur Rezeption eines Autors müsste ohnehin die tatsächliche Herkunft eines jeden Textzeugen geklärt werden. Angesichts der hohen Zahl von Studenten von den Britischen Inseln in Paris relativiert sich das Argument der Textüberlieferung noch weiter.

Zweitens ist die Zuschreibung der »Explanatio prophetiae Merlini« an Alain nunmehr recht eindeutig widerlegt; sehr wahrscheinlich ist der Kommentar dem Bischof Alain von Auxerre zuzuschreiben⁴⁷. Die mögliche Äußerung zur englischen Politik im »Anticlaudianus« reicht ebenfalls nicht aus, um aus Alain de Lille einen Alan of Canterbury zu machen⁴⁸. Angesichts der starken politischen Verbundenheit von England und den französischen Gebieten zur Zeit Alains ist es durchaus denkbar, dass er auch von Frankreich aus das politische Geschehen in England kommentierte und mit der Kritik an den Plantage-

44 Vgl. *ibid.*

45 Ein zweites Manuskript überliefert den Beginn der Summe. Siehe GLORIEUX, La somme »Quoniam homines«, S. 117f. Es handelt sich um Klosterneuburg, BACH, 322, fol. 77ra–84vb. Es wurde wohl in Italien geschrieben und ist auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren. Vgl. den Eintrag auf »manuscripta.at – Mittelalterliche Handschriften in Österreich«, <http://manuscripta.at/?ID=471> (19.10.2020). Eine bislang nicht näher untersuchte Handschrift aus dem dritten Viertel des 13. Jahrhunderts könnte Teile des verlorenen dritten Buchs der Summe enthalten: Berlin, SB – PK, Ms. theol. lat. oct. 141, fol. 81ra–83vb.

46 Vgl. RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 175–186. Das »De planctu naturae«, die »Ars praedicandi« und der »Liber poenentialis« z. B. sind demnach häufiger in Deutschland und Österreich als in Großbritannien überliefert. Korrekturen zur Überlieferung des »Anticlaudianus« bei ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 14f., Anm. 2. Eine Aktualisierung der »Ars-praedicatorum«-Überlieferung findet sich bei SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 335–342. Eigene Ergänzungen dazu vgl. Kap. 4.2.1.

47 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Problèmes d'attribution*, S. 29–34, hat die ältere Forschungsmeinung, wonach der Kommentar nicht von Alain von Lille stammt, gut begründet. Zur Autorschaft von Alain von Auxerre siehe WILLE, *Les prophéties de Merlin*, und ALANUS VON AUXERRE, *Explanatio in Prophetia Merlini*.

48 Vgl. hierzu HUTCHINGS, L'»Anticlaudianus«.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

nets Philipp Augustus schmeicheln wollte⁴⁹. Problematisch ist drittens, dass Hudry sich mit den historiografischen Quellen nicht weiter auseinandersetzt und einen Aufenthalt in Paris in den 1180er-Jahren trotz des Zeugnisses von Otto von St. Blasien ausschließt⁵⁰.

Damit ist die These der Identität von Alain von Lille und Alan von Canterbury widerlegt und deren Quellen nicht weiter nachzugehen. So bleibt im Wesentlichen das zu Beginn dieses Kapitels zusammengestellte Corpus an historiografischen Quellen und werkimmanenten Hinweisen neben kleineren Ergänzungen zur Rekonstruktion von Alains Biografie. Zudem können drei Bildquellen hinzugezogen werden⁵¹. Nicht auszuschließen ist, dass sich in Zukunft im weniger gut erschlossenen Teil des Alain'schen Œuvres noch mehr Hinweise auf sein Leben finden lassen⁵².

3.2 Stationen und Beziehungen des Magisters

Während das Sterbejahr Alains von Lille dank der Angabe des Alberich von Trois-Fontaines recht sicher auf 1202/1203 datiert werden kann, ist sein Geburtsjahr schwerer zu ermitteln. Marie-Thérèse d'Alverny wies kritisch darauf hin, dass die diesbezüglichen Überlegungen der älteren Forschung oftmals von dem Wunsch getragen worden sein dürften, Alain noch zu einem

⁴⁹ Dieses Argument auch von RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 14, gegen die Behauptung, Alain habe besonderes Interesse an englischer Geschichte gezeigt; hier im Kontext der Auseinandersetzungen über die Authentizität des Merlin-Kommentars.

⁵⁰ So schreibt HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille?*, S. 107: »Aucune charge ni fonction ne sont attribuées à Alain de son vivant. On a dit et redit qu'il avait enseigné à Paris et sans doute à Montpellier, mais aucun témoignage contemporain ne l'atteste, alors que l'on connaît Pierre de Poitiers comme maître en théologie à l'école cathédrale de Paris, exactement contemporain d'Alain. S'il y avait eu un autre maître en théologie à Paris à la même époque, pourquoi n'en a-t-on aucune mention?« Zum einen lässt sich einwenden, dass Ottos Phrase »Petrus cantor Parisiensis et Alanus et Prepositinus magistri claruerunt« durchaus als Erwähnung einer Lehrtätigkeit gelten kann, wenn diese auch erst kurz nach Alains Tod niedergeschrieben wurde. Zum anderen ist der Beleg für die Lehrtätigkeit des Petrus von Poitiers keineswegs zeitgenössisch, sondern stammt von dem bereits erwähnten Alberich von Trois-Fontaines. Vgl. den von Hudry als Referenz angeführten Abriss von MOORE, *The Works of Peter of Poitiers*, S. 6.

⁵¹ Zwei bereits genannt bei D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 24f.; eines bei STOLZ, *Artes-liberales-Zyklen*, Bd. 2, S. 814.

⁵² Zu diesem wenig erschlossenen Part gehören im Prinzip alle nicht kritisch edierten Werke Alains. Vgl. die (überarbeitungsbedürftige) Werkszusammenstellung in *Compendium auctorum latinorum medii aevi*, Bd. 1, S. 97–99.

direkten Schüler Gilberts von Poitiers zu machen, weswegen seine Geburt entsprechend früh im 12. Jahrhundert angenommen wurde⁵³. Das in der Literatur häufig angeführte Geburtsdatum »(um) 1128« scheint noch aus der Verwechslung von Alain von Lille mit Alain, Bischof von Auxerre, herzurühren⁵⁴ und hielt sich selbst dann noch, wenn die Autoren sich über die Verwechslung im Klaren waren⁵⁵. Allein Jean Longère schlug ein Geburtsdatum »nach 1130« vor, da dieses besser zur allgemeinen Lebenserwartung der Zeit und Alains aktiver Wirkungsphase passe⁵⁶. Die These wurde aber nicht prominent rezipiert; vermutlich, weil sie sich recht unauffällig in seinem Editions vorwort zum »Liber poenitentialis« verbirgt.

Vermeintliche Eindeutigkeit brachte die Untersuchung eines Skeletts, das am 22. Juni 1960 auf dem Friedhof von Cîteaux ausgegraben wurde⁵⁷. Im Jahr 1482 hatte der Abt von Cîteaux höchstwahrscheinlich am Begräbnisplatz des Alain ein neues, aufwändiges Grabmal errichten lassen, das von zahlreichen Gelehrten in den folgenden Jahrhunderten beschrieben und lokalisiert wurde⁵⁸. Daher scheint es durchaus plausibel, dass die Ausgrabungen tatsächlich das Grab des Alain zu Tage beförderten. Durch die gewaltigen Zerstörungen der Abtei im Zuge der Französischen Revolution ist aber kaum mehr endgültige Gewissheit zu erlangen⁵⁹.

Die damals durchgeführte rechtsmedizinische Untersuchung ergab, dass die Person wohl nur 1,64 m gemessen habe und in fortgeschrittenem Alter verstorben sei⁶⁰. In einem Schreiben des Ausgräbers Marcel Lebeau an den Historiker Philippe Delhaye wurden diese Angaben insofern weiter präzisiert, als nun das Alter mit exakt 86 Jahren angegeben wurde; zudem sei festgestellt worden, dass Alain von Lille sich als junger Mensch den rechten Oberarm gebrochen

53 Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 20f., sowie Kap. 2.2.2. Dazu auch POIREL, Alain de Lille, S. 59, Anm. 1.

54 Der Autor der »Explanatio prophetiae Merlini« – Alain von Auxerre – berichtet von einem Ereignis, das sich in seiner frühesten Kindheit in Flandern zugetragen habe und sich auf 1128–1130 datieren lässt. Siehe DUPUIS, Alain de Lille, S. 101f.

55 So HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 4; ALAIN VON LILLE, Anticlaudianus, S. 8; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 20, Anm. 53. In neueren Handbüchern wird meist »1125/30« angegeben. Siehe IMBACH, NIENHAUS, Von Alcuin bis Nicolaus Cusanus, S. 368. »1117–1128« bei SILAGI, Art. »Alanus ab Insulis«, S. 156.

56 ALAIN VON LILLE, Liber poenitentialis, Bd. 1, S. 21.

57 LEBEAU, Découverte du tombeau, S. 259.

58 Ibid., S. 255–258; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 22. Ausführliche Beschreibungen auch in Histoire littéraire de la France, Bd. 16, S. 401f.

59 LEBEAU, Découverte du tombeau, S. 253.

60 Ibid., S. 259f.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

habe⁶¹. Diese Altersangabe scheint wiederum zu präzise zu sein⁶²: Der Erhaltungszustand des Skeletts, Krankheiten, Ernährungsgewohnheiten und körperliche Belastung beeinflussen den Zustand der Knochen, weswegen gerade bei erwachsenen Individuen oftmals nur eine Grobeinteilung (Adult, Matur, Senil <ab 60 Jahren>) möglich ist, in jedem Fall aber mit einer größeren Spannbreite von Jahren gerechnet werden muss⁶³.

So lange, wie keine erneute Skelettuntersuchung unter Zugrundelegung der unsicheren Parameter vorgenommen wird, bleibt nur eine Annäherung an das Geburtsjahr mittels der bekannten Rahmendaten. Die Angabe von Otto von St. Blasien zum Jahr 1194, dass Alain »his temporibus« mit Petrus Cantor und Prepositinus in Paris glänzte, lässt seine Schaffenszeit in der Seine-Metropole grob eingrenzen⁶⁴. Wie erwähnt, war Petrus von 1183–1197 Cantor von Notre-Dame, in Paris weilte er seit ca. 1173. Prepositinus war erst 1206–1209 Kanzler der Kathedrale, aber bereits ab etwa 1180 bis ca. 1190 Magister in Paris; unterbrochen wurde sein Aufenthalt dort durch seine Tätigkeit als Mainzer Scholaster ab 1195⁶⁵. So kann angenommen werden, dass Alain von Lille bis mindestens in die späten 1180er-Jahre in Paris war.

Eine um 1240 im Benediktinerkloster Ottobeuren im Allgäu angefertigte Handschrift scheint die Erinnerung an diese Periode in den Vordergrund zu rücken. Sie überliefert Alains »Ars praedicandi« (fol. 1r–53r), seinen »Liber sermonum« (fol. 53r–100r), »De fide catholica«, beginnend mit der Widmung an Wilhelm VIII. von Montpellier (»Epistula magistri Alani in disputationes contra hereticos«, fol. 100r–153r) und Petrus Cantors »Verbum abbreviatum« (fol. 153r–216r), dem ein Traktat »De septem modis orandi« eingefügt ist (ab fol. 193r, mit

61 DELHAYE, Pour la fiche »Alain de Lille«, S. 40. Die Altersangabe wurde übernommen von Sheridan. Siehe ALAIN VON LILLE, Anticlaudianus, S. 10. Aus nicht ersichtlichen Gründen gibt GLORIEUX, Art. »Alan of Lille«, an, dass die Untersuchung der Gebeine ein Sterbealter von 88 bis 92 Jahren ergeben habe, bleibt aber eingangs seines Artikels bei einem Geburtsjahr zwischen 1114 und 1120. TROUT, The Monastic Vocation, S. 46f., nimmt die Angaben zum Sterbealter auf und kommt entsprechend auf 1110 bis 1114 als Geburtszeitraum.

62 Schon Jean Longère schien diese Datierung »trop précise«. Siehe ALAIN VON LILLE, Liber poenentialis, Bd. 1, S. 21.

63 Vgl. HERRMANN u. a., Prähistorische Anthropologie, S. 52–73.

64 Vgl. Kap. 3.1 und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 17. Eine ähnliche Formulierung findet sich in Ottos Chronik für das Jahr 1158, das als »Blütezeit« der Magister Petrus Lombardus und Petrus Comestor genannt wird, die jedoch ebenfalls eine größere Zeitspanne umfasste. Siehe OTTO VON SANKT BLASIEN, Chronica, 12, S. 11–14.

65 Vgl. Kap. 2.1.1.

zahlreichen Miniaturen zu den Gebetshaltungen)⁶⁶. Sie vereint damit Werke, die für das gemeinsame Bemühen der Magister um Seelsorge und Orthodoxie stehen, und erinnert Alain als Lehrer. Auf fol. 217r sind »Magister Alanus« und »Magister Petrus Cantor« in einer kunstvollen Illumination im Gespräch miteinander abgebildet. Während der Cantor mit Tonsur und einfacher Tunika als Kleriker von Notre-Dame dargestellt wird, wurde für Alain eine farbenfrohe Tracht aus Tunika, Mantel, Kappe und spitzen Schuhen entworfen – ein Erscheinungsbild, wie die Pariser Statuten von 1215 und wohl auch schon die zuvor bestehenden Regelungen, wie sie »Ex litteris vestre« andeutet, es den Magistern verbat⁶⁷.

Weitere Anhaltspunkte für Alains Biografie ergeben sich aus den erwoگenen Entstehungszeiten für die Werke »De planctu naturae«, »Anticlaudianus«, *Summa* »Quoniam homines« und »Regulae theologiae«. Da sie mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Lehrtätigkeit Alains hervorgingen, muss er zur Entstehungszeit das für einen Magister angemessene Alter erreicht haben. Nun ist jedoch es ungewiss, welches das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gewesen sein sollte – erst die Statuten von 1215 legten fest, dass für *artes*-Magister ein Mindestalter von 21 gelten sollte, nach mindestens sechs Studienjahren; für Theologiemagister wurden 35 Lebensjahre und acht Studienjahre festgeschrieben⁶⁸. Als weiteres Problem stellt sich die Frage, ob sich die feste Zuordnung der Disziplinen für Alain so halten lässt⁶⁹; wie im zweiten Kapitel gezeigt, unterrichteten viele Magister seiner Zeit sowohl *artes* als auch Theologie.

Allerdings wird man in den »Regulae theologiae« nicht gerade das Debüt eines jungen Theologen sehen können. Diese stellen den Versuch dar, den Gegenstand der theologischen Disziplin von einigen wenigen Axiomen abzuleiten und damit die Theologie als Wissenschaft zu konstituieren⁷⁰. Während

66 London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 217r. Siehe dazu auch Kap. 2.2.2, Anm. 321, und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 24f. Eine Farbabbildung von fol. 217r lässt sich unter <https://imagesonline.bl.uk/asset/5766/> (11.6.2024) einsehen.

67 FERRUOLO, The Paris Statutes, und vgl. Kap. 2.3.1.

68 Ibid., S. 7.

69 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 20, vermutet, dass Alain zuerst die *artes*, dann Theologie unterrichtete. Während die umgekehrte Reihenfolge auszuschließen ist, spricht jedoch nichts gegen eine parallele Lehrtätigkeit in beiden Disziplinen, wie es auch Gasparri für Gottfried von Saint-Victor vor seiner Konversion für wahrscheinlich hält. Siehe GOTTFRIED VON SAINT-VICTOR, *Le Microcosme*, S. 9. Vgl. auch zum grundsätzlichen Problem, die Magister der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einer Disziplin zuzuordnen, HÄRING, *Die ersten Konflikte*, S. 43: »Es ist im einzelnen nicht leicht festzustellen, welcher von diesen ›magistri‹ in der Philosophie oder in der Theologie tätig war. Sie waren wohl alle theologisch ausgebildet und in der Lage, zu theologischen Fragen Stellung zu nehmen«.

70 DREYER, *More mathematicorum*, S. 142–162.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

durchaus vorstellbar ist, dass die *Summa* »Quoniam homines« aus theologischen Vorlesungen hervorging⁷¹ und aufgrund des fehlenden Institutionalierungsgrades der Schulen dementsprechend auch schlechter überliefert ist, wäre es für die »Regulae theologiae« denkbar, dass sie etwas später entstanden und von Alain zur Publikation mit programmatischem Charakter vorgesehen waren. Ähnlich wie im Falle von Stephen Langtons Vorlesungen über die »Historia scholastica«⁷² könnte Alain bei den »Regulae theologiae« versucht haben, einen reproduzierbaren Vorlesungskurs zu entwerfen, der seine Grundüberzeugungen zum Wissenschaftscharakter der Theologie vermittelt⁷³. Auch für den »Anticlaudianus« gilt, dass dessen Abfassung eine gewisse intellektuelle Reife voraussetzt. Es handelt sich dabei um eine Beschreibung der Grenzen der *artes* und eine Darlegung »theologische[r] Episteme«, nun aber »im allegorischen Gewande«⁷⁴. Frank Bezner sieht das Opus weit stärker als ein theologisches denn als ein literarisches bzw. artistisches an⁷⁵. Die Entstehungszeiten könnten aufgrund der gemeinsamen Aussageabsicht relativ nah beieinanderliegen⁷⁶.

Einigermaßen sicher ist, dass Alain den »Anticlaudianus«, zumindest einen Teil davon, um 1182/1183 schrieb; aufgrund der Anspielungen auf zeitgenössische literarische Werke geschah dies vermutlich in Paris⁷⁷. Recht einhellig wird in der Forschung angenommen, dass der »Planctus« vor den »Anticlaudianus« zu datieren ist. D'Alverny verweist auf eine Phrase in den Sentenzen des Petrus von Poitiers, die ein Zitat des »De planctu naturae« darstelle. Wenn dem so sein sollte, ergäbe sich ein Abfassungsdatum vor 1176, vielleicht um 1170⁷⁸. In Paris war es wohl auch, wo Alain die *Summa* »Quoniam homines« und seine »Regulae theologiae« schrieb, wie d'Alverny u. a. aufgrund der

71 Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 64.

72 Dazu CLARK, The Making of the »Historia scholastica«, S. 169 f.

73 Auch hier überliefern die Handschriften unterschiedliche Entwicklungsstufen. Siehe dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 66.

74 BEZNER, Vela veritatis, S. 502. Zur inhaltlichen Nähe von »Anticlaudianus« und der *Summa* bzw. den »Regulae« siehe Kap. 5.2.

75 Siehe *ibid.*, S. 484–489.

76 Eine zeitliche Nähe von »Anticlaudianus«, *Summa* und »Regulae« nimmt auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 19, 64 an.

77 HUTCHINGS, L'»Anticlaudianus«. Vgl. dazu auch die Kommentierung von RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 21–25, und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 33 f. Alain polemisiert gegen die Dichtungen des von 1180 bis 1183 in Frankreich weilenden Joseph von Exeter und des ebenfalls aus Lille stammenden Walther von Châtillon (»De bello Trojano« und »Alexandreis«).

78 Vgl. die Argumentation *ibid.* Johannes B. Köhler, der 2013 eine Neuedition und Übersetzung des »De planctu naturae« vorlegte, interpretiert das Prosimetrum sehr eng als Streitschrift gegen Alains angeblichen Lehrer Bernardus Silvestris und kommt

mehrfachen Nennung der Seine in den Werken vorschlägt⁷⁹. Ein von d'Alverny erwähnter Textzeuge der »Regulae theologiae« aus dem 13. Jahrhundert⁸⁰, der auch die Lehre von Magister Martinus und Petrus Cantor enthält, überliefert zudem die Angabe »Incipiunt regule theologice facultatis in pluribus sacre Scripture locis, passim et ubique diffuse, a magistro Halano Parisius diligenter exposita«⁸¹. Bezüglich der *Summa* hält d'Alverny die vom Editor Glorieux vorgeschlagene Spanne von 1155–1165 für zu früh und vermutet stattdessen eine Abfassungszeit von 1170–1180; im selben Zeitraum dürfte ihr zufolge die Entstehung des moraltheologischen Traktats »De virtutibus et de vitiis« liegen, dessen analytische Systematik Richard Newhauser hervorhebt⁸². Für die Datierung der »Regulae theologiae« wurde seitens der Forschung vorgeschlagen, die Rezeption des sogenannten »Liber de causis« als Indiz zu verwenden⁸³. Da aber nicht völlig gesichert ist, dass die »Regulae theologiae« tatsächlich maßgeblich vom »Liber de causis« beeinflusst wurden, wird er hier nicht als Datierungshilfe herangezogen⁸⁴. Die inhaltliche (nicht methodische) Verwandtschaft von

dadurch zu einer Abfassungszeit um 1150. Siehe ALAIN VON LILLE, *De planctu naturae/Die Klage der Natur*, S. 21f., 28–36.

⁷⁹ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 64. Es wäre zumindest ungewöhnlich, für Studenten in Südfrankreich den Pariser Fluss in veranschaulichenden Beispielen zu verwenden.

⁸⁰ *Ibid.*, S. 67, überzeugend auf das beginnende 13. Jahrhundert datiert, wohingegen der Katalog von 1855 diesen Teil ein Jahrhundert später verortet, »Halanus« nicht als Alanus identifiziert und die Angabe zu ihm lückenhaft wiedergibt. Der Codex stammt aus dem Besitz von Clairvaux. Siehe *Catalogue général*, Bd. 2, S. 326.

⁸¹ Von ihrer Verbreitung in Südfrankreich zeugen zwei ebenfalls von D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 67f., genannte Handschriften.

⁸² Siehe GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 116; D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 60–64, und NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues*, S. 122f. NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 342f. schlägt für die *Summa* gar die 1180er-Jahre vor.

⁸³ Für den »Liber de causis«, eine reduzierte Textfassung der »Elementatio theologica« des Proklos, sei an dieser Stelle nur verwiesen auf CALMA (Hg.), *Reading Proclus*, dort besonders auf CALAZZO, *La première réception*. Das Werk wurde in den Jahren 1167–1187 durch Gerhard von Cremona aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt und von den Rezipienten für aristotelisch gehalten. Zu Alains Rezeption des »Liber de causis« in »De fide catholica« siehe [Kap. 3.2](#).

⁸⁴ DREYER, *More mathematicorum*, S. 113–142, hat in ihrer Untersuchung der »Regulae theologiae« als mögliche Quellen – der Inspiration wie auch von direkten Übernahmen – die Boethius-Kommentare (zu »De hebdomadibus«) des Gilbert von Poitiers und des Clarenbald von Arras genannt; auch die Parallelen zur Zwettler Summe, die Häring aufzeigte, werden erwähnt (siehe zu diesen Werken [Kap. 2.2.2](#)). Daneben seien laut Dreyer Übernahmen aus dem »Liber XXIV philosophorum« erkennbar sowie mögli-

3. Zur Biografie des Alain von Lille

»Anticlaudianus«, *Summa* und »Regulae theologiae«⁸⁵ und die hohe Wahrscheinlichkeit ihrer Entstehung im Kontext der Pariser Schulen lassen es hingegen möglich erscheinen, dass die »Regulae theologiae« in den 1180er-Jahren, vor Alains Weggang in den Süden, entstanden. Plausibel erscheint auch die Bemerkung von Françoise Hudry, dass sie erst mit dem Abebben der christologischen Debatten um Petrus Lombardus entstanden sein dürften⁸⁶.

Selbst wenn man also annimmt, dass der »Anticlaudianus« von einem schon etwa 40-Jährigen und die »Regulae theologiae« von einem ca. 45-Jährigen geschrieben bzw. vollendet wurden, ergibt sich für Alain ein Geburtsdatum von um 1140. Dieses im Vergleich zu 1128 deutlich spätere Geburtsdatum macht es umso nachvollziehbarer, warum Alain in den Schilderungen der Pari-

cherweise eine Inspiration durch den »Liber de causis«, da die deduktive Methode der »Regulae theologiae« am ehesten diesem folge und nicht der strenger axiomatischen (wenn auch nicht euklidischen) Vorgehensweise von Boethius. Siehe *ibid.*, S. 142–161. Andreas Niederberger hat diese Überlegungen in einer knappen Studie aufgegriffen und betont, dass man sich von Alains Prolog zu den »Regulae theologiae« nicht täuschen lassen dürfe, der von »Axiomen« spricht. Eine wirklich axiomatische Vorgehensweise sei nicht zu erkennen und spreche damit gegen die Orientierung an Boethius. Niederberger nimmt in der Folge Alains Rezeption des »Liber de causis« an, weswegen er eine Entstehungszeit der »Regulae theologiae« um 1190 vorschlägt. Siehe NIEDERBERGER, Zwischen »De Hebdomadibus«, und DERS., Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 192. Dagegen betont SOLÈRE, L'ordre axiomatique, S. 338, die Nähe der »Regulae theologiae« zu Boethius stärker; auch er schließt aber eine Inspiration durch den »Liber de causis« nicht aus. In möglichen zukünftigen Untersuchungen zu den Vorbildern der »Regulae theologiae« müsste auch der »Liber XXIV philosophorum« gesondert betrachtet werden, da hier ebenfalls kein Konsens besteht, ob er den »Regulae theologiae« vorausgeht oder nicht eher von Alain von Lille abhängig ist. Siehe dazu VALENTE, Sfera infinita.

⁸⁵ Zu den Weiterentwicklungen von Überlegungen aus der *Summa* in den »Regulae theologiae« siehe DREYER, More mathematicorum, S. 148–162.

⁸⁶ HUDRY, Métaphysique et théologie, S. 202, verweist auf eine Passage in den »Regulae theologiae«, in denen die Aussage »Christus, insofern er Mensch ist, ist ein Existierendes« als allgemeine, von vernunftbegabten Menschen geteilte theologische Feststellung benannt wird. Wie Clare Monagle aufbauend auf Marcia Colishs Forschungen herausstellt, hatte Petrus Lombardus nur die Frage aufgeworfen, ob dem so sei, dass Christus als Mensch »aliquid« sei, doch wurde ihm in den nachfolgenden Debatten unterstellt, er habe die Frage verneint. Alexander III. versuchte in den 1170er-Jahren zu verhindern, dass die Aussage »Christus secundum quod est homo non est aliquid« gelehrt wurde. Nun kann man Alain wohl unterstellen, dass er die entsprechende Passage der lombardischen Sentenzen richtig verstand und nicht, wie Petrus' Kritiker, die Frage zu potenziell häretischen Sätzen umbog. In den 1180er-Jahren und später war die Frage kaum noch von Bedeutung an den Schulen, sodass Alain die oben genannte Aussage wohl ohne polemischen Unterton als allgemein geteilt darstellen konnte – völlig auszuschließen ist es gleichwohl nicht. Siehe für den hier relevanten Teil der Lombardus-Kontroverse MONAGLE, Orthodoxy and Controversy, S. 74–138.

ser Schulen durch John von Salisbury⁸⁷, Wilhelm von Tyrus und Gottfried von Saint-Victor⁸⁸ nicht genannt wird.

Auch was Alains Geburtsort Lille anbelangt, wurden unterschiedliche Erwägungen getroffen, etwa, dass die Zuschreibung nur durch die Verwechslung mit dem aus Flandern stammenden Alain von Auxerre zustande gekommen oder aber mit »Insula« bzw. »Insulis« nicht Lille im damaligen Flandern gemeint sei⁸⁹. Durch die Kombination der Quellenzeugnisse von Alberich von Trois-Fontaines (»magister Alanus de Insulis«), Johannes von Garlandia (»Flandria«) und des »Catalogus virorum illustrium« von Affligem (»Insulis oriundus«) erscheint Lille im Bistum Tournai doch recht wahrscheinlich. Ob sich der von d'Alverny erwähnte Eintrag im Nekrolog von Saint-Pierre auf Alain von

⁸⁷ Dass der um 1159 seine Studienzeit (in den 1130er- und 1140er-Jahren) beschreibende John Alain nicht erwähnt, ist nur bei der Annahme einer ganz frühen Geburt um 1115 (Auflistung der jeweiligen Autoren bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 20, Anm. 53) oder Außerachtlassen der Daten zu John (BRIAL, Alain de Lille, S. 399) erklärungsbedürftig. Zur Kritik an Brial siehe DUPUIS, Alain de Lille, S. 42f., der überdies darauf verweist, dass das Schweigen des Wilhelm Brito auch leicht zu erklären sei, da er über die Jahre um 1200 schreibt, als Alain nicht mehr in Paris gewesen sein dürfte. Wilhelm studierte zwar in den 1180er- und 1190er-Jahren in Paris, schreibt jedoch vorrangig über die Zeit ab dem königlichen Privileg von 1200. Siehe GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 36f., und [Kap. 2.1.2](#).

⁸⁸ Zu Beginn von Wilhelms und Gottfrieds Studienzeit um 1145 wäre Alain noch ein Kind gewesen. Gerald von Wales, der Ende der 1170er-Jahre in Paris beide Rechte studierte, zeigt sich allgemein nicht sonderlich auskunftsfreudig über andere Gelehrte als sich selbst. Vgl. [Kap. 2.1.1](#) sowie [2.1.2](#), [Anm. 131](#).

⁸⁹ Schon LEBEUF, *Dissertations*, S. 301–306, der für die Île du Médoc (Gironde) plädierte. Zu weiteren älteren Zuschreibungen vgl. DUPUIS, Alain de Lille, S. 40–42. Rossi, *Autour d'Alain de Lille*, S. 418f., argumentiert für die Île de Batz in der Bretagne, da eine Handschrift (Marseille, BM, 436) aus dem Kartäuserkloster Villeneuve-lez-Avignon bei Marseille eine Abschrift des »De planctu naturae« mit der folgenden Information versteht: »Alanus iste qui librum istum composuit, fuit oriundus de episcopatu Leonie in Britannia. Et vocabatur Alanus Mimi, britonice, Barz; fuit enim magnus clericus valde«. Vgl. *Catalogue général*, Bd. 15, S. 154. Die Notiz stammt aber mit ziemlicher Sicherheit erst aus dem 15. Jahrhundert und steht allein gegen die deutlich älteren Angaben, die Lille in Flandern nahelegen. Jean-Luc Deuffic verwies in zwei Blogbeiträgen 2007 und 2013 ebenfalls auf diese Handschrift und fragte nach der bretonischen Herkunft Alains von Lille: <https://pecia.blog.tudchentil.org/2007/09/15/alain-de-lille-alanus-ab-insulis-etait-il-breton/> und <http://pecia.blog.tudchentil.org/2013/05/31/de-l-utilite-de-recourir-aux-manuscrits-originaux-a-propos-de-n-m-haring-et-du-manuscrit-marseille-bm-436/> (12.1.2021). In der Diskussion zum ersten Beitrag verweist »dStutzmann« – vermutlich der Paläograph Dominique Stutzmann – aber ebenfalls darauf, dass diese Angabe aus einem vergleichsweise jungen Manuskript stamme und eine Verwechslung mit Alanus de Rupe vorliegen könne, dem in den Handschriften öfters eine bretonische Herkunft nachgesagt werde.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Lille bezieht, muss indes offenbleiben⁹⁰. Möglicherweise lässt sich d'Alvernys Annahme dadurch stützen, dass zur Zeit der Eintragung, Ende des 13. Jahrhunderts, ein Kanoniker von Saint-Pierre namens Adam de la Bassée den »Ludus super Anticlaudianum«, eine Satire auf den Klerus, schrieb⁹¹. Damit ist eine direkte Erinnerung an Alain in Lille bezeugt. Interessant könnte es zudem sein, dem Hinweis im Affligemer Autorenkatalog nachzugehen, wonach Galtier, 1104–1129 Bischof von Maguelone, aus Lille stamme⁹². Es ließe sich nach möglichen Verbindungen zwischen Flandern und Südfrankreich fragen, die zur Erklärung von Alains Beziehung zu Wilhelm VIII. von Montpellier (Diözese Maguelone) beitragen könnten.

Über weitere Stationen seiner Ausbildung – obigen Ausführungen folgend vermutlich in den späten 1150er- und den 1160er-Jahren – lassen sich ebenfalls nur Vermutungen anstellen. Die Nähe zur Philosophie und Theologie Gilberts von Poitiers und die Parallelen zu Werken von Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches und Bernardus Silvestris lassen einen Aufenthalt an der Kathedralschule von Chartres denkbar erscheinen⁹³, wenngleich die Rezeption ihrer Werke auch in Paris stattgefunden haben könnte. In Chartres war zu jener Zeit der Schüler Theoderichs von Chartres und Gilberts namens Ivo Dekan, während ein Magister Robert das Kanzler- und Scholasteramt innehatte⁹⁴. Da von Robert bisher keine Schriften bekannt sind, kann auch nicht untersucht werden, ob eine Verbindung zu Alains Werken besteht. Dass Alain ein direkter Schüler Gilberts war, wurde auch unter Annahme eines etwas früheren Geburtsjahres bereits von d'Alverny ausgeschlossen, da Gilbert ab 1142 Bischof von Poitiers war⁹⁵. Insofern wird man in den Nennungen eines »Magister Gilibertus« in der *Summa* »Quo-

⁹⁰ Vgl. Kap. 3.1.

⁹¹ ADAM DE LA BASSÉE, *Ludus super Anticlaudianum*. Er verarbeitet sowohl den »Anticlaudianus« als auch »De planctu naturae«. Siehe dazu HAYE, *Der »Ludus super Anticlaudianum«*. Vgl. außerdem O'SULLIVAN, »On connaît la chanson«. Vielleicht fand der »Ludus« im Zusammenhang mit den Wettbewerben des *pu* von Lille Verwendung, siehe dazu [Anm. 220](#).

⁹² Vgl. HÄRING, *Two Catalogues of Mediaeval Authors*, S. 200, und DERS., *Der Literaturkatalog*, S. 82. Zu Galtier siehe *Bullaire de l'église de Maguelone*, Bd. 1, S. XIII und XXXI.

⁹³ Vgl. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 20f.

⁹⁴ Vgl. Kap. 2.1.1 und 2.2.2. Kanoniker von Chartres mit Magistertitel, über die er aber nicht viel herausfinden konnte, listet CLERVAL, *Les écoles*, S. 285–288.

⁹⁵ D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 20. LEMOINE, *Alain de Lille*, S. 48, der 1128 als Geburtsjahr annimmt, hält es dagegen für denkbar, dass Alain noch Schüler von Gilbert und Bernardus Silvestris war. Auch EVANS, *Alan of Lille*, S. 2–5, spricht davon, dass Alain Schüler von Abaelard, Gilbert und Theoderich gewesen sei; sie liest den Bericht des John von Salisbury auch als Wiedergabe von Alains Bildungsweg.

niam homines« nur einen Verweis auf dessen Positionen sehen dürfen, nicht aber eine Auskunft über ein Schüler-Lehrer-Verhältnis⁹⁶.

Der einzige weitere Magister, auf den Alain nach bisherigem Kenntnisstand ausdrücklich verweist, ist Adam von Saint-Victor⁹⁷. Adam war bis mindestens 1133 Cantor von Notre-Dame und zog sich danach ins Stift Saint-Victor zurück, wo er 1146 starb. Seine Sequenzen waren sowohl an der Kathedrale als auch im Stift in liturgischem Gebrauch⁹⁸. Auch hier kann es sich bei der Nennung des »magister Adamus« schon allein der Chronologie wegen nicht um eine Erinnerung an den eigenen Lehrer handeln. Interessant ist jedoch, dass Alain von Lille in den »Distinctiones« auf den Pariser Cantor Adam verweist – in einem Werk also, das er dem Abt Ermengaud von Saint-Gilles-du-Gard

96 ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 25, S. 162: »Magister vero Giberus dicebat quod eternitas est mora que conmitatur divinam existentiam. Si inferatur: ergo mora de Deo predicatur; ergo quantitas; dicebat quod illa mora est proprii generis et non quantitas; sicut unitas dicitur esse in Deo non tamen quantitas; sed unitas et ternarius sui generis. Et est eternitas mora que nec actu nec natura habet principium vel habebit finem. Nos vero dicimus nichil esse eternitatem, et istis terminis nichil de Deo predicari sed potius removeri. [...] Sed si obiciatur quod dicit Boetius eternitas est presentaneus status omnium que fuerunt et sunt et futura sunt; dicimus sic esse intelligendum: id est Deus habet presentia tam ea que fuerunt et futura sunt sicut et ea que sunt. Vel possumus dicere, secundum opinionem magistri Gilliberti, quod ibi predicatur status eternitatis qui consideratur ex eo quod essentia Dei caret principio et fine, actu et natura«. Dementsprechend ist auch der Lobpreis auf Gilbert in Alains Gedicht über das sogenannte Athanasische Glaubensbekenntnis (»Quicumque«) – wenn es denn tatsächlich von ihm ist – als rühmende Aussage über einen bewunderten Gelehrten, nicht, wie der Editor Häring meint, über den eigenen Lehrer zu lesen: »Sed Gillibertus cuius doctrina refulget / Sub quo Pictavis presule clara fuit / Has tres personas tria singularia dicit«. Die letztgenannte Bezeichnung der drei göttlichen Personen als »Singularien« hat Alain wohl kaum 1147 bei der Verurteilung Gilberts gehört (wenn man der von mir vertretenen Argumentation zu Alains späterem Geburtsjahr folgen möchte). Siehe DERS., *A Poem by Alan of Lille on the Pseudo-Athanasian Creed*, S. 230f.

97 An drei Stellen innerhalb der »Distinctiones«-Sammlung. Siehe DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 721: »Dicitur gentilis populus, unde in sequentia magistri Adami: Botrus Cypri refrigescit, / Dilatatur et excrescit«; Sp. 735: »Unde magister Adamus: Anguem forat in maxilla, / Christus hamus et armilla. / [...]»; dicit, juxta illud: *Quis capiet Leviathan hamo, ad idem dicit magister: Manum mittit ablactatus, etc.*«; Sp. 779: »Unde in prosa magistri Joannis [Adami]: Zyma vetus expurgetur [...]«. Dazu und zu weiteren Zitaten aus Adams Sequenzen FASSLER, *Who was Adam of St. Victor?*, S. 233f. und [ADAM VON SAINT-VICTOR.] *Les séquences d'Adam de Saint-Victor*, S. 180, Edition und Übersetzung von »Zyma vetus expurgetur« auf S. 320–325. Der Editor Grosfillier weist auf weitere Parallelen, etwa bei allegorischen Deutungen und theologischen Aussagen, hin, siehe *ibid.*, S. 123, 138, 226–228, 290, 345 und *passim*, die aber bei beiden Autoren kein Alleinstellungsmerkmal darstellen.

98 FASSLER, Art. »Adam of Saint-Victor«, S. 11f.; DIES., *Who was Adam of St. Victor?*

3. Zur Biografie des Alain von Lille

(1179–1203) im Languedoc widmete⁹⁹. Möglicherweise begann Alain die Arbeit noch in Paris und stellte sie im Süden fertig.

Ebenso wie über Alains schulischen Werdegang nur Vermutungen angestellt werden können, lassen sich über seine eigene Lehrtätigkeit in Paris nur denkbare Szenarien skizzieren. Dass er die Schule von Notre-Dame geleitet habe, wie stellenweise aus der Angabe des Literaturkatalogs von Affligem abgeleitet wurde¹⁰⁰, erscheint eher unwahrscheinlich. Die Formulierung »ecclesiastice scole prefuit« impliziert eine Leitungsfunktion, die jedoch im Falle von Notre-Dame dem Kanzler oder dem von ihm eingesetzten Magister zukam¹⁰¹. Hätte Alain eine solche innegehabt, hätte das sicher seinen Niederschlag in den Urkunden der Kathedrale gefunden, was aber bisher nicht ermittelt werden konnte¹⁰². Angesichts dessen, dass der Schreiber des Katalogs im vorausgehenden Eintrag zu Walther von Châtillon davon spricht, dass dessen Werk »in scolis gramaticorum« intensiv gelesen werde¹⁰³, könnte man »ecclesiastica scola« möglicherweise auch im Sinne einer Kontrastierung dazu mit »theologischer Schule« übersetzen. Es ist also davon auszugehen, dass Alain den freien Magistern zuzuordnen ist.

Guy Raynaud de Lage brachte die Möglichkeit ins Spiel, dass Alain seine Schule, wie einst wohl auch Gilbert von Poitiers, auf dem linken Seine-Ufer in der Rue de la Porrée oder des Poirées angesiedelt haben könnte¹⁰⁴. So ließe sich beider Beiname »Porretanus« (auch: »Porreus«) erklären, ähnlich wie bei Adam Parvipontanus oder Johannes von Garlandia, die ihre Beinamen von ihren nicht weit davon entfernten Pariser Lehrorten bezogen. Während dies für Gilberts Beinamen eine gute Erklärung darstellt, wäre in Alains Fall nicht sicher, ob damit nicht eher die intellektuelle Nähe zu Gilbert ausgedrückt werden sollte¹⁰⁵. Marie-Thérèse d'Alverny vermutete dagegen, dass sich die Schule

⁹⁹ Vgl. Kap. 3.1.

¹⁰⁰ Vgl. Kap. 2.1.1. Darüber hinaus DUPUIS, Alain de Lille, S. 43f., und HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 4.

¹⁰¹ Vgl. Kap. 2.1.1.

¹⁰² Vgl. Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris und Cartulaire général de Paris, Bd. 1.

¹⁰³ HÄRING, Der Literaturkatalog, S. 82.

¹⁰⁴ Heute vermutlich in etwa der Verlauf des Boulevard Saint-Germain, zwischen der Rue Saint-Jacques und der Rue de la Harpe. Siehe dazu die Beschreibung bei BERTY, LEGRAND, TISSERAND, Topographie historique du vieux Paris, S. 372. Vgl. auch die Kartenausschnitte bei REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 229, und LORENTZ u. a., Atlas de Paris au Moyen Âge, S. 34.

¹⁰⁵ RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 36f., zieht dies in Betracht, hält aber die Benennung nach dem Straßennamen für wahrscheinlicher. Unabhängig von ihm kommt HÄRING, Die ersten Konflikte, S. 41, zur selben Vermutung.

Alains auf dem Mont Sainte-Geneviève befunden haben könnte¹⁰⁶. Letztlich lässt sich die Frage nach derzeitiger Quellenlage nicht klären, es bleiben gut begründete Vermutungen.

Über kollegiale Verbindungen Alains zu anderen Pariser Magistern lassen sich begrenzt Überlegungen anstellen. Die Frage ist, ob es jenseits der von der Forschung derzeit stark hervorgehobenen Konkurrenz der Magister auch Kooperation unter Gleichrangigen gab¹⁰⁷. Je nachdem wären die textlichen Parallelen, die sich zwischen Werken Alains und Simons von Tournai¹⁰⁸, aber auch bei Alain und Petrus Cantor finden lassen¹⁰⁹, Ausweis von Zusammenarbeit oder stillschweigender Übernahme von dem für gut befundenen Gedankengut eines Konkurrenten¹¹⁰. Nimmt man allerdings an, dass Simon zehn bis fünfzehn Jahre älter als sein Landsmann Alain gewesen sein könnte, käme er auch als einer der Lehrer Alains in Frage¹¹¹. Stephen Langton, nach der hier vorgeschlagenen Chronologie und den Ergebnissen Mark Clarks¹¹² wohl ein Altersgenosse Alains, übernahm ebenfalls (ohne »Quellenangabe«) Versatzstücke von Alains Lehre¹¹³.

Ein Brief Alains, der von zwei aus dem Süden Frankreichs stammenden Handschriften überliefert wird, spricht sich gegen die Praxis aus, an einem Tag mehrfach die Messe zu feiern. Er ist an den »venerabili amico suo P.« gerichtet¹¹⁴. Mit Frank Rexroth könnte man den Brief als »Expertenbrief« bezeichnen,

106 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 20.

107 REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 41 f., 251, 345.

108 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 63f. Siehe zu den Parallelen in der Kommentierung der Glaubensbekenntnisse der beiden Autoren auch *ibid.*, S. 81: »[E]t à moins que tous les deux n'aient recopié un prédécesseur, il faut remarquer une fois de plus l'étrange parenté de deux maîtres qu'unissait une commune origine – Lille était dans le diocèse de Tournai – et qui paraissent avoir échangé leurs notes, à moins que l'un n'ait pillé son voisin«. Siehe zu den Gemeinsamkeiten von Alain und Simon zusammenfassend auch NIELSEN, *Theology and Philosophy*, S. 342f., Anm. 227, der dafür votiert, dass Alain von Simon abhängt.

109 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 148–152. Vgl. Kap. 2.2.2.

110 Simon als Plagiator zu bezeichnen, ist allerdings anachronistisch. So Häring in ALAIN VON LILLE, *Super orationem dominicam*, S. 151, über Simon, »a notorious but skilful plagiarist«, wegen der angeblichen Anleihen Simons bei Alains Kommentar zum Vaterunser.

111 Zu Simons Lebensdaten siehe Kap. 2.1.1, Anm. 23.

112 CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 166–172.

113 Vgl. Kap. 3.3, Anm. 271 und Kap. 4.2.1. Andere Magister nennen Alain ausdrücklich.

114 Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 151 und die Edition S. 290–294. Vgl. auch Alains Predigt an Priester, denen er das Feiern mehrerer Messen aus Geldgier

3. Zur Biografie des Alain von Lille

der eine Anfrage zu einem theologischen Problem erörtert und beantwortet, quasi ein Vorläufer des Gutachtens¹¹⁵. D'Alverny äußert die Vermutung, dass es sich bei »P.« um Petrus Cantor gehandelt haben könnte, der eine ähnliche Meinung vertreten habe und den Rat des Alain eingeholt haben könnte¹¹⁶. Wenn die »Epistola Alani« wirklich an Petrus Cantor gerichtet war¹¹⁷, läge damit ein Beweis für die Konsultation der Pariser Theologen untereinander vor, angesichts der Überlieferung vielleicht zu einem Zeitpunkt, als Alain schon im Süden war.

Lässt sich dafür mehr über die Schüler herausfinden, die bei Alain studierten? Neben Raoul von Longchamp wurden in der Forschung auch Johannes von Garlandia¹¹⁸, Alexander Neckam und Wilhelm von Auxerre genannt¹¹⁹. Raoul verfasste seinen Kommentar zum »Anticlaudianus« wahrscheinlich etwa zehn Jahre nach dem Tod Alains¹²⁰. Dass er ein Schüler Alains war, ist jedoch keinesfalls so sicher, wie es Hauréau und darauf aufbauend d'Alverny, Evans u. a. darstellen¹²¹. Die beiden dürften sich in den 1190er-Jahren in Montpellier kennengelernt haben. Da Raoul höchstwahrscheinlich zwischen 1153 und 1160 gebo-

vorwirft: ALAIN VON LILLE, Sermo »ad sacerdotes« in synodo (Nr. 72 [= 60]), ed. *ibid.*, S. 285.

115 Vgl. REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 280–282.

116 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 152.

117 Vielleicht kann für die Annahme d'Alvernys die merkwürdige Grußformel nach der Intitulatio geltend gemacht werden. Der Brief beginnt »Venerabili amico suo P., magister Alanus, sic militare in stadio, ut triumphet in bravio« (1 Kor 9,24). Das aus dem monastischen Kontext bekannte Motiv, wonach das Leben auf Erden ein ständiger Kampf gegen Versuchungen sei, wird von den Pariser Predigern des ausgehenden 12. Jahrhunderts in vielfältiger Form aufgenommen und für verschiedene gesellschaftliche Gruppen adaptiert; präsent ist es bei Stephen Langton (dazu und zum Vorherigen BÉRIOU, La prédication d'Étienne Langton, S. 413, sowie das Beispiel bei MORENZONI, Des écoles aux paroisses, S. 56f., der Langtons Vergleich von Predigtvorbereitung und Kampfesvorbereitung wiedergibt), Petrus Cantor und Alain, u. a. in der Predigt Nr. 75 (= 63) über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis super terram«, etwa in Toulouse, BM, 195, fol. 112v–114r, oder in der in [Anhang 3](#) edierten Predigt Nr. 236 (= 91)* über das »Sanctus« in Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29r–34r. Mehr zu diesem Motiv in [Kap. 5.3](#) und [6.2](#).

118 HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 5, vermutet dies aufgrund der rühmenden Hexameter auf Alain. Vgl. [Kap. 3.1](#).

119 Beide wurden von Nathalie Gorochov als Schüler Alains ins Spiel gebracht. Vgl. [Kap. 2.2.2](#).

120 Vgl. [Kap. 3.1](#).

121 HAURÉAU, Notices et extraits, Bd. 1, S. 325: »Parmi ces villes il [Raoul] mentionne dans sa glose Rouen et Montpellier, et nous apprend qu'il eut pour maître, à Montpellier, l'auteur même de l'»Anticlaudianus«, le célèbre Alain de Lille, qui l'honorait, assure-t-il, de son amitié«. Entgegen Hauréaus Annahme muss Raoul auch kein Zisterzienser gewe-

ren wurde und damit zu jenem Zeitpunkt dem Schüleralter entwachsen war¹²², wird es sich zwischen den beiden eher um eine enge Freundschaft unter Magisterkollegen gehandelt haben – ganz so, wie es Raoul in seiner Widmung des Kommentars an Arnaud Amalric auch selbst beschreibt: »Die häufige Erinnerung an seine Zuneigung und Freundschaft treibt mir die Tränen in die Augen«¹²³.

Möglicherweise teilte der Adressat Arnaud diese Erinnerung. Dieser war zunächst Abt von Poblet (1196–1198, Tarragona, ca. 350 km südlich von Toulouse), dann Abt von Grandseigne in der Diözese Toulouse (1198–1202) und Abt von Cîteaux (1202–1212), schließlich Erzbischof von Narbonne (1212–1225), und könnte Alain ebenfalls gekannt haben. Marie-Thérèse d’Alverny stellt die vorsichtige Überlegung an, ob Arnaud nicht der »abbas cisterciensis« gewesen sein könnte, dessen Predigt in Saint-Firmin zu Montpellier Alain ins Lateinische übersetzte, wie es zwei Manuskripte vermerken. Nicht auszuschließen sei auch, dass es Arnaud war, der Alain mit nach Cîteaux nahm, wo dieser 1202/1203 seine letzte Ruhe fand¹²⁴. Tatsächlich scheint dies eine nicht ganz abwegige Erklärung dafür, dass Alain sich an seinem Lebensende vom Süden hoch nach Burgund aufmachte.

Dass Johannes von Garlandia ein Schüler Alains war, ist unmöglich, da dieser erst um 1195 und damit gut sieben Jahre vor dem Tod Alains geboren wurde¹²⁵. Allerdings sind einige seiner Werke von denen Alains beeinflusst¹²⁶. Alexander Neckam studierte 1175 bis 1182 in Paris die *artes*, Theologie, beide

sen sein, nur weil er den Zisterzienser und Erzbischof Arnaud Amalric, dem er das Werk widmet, als »pater« anspricht. Auch ein (Erz-)Bischof konnte so angesprochen werden. Die Universität Montpellier, an der Raoul wohl unterrichtete, lag in der Erzdiözese Narbonne. Kritisch zur Bezeichnung Raouls als Zisterzienser auch D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 12, Anm. 6. Sulowski dagegen findet die Zuordnung zum Orden plausibel, jedoch sind seine Argumente auch auf einen Säkularkleriker und Magister anwendbar. Siehe RAOUL VON LONGCHAMP, In *Anticlaudianum Alani commentum*, S. VI, IXf. Siehe auch EVANS, Alan of Lille, S. 1: »He [Alain] was evidently memorable as a teacher, too. Ralph of Longchamps says that when he thought of his *master* he was moved to tears« (Hervorh. AG). Ähnlich TROUT, Alan the Missionary, S. 148: »Raoul de Longchamps, who studied at Montpellier, fondly recollects Alan as a teacher«. Raoul nennt Alain aber nicht »magister«.

122 Vgl. RAOUL VON LONGCHAMP, In *Anticlaudianum Alani commentum*, S. VIIIff.

123 Vgl. Kap. 3.1, Anm. 23.

124 D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 14f. Zur Biografie Arnolds auch RAOUL VON LONGCHAMP, In *Anticlaudianum Alani commentum*, S. XXXVII–XXXIX.

125 Siehe JOHANNES VON GARLANDIA, *De triumphis Ecclesie*, S. 20; kritisch gegenüber Hauréau schon HASKINS, *A List of Text-Books*, S. 78, Anm. 2.

126 Siehe Kap. 3.3, Anm. 273.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Rechte und Medizin¹²⁷, also genau in den Jahren, in denen Alain das »De planctu naturae« fertiggestellt hatte und am »Anticlaudianus« sowie vielleicht noch an der *Summa* »Quoniam homines« arbeitete. Alain scheint für ihn ein Magister unter vielen anderen gewesen zu sein, denn Alexander sieht keinen Anlass, ihn auch nur zu erwähnen. Dafür rühmt er explizit seinen Lehrer Adam vom Petit-Pont, der schon zu Johns von Salisbury Zeiten lehrte und 1181 verstarb¹²⁸. Auffällig ist jedoch, dass ein Abschnitt aus Alexanders »Corrogationes Promethei«, die er als Kanoniker von Cirencester (1197–1213) schrieb¹²⁹, einer leicht bearbeiteten Kurzfassung von Alains Prolog zu den »Regulae theologiae« gleicht (siehe Tab. 1).

Auch in Alexanders »Speculum speculationum« scheinen sich Anleihen von Alains Werken zu finden¹³⁰. Wenn Alexander bei Alain gehört haben sollte, scheint es ihm jedoch bei der Verwendung seiner Werke nicht der Erwähnung wert gewesen zu sein; Adam wäre dann der prägendere, explizit zu nennende Lehrer gewesen.

Wilhelm von Auxerre dürfte nach 1160 geboren sein und war seit spätestens 1228 *magister regens* der Theologie an der Universität Paris. In der Zeitzer Chronik des Paul Lang (ca. 1470–1536) wird er schon für die Zeit um 1189 als berühmter Gelehrter erwähnt, was jedoch erstaunlich früh wäre¹³¹. In den Auseinandersetzungen zwischen der Pariser Stadtbevölkerung und den Scholaren 1229, die zum Auszug zahlreicher Magister und Studenten führten, nahm Wilhelm eine bedeutende Rolle ein. Als Gesandter des französischen Königs reiste er zu Gregor IX., um eine Lösung des Konflikts herbeizuführen. In der daraufhin erlassenen Bulle »Parens scientiarum« erscheint Wilhelm als Prokurator. Außerdem wurde er mit Simon von Authie und Stephan von Provins Teil derjenigen Kommission, die in den zuvor für den Unterricht verbotenen Schriften des Aristoteles das als häretisch klassifizierte Gedankengut eliminieren sollte. Er starb jedoch vor Beginn des Unternehmens Ende 1231. Seine *memoria* wurde innerhalb der Pariser Universität bis ins 15. Jahrhundert gepflegt¹³². Von 1215

¹²⁷ Vgl. ZAHORA, *Nature*, S. 21; HUNT, *The Schools*, S. 5–7.

¹²⁸ Vgl. ZAHORA, *Nature*, S. 20 f.

¹²⁹ Dazu *ibid.*, S. 28 f., und CROPP, *A Critical Edition*, S. 25–28, 52–71, sowie MEYER, *Notice sur les »Corrogationes Promethei«*, S. 641–682.

¹³⁰ ZAHORA, *Nature*, S. 186. Darauf scheint auch GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 166, anzuspielen. Die von CROPP, *A Critical Edition*, S. 321, angeführten weiteren Parallelstellen zu Alains Werken erscheinen bei einem Textvergleich eher unzutreffend.

¹³¹ Siehe *Rerum Germanicarum scriptores*, Bd. 1, S. 1158 f., und dazu MÜLLER, *Art. »Lang, Paul«*.

¹³² Vgl. ARNOLD, »*Perfecta Communicatio*«, S. 1–7.

Tab. 1

Alain von Lille, »Regulae theologiae«, <i>prologus</i> ^a	Alexander Neckam, »Corrogationes Promethei«, »De grammatica« ^b
<p>Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis et, ut de <i>grammatica</i> taceamus quae tota est in hominum beneplacitis et voluntate et de <i>eius regulis</i> quae sunt in sola hominum positione, cetere scientiae proprias habent regulas quibus nituntur et quasi quibusdam certis terminis clauduntur: <i>ut dialectica habet quas maximas vocant, rethorica locos communes</i>, ethica sententias generales, phisica afforismos, <i>arimetica porismata</i> i. e. regulas subtiles quae speculanti quodam modo in praemium cedunt propter subtilem earum intelligentiam. [...] Sunt et <i>anxiomata musicorum</i> quae sunt regulae artis musicae quae dicuntur <i>anxiomata</i> quasi conponderationes [...]. <i>Theoremata vero geometrarum</i> sunt regulae quae theoremata i. e. <i>speculationes</i> appellantur; [...] Suas etiam maximas habet <i>astronomia</i> quas excellentias vocant propter sui dignitatem et intelligentiae subtilitatem. Supercaelestis vero <i>scientia</i> i. e. <i>theologia</i> suis <i>non fraudatur</i> maximis. Habet enim <i>regulas digniores</i> sui obscuritate et subtilitate ceteris praeminentes.</p>	<p>Habet igitur <i>grammatica suas regulas; dialectica maximas; rethorica locos communes; arimetica aporismata</i> (id est est[sic] dignitates); <i>musica anxiomata</i> (id est novitates); <i>geometria theoremata</i> (id est <i>speculationes</i>); <i>astronomia</i> continet canones (id est regulas), sicut et Decretorum volumen; medicina aphorismos (id est breves sermones); civilis juris peritia regulas juris; <i>theologia regulas</i>, sicut et grammatica, unde etiam regulas Ticonii dicimus in celesti pagina.</p>

a. Zit. nach ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 48

b. Zit. nach MEYER, *Notice sur les »Corrogationes Promethei«*, S. 660.

bis 1229 etwa entstand sein bedeutendstes Werk, die »Summa aurea«, die aus *quaestiones disputatae* hervorging und in über 120 Handschriften erhalten ist¹³³.

Bedeutend für die Frage nach Wilhelms Schülerschaft ist vor allem sein noch unedierter Kommentar zum »Anticlaudianus« des Alain von Lille, der in den Jahren 1225 bis 1231 entstand und in einer einzigen Handschrift überliefert ist (Paris, BNF, lat. 8299, fol. 13–83v; eine zweite, heute verlorene, ist bezeugt). Es handelt sich dabei um den einzigen erhaltenen vollständigen »Anticlaudianus«-Kommentar auf Wort- und Zeilenebene, in dem Wilhelm zudem den

¹³³ So mit neuen Argumenten *ibid.*, S. 10–15. GAUTHIER, *Notes sur les débuts*, S. 342, plädierte für 1220 bis 1225, gegen die ältere Datierung von Ribaillier (1215 bis 1229). Zur Überlieferung ARNOLD, »Perfecta Communicatio«, S. 15–23.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Kommentar des Averroes zu Aristoteles' »Metaphysik« verwendet¹³⁴. Kommentar und Handschrift, die einen Besitzvermerk von Petrus Collus enthält (fol. 83v), bedürften dringend einer eingehenden Untersuchung. Bei Petrus handelt es sich wohl um Pierre Col, einen Zeitgenossen von Jean Gerson und Christine de Pizan, der um 1400 mit beiden Briefe über die Aussagen des »Rosenromans« austauschte¹³⁵. Möglicherweise finden sich im Kommentar noch Hinweise, die die Vermutung untermauern könnten, Wilhelm sei Schüler Alains gewesen. Auch übernimmt er Sätze der »Regulae theologiae«¹³⁶. Dass Wilhelm sich kritisch zu trinitätstheologischen und sprachlogischen Thesen Gilberts von Poitiers und seiner »sequaces« äußerte¹³⁷, muss nicht bedeuten, dass er deswegen kein Schüler Alains gewesen sein kann. Da dies alles aber nur Indizien für eine mögliche Schülerschaft sind, muss es bis zur gründlichen Bearbeitung dieses Kommentars offenbleiben, ob Wilhelm bei Alain studierte.

Neben den potenziellen Lehrern, Kollegen und Schülern sind weitere Beziehungen Alains in den Blick zu nehmen. Sein Handbuch für Beichtväter, der »Liber poenitentialis«, ist dem Erzbischof von Bourges Heinrich von Sully gewidmet (1183–1199)¹³⁸. Teilweise wurde daraus geschlossen, dass das Werk erst zu Alains Zeit in Südfrankreich entstanden sei¹³⁹. Es kann jedoch auch noch in Alains Pariser Phase begonnen worden sein¹⁴⁰. Jean Longère führte die Widmung zu der Überlegung, dass Alain und Heinrich Studienfreunde gewesen

134 GAUTHIER, Notes sur les débuts, S. 340–344. BOSSUAT, Quelques personnages, zog den Kommentar zur Deutung der von Alain im Gedicht zitierten Namen heran. Siehe z. B. S. 35 zu »Titus« (ALAIN VON LILLE, Anticlaudianus [1955], I, 147, S. 61).

135 Vgl. BAIRD, Pierre Col and the »Querelle de la Rose«. Gerson, Theologiemagister und Kanzler von Notre-Dame, schrieb an Pierre Col in der Sache der Verurteilung des Rosenromans. Siehe McGUIRE, In Search of Jean Gerson, S. 14.

136 ARNOLD, »Perfecta Communicatio«, S. 29, Anm. 170; S. 49, Anm. 66; S. 55, Anm. 106; S. 70; S. 130, Anm. 59; S. 224, Anm. 166. Zahlreiche weitere mögliche Anleihen bei Alain finden sich über den jeweiligen Index der Editionsbande der »Summa aurea«.

137 Ibid., S. 29–31. Zur Bedeutung der Zuordnung zu Gilbert in Wilhelms Zeit vgl. Kap. 2.2.1 und 2.2.2, Anm. 260.

138 Vgl. Kap. 3.1.

139 Vgl. HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 10f. Skeptisch bezüglich dieser Schlussfolgerung: D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 16.

140 Für die erste Redaktion, die sogenannte mittlere, setzt LONGÈRE, Alain de Lille, théologien, S. 103, ein Abfassungsdatum vor 1191 an, da die »Compilatio prima« noch nicht verwendet wird; die Langversion sei dagegen in den letzten Lebensjahren entstanden, während die weit verbreitete Kurzredaktion (die auf der mittleren basiere) wohl nicht von Alain stamme.

sein könnten¹⁴¹. Dies lässt sich derzeit nicht weiter überprüfen, doch besteht mit dem Widmungstext zumindest ein gewisser Hinweis darauf¹⁴². Bemerkenswert ist jedoch, dass die Widmung des Werkes einem Mann aus einer überaus einflussreichen Familie galt. Heinrich war vor seiner Bischofsweihe Abt der Zisterzienserklöster Lorroy und Chaalis gewesen. Als Erzbischof von Bourges wurde er von Urban III. 1186 zum Kardinal ernannt und im selben Jahr auch als Legat eingesetzt. Der Bruder Heinrichs, Eudes, war zunächst Cantor von Bourges und dann 1196/1197–1208 Bischof von Paris¹⁴³. Alain spricht von sich selbst bescheiden als »dictus magister« und betont zugleich die reinste Orthodoxie seines Werkes¹⁴⁴. Alain versicherte sich also der Gunst eines Mannes aus höchsten Kreisen.

Wie ist dieser Befund zu deuten? Zu überlegen wäre, ob die Widmung eines Bußhandbuches an einen hohen kirchlichen Würdenträger nicht nur der Beziehungs- und Netzwerkpflge diene, sondern auch eine Autorisierungsstrategie darstellte. Sita Steckel hat auf die potenzielle Konkurrenz zwischen Gelehrten und Amtsträgern für das Frühmittelalter hingewiesen, der die Gelehrten durch eine genaue Selbstverortung zu entgehen versuchten. Auch die Prozesse um Abaelard und Gilbert offenbarten ihr zufolge, wie sehr die Theologen auf die Billigung der kirchlichen Amtsträger für ihre Lehre angewiesen waren¹⁴⁵. Möglicherweise können also auch die demütigen Widmungen der Magister des ausgehenden 12. Jahrhunderts, deren Rolle in der Vermittlung kirchlicher Lehre noch nicht definiert war, als ein ähnlicher Versuch gelesen werden. Zugleich muss bedacht werden, dass Destinatäre auch bei der Verbreitung des Werkes helfen konnten¹⁴⁶. Auch auf die Patronage Höherstehender waren die freien Magister angewiesen. Im Falle der Widmung der »Distinctiones« an den Abt von Saint-Gilles hat d'Alverny herausgearbeitet, dass Alain den Abt Ermengaud hier um den Schutz und ggf. die Korrektur des Werkes bit-

141 ALAIN VON LILLE, *Liber poenitentialis*, Bd. 1, S. 208 f.

142 *Ibid.*, Bd. 2, S. 18: »Quare hoc opus vobis offerendum communicandumque curavi, quem ab ineunte aetate liberalium artium disciplinis imbutum cognovi, et juxta maturioris aetatis provecum sacris litteris informatum«.

143 *Ibid.*, Bd. 1, S. 206–208; MICHAUD-FRÉJAVILLE, Art. »Sully, Familie«; GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 218–220.

144 ALAIN VON LILLE, *Liber poenitentialis*, Bd. 2, S. 17 f.: »Henrico Dei gratia Bituricensi patriarchae, Aquitanorum primati, Alanus dictus Magister opus suum. [...] Hoc autem opusculum ita Sacrae Scripturae consonum esse videtur, ut non nostrum inventum sed furtum esse credatur«.

145 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 663–680, 1127 f.

146 *Ibid.*, S. 1075.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

tet¹⁴⁷; selbiges erbat er für »De fide catholica« von Wilhelm VIII.¹⁴⁸ Es wird somit deutlich, dass Gelehrte sich auch im 12. Jahrhundert noch Einschränkungen des eigenen Geltungsanspruches auferlegten, wie sie frühmittelalterliche Autoren durch die Bitte um Examination vornahmen¹⁴⁹. Damit war nicht nur eine Absicherung, sondern auch eine Prestigeerhöhung verbunden – Ziele, die den frühmittelalterlichen Gelehrten ebenso erstrebenswert erschienen wie einem Magister des 12. Jahrhunderts in unklarer sozialer Position. Diese Überlegungen sprechen gegen die bisherige Annahme, wonach die ehrerbietigen Worte der Widmungen darauf hindeuten könnten, Alain habe zu diesem Zeitpunkt erwogen, das Lehreramt niederzulegen und zum Mönchtum überzutreten¹⁵⁰.

Zu den Patronen Alains im Süden Frankreichs zählte Wilhelm VIII. Ihm widmete Alain seinen Traktat »De fide catholica«. Hier zitiert er den bereits genannten »Liber de causis« nun explizit, und das zudem als erster lateinisch-christlicher Gelehrter überhaupt. Unklar ist, wie und wo Alain so schnell an die von Gerhard von Cremona in den Jahren 1167 bis ca. 1187 angefertigte Übersetzung des Werkes kam¹⁵¹. Recht überzeugend wurde von Joseph H. Pearson dargestellt, dass Alain das Werk wohl vor 1187 schrieb und daher spätestens kurz

147 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 13f.

148 HÄRING, Alan of Lille's De fide catholica, S. 220–224.

149 STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 673–676. Für Gilbert von Poitiers arbeitet Steckel dagegen heraus, dass dieser im 12. Jahrhundert keine Vorsichtsmaßnahmen, wie die Bitte um Korrektur durch Höherstehende, für die Werkspublikation mehr gebraucht habe. Er habe durch den Ausschluss Unkundiger in programmatischen Prologen sowie gerade durch die öffentliche Lehre seine Lehrerrolle gerechtfertigt, siehe *ibid.*, S. 1129–1134. Im Fall von Alain wird hingegen deutlich, dass er beide Wege ging: Im Prolog des »Anticlaudianus«, der »Regulae theologiae« und der *Summa* geht er wie Gilbert vor (siehe BEZNER, *Vela veritatis* [2005], S. 477–486), bei den »Distinctiones« und dem »Liber poenitentialis« verwendet er die hier beschriebenen älteren Autorisierungsstrategien. Zur exkludierenden Funktion von Alains Prosaprolg auch MEIER, *Die Rezeption des Anticlaudianus*, S. 410. Siehe auch [Kap. 5.2](#).

150 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 16.

151 CAIAZZO, *La première réception*, S. 46–55. Auf ein weiteres interessantes quellenkritisches Merkmal des Traktats weist TISCHLER, *Religiöse Alterität*, S. 310, hin: »Hingegen zeigt sein Werk trotz einer selektiven Abhängigkeit von Gilbert Crispins Judendialog bereits eine selbständige Kenntnis des Talmud, so dass Alanus möglicherweise einer der ersten lateinischen Autor [sic] gewesen ist, der lange vor den Dominikanern des 13. Jahrhunderts bereits den Talmud und damit verbundene Midrasch-Literatur zum Beweis des Erscheinens des Messias und der Wahrheit der christlichen Dogmen einsetzt«.

zuvor in den Herrschaftsbereich des Seigneurs gezogen sein muss¹⁵², vermutlich nach Montpellier, wo vor allem die Medizin gelehrt wurde. Wilhelm hatte in einer Urkunde aus dem Jahr 1181 jedem Mediziner, der sich in Montpellier niederließ, die Freiheit zu unterrichten garantiert¹⁵³. Ein schon von Wilhelm Peraldus (in den 1230er-Jahren) berichtetes und von Stephan von Bourbon (um 1250) aufgenommenes *exemplum* zu Alain, auf das unten noch einzugehen sein wird, wird von beiden Autoren in Montpellier situiert¹⁵⁴. Zwei Handschriften aus dem 13. Jahrhundert nennen Alain sogar »de Monte Pessulano«¹⁵⁵.

Man darf wohl auch eine gewisse intellektuelle Neugier Alains als Motiv in Rechnung stellen, Paris zu verlassen und in Montpellier zu unterrichten. Die Bekämpfung von als häretisch verstandenen Gruppen, wie es die ältere Forschung unterstellte¹⁵⁶, wird nicht sein ausschließlicher Beweggrund gewesen sein. Ebenso sollte man die Ambitionen der Magister auf höhere (kirchliche) Ämter nicht außer Acht lassen¹⁵⁷: Vielleicht hatten sich Karrierehoffnungen Alains während seiner Zeit als Magister in Paris nicht erfüllt, sodass er sich im

152 PEARSON, The Anti-Jewish Polemic. Im April 1187 ließ Wilhelm VIII. sich von seiner Ehefrau scheiden und heiratete erneut, was zu einem Zerwürfnis mit Cölestin III. bzw. seinem Nachfolger Innozenz III. führte. Alain von Lille hätte sein Werk, das auch eine Passage über die Nichtzulässigkeit von Scheidungen enthält, vermutlich nicht nach diesen Vorgängen an Wilhelm gerichtet – außer, er hatte die Passage aufgrund eines längeren Abfassungszeitraums bereits nicht mehr im Blick oder er wollte damit zugleich Kritik am »reuerentissimo domino suo Willelmo« üben (zit. nach der Prologsedition von HÄRING, Alan of Lille's De fide catholica, S. 222. In ALAIN VON LILLE, De fide catholica, Sp. 305, steht »amantissimo« als Attribut). Überlegungen zur Werksdatierung finden sich auch bei HÄRING, Alan of Lille's De fide catholica, S. 221. Dass Alain auf Einladung Wilhelms kam, um die Orthodoxie zu verteidigen, wie Vicaire meint, lässt sich durch Quellenzeugnisse nicht näher stützen. Siehe VICAIRE, »Contra Judaeos« méridionaux, S. 269, und zum apologetischen Charakter des Werks außerdem TISCHLER, Religiöse Alterität, S. 305–311.

153 Vgl. die Synthese von MOULINIER-BROGI, L'originalité de l'école de médecine; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 13–16; POST, Alexander III, S. 266–268.

154 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 16f., v. a. S. 16, Anm. 30, zur Abhängigkeit des Stephan von Bourbon von Wilhelm Peraldus. Die Quellenangabe zu Wilhelm muss aber korrigiert werden: Die Stelle findet sich in der »Summa de vitiis et virtutibus« im Druck Lyon 1571 (nicht Venedig), S. 420 (nicht S. 400). Zum *exemplum* vgl. Kap. 3.3. Eine Übersetzung ins Französische bei HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 11 f.

155 Dazu Häring in ALAIN VON LILLE, Regulae caelestis iuris, S. 111; RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 36.

156 Ibid., S. 30; TROUT, Alan the Missionary.

157 Dazu, die politischen Karrieremöglichkeiten unter Philipp Augustus relativierend, VERGER, Des écoles à l'université, S. 842 f.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Süden unter der Patronage Wilhelms neue Chancen erhoffte¹⁵⁸. In der eingangs genannten Urkunde von 1200 fällt auf, dass Alain gleich nach dem Bischof von Maguelone an erster Stelle firmiert, noch vor Prior, Archidiakonen und den Juristen Magister Guido und Petrus Almeradus¹⁵⁹. Das lässt durchaus auf eine gewisse Reputation des Alain bei Wilhelm und vielleicht auch beim hohen Klerus von Maguelone schließen.

Nicht nur der Seigneur von Montpellier und der Erzbischof von Bourges, sondern auch der Bischof von Noyon scheint von Alain von Lille mit einer Werkswidmung bedacht worden zu sein. D'Alverny hat auf eine Handschrift der »Ars praedicandi« aus dem 13. Jahrhundert aufmerksam gemacht (London, BL, Royal Ms. 7 C XI), die die Information »Incipit tractatus magistri Alani Porrei ad episcopum Nouionensem« liefert. Sie deutet diese Angabe als Verweis auf Alains flandrische Heimat, da Tournai (zu dessen Diözese Lille gehörte) und Noyon bis 1146 unierte Bistümer waren¹⁶⁰. Ob das für den erst kurz zuvor geborenen Alain von Lille eine Rolle spielte, ist fraglich. Dagegen lässt sich aus der Widmung noch mehr über die Beziehungen Alains ablesen, die sich zu einem Netzwerk in hochrangige Kreise verdichten. Die »Ars praedicandi« dürfte kontinuierlich im Verlauf von Alains Predigtstätigkeit entstanden sein; Jean Longère schätzt die Jahre 1185 bis 1200 als grobe Abfassungszeit¹⁶¹. Von 1188 bis 1221 war Stephan von Nemours Bischof von Noyon¹⁶². Dessen Vater war unter Ludwig VII. und Philipp Augustus in königlichen Diensten, Letzterem diente er als Berater. Sein Bruder, Philipp von Nemours, wurde 1208 Nach-

¹⁵⁸ In eine ähnliche Richtung argumentiert BAIN, *Les hérétiques du prince*, S. 181: »[C]’était non seulement l’opportunité de découvrir de nouvelles œuvres issues de récentes traductions, mais plus probablement la réponse à l’appel d’un protecteur dont Alain, à qui l’on ne connaît pas de bénéfice ecclésiastique, avait probablement besoin«.

¹⁵⁹ Vgl. Kap. 3.1. Cartulaire de Maguelone, Bd. 1, Nr. 257, S. 462: »Hec omnia tam a domino G. Montispessulani, quam ab universis supradictis fratribus domus milicie Templi, acta et laudata fuerunt in communi capitulo, in domum milicie juxta Montempessulanum constructe, in presencia et sub testificacione supradictorum fratrum milicie Templi, et domini G. de Flexio, Magalonensis episcopi, magistri Alani, Gaucelmi Monachi prior Gordave, Petri Bertulfi, P. de Acrofolio archidiaconorum, Bertrandi de Sancto Gervasio, R. Arlobini, Bernardi de Castro novo, R. Girardi, Bernardi Bremundi canonicorum, Petri Raimundi, R. Guilaberti monachorum, Bernardi Amati sacerdotis, magistri Guidonis et Petri Almeradi causidicorum«.

¹⁶⁰ D’ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 111.

¹⁶¹ LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 88 (ein Kritikpunkt an Longères Einschätzung in Kap. 4.2.1, Anm. 155; BRISCOE, JAYE, »Artes praedicandi«, S. 18: »written about 1200«. STANSBURY, *Preaching and Pastoral Care*, S. 28f., gibt exakt 1199 an. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, S. 303, auf den Stansbury sich bezieht, schreibt allerdings »1199?«, wobei eine Begründung ausbleibt.

¹⁶² GUYOTJEANNIN, Art. »Noyon«.

folger des Bischofs von Paris, des schon genannten Eudes von Sully. Stephan von Nemours war auch einer der Zeugen für die Weihe Heinrichs von Bourges 1183 (der wiederum der Bruder von Eudes war) zum Erzbischof und setzte sich bei Honorius III. für ihn ein¹⁶³. Alain könnte Stephan über Heinrich kennengelernt haben, dem er zuvor den »Liber poenentialis« gewidmet hatte. Da von Stephan nicht bekannt ist, dass er der pastoralen Aufgabe oberste Priorität geschenkt hätte¹⁶⁴, ist davon auszugehen, dass – wenn die Angabe der Handschrift korrekt ist – für Alain die Beziehungspflege und die damit verbundenen Gunsterweise als Motivation der Widmung entscheidend waren, weit mehr als »l'hommage d'un prédicateur animé d'un souci manifeste à l'égard de ceux qui ont charge d'âme«¹⁶⁵.

Nicht allzu lange nach Ausstellung der Urkunde im Juli 1200 muss Alain dann aber Montpellier verlassen haben, da er gut zwei Jahre danach in Cîteaux starb¹⁶⁶. Wie oben erwähnt, ist es nicht völlig abwegig, dass Arnaud Amalric ihn 1202 bei Antritt seines Abbatiaats in das Zisterzienserkloster mitnahm. Demnach wäre Alain gut 15 Jahre in Südfrankreich als Magister tätig gewesen. Die von Johannes von Garlandia beschriebene Bekämpfung der Häretiker (»Flandria quem genuit vates studiosus Alanus / Contudit hereticos, edomuitque prius«) darf man sich wohl eher so vorstellen, dass Alain den Klerus und die Theologiestudenten mittels seiner Traktate und Predigten mit Argumenten und mit aus seiner Sicht orthodoxem Material für ihre Seelsorge in den südfranzösischen Gemeinden vorbereiten und ausstatten wollte¹⁶⁷. Es ist nicht bekannt, dass er »ad populum« predigte. Zudem setzt der überwiegende Teil seiner Predigten ein Maß an Bildung voraus, wie es überwiegend dem Klerus und einem schulischen Publikum zu eigen gewesen sein dürfte¹⁶⁸.

163 GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 269; Histoire littéraire de la France, Bd. 18, S. 1–4.

164 Er unternahm Reisen für Philipp Augustus, etwa um dessen Ehe mit der dänischen Königstochter auszuhandeln, und verstrickte sich in Streitereien mit den Prämonstratensern seiner Diözese, sodass Honorius III. ihn ermahnen musste. Siehe GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 269.

165 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 111.

166 Es wird kaum zu klären sein, ob er auf der Reise in den Norden einen Zwischenstopp in Paris einlegte, um 1201 an einem Häresieprozess gegen einen Adligen teilzunehmen, wie GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 168–173, überlegt. Überzeugend ist dagegen die Überlegung von BAIN, Les hérétiques du prince, S. 181, dass der Tod Wilhelms VIII. Anlass für Alains Aufbruch war.

167 So sieht TISCHLER, Religiöse Alterität, S. 308, den Verwendungszweck von »De fide catholica«.

168 Ausführlich zur Predigtstätigkeit [Kap. 4.1.2.](#)

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Zu den Produkten von Alains südfranzösischer Phase gehört der bisherigen Forschungsmeinung zufolge auch sein Hoheliedkommentar. Zwei Gründe führten zu dieser Einschätzung: zum einen eine darin enthaltene medizinische Bemerkung, die angeblich besser in das schulische Umfeld von Montpellier passe, zum anderen die in der Tradition der Dichotomie »Scholastik-Monastik« stehende Sicht auf das Lehrprofil der Magister des 12. Jahrhunderts. So gibt Alain in der Auslegung von Hld 2,9 »similis est dilectus meus capreae« die Meinung Medizinkundiger zur augenheilenden Wirkung von Reh-Eingeweiden wieder¹⁶⁹, was John Moore Trout zur Verortung der Kommentierung in Montpellier führt¹⁷⁰. Allerdings gab es auch im Paris der zweiten Jahrhunderthälfte durchaus die Möglichkeit, Medizin zu studieren, ebenso wie in Chartres die *physica* gepflegt wurde. Ein solches Wissen wäre also durchaus nicht exklusiv für Montpellier, sowohl auf Autoren- wie auf Rezipientenseite¹⁷¹. Für Edith Ann Matter entstand der Hoheliedkommentar deshalb im Süden, weil er zuvor nicht in das Profil eines Pariser Theologiemagisters gepasst hätte. Die »*Elucidatio in Cantica canticorum*« könne erst nach einer Art Konversion im angeblichen Kampf gegen südfranzösische Häretiker entstanden sein und stehe den Klosterschulen näher. Dazu passe auch die Bitte eines Priors von Cluny als *causa scribendi*¹⁷². In Matters Einschätzung zeigt sich erneut die dominante Sichtweise, wonach die Pariser Magister allesamt Grabmann'sche Hyperdialektiker gewesen seien, die sich nicht mit als praktisch verstandenen Genres befasst hätten. Wie aber oben gezeigt wurde¹⁷³, bestand ein Großteil der Pariser theologischen Arbeiten aus der Bibelkommentierung, sodass Alains Werk problemlos als Teil einer theologischen Vorlesungsreihe in Paris begriffen werden kann.

Wer dieser Prior von Cluny war, mit dessen Bitte um Verschriftlichung Alain sein Schreiben rechtfertigt, war bisher nicht bekannt. Wie der Migne-

169 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 68: »Similis capreae« dicitur secundum divinitatem. Asserunt namque hi quibus peritia medicinae est, inesse huic animali inter viscera humorem quemdam, qui caliginem depellit oculorum, et obtusiones quoque visus exacuit«.

170 TROUT, *Alan of Lille's Commentary*, S. 27.

171 Vgl. Kap. 2.1.2.

172 MATTER, *The Voice*, S. 164f. Exemplarisch: »Yet Alan experienced a sort of conversion when he went to teach in Montpellier, and encountered the spiritual battle which pitted the Cathars and Waldensians against the Cistercian Order. In this tumultuous spiritual environment, he began to write catechetical works, eventually commenting on the Our Father, various creeds, and the ›Song of Songs‹. These are also teaching texts, but focused on ›practical‹ rather than ›speculative‹ theology, and tied to the *cloister* schools. [...] He was an example of a counter-movement in twelfth-century Christian history, a movement from the schools to the monasteries« (S. 164, Hervorh. i. Orig.).

173 Vgl. Kap. 2.1.2.

Druck überliefern die meisten Handschriften das Explicit »Expositionis [...] ad preces prioris Cluniacensis editae finis«¹⁷⁴. Marie-Thérèse d'Alverny brachte das Priorat von Saint-Martin-des-Champs in Paris und die Abtei Cluny selbst ins Spiel¹⁷⁵. Nun konnte in der Recherche zur Überlieferung des Hoheliedkommentars ein neuer, laut Beschreibung ursprünglich aus Frankreich stammender Textzeuge gefunden werden, der als einziger eine Zusatzinformation zu diesem Prior bietet. Die ins 12. Jahrhundert datierte Handschrift Soria, BPS, 23H (2) aus dem Kloster Santa María de Huerta¹⁷⁶ überliefert: »Ad Preces T. Prioris Cluniacensis«¹⁷⁷. Im Pariser Priorat Saint-Martin-des-Champs war von 1159 bis 1168 Theobald III. Prior. Zu diesem Zeitpunkt dürfte Alain aber erst Mitte zwanzig gewesen sein, sodass Theobald kaum der »prior T.« sein kann, dem Alain einen theologischen Kommentar widmete¹⁷⁸. Denkbar wäre, dass mit »prior« der Abt gemeint ist¹⁷⁹. Dann bezöge sich die Angabe auf den nur von ca. 1179–1180 in Cluny amtierenden Theobald¹⁸⁰. Ob es zwischen Alain und

174 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 110. Die »Elucidatio« ist überliefert in: Brüssel, BR, II 957 (224), fol. 26–31 (Exzerpt; 13. Jh.); Brüssel, BR, 1505 (2285–301), fol. 141–170 (15. Jh.); Douai, BMDV, 49, fol. 92–104 (13. Jh.); Hamburg, SUB, Jacobi 14, fol. 112r–122r (1407–09); Klosterneuburg, BACH, 18, fol. 119v–129v (Wende 12./13. Jh.); *ibid.*, 574, fol. 73–96 (Anf. 13. Jh.); Koblenz, LHA, Best. 701, Nr. 2, ab fol. 26v (13. Jh.); München, BSB, CLM 3703, fol. 31r–32v (Exzerpt; 13./14. Jh.); Orléans, Médiathèque (= BM), 53 (50), fol. 315–342 (13. Jh.); Soria, BPS, 23H (2), fol. 96ra–116ra (12./13. Jh.); Tournai, BV, Cod. 2, fol. 224v–237v (13. Jh.); Trier, StB, Hs. 61/1023 8°, Katalogeintrag ohne Folioangaben (siehe KEUFFER, *Die Bibelhandschriften*, S. 52; 15. Jh.); Trier, StB, Hs. 182/1203 4°, fol. 137–166 (1459); Vatikan, BAV, Reg. lat. 262, ab fol. 88v (16./17. Jh.) (eigene Zusammenstellung, teilweise nur auf Basis der Katalogeinträge).

175 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 26.

176 Vgl. zur Handschrift den Katalogeintrag in ROJO ORCAJO, *La biblioteca del arzobispo*, S. 212f., in dem die Handschrift auf das 12. Jahrhundert datiert wird. In der Onlinebeschreibung wird zwar auf diesen verwiesen, aber das 13. Jahrhundert angegeben. Siehe <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=396694> (4.11.2020).

177 Soria, BPS, 23H (2), fol. 96ra, so auch auf fol. 116ra, dort T über der Zeile ergänzt.

178 Dieser Theobald wurde zuweilen mit dem gleichnamigen Abt von Cluny verwechselt. Siehe CONSTABLE, *The Abbots*, S. 508.

179 Zu diesem Sprachgebrauch vgl. das Lemma »prior« in NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Bd. 2, S. 1110. Wilhelm II., 1207 bis 1215 Abt von Cluny, bezeichnet sich selbst in einer Urkunde von 1209 als »prior« und nennt Bartholomäus als »prior claustralis«. Siehe *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Bd. 5, Nr. 4451, S. 822–826, hier S. 825.

180 CONSTABLE, *The Abbots*, S. 496, und DERS., *Cluny in the Twelfth Century*, S. 278. Theobald war zuvor Prior von Saint-Arnulf in Crépy (ab ca. 1160), Prior und Abt von

3. Zur Biografie des Alain von Lille

diesem Theobald eine Verbindung gegeben haben könnte, müsste in einer separaten Studie untersucht werden.

Mitunter wurde die Vermutung geäußert, dass Alain selbst für eine gewisse Zeit lang Cluniazenser gewesen sein könnte, nicht nur wegen der Widmung der »Elucidatio«¹⁸¹. Der Benediktiner Bernard Itier von Saint-Martial in Limoges (1163–1225) fügte seiner Chronik im Jahr 1210 eine Liste derjenigen Prediger an, die er in einem Zeitraum von 33 Jahren im Kapitel hörte. Darunter ist auch ein Magister Alanus, »monachus cluniacensis«, der nach den Magistern Rocinol und B. Roncomet genannt wird¹⁸². Wenn Bernhard die Prediger selbst hörte, wird er sich kaum bezüglich ihrer Ordenszugehörigkeit geirrt haben. Für eine Verbindung Alains zum Kloster Saint-Martial spricht die Überlieferung seiner Predigten, eventuell auch von Hymnen, in Handschriften der Abtei¹⁸³. Allerdings kann der Konvent auch anderweitig an entsprechende Textzeugen gekommen sein, da bekannt ist, dass Magister ihre Bücher Saint-Martial vermachten oder verkauften; auch war das Kloster Unterkunft für Pilger aus Paris auf dem Weg nach Santiago de Compostela, unter denen auch Scholaren gewe-

Saint-Crispin in Soissons und schließlich Abt von Saint-Basolus in Verzy (1171–1179). Dementsprechend kann mit der Widmung auch Theobald als Prior einer der genannten Abteien gemeint sein. Ausgeschlossen werden können die Priore von Saint-Martial in Limoges (zu Alains Verbindungen dorthin siehe die Ausführungen auf den folgenden Seiten), da keiner von ihnen im 12. Jahrhundert einen mit »T« beginnenden Namen trägt (vgl. LASTEYRIE, L'abbaye de Saint-Martial, S. 416f.), und die Priore von Saint-Gilles – des Klosters, dessen Abt Ermengaud Alain seine »Distinctiones« widmete. Saint-Gilles war nämlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (nach komplizierten Verhandlungen mit den jeweils amtierenden Päpsten) nicht mehr Teil des Cluniazenser-Verbandes. Siehe dazu WINZER, S. Gilles, S. 52–96.

181 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 25f.; POIREL, Alain de Lille, S. 81.

182 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 25, und Paris, BNF, lat. 1338, fol. 230r. Transkription und Übersetzung bei [BERNARD ITIER,] The Chronicle, S. 130–132. Die Anordnung der Einträge erscheint hier sinnvoller als in der alten Ausgabe von Duplès-Agier. Siehe Chroniques de Saint-Martial, S. 254–256.

183 Sechs Predigten in Paris, BNF, lat. 5505, der »Sermo de sphaera intelligibili« in Paris, BNF, lat. 3572, die Hymnen in Paris, BNF, lat. 3237, dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 25f., 295. Zu den Hymnen im Codex, von denen nur die erste, zweite und siebte (»Lauda, mater ecclesia«; »Aeterni Patris unice«; »Domum obedientie«) als Stücke von Alain in Frage kommen könnten, siehe *ibid.*, S. 44–47. In einem Berliner Fragment aus dem 15. Jahrhundert finden sich diese Hymnen mit deutscher Übersetzung (Berlin, SB – PK, Ms. germ. oct. 210). Bezweifelt wird die Authentizität der ersten beiden Hymnen für Maria Magdalena von SZÖVÉRFY, Die Annalen der Lateinischen Hymnendichtung, Bd. 2, S. 152f. Die Unsicherheit über die Authentizität der kleineren Werke ist nicht ungewöhnlich, sondern eher typisch für mittelalterliche Autoren. Siehe HUNT, The Schools, S. 54.

sen sein dürften¹⁸⁴. Sollte Bernhard einen anderen Magister Alanus gemeint haben, wie es auch schon d'Alverny nicht ausschließen wollte¹⁸⁵, so wäre der Prior (um 1214) der ebenfalls auf der Pilgerroute gelegenen Cluniazenser-Priorrei Nájera gleichen Namens zu bedenken, der 1201 als Magister Alanus eine Urkunde testiert¹⁸⁶. Wie zahlreiche seiner Mitbrüder könnte er aus Frankreich stammen¹⁸⁷. Auch der Magister Alanus, der als Notar von Abt Wilhelm II. von Cluny (1207–1215) fungierte, könnte überprüft werden¹⁸⁸. Damit erscheint es ebenso plausibel, dass Bernard Itier, gerade weil er die Werke des Alain von Lille kannte, den nicht mit ihm identischen Prediger mit dem der Unterscheidung dienenden Zusatz »monachus cluniacensis« versah.

Weitaus verbreiteter als das Bild Alains als Cluniazenser ist aufgrund seiner Begräbnisstätte die Vorstellung seiner Zugehörigkeit zu den Zisterziensern. Für d'Alverny,¹⁸⁹ Trout¹⁹⁰ und viele andere Autoren ist sicher, dass Alain dem Orden beitrug¹⁹¹; andere mutmaßten, er sei Konverse geworden¹⁹². Zu dieser Vorstellung trugen eine nach dem Tod Alains verbreitete Erzählung, die Verehrung Alains im Zisterzienserorden und handschriftliche Zeugnisse bei. Die exemplarartige Erzählung, auf die noch genauer einzugehen sein wird, berichtet davon, dass Alain von Lille sein Magisteramt nach einer Vorlesung niedergelegt habe und als Konverse in Cîteaux eingetreten sei. Als Konverse habe er dann seinen Abt zu einem Konzil begleitet und die dort anwesenden Häretiker in einer Disputation besiegt. Die überliefernden Handschriften stammen laut Raynaud de Lage allesamt erst aus dem 15. Jahrhundert. Das im Jahr 1482 von Jean de Cirey für Alain in Cîteaux errichtete Grabmal zeigt sich in der Abbildung Alains als Schafe hütender Konverse von der Legende inspiriert¹⁹³. Verbreitet wurde die Legende auch durch das Vorwort zu Alains »Parabola«, das

184 TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 239–245.

185 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 26.

186 *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Bd. 5, Nr. 4403, S. 768–772; CANTERA MONTENEGRO, *La comunidad monástica*, S. 249, 255.

187 REGLERO DE LA FUENTE, *La »Crónica najerense«*; CANTERA MONTENEGRO, *La comunidad monástica*, S. 230, 248–250.

188 Vgl. *Anm. 179*.

189 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 29.

190 TROUT, *The Monastic Vocation*.

191 Vgl. GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 205f.; BREITENSTEIN, *Der Traktat »Vom inneren Haus«*, S. 290; LÜTZELSCHWAB, *Predigt und Menschennatur*; KIENZLE, *Cistercian Views of the City*, S. 170.

192 DELHAYE, *Pour la fiche »Alain de Lille«*, S. 42.

193 Vgl. *Kap. 3.3* und RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 38–40, der HAURÉAU, *Mémoire sur la vie*, S. 2, bei der Datierung der Handschriften ins 13. Jahrhundert korri-

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Mathieu Bonhomme 1501 anfertigte¹⁹⁴ und welches auch durch deren französische Übersetzung einem größeren Kreis bekannt wurde¹⁹⁵. Jean de Cirey wird zudem zugeschrieben, die Verehrung Alains als Seliger des Zisterzienserordens vorangetrieben zu haben. In den entsprechenden Katalogen von Henriquez (1630) und Chalemot (1666) wird Alain für den 30. Januar als Seliger und Konverse geführt, teils in Verbindung mit der anekdotischen Geschichte¹⁹⁶. Auch bei Dominikanerinnen wurde Alain Ende des 15. Jahrhunderts teilweise als »heilig« bezeichnet¹⁹⁷. Vom 1858 gedruckten »Heiligenlexikon«, das wiederum den Benediktiner Gabriel Bucelinus aus Weingarten (gest. 1681) als Quelle angibt, wanderte die Legende vom Zisterzienserkonversen Alain in das popu-

giert. Die zu frühe Datierung findet sich auch bei HUTCHINGS, L'»Anticlaudianus«, S. 2. Auch Rubriken aus der Mitte des 15. Jahrhunderts (1448–1452) überliefern Alains vermeintliches Konversentum, so Köln, HAK, GB fol. 181, fol. 11v: »Magister Alanus de Insula doctor sacre theologie, qui fuit conversus ordinis Cisterciensis«. Siehe VENNEBUSCH, Die homiletischen und hagiographischen Handschriften, S. 77. Eine zweite Kölner Handschrift (1400–1455), nämlich Köln, HAK, GB quart. 171, deutet zudem die Herkunftsbezeichnung. Siehe fol. 11r (Inhaltsverzeichnis): »Sigillum beate Marie semper virginis, quem librum venerabilis magister Alanus composuisse dicitur, qui fuit doctor sacre theologie, et factus conversus in ordine Cisterciensi latuit, ideoque non immerito vocatus est de insula. Hic eciam videtur composuisse Elucidarium, quia mencionem de eo facit in predicto Sigillo sancte Marie, et ideo hic retro ligatus est etc.« Allerdings folgt daraufhin nicht Alains »Elucidatio«. Eine Leipziger Handschrift des 15. Jahrhunderts unbekannter Herkunft (Leipzig, UB, Ms. 321) schließt die »Regulae theologiae« mit »Expliciunt maxime sacre theologie secundum cisterciensem Alanum doctorem eximium (?)«. Siehe die Beschreibung unter <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31562325> (2.12.2020).

194 RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 39. Vgl. Kap. 3.3.

195 ALAIN VON LILLE, Les paraboles, S. 11–15.

196 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 22f. Vgl. dazu auch den Eintrag der »Acta Sanctorum« zum 30. Januar, der Alain unter den »praetermissi« führt. Eine in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene Glosse zum Grammatikwerk des Eberhard von Béthune, die im Prolog ausführlich aus Alains »Anticlaudianus« und dem »De planctu naturae« zitiert, nennt Alain »sanctissimus«, sodass man die Frage stellen kann, ob der anonyme Autor schon Kenntnis von einem Kult hat oder ob das Attribut hier schlicht als »allerfrömmster« zu übersetzen ist. Siehe [EBERHARD VON BÉTHUNE,] Glosa super »Graecismum«, S. VII–XXIII, 209, 213, 217, 225 (Zitat), 227, 257, 260.

197 Zwei Codices aus dem Württembergischen, vermutlich beide aus dem Esslinger Dominikanerinnenkonvent, überliefern Regeln für Klosterfrauen, die wie folgt beginnen: »Der hayllig lerer Alanus, do er schrybt super cantica canticorum« (Dresden, SLUB, Mscr.Dresd.M.290, fol. 1r). Siehe die Einträge zu Stuttgart, LB, Cod. brev. 65, in FIALA, IRTENKAUF, Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, S. 85f., und unter <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31601290> (2.12.2020). Zur Verbreitung der *exempla* über Alain durch den Dominikanerorden (Stephan von Bourbon) vgl. Kap. 3.3.

lärwissenschaftliche »Ökumenische Heiligenlexikon« im Internet¹⁹⁸. Von kirchlichen Autoritäten wurde der Kult nie bestätigt¹⁹⁹.

Während also die Berichte über Alains Konversentum mit einiger Sicherheit erst weit über zweihundert Jahre nach seinem Tod entstanden sein dürften, ist unklar, wann eine Notiz über seine angebliche Zugehörigkeit zu den Zisterziensern angefertigt wurde. Der aus Clairvaux stammende Codex Troyes, BV, 959 enthält »Magistri Alani, Cisterciensis ordinis, ad principem Montispessulani libri IV contra Hereticos«²⁰⁰. Diese laut Beschreibung im 13. Jahrhundert entstandene Handschrift wurde aber seit der Kurzerfassung 1855 nicht genauer untersucht; es ist daher nicht auszuschließen, dass dieser Vermerk ein späterer Zusatz ist. Er könnte in diesem Fall entweder der Legendenbildung um Alain geschuldet sein oder aber der Verwechslung mit Alain von Auxerre, der als Zisterzienser in Clairvaux starb.

Des Weiteren wurde eine Miniatur aus dem ausgehenden 12. oder frühen 13. Jahrhundert als Autorenporträt des Alain gedeutet²⁰¹. Der Codex Vatikan, BAV, Ross. 393 stellt eine mit zahlreichen Miniaturen versehene Ausgabe von Alains »Distinctiones dictionum theologialium« dar. Das Wörterbuch theologischer Begriffe beginnt mit dem Lemma »anima«²⁰². Der Buchstabe »A« von »Anima« wurde als Figureninitiale gestaltet und bildet einen Mann mit Tonsur und weißer Kutte ab, der mit der linken Hand auf den Rest des Wortes zeigt und in der rechten Hand ein Buch hält. Sowohl d'Alverny als auch die Hand-

198 Vgl. STADLER, HEIM (Hg.), Vollständiges Heiligen-Lexikon, Bd. 1, S. 94f., sowie den Eintrag im Ökumenischen Heiligenlexikon unter https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Alanus_von_Lille.html (9.11.2020). Vgl. auch GASSMANN, Konversen im Mittelalter, S. 71: »So beendete der gelehrte Alanus von Lille, der den Ehrentitel ›doctor universalis‹ trug, sein Leben als einfacher Schafhirte in Cîteaux«, und ähnlich S. 163.

199 So die Angabe des Zisterziensers Thomas Merton (1915–1968), der ansonsten die Geschichten zu Alain eher unkritisch wiedergibt. Siehe (zum 29. Januar!) MERTON, In the Valley of Wormwood, S. 55–57, und auch DUPUIS, Alain de Lille, S. 48–51.

200 Dazu HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 9; Catalogue général, Bd. 2, S. 394. Eine Handschrift des 15. Jahrhunderts aus dem Zisterzienserkloster Vadstena nennt Alain »monachus cisterciensis«, zu einer Zeit also, in der die Verehrung Alains im Orden bereits eingesetzt hatte. Zur Handschrift siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 40f. Ganz allgemein wird er in der aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammenden Handschrift Mainz, WSB, Hs I 414, fol. 47r, als »monachus« bezeichnet (»Incipit summa magistri Alani monachi de arte praedicandi«).

201 Vatikan, BAV, Ross. 393, fol. 3r.

202 Die Reihenfolge der Einträge unterscheidet sich von derjenigen in der Migne-Edition, da deren Textgrundlage die Lemmata streng alphabetisch sortierte. Die Handschrift dagegen ordnet die Lemmata, etwa innerhalb des Anfangsbuchstabens A, nach anderen, noch nicht näher untersuchten Kriterien. Vgl. dazu AINONEN, Manuscripts, Editions and Textual Interpretation, S. 30f. Zur Vatikan-Handschrift auch *ibid.*, S. 23–28.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

schriftenbeschreiber Maddalo und Sansone deuten die Figur als Alain von Lille im Zisterzienserhabit²⁰³. Anders als im oben genannten Codex London, BL, Add. Ms. 19767 ist die Zeichnung aber nicht mit dem Namen Alains überschrieben. Eine Autorzeichnung wäre überdies zu Beginn des Werkes, in der ersten Initiale zum Widmungsbrief an Ermengaud, stimmiger gewesen – das ein Drittel des Textblocks einnehmende große »R« von »Reverendissimo« ist jedoch lediglich mit Ranken ausgestattet. Die Handschriftenbeschreibung legt nahe, dass die Buchmalerei insgesamt auf einen zisterziensischen Ursprung des Manuskripts deutet²⁰⁴. Insofern wäre es ebenso gut denkbar, dass mit der Figur nicht Alain im Zisterzienserhabit gemeint ist, sondern ein Repräsentant des Ordens zu Beginn in das Werk eingeschrieben werden sollte. Ein vergleichbares Beispiel liefert etwa die aus Clairvaux stammende Handschrift Troyes, BM, 1713 (letztes Viertel des 13. Jhs.). Sie enthält die »Summa de iure canonico« des Monaldus Justinopolitanus, deren Beginn eine belebte Q-Initiale schmückt. In dieser betet ein Zisterziensermönch Jungfrau und Kind an²⁰⁵. Hier würde man wohl kaum in der Darstellung den Franziskaner Monaldus erblicken wollen. Daher sollte von der klaren Identifizierung der Zisterzienserfigur in Ross. 393 mit Alain besser Abstand genommen werden.

Betrachtet man diejenigen Quellen, die zeitlich näher zu Alains Lebenszeit entstanden, so deutet nichts auf einen Ordenseintritt bei den Zisterziensern hin. Alberich von Trois-Fontaines, selbst Zisterzienser, spricht in seiner in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfassten Chronik nur davon, dass der berühmte Alain in Cîteaux starb – nicht als Zisterzienser oder Konverse²⁰⁶. Garnerius von Rochefort (1140–1225), der nach derzeitiger Kenntnis um 1210 als Erster die »Regulae theologiae« des Alain zitierte²⁰⁷, berichtet ebenfalls nichts von einem Ordenseintritt oder Konversentum, obwohl der ehemalige Abt von Clairvaux und Bischof von Langres darüber sicher informiert gewesen

²⁰³ D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 14, Anm. 15; MADDALO, Catalogo dei codici, S. 665, 667, zurückhaltender S. 668 (»la figura di monaco cistercense«). Ein Digitalisat der Handschrift findet sich unter https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.393 (27.11.2020). Autorenbilder befinden sich auch in der »Anticlaudianus«-Handschrift Verona, BC, Ms. CCLI, fol. 1r und 32v (kurz nach der Mitte des 13. Jahrhunderts, Oberitalien). Dort trägt Alain einen Kapuzenmantel; mehr ist auf der Abbildung jedoch nicht mit Sicherheit zu erkennen. Siehe dazu MEIER, Die Rezeption des Anticlaudianus, S. 413–415, 440–443, 526 f., 534. Sie deutet die Gewandung als Mönchskluft.

²⁰⁴ MADDALO, Catalogo dei codici, S. 667 f.

²⁰⁵ Vgl. die entsprechenden Angaben und Abbildungen in der IRHT-Datenbank Initiale unter <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex/8761/13386> (27.11.2020).

²⁰⁶ Dieses Argument gegen den Ordenseintritt schon bei ALAIN VON LILLE, De planctu naturae/Die Klage der Natur, S. 11.

²⁰⁷ DERS., Regulae theologiae, S. 42.

wäre und Alains Ordenszugehörigkeit wohl mit einem »frater noster« o. Ä. zum Ruhm des Ordens erwähnt hätte²⁰⁸. Für den Zisterzienser Helinand von Froidmont, der vermutlich Alains »De fide catholica« benutzte, dürfte Ähnliches gelten²⁰⁹. Caesarius von Heisterbach zitierte im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts in einer Predigt einige Verse des Alain und im »Dialogus Miraculorum« dessen »Regulae theologiae«²¹⁰; der Zisterzienser nennt jedoch nicht einmal den Namen des Urhebers²¹¹. Auch Raoul von Longchamp hätte gegenüber dem Zisterzienser Arnaud Amalric, dem er seinen »Anticlaudianus«-Kommentar widmete, wohl eine Ordenszugehörigkeit Alains rühmend erwähnt²¹². Dass Alain in seiner »Ars praedicandi« auch Themen behandelt, die für den monastischen Alltag relevant waren und die Mönche als Statusgruppe behandelt, kann nicht als Argument für einen Ordenseintritt gewertet werden²¹³; es ist ja das Anliegen des Handbuchs, für vielfältige Predigtkontexte benutzbar zu sein²¹⁴.

Eine lange Ordenszugehörigkeit Alains ist damit fast sicher auszuschließen. Weit wahrscheinlicher dürfte es sein, dass Alain sich durchgehend mit einer Pfründe an einer Kirche versorgte, wie der Großteil der freien Pariser Magister. Die Abfassung des »Liber poenitentialis« und der »Ars praedicandi« passen laut d'Alverny auch eher zu einem Kleriker mit Seelsorgeaufgaben²¹⁵ – ob er sie nun ausübte oder ihnen durch einen Dispens nicht nachkommen

208 GARNERIUS DE RUPEFORTI, *Contra Amaurianos*, 10, S. 35: »Vnde dicitur [Spiritus sanctus] ardor Patris et Filii. Hinc Alanus in Maximis theologie: »Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem« [Regel 3]. Siehe auch *ibid.*, 1, S. 6, 10 für die Rezeption der *Summa* »Quoniam homines«.

209 KIENZLE, *Cistercian Views of the City*, S. 179.

210 Zum Gedicht siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 39. Zum »Dialogus« vgl. CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum/Dialog über die Wunder*, Bd. 3, VII, 16, S. 1338: »Audi ergo utilem distinctionem ex Regulis theologiae«; es folgt eine Bezugnahme auf Regel Nr. 90. Vgl. *ibid.*, S. 1339, Anm. 1149.

211 Auch der nach 1329 gestorbene Zisterzienser Christian von Lilienfeld zitiert in seinem »Speculum vegetabilium« aus Alains »Ars praedicandi«, ohne Alain seinem Orden zuzuordnen. Siehe CHRISTIANUS CAMPILILIENSIS, *Opera poetica*, Bd. 2, S. 371, prologus: »Accidia est de laudabili virtutum exercicio utriusque hominis languida deiectio, vnde Alanus: »Accidia clericum arcet a studio, religiosum a clauastro; vicia nutrit, virtutes secudit; per hanc David cecidit in adulterium, Sampson in manus hostium, Salomon in luxurie flagicium«.

212 Siehe oben.

213 So TROUT, *The Monastic Vocation*.

214 Vgl. außerdem die Abgrenzungen zum Mönchtum in Alains Predigten, [Kap. 6.2](#).

215 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 27. Im Bußhandbuch wird ausdrücklich gesagt, dass Mönche keine Beichte abnehmen dürften. Siehe LONGÈRE, *Théologie et pastorale*, S. 143.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

musste. Des Weiteren kann angenommen werden, dass Alain die Priesterweihe erlangte²¹⁶.

Vielleicht kann in dieser Hinsicht eine sorgfältige Durchsicht der verstreuten diözesanen Überlieferung von Le Puy-en-Vélay, insbesondere des Kapitels von Notre-Dame du Puy, neue Erkenntnisse liefern²¹⁷. Dies ergibt sich daraus, dass Alain von Lille in einigen Handschriften »de Podio« genannt wird, also »von Puy«²¹⁸, was an dieser Stelle etwas ausführlicher behandelt werden muss. Vorgeschlagen wurde, dies als einen Verweis auf Lille zu deuten, nämlich auf eine im 13. Jahrhundert dort anzutreffende »société savante« dieses Namens²¹⁹. Sollte diese im 12. Jahrhundert schon existiert haben, bleibt immer noch die Frage, ob die Handschriftenschreiber außerhalb von Lille etwas über diese gewusst haben können. Die Begründung erscheint somit etwas bemüht²²⁰.

Bezüglich der Handschriften, in der die Bezeichnung »de Podio« auftritt, besteht jedoch auch ein gewisser Klärungsbedarf: Félix Ravaisson machte 1841 auf die Sammelhandschrift Avranches, BM, 135 aus dem 12./13. Jahrhundert aufmerksam²²¹. Der Name scheint hier das erste Mal aufzutreten. In der Handschrift ist zum einen ein Auszug aus Alains »Ars praedicandi« enthalten (bei Ravaisson Nr. 5) – anonym, aber von Ravaisson identifiziert. Zum anderen, gezählt als Nr. 16, befindet sich darin ein

Traité sur diverses matières théologiques [...]; commençant par: »Quod peccata nostra«. Au haut de la page est écrit: »Hoc opus magistri Alani de Podio continuatur libro de arte«... suit un mot presque effacé par une tache et qui est probablement praedicandi. Au-dessous, en effet: »Liber de arte praedicandi«. Cette dernière indication, d'une main plus récente que la première, doit être une interprétation vicieuse de celle-ci²²².

216 Vgl. dazu Kap. 4.1.2.

217 Ein Urkundenbuch der Kirche scheint nicht mehr vorhanden (wenn es je existierte), die Bücherbestände fielen 1791 einem Brand zum Opfer. Siehe CUBIZOLLES, Le diocèse du Puy-en-Velay, S. 75, sowie Catalogue général, Bd. 13, S. 338.

218 Vgl. RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 37.

219 Siehe DUPUIS, Alain de Lille, S. 61.

220 Zu den *puy*s, städtischen Vereinigungen, die literarische Wettbewerbe veranstalteten. Vgl. JUNG, Art. »Puy«, sowie KOPP, Sacred, Serious, Subversive. Der Verfasserin sei sehr herzlich für die Einsicht in das Manuskript der Habilitationsschrift gedankt.

221 RAVAISSON, Rapports au ministre, S. 155. Den Recherchen des Projekts »Bibliothèque virtuelle du Mont Saint-Michel« zufolge stammt die Handschrift aus dem berühmten Kloster Mont-Saint-Michel in der Normandie. Vgl. https://emmsm.unicaen.fr/emmsm/bvmsm/Avranches/Manuscrits/01-BVMSM-Avranches_mss.xml/Avranches_BM_135.html (4.12.2020).

222 RAVAISSON, Rapports au ministre, S. 157.

Ravaisson folgert aus den Titelangaben, dass sie an dieser Stelle falsch seien, denn erst einige Folios später beginne tatsächlich ein Traktat mit dem Incipit »Dictum est quid sit praedicatio«. Dieser wiederum sei nicht mit der »Ars« von Alain von Lille identisch. Es könnte sich laut Ravaisson also um ein Werk dieses Alanus de Podio handeln, und dieser wiederum könnte der zweite Alanus sein, »dont tant d’auteurs ont cherché à établir«²²³. Vielleicht habe dieser »De fide catholica« geschrieben, da dies besser zu einem Mann aus dem Süden passe²²⁴.

Ravaisson erfuhr daraufhin Kritik von Dupuis, der etwas spöttisch bemerkte, Ravaisson hätte seine Untersuchung nur etwas weiterführen müssen, dann hätte er erkannt, dass er es bei dem Incipit »Dictum est quid sit praedicatio« mit dem 38. Kapitel der »Ars praedicandi« von Alain von Lille zu tun habe. Dieser Alanus de Podio sei also Alain von Lille; außer Frage stehe, dass »De fide catholica« von Alain von Lille bzw. Alanus de Podio stamme²²⁵.

Beide, Ravaisson und Dupuis, haben sich aber in manchen Punkten geirrt. Der handschriftliche Befund stellt sich wie folgt dar: Auf fol. 10ra beginnt Alains »Ars praedicandi«, falsch überschrieben mit »Postille super Iohannem«. Sie endet fol. 22ra mit dem Schluss von Kapitel 30²²⁶. Der Text, der mit der Überschrift »Hoc opus magistri Alani de Podio continuatur libro de arte« auf fol. 125r beginnt, trägt das Incipit »Quod peccata nostra et Dei beneficia debemus ad memoriam reducere«. Es handelt sich dabei *nicht* um einen Teil der »Ars praedicandi« Alains von Lille²²⁷. Dieser Teil reicht bis fol. 146. Auf fol. 146ra setzt dann aber wieder Alains »Ars« ein, in einer von der Migne-Edition abweichenden Reihenfolge und teilweise nur in Ausschnitten von wenigen Zeilen. Es handelt sich um die Kapitel 37, 40–43; auf fol. 147ra folgt dann ein völlig anderer Einschub, nämlich vermutlich Passagen aus Sicards von Cremona »Mitrals«²²⁸. Es folgen Alains »Predigtkunst«-Kapitel 35, 36, 32–34, 31,

223 Ibid., S. 158. Er bezieht sich vermutlich u. a. auf BRIAL, Alain de Lille.

224 Siehe RAVAISSON, Rapports au ministre, S. 158.

225 Vgl. DUPUIS, Alain de Lille, S. 61, 64, 98f., ähnlich dann auch GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 455.

226 Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor wie in De Vischs Erstedition; auch sein Exemplar (Brügge, OB [Biekorf], Ms. 222) endete nach Kapitel 30. D’Alverny vermutete deshalb, es könne sich dabei um eine Erstversion der »Ars« gehandelt haben. Siehe ALAIN VON LILLE, Ars praedicandi, Sp. 172, und D’ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 110f.

227 Der bisher nicht identifizierte Text über Tugenden und Laster ist auch in dem leider nur unzureichend beschriebenen Manuskript London, BL, Harley Ms. 2360 aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts enthalten. Vgl. Catalogue of the Harleian Manuscripts, S. 666f.

228 SICARD VON CREMONA, Mitrals de officiis, 6, 13, S. 489–492.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

dann vermutlich ein bearbeiteter Ausschnitt aus einer Predigt von Petrus Comestor²²⁹ und schließlich wieder die Kapitel 38 und 39 aus Alains »Ars«. Da Dupuis und Grabmann nur diese beiden Schlusskapitel betrachteten, gingen sie davon aus, dass der gesamte Abschnitt von fol. 125r bis fol. 152r Alains »Ars praedicandi« und Alanus de Podio somit Alain von Lille sei. Ravaisson aber hatte recht damit, den Traktat mit dem Incipit »Quod peccata nostra« einem anderen Autor zuzuschreiben. Wir haben es mit einer Kompilation aus einem Tugend-und-Laster-Traktat, der »Ars praedicandi« Alains und kleineren anderen Textstücken zu tun.

Was bedeutet dies für die Deutung des Namens Alanus de Podio? Es scheint, dass der Verfasser der Überschrift »Hoc opus magistri Alani de Podio continuatur libro de arte«²³⁰ die gleiche Fehlannahme tätigte wie Dupuis und den gesamten Abschnitt fol. 125r–152r als Fortsetzung von Alains »Predigt-kunst« (fol. 10ra–22ra) deutete. Entweder war Alanus de Podio für ihn synonym zu Alanus ab Insulis oder aber er schrieb das Werk einem anderen Alanus zu.

Die nächsten Handschriften, in denen ein Werk Alanus de Podio zugeschrieben wird, stammen erst wieder aus dem 15. Jahrhundert, so etwa das Manuskript Douai, BMDV, 764, das den Titel aufweist »Alanus de Planctu naturæ, alias Encheridion magistri Alani de Podio«, wozu der Beschreiber bemerkt: »Nous ne savons pas pourquoi l'auteur de notre ms. donne à Alain le nom de de Podio, du Puy«²³¹. Die Handschrift stammt aus dem Collège des Anglais zu Douai. Möglicherweise besteht eine Verbindung zur nächsten Handschrift, die die Bezeichnung »de Podio« überliefert, nämlich Oxford, Balliol College, 276, in der nahezu dieselben Texte kopiert wurden. Diese stammt vermutlich aus Oxford und wurde um 1442 angefertigt; auch hier wird das »De planctu naturæ« als »Eucheridon« [sic] bezeichnet²³². Auch die letzte von Raynaud de Lage angeführte Handschrift stammt aus dem 15. Jahrhundert und nennt das »De planctu naturæ« nach Ausweis des Katalogs »Enchiridion«²³³.

²²⁹ PETRUS COMESTOR, Sermo Nr. 8, in: DERS., Sermones, Sp. 1743.

²³⁰ Vermutlich eine andere Hand als die des Traktats »Quod peccata nostra«, aber wohl auch aus dem 13. Jahrhundert.

²³¹ Siehe Catalogue général, Bd. 6 (1878), S. 460.

²³² Siehe MYNORS, Catalogue of the Manuscripts, S. 291 f.

²³³ Vgl. АББОТТ, Catalogue of the Manuscripts, S. 66. Die Handschrift Dijon, BM, 104, die Alains »Distinctiones dictionum theologialium« überliefert, bezeichnet den Autor *nicht* als »Alain du Pui«, dies ist lediglich die Zuschreibung des Catalogue général, Bd. 5, S. 28. Die Handschrift ist aus dem 13. Jahrhundert und stammt aus Cîteaux. Der Text beginnt fol. 2r ohne Zuschreibung; der frühneuzeitliche Eintrag auf

Nimmt man diese Befunde zusammen, so muss festgehalten werden, dass im Falle der Handschrift aus Avranches aufgrund der Werkskompilation nicht entschieden werden kann, ob der Schreiber Alanus ab Insulis und Alanus de Podio als eine Person ansah. Bei den nachfolgend genannten Handschriften scheint dies jedoch durchaus der Fall gewesen zu sein, denn die Bezeichnung wird bei einem Werk angewendet, dem »De planctu naturae«, das im 15. Jahrhundert eindeutig als eine Dichtung des Alanus ab Insulis bekannt war. Damit ist es wahrscheinlich, dass zumindest in jener Zeit der Beiname zwar nicht häufig, doch zumindest zu einem gewissen Grad (besonders in englischen Handschriften?) geläufig war. Ob er von einer Verbindung Alains nach Le Puy-en-Vélay herrührte, wäre also speziell zu prüfen.

Eine Kanonikerstelle Alains von Lille an der dortigen Kirche Notre-Dame wäre nicht völlig abwegig, da Le Puy-en-Vélay in der Kirchenprovinz von Bourges liegt²³⁴. Wie erwähnt, ist der »Liber poenitentialis« dem Erzbischof Heinrich von Sully gewidmet. Der Widmungsempfänger hätte den Autor durchaus mit einer Pfründe seiner Erzdiözese versorgen und zugleich für den Dispens sorgen können, der Alain die für einen Magister nötige Mobilität verschafft hätte. Angesichts der überlieferungsbedingten Unsicherheiten können dies aber nur vorläufige Erwägungen sein²³⁵.

Blickt man wieder auf Alains Lebensende, so muss festgestellt werden, dass Alain von Lille nicht der einzige Magister war, der am Ende seiner Tage ein Kloster oder ein Stift aufsuchte, doch vor allem bei ihm wurde diese Entscheidung als harter Bruch mit seiner bisherigen Biografie gedeutet²³⁶. Nathalie Gorochov sieht die angeblich zahlreichen Klostereintritte von Magistern um 1200 als Zeichen einer spirituellen Krise an den Pariser Schulen, die bewirkt

dem Vorderblatt (fol. 1) spricht sogar nur von »Liber de significatione [...] a M. A. compositus«.

²³⁴ Zu den etwas komplizierten Verhältnissen rund um die Exemption von Le Puy vgl. BESSE, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France*, Bd. 5, S. 150, und CUBIZOLLES, *Le diocèse du Puy-en-Velay*, S. 12.

²³⁵ Sollten sich Hinweise auf ein Kanonikat in Le Puy-en-Vélay verdichten, könnten auch zwei *exempla* von Jakob von Vitry betrachtet werden, in denen ein anonymer Theologiemagister, »magn[us] et valde litterat[us]«, auftritt, der lange in Paris lehrte, sich von dort dann nach Le Puy zurückzog, wo er eine Kanonikerstelle hatte, aber noch als Prediger in Montpellier auftrat. Beide zeichnen ein negatives Bild des Magisters und kritisieren Eitelkeit und mangelnde Intelligenz gepaart mit einer gewissen Dreistigkeit. Siehe die *exempla* Nr. 40 und 41 in FRENKEN, *Die Exempla des Jacob von Vitry*, S. 118f. Siehe für Nr. 41 auch TUBACH, *Index exemplorum*, S. 56, Nr. 669. Dazu auch FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 260.

²³⁶ TROUT, *The Monastic Vocation*, S. 48.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

hätte, dass viele Magister dem Beispiel Alains von Lille gefolgt seien²³⁷. Angesichts der großen Menge an Magistern in der Stadt erscheint die Anzahl von neun bekannten Fällen dann aber doch nicht unbedingt als Symptom einer spirituellen Krise.

Es wurde vielmehr in der Forschung viel zu wenig bedacht und untersucht, dass gerade die freien Magister ihren Lebensabend, ihr Begräbnis und die Pflege ihrer *memoria* zu sichern hatten²³⁸. Aber auch hohe Kleriker an Kathedralen wie Thierry von Chartres²³⁹, John von Salisbury²⁴⁰, Petrus Comestor²⁴¹, Maurice von Sully²⁴² und Petrus Cantor²⁴³ ließen sich bei Zisterziensern, Benediktinern und Viktorinern begraben. Die Bulle »Ex litteris vestre« von

²³⁷ GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 200–208.

²³⁸ Auf das lange bestehende Forschungsdesiderat zur *memoria* an Universitäten verweist DIES., La mémoire des morts, S. 117. Wichtige Beobachtungen zur Rolle der *memoria* für die universitäre Identitätsbildung im 13. Jahrhundert an der Pariser Universität finden sich bei DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 185–226.

²³⁹ Begraben ebenfalls in Cîteaux. Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 11.

²⁴⁰ Begraben in der Benediktinerabtei Josaphat in der Diözese Chartres. Siehe GRELLARD, LACHAUD, Introduction, S. 15.

²⁴¹ Begraben in Saint-Victor, wobei es auch bei ihm keine Hinweise gibt, dass er Viktoriner wurde. Siehe [Kap. 2.1.1, Anm. 43](#).

²⁴² Ebenfalls begraben in Saint-Victor. Siehe LONGÈRE, Maurice de Sully, S. 29 f.

²⁴³ ALBERICH VON TROIS-FONTAINES, Chronica, S. 874, formuliert wie bei Alain: »*apud abbatiam Longipontis obiit*« (Hervorh. AG). Der Chronist Radulfus von Coggeshall berichtet von Petrus' Ordenseintritt im Angesicht des Todes; der ausführliche Bericht zum Tod des Cantors könnte in Verbindung mit der Parallel-Überlieferung noch einmal einer Analyse unterzogen werden, da sich auch andere Deutungen als die von Baldwin (die Gorochov übernommen hat) ergeben könnten. So scheint Petrus sich in Reims aufgehalten zu haben und dann nach Paris aufgebrochen zu sein, nicht andersherum, wie bei ihnen zu lesen ist. Die Quellenstelle lautet: »Postmodum vero a domno Willelmo Remensi archiepiscopo et ab universo clero et civibus ejusdem urbis rogatus, immo compulsus, ut decanatum ejusdem ecclesiae susciperet, non facile assensum praebeuit; sed tandem devictus importunitate precantium civium, qui se ad pedes ejus in rogando prostraverant, hac conditione consensit, si licentiam a capitulo Parisiensi impetrare posset. Dumque a Remensium urbe Parisius proficisceretur, ut hanc licentiam impetraret, devenit in itinere ad quamdam abbatiam ordinis Cisterciensis, cui vocabulum Longus Pons, ut eorum orationibus se commendaret, ac quemdam librum secum de armario asportaret; ubi mox gravi infirmitate correptus et ad extrema deductus, testamentum suum disposuit, atque habitum sanctae religionis in magna spiritus alacritate suscepit; sicque omnibus hujus saeculi curis exoneratus, vitam laudabilem fine laudabili terminavit«. Siehe RADULPH VON COGGESHALL, Chronicon Anglicanum, S. 79 f.; BALDWIN, Paris, 1200, S. 110; DERS., Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 11; GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 200.

1208/1209 spiegelt die Sorge der Magister um ein würdiges Begräbnis und Totengedenken wider, berichtet sie doch von einem ersten Regelwerk Pariser Magister, das deren Teilnahme an Beerdigungen von Kollegen verpflichtend machen wollte²⁴⁴. Die Magister wenige Jahre zuvor wird diese Sorge ebenso umgetrieben haben, weswegen die Wahl eines klösterlichen Begräbnisortes als Garant für dauerhaftes Gebet und Gedenken eine mögliche Reaktion darauf gewesen sein kann. In Alains Predigten, so wird in der Quellenanalyse noch zu zeigen sein, spiegelt sich die Sorge um die Fürbitte ebenso wider wie in den von Destemberg besprochenen späteren *exempla*, die in Predigten verwendet wurden²⁴⁵.

Erst die Ankunft der Dominikaner in Paris 1217 und ihre Unterbringung im Spital mit der Kapelle Saint-Jacques am Südtor der Stadt führte zu einer auf Dauer angelegten Lösung²⁴⁶. Die Universität ging mit den Brüdern im Jahr 1221 eine allgemeine und ewige Bruderschaft ein und sicherte sich damit zumindest ein basales institutionalisiertes Gedenken. Damit könnte jedoch auch die Herausbildung einer eigenen *memoria*-Praxis der jungen Universität behindert worden sein²⁴⁷. Am Tag nach Nikolaus, dem Scholarenpatron, wurde für die lebenden Magister und Studenten die Messe gefeiert; am Tag nach *Mariae Purificatio* wurde der toten Universitätsangehörigen gedacht. Verstorbene Magister erhielten denselben Gottesdienst wie ein toter Ordensangehöriger, Theologen konnten sich im Kapitel begraben lassen, Vertreter anderer Disziplinen im Kreuzgang. Für ein aufwändiges Gedenken blieb angesichts der Masse an Magistern und Studenten jedoch kein Raum, abgesehen von besonders verdien-

244 Vgl. Kap. 2.3.1. Vgl. auch die Bestimmung in den Statuten von 1215 in Chartularium Universitatis Parisiensis, Nr. 20, S. 79: »Si quis obierit scolarium in artibus vel in theologia, medietas magistrorum artium eat ad sepulturam una vice, et altera medietas alia, et non recedat donec completa fuerit sepultura, nisi rationabilem habuerit causam. Si quis obierit magister in artibus vel in theologia, omnes magistri intersint vigiliis, quilibet legat vel legi faciat psalterium, quilibet moram faciat in ecclesia, ubi celebratur vigilia usque ad mediam noctem vel majorem partem noctis, nisi rationabilis causa obstiterit. Die quo tumulatur magister, nullus legat vel disputet«. Dazu GOROCHOV, *La mémoire des morts*, S. 119, und DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 186.

245 Dazu *ibid.*, S. 190 f., und zur entsprechenden Predigt Alains Kap. 6.2.

246 Zu den Details der Ansiedlung der Dominikaner auf dem Gelände von Saint-Jacques siehe COURTENAY, *The Donation of St. Jacques*. Simon von Poissy hatte 1209 das Grundstück einem Magister Johannes übereignet, der dort ein Spital errichten lassen sollte. Die Kapelle dazu wurde dem heiligen Jakob gewidmet. Im August 1218 entließ Johannes das Spitalpersonal und quartierte die Dominikanerbrüder dort ein. Von da an unterrichtete er dort seine Studenten sowie Studenten aus dem Orden. Auch die Universität hatte auf dem Gelände Rechte inne; beide, Universität und Johannes, übergaben ihre Rechte 1221 an die Dominikaner.

247 DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 187.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

ten Persönlichkeiten, die zudem die entsprechenden Rentenzahlungen für jährliche Messen hatten aufbringen können. Der bereits erwähnte Wilhelm von Auxerre gehörte zu diesen verdienten Magistern²⁴⁸. In »Parens scientiarum« wurde schließlich der Umgang mit dem Nachlass der ohne Testament verstorbenen Studenten geregelt, den der Bischof und ein Magister zu verwalten hatten²⁴⁹. Geringfügig zuverlässiger funktionierte das Gedenken in kleineren Einheiten wie den Mitte des 13. Jahrhunderts entstehenden Kollegien. Der Großteil der Universitätsangehörigen sicherte sich seine *memoria* auch nach dem Abkommen mit den Dominikanern noch bei anderen religiösen Gemeinschaften²⁵⁰.

Es erscheint somit naheliegend, dass es Alain von Lille bei seinem Gang nach Cîteaux um die Sicherung seines Angedenkens und der Fürbitte ging, nicht um eine Abkehr und Distanzierung von seinem Dasein als Magister. Ein Ordenseintritt kurz vor dem Tod könnte der Form halber nötig gewesen sein, um Alain eine Rolle innerhalb der Institution zuzuweisen, man sollte aber auch informelle Übereinkünfte nicht ausschließen, die es Alain ermöglichten, die ihm verbliebenen Monate in Cîteaux zu verbringen²⁵¹. Matthias Untermann verweist darauf, dass im Kloster verstorbene Gäste der Zisterzienser auch dort begraben werden durften – diese Möglichkeit könnte man bei Alain ebenfalls in Betracht ziehen²⁵².

248 DUFEIL, Guillaume de Saint-Amour, S. 30–32; GOROCHOV, La mémoire des morts, S. 119–121, 125f., sowie DIES., Les pratiques religieuses, S. 417f., und DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 187. Zu den Patronen siehe Kap. 7.3.

249 GOROCHOV, La mémoire des morts, S. 121.

250 Ibid., S. 122–124. Zur Praktik während des Streits zwischen Säkularmagistern und Bettelorden siehe DUFEIL, Guillaume de Saint-Amour, S. 206f.

251 So war es bspw. auch möglich, dass weltliche Wohltäter eines Klosters in dessen Anlage bestattet wurden, ohne dass dafür eine Konversion nötig gewesen wäre. Vgl. VOSSLER-WOLF, Von Stiftern und Mönchen, deren Überlegungen zur identitätsstiftenden Funktion der Bestatteten für den Orden im Falle des Alain von Lille und der Zisterzienser in einer weiterführenden Studie aufgegriffen werden könnten.

252 Vgl. UNTERMANN, Forma Ordinis, S. 72.

3.3 Nachleben

Neben Albertus Magnus ist Alain von Lille der einzige mittelalterliche Gelehrte, der den Ehrennamen »doctor universalis« erhielt²⁵³. Mit diesem Titel versahen ihn im 15. Jahrhundert die Geschichtsschreiber Hartmann Schedel und Johannes Trithemius. Mehr als ein Jahrhundert zuvor gab ihm der Dominikaner und Oxforder Magister Robert Holkot (gest. 1349) das Cognomen »magnus«²⁵⁴. Beide Auszeichnungen finden sich in einem Exempel des 15. Jahrhunderts, auf das noch einzugehen ist²⁵⁵. In einer Handschrift aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, heute in Tours aufbewahrt, wird Alain in einem Explicit nach seiner »Ars praedicandi« und drei Predigten des »Liber sermonum« als »doctorum doctor« bezeichnet²⁵⁶. Die Wendung »Lehrer der Lehrer« ist der Steigerungsform »servus servorum Dei« der Päpste nachempfunden. Dieser Ehrentitel scheint im 12. Jahrhundert aufgekommen zu sein und einen Bruch in der Wahrnehmung von Gelehrten zu markieren. Im Frühmittelalter noch als Nachfolger der Kirchenväter und eher unspezifisch als geistliche Lehrer gesehen, werden die *magistri* nun als *moderni* wahrgenommen. Die neu aufkommende Sichtweise auf die Gelehrten als spezialisierte Experten spiegelt sich laut Sita Steckel auch in dem Titel »Lehrer der Lehrer«²⁵⁷.

Hohe Ehren werden Alain auch in einem Eichstätter Manuskript zuteil, auf das bereits Martin Grabmann hinwies²⁵⁸. Der Codex Eichstätt, UB, Cod. st 213 stammt aus dem dortigen Dominikanerkloster und wurde im Jahr 1418 von dem Englmannszeller Pfarrer Wilhelm Müncher geschrieben und mit Zeichnungen versehen (»fecit formam picture«)²⁵⁹. Das Kompendium umfasst einen kommentierten Psalter und wird von einer »enzyklopädischen Vorrede« eingeleitet²⁶⁰. In dieser werden die Philosophie mit ihren Zweigen und die

253 SPEER, Kosmisches Prinzip, S. 107.

254 Vgl. BAUMGARTNER, Die Philosophie des Alanus de Insulis, S. 2.

255 Vgl. Kap. 3.3.

256 Beschreibung von Tours, BM, 463, bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 240. Laut der Beschreibung im »Catalogue collectif de France« ist die letztbekannte Provenienz der Handschrift die Kathedrale Saint-Gatien von Tours. Siehe <https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/ark:/06871/004D37A14611> (24.11.2020).

257 STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 1062f.

258 GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 470; Eichstätt, UB, Cod. st 213, fol. 3v.

259 Ibid., fol. 4. Zur Handschrift siehe HILG, Die mittelalterlichen Handschriften, S. 129–131.

260 STOLZ, Artes-liberales-Zyklen, Bd. 1, S. 432f., Zitat S. 432. Siehe auch die Bildbeschreibung *ibid.*, S. 464.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Theologie in Text und Bild dargestellt. Am Fuße der Herrscherin Theologia sitzen zu ihrer Rechten Alain von Lille und zu ihrer Linken Thomas von Aquin, durch Bildüberschriften identifizierbar. Die Philosophie ist von Aristoteles und Seneca umgeben. Hieran wird deutlich, dass die Urheber der Handschrift Alain zusammen mit Thomas als den herausragenden Repräsentanten der Disziplin ansahen, analog zu den antiken Geistesgrößen der Philosophie. Damit nicht genug, kleidete der Zeichner Wilhelm Alain in die Tracht eines Kardinals, während Thomas als Magister dargestellt wurde. Dies scheint jedoch eine singuläre Darstellung zu sein; eine darüber hinausgehende Erinnerung Alains als Kardinal konnte nicht ausgemacht werden.

Die umfassende Rezeption des Gesamtwerks von Alain von Lille kann an dieser Stelle nicht in der gebotenen Tiefe aufgearbeitet werden. Jenseits der bloßen Feststellung von Verweisen und Zitaten ist eine genaue Analyse der jeweiligen rezipierenden Texte für ein Verständnis des Rezeptionsprozesses nötig, wie sie etwa für die dichterischen Werke unternommen wurde²⁶¹. Auch die handschriftliche Überlieferung der Werke ist längst nicht erfasst. Einen Überblick über die Textzeugen zu einigen Werken Alains liefert die vom Pariser Institut de recherche et d'histoire des textes betriebene Datenbank FAMA. *Œuvres latines médiévales à succès*. Sie nennt folgende Werke und Anzahl der Textzeugen: »Anticlaudianus« (117), »Ars praedicandi« (127), »De fide catholica« (33), »De planctu naturae« (133), »Distinctiones dictionum theologiarum [sic]« (41), »Liber poenitentialis« (41), »Regulae caelestis iuris« [= »Regulae theologiae«] (51)²⁶², »Sermones« (31)²⁶³.

Blickt man auf den schulischen und universitären Bereich, so fällt auf, dass die Werke des Alain durchaus auch nach 1200 noch herangezogen wurden – trotz des oft mit der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts verbundenen angeblichen wissenschaftlichen Einschnitts und trotz des vermeintlichen Niedergangs der von Jaeger konstatierten »humanistischen« Kultur des

²⁶¹ HUBER, Die Aufnahme und Verarbeitung; DERS., Die personifizierte Natur; KELLNER, Allegorien der Natur; BUTZ, Maria an der Grenze; URBAN, Zwischen kosmologischer Anthropologie und Tugendethik, sowie DIES., Poetik der Meisterschaft. Die Verarbeitung kleinerer Partien des »Anticlaudianus« untersuchen STOLZ, *Natura, Artes und Virtutes*, und GREULE, Das Eingangsgedicht der »Goldenen Bulle«. Zur Rezeption Alains bei Dante vgl. DRONKE, Boethius, Alanus and Dante, der CURTIUS, Dante und Alanus, präzisiert. Zur Rezeption von »De planctu naturae« und »Anticlaudianus« im Rosenroman siehe HULT, *Revisiting Alan of Lille*, zur Verarbeitung bei Geoffrey Chaucer siehe TINKLE, *The Case of the Variable Source*; DIES., *Alan of Lille's »Anticlaudianus«*.

²⁶² Häring nennt drei Handschriften aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert. Siehe ALAIN VON LILLE, *Regulae caelestis iuris*, S. 98.

²⁶³ Vgl. <http://fama.irht.cnrs.fr/fr/oeuvres/index> (24.11.2020) zu Alanus ab Insulis. Zu »Ars praedicandi« und den *sermones* mehr in Kap. 4.2.

12. Jahrhunderts²⁶⁴. Der »Anticlaudianus« wurde im schulischen Unterricht verwendet, durch Kommentare und Glossen²⁶⁵, *compendia* und *accessus*²⁶⁶ erschlossen und, ebenso wie das »De planctu naturae«, in Exzerpten in Lehrbücher integriert, beispielsweise in das einflussreiche Unterrichtshandbuch »Fabularius« (um 1270) des Züricher Stiftsschulleiters Konrad von Mure²⁶⁷. Im Autorenkatalog des »Laborintus« von Eberhard dem Deutschen, der eine lange Liste von überwiegend antiken Schulautoren überliefert, heißt es über den »Anticlaudianus«-Autor: »Was die sieben Künste nährt, beschreibt Alanus, / die Unterarten der Tugend bezeichnet er durch ihre Eigentümlichkeit«²⁶⁸. Eberhard war Leiter der Bremer Domschule und verfasste den »Laborintus«, ein weit verbreitetes Lehrerhandbuch zur Vermittlung der Dichtkunst und Rhetorik.

264 Vgl. Kap. 1.2.

265 Neben den Kommentaren von Raoul von Longchamp und Wilhelm von Auxerre existieren zahlreiche weitere glossierte »Anticlaudianus«-Handschriften, etwa die mit Bildern illustrierte Handschrift Verona, BC, Ms. CCLI. Dazu MEIER, Die Rezeption des Anticlaudianus, S. 413–467. Ein sehr frühes Beispiel (vermutlich 12. Jahrhundert) ist Kopenhagen, KB, GKS 2035, in JØRGENSEN, Catalogus codicum latinorum, S. 346f., sowie <http://www5.kb.dk/permalink/2006/manus/644/eng/> (11.11.2020). Genannt auch bei MEIER, Die Rezeption des Anticlaudianus, S. 419. Ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert, aber un glossiert, ist die »Anticlaudianus«-Handschrift Kopenhagen, KB, GKS 431. Siehe JØRGENSEN, Catalogus codicum latinorum, S. 346. Für weitere Kopenhagener Textzeugen von »Ars praedicandi«, »Anticlaudianus«, »De planctu naturae«, »Regulae theologiae« vgl. *ibid.*, S. 78f., 109–113, 166f., 347.

266 Dazu MEIER, Die Rezeption des Anticlaudianus, S. 480–491 (allerdings erwägt sie aufgrund der Vorrede des »Compendium« die Nutzung innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft – genauso wäre aber eine Nutzung der Zusammenfassung im studentischen Umfeld denkbar). Siehe auch OCHSENBEIN, Art. »Compendium Anticlaudianum« (1980), und DERS., Art. »Compendium Anticlaudianum«.

267 Vgl. MAAZ, Art. »Konrad v. Mure«; KONRAD VON MURE, Fabularius, S. 186, 236, 389, 476. Zur Bedeutung der Verwendung eines Werkes im schulischen Kontext für den nachhaltigen Erfolg und die Überlieferung TILLETTE, La réception de la poésie épique médiolatine, zu Alains »Anticlaudianus« bes. S. 199f. Ebenso kam es vor, dass das »De planctu naturae« mit Abaelards »Theologia ›Summi boni« überliefert wurde, wie in Berlin, SB – PK, Ms. theol. lat. oct. 95, aus der Benediktinerabtei Hautmont, entstanden im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts. Auch kommentiert und glossiert wurde das Werk, wie in Fulda, Hessische LB Fulda, Aa 33; Graz, UB, Ms. 664; Stuttgart, LB, Cod. theol. et phil. 2° 125; Trier, StB, Hs. 322/1994 4° oder Wien, ÖNB, 3265. Siehe auch die zahlreichen Beispiele bei WŁÓDEK, Alain de Lille en Pologne médiévale, S. 960f., außerdem COULSON, A Newly Acquired Manuscript.

268 »Septenas quid alat artes describit Alanus, / Virtutis species proprietate notat«. Bei »alat« handelt es sich um ein Wortspiel mit »Alanus«. Siehe EBERHARD DER DEUTSCHE, Laborintus, S. 68f.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

rik, wohl in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts²⁶⁹. Auch der »Liber parabolarum«, manchmal »Doctrinale minus« bzw. »Doctrinale altum« genannt, wurde nach Ausweis der Überlieferung für den Elementarunterricht verwendet²⁷⁰.

Die Magister Stephen Langton²⁷¹, Raoul Ardent²⁷², Johannes von Garlandia²⁷³, Thomas von Chobham²⁷⁴, Albertus Magnus²⁷⁵, Thomas von Aquin²⁷⁶,

269 Vgl. HAYE, Der »Laborintus« Eberhards des Deutschen.

270 Mit Glossen bzw. Kommentar z. B. überliefert in Aschaffenburg, StiB und Stiftskirche, Ms. Pap. 27; *ibid.*, Ms. Pap. 40; Dresden, SLUB, Mscr.Dresd.Dc.135; München, BSB, CLM 14529 und 14644; Stuttgart, LB, Cod. Don. A II 28; Uppsala, UB, C 213; Wien, ÖNB, 3114; weitere Textzeugen sind u. a. Augsburg, SSB, fol. Cod 222; Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 62; Freiburg i. Br., UB, Hs. 246 und 260; Mainz, WSB, Hs I 540. Ein gutes Beispiel für die Nutzung im Unterricht ist auch Schlägl, StiB, 164, fol. 220r–244v (1485), auf fol. 244v: »Cum cras venturum sit sine fine suum. Finit feliciter 4tuor tractatus. Et sic est finis per ens dy schuler essen gern praten gens. O bie fro ich was do ich schraib deo gratias. Finitus est iste liber per me paulum resch de patauia in ciuitate Nurmbergensi in scola sancti sewaldi 3a feria post Reminiscere de more hora 2«. Siehe VIELHABER, INDRA, *Catalogus codicum*, S. 273.

271 Zu Langtons Rezeption der *Summa* »Quoniam homines« BIENIAK, *The Soul-Body Problem*, S. 52–54. Zur Rezeption der Predigt über Mk 14,36 »Pater, si fieri potest« DIES., Stefano Langton, S. 61. Ausschnitte der Predigt abgedruckt in MIGNE PL 210, 241. Siehe [Anhang 1a, Nr. 32](#), und [Kap. 4.2.1](#).

272 Verarbeitung der »Ars praedicandi«, der »Distinctiones«, des »De fide catholica«, der »Expositio prosae de angelis«, der »Regulae theologiae« und der *Summa* »Quoniam homines« in RADULFUS ARDENS, *Speculum universale*, Bd. 1, S. 256–264, 392; Bd. 2, S. 48, 58, 95, 176, 179, 182, 200, 332, 351, 385, 410, 692. Raoul dürfte wenige Jahre älter gewesen sein als Alain und kommt als Schüler Alains eher nicht in Frage. Zu den Lebensdaten Raouls vgl. *ibid.*, Bd. 1, S. XXI–XXXVII, und STANSBURY, *Preaching Before the Friars*, S. 116–118.

273 Anspielungen auf »De planctu naturae« in JOHANNES VON GARLANDIA, *De triumphis Ecclesie*, S. 49, 61f., 98, 161, 313. Weitere Anspielungen auf dasselbe Werk und den »Anticlaudianus« im »Epithalamium beatae virginis Mariae«, siehe DONAVIN, *Scripta Mater*, S. 87–103; HAYS, *Notes on John of Garland*, S. 83f. Vielleicht fand auch die »Ars praedicandi« im »Epithalamium« Verwendung. Vgl. WILSON, *The »Georgica Spiritualia«*, S. 362: »Frater, homo vernus [sic, vermutl. vermis], proles putredinis, arens / Fenum, flos marcens carnis inaurat humum«, und ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »In persona tua dicit Iob: Putredini dixi: Pater meus et mater mea es et soror mea uermibus. Tu, inquam, es ymago serpentis, frater uermis, proles putredinis. O homo, memorare novissima pulcritudinis tue, quomodo omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos feni«. Möglicherweise war die »Ars praedicandi« auch die Hauptinspirationsquelle für die »Georgica«, deren Zuschreibung an Johannes von Garlandia aber noch immer nicht gänzlich ohne Zweifel ist. Siehe WILSON, *The »Georgica Spiritualia«*, S. 361, und JOHANNES VON GARLANDIA, *De triumphis Ecclesie*, S. 28. Auch Alains etymologische Schöpfungen wurden von John übernommen (»diadema« aus »duo demens«). Siehe DRONKE, *Fabula*, S. 146, Anm. 4.

Roger Bacon²⁷⁷, Thomas von York²⁷⁸, Juan Gil de Zamora (Johannes Aegidius Zamorensis)²⁷⁹, vielleicht auch Philipp der Kanzler²⁸⁰, der bereits genannte Wil-

274 Er verarbeitete in seinem Predigthandbuch vermutlich »Distinctiones dictionum theologicalium«, »Ars praedicandi«, »Regulae theologiae«, »De virtutibus« und den »Liber poenitentialis«. Siehe THOMAS VON CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, S. 19, 60, 89, 95, 130, 175, 180, 209.

275 ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, 2, 9, S. 182: Verwendung des »De planctu naturae«; DERS., *Super I librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, d. 3, c. 1, a. 4, S. 92: »Ad aliud dicendum quod nescio quis fuit iste Trismegistus, et credo quod liber confictus est. Omnia enim quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro magistri Alani, qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum eorundem«. Im Editionsapparat verweist Burger auf die dritte Regel der »Regulae theologiae« (»Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem«. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 56–59), die auch im »Liber XXIV philosophorum« enthalten ist, der oftmals dem Hermes Trismegistos zugeschrieben wurde. Deswegen nimmt PORRECA, *Albertus Magnus and Hermes Trismegistus*, an, dass Albert mit dem »erfundenen Buch« den »Liber« meint.

276 THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, Bd 1, q. 2, a. 3, arg. 11, S. 48.

277 ROGER BACON, *Questiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis*, S. 65f. Ein weiteres Zitat der »Regulae theologiae« in DERS., *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis*, S. 61, sowie ein Verweis auf Alains »De planctu naturae« in DERS., *Opus tertium*, S. 9.

278 THOMAS VON YORK, *Commentaria in Librum viginti quattuor philosophorum*, 1, 18, S. 90–94, zitiert aus dem »Sermo de sphaera«, allerdings ohne Angabe der Quelle. Für die Rezeption des »Sermo de sphaera« spricht die Parallelität von Kapitel 18 und ALAIN VON LILLE, *Sermo de sphaera intelligibili* [Nr. 60 (=51)], in: D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 297f. Thomas übernimmt auch die für Alain typische »Ety-mologie« von »diadema« als »duo demens«. Siehe zu dieser Worterklärung *ibid.*, S. 166.

279 Zur Rezeption der »Expositio prosae de angelis«, vermutlich vermittelt über Vincent von Beauvais und Helinand von Froidmont, siehe DRAELANTS, »Scala mundi«, »scala celi«, S. 49–51. Außerdem verweist JOHANNES AEGIDIUS ZAMORENSIS, *Historia naturalis*, Bd. 1, part. A, tr. 14, direkt auf Alain und zitiert aus dessen Predigthandbuch (ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 34 »De jejuniis«, Sp. 176f.). SZÖVÉRFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, Bd. 2, S. 153–155, 282f., schreibt, dass u. a. Juan Gil de Zamora von Alains Gedicht »Exceptivam actionem« inspiriert wurde. Zum Gedicht D'ALVERNY, Alain de Lille et la »Theologia«, S. 123–128.

280 DRONKE, *Fabula*, S. 152f., Anm. 1. spekuliert, ob der »Sermo de sphaera intelligibili« Philipp den Kanzler zu einem Hymnus inspiriert haben könnte; bei Dante sieht er eine entsprechende Anregung durch Alains *sermo* mit einiger Wahrscheinlichkeit gegeben.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

helm von Auxerre²⁸¹, Wilhelm von Auvergne²⁸², Berthold von Moosburg und Dionysius der Kartäuser²⁸³ nutzten u. a. die Werke »Anticlaudianus«, »De planctu naturae«, *Summa* »Quoniam homines«, »Regulae theologiae«, »Ars praedicandi«, »Distinctiones dictionum theologialium«, »Liber poenitentialis«, »De virtutibus«, »Expositio prosae de angelis«, die sogenannte »Hierarchia Alani«, den »Sermo de sphaera intelligibili« und andere Predigten. Die »Regulae theologiae« erhielten teilweise den Status einer »Anleitung für die Lektüre anderer, nichtchristlicher Texte«, wie sich an ihrer Verwendung bei Thomas von York und Roger Bacon zeigt²⁸⁴. In den Quästionen und Disputationen der Prager Magister Hieronymus und Johannes Hus wurde aus dem »Anticlaudianus«, dem »Planctus« und den »Parabola« zitiert²⁸⁵.

Weitere Rezeptionsspuren zeigen, dass Alain im Gedächtnis der Pariser Universität präsent blieb: In einem Schreiben Manfreds von Sizilien an die Pariser Philosophiemagister wird ein Zitat des Alain aus dem »De planctu naturae« verwendet²⁸⁶. Der Verfasser des Schreibens rechnete also damit, dass den Adressaten das Werk bekannt war, und zugleich schien es ihm der Zielgruppe angemessen. Henri d'Andeli schrieb 1237–1250 ein humoristisches Epos über eine Schlacht zwischen Grammatik und Logik, das nicht nur die Pariser Magister, sondern aufgrund seiner Abfassung in der Volkssprache auch die gebildete Pariser Bevölkerung angesprochen haben könnte. Darin kämpft für die Grammatik der »Anticlaudianus«, Seite an Seite mit Seneca²⁸⁷. Möglicherweise trugen Alains Beziehungen zu den Brüdern der späteren Pariser Bischöfe Eudes

281 Zu Wilhelms möglicher Rezeption von Alains Predigt über Mk 14,36 »Pater, si fieri potest« (Nr. 32) BIENIAK, Stefano Langton, S. 69.

282 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 108, Anm. 47. Wilhelm bezieht sich auf die Angelologie der »theologi christianorum moderni« und gibt ein Element der Engelshierarchienlehre wieder, das von Alains »Hierarchia« stammen könnte. Siehe dazu auch unten Kap. 5.3.

283 Zur Rezeption bei Berthold und Dionysius siehe GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode, S. 470.

284 Vgl. dazu die Einleitung in ALAIN VON LILLE, Regulae theologiae, S. 43.

285 Vgl. HIERONYMUS VON PRAG, Quaestiones, polemica, epistulae, S. 171 (Zitate aus »De planctu naturae« und dem »Anticlaudianus«); JOHANNES HUS, Quodlibet, S. 59 (Zitat aus den »Parabola«) und S. 116 (Zitat aus »De planctu naturae«). STOLZ, Natura, Artes und Virtutes, S. 388–396, macht zudem auf »Anticlaudianus«-Zitate in Universitätsreden (*recommendationes artium*) von Johannes Hus und Hieronymus von Prag aufmerksam, die bisher von der Forschung kaum beachtet wurden. Die Bezugnahmen des Hieronymus erhalten in Stolz' Interpretation eine konfessionspolitische Dimension.

286 Hinweis von GAUTHIER, Notes sur les débuts, S. 324, jetzt kritisch ediert in Die Urkunden Manfreds, DM 162, S. 386–390.

287 STARK, Henri d'Andeli.

von Sully und Peter von Nemours dazu bei, dass seinem Werk eine hervorgehobene Rezeption zuteilwurde.

Im Gedächtnis der Universität blieben auch die über Alain erzählten *exempla*, die ab dem 13. Jahrhundert zunehmend zur Veranschaulichung abstrakter moralischer Konzepte in Predigten verwendet wurden²⁸⁸. Antoine Destemberg hat in seiner Monografie über die Identitätsbildung des Universitätsangehörigen ab dem 13. Jahrhundert auch die »production pastorale d'une catégorie sociale« erforscht²⁸⁹. Er analysiert, welches Bild der Magister und Scholaren in Predigtexemplen von verschiedenen Akteuren vermittelt wurde. In den bekannten Exempelsammlungen machen die entsprechenden Erzählungen etwa 2–2,5 Prozent aus. Der bereits erwähnte Stephan von Bourbon²⁹⁰ versammelt in seinem »Tractatus de diversis materiis praedicabilibus« (1250–1261) in absoluten Zahlen die meisten einschlägigen Anekdoten²⁹¹. Während die Protagonistinnen und Protagonisten in der Regel anonym waren, was die Identifikationsmöglichkeiten des Publikums erhöhte, fällt bei den Magisterexemplen auf, dass sowohl vorbildliche als auch abschreckende Charaktere oft mit Namen genannt werden²⁹². In der Auswertung der Erzählungen ergibt sich für Destemberg ein »Register an universitären Tugenden und Lastern«, unter denen die in einem Drittel der Fälle behandelte *vana gloria* herausragt²⁹³.

Zu den überwiegend vorbildlichen Magistern gehörte Alain von Lille. Dupuis nahm sogar an, dass es eine Art »Compendium vitae Alani« gegeben haben könnte, in dem die verschiedenen *exempla* zusammengestellt worden waren²⁹⁴. Im ersten *exemplum* erteilt Alain einer Gruppe von Rittern eine Lektion über wahren Adel bzw. wahres höfisches Benehmen. Es findet sich in Wil-

²⁸⁸ Zur Verwendung exemplarischer biblischer Erzählungen gemäß der »Ars praedicandi« Alains siehe Gilbert DAHAN, *Quelques réflexions*, S. 23. Moos, L'»exemplum« et les »exempla«, S. 277 f., weist darauf hin, dass weit mehr *exempla*-Sammlungen erhalten sind als Predigten, die *exempla* enthalten. Dies könne daran liegen, dass sie bei der schriftlichen Aufzeichnung des Vortrags nicht berücksichtigt wurden, da sie überwiegend als unterhaltendes Element wahrgenommen wurden. Zu biblischen exemplarischen Erzählungen im obigen Sinne *ibid.*, S. 282.

²⁸⁹ DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 64. Antoine Destemberg sei für die Hinweise auf die Exempel zu Alain bei Stephan von Bourbon und Peter von Limoges sehr herzlich gedankt.

²⁹⁰ Vgl. Kap. 3.2.

²⁹¹ DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 64–66.

²⁹² *Ibid.*, S. 67.

²⁹³ *Ibid.*, S. 70 f., Zitat S. 70. Mehr dazu in Kap. 6.2.

²⁹⁴ DUPUIS, *Alain de Lille*, S. 46, Anm. 1.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

helm Peraldus' »Summa de vitiis et virtutibus« (um 1236)²⁹⁵. Vermutlich aus dieser Quelle gelangte es in Stephans von Bourbon Sammlung, in die es gleich an zwei Stellen eingefügt wurde (einmal im Kapitel »De carnis nobilitate«, einmal in »De furto et rapina«)²⁹⁶. Sowohl Wilhelm als auch Stephan hatten in Paris studiert und waren in den 1230er- bzw. 1220er-Jahren in den Dominikanerorden eingetreten. Ihre Werke, die »Summa« und der »Tractatus«, gehörten zu den erfolgreichsten Predigthilfen und wurden beide im Dominikanerkonvent zu Lyon verfasst²⁹⁷. Es ist also vorstellbar, dass Wilhelm der Geschichte in Paris begegnete und sie über die dominikanische Predigtstätigkeit weiterverbreitete. Möglicherweise findet sich der früheste Beleg für die Erzählung bereits in einer Exempelsammlung aus der Zisterzienserabtei Pontigny, auf die Lecoy de La Marche aufmerksam machte und die wohl aus dem frühen 13. Jahrhundert stammt²⁹⁸. Hier ist die Erzählung am dichtesten gedrängt und kaum ausgeschmückt; dies blieb dem Prediger überlassen, der die Predigthilfe nutzte. Alain wird auch nicht explizit als »magister«, sondern als »auctor rerum theologie« eingeführt²⁹⁹.

Alle Quellen nennen den Ort des Geschehens, nämlich Montpellier. Dort hält der Magister Alain seine theologischen Vorlesungen. Sein Ruhm zieht auch

²⁹⁵ Vgl. Kap. 3.2, Anm. 154. Die Stelle findet sich in der »Summa de vitiis et virtutibus« im Druck Lyon 1571, S. 420, innerhalb von Kapitel 29: »De animi nobilitate duplici«.

²⁹⁶ [STEPHAN VON BOURBON,] *Anecdotes historiques*, S. 246, 370f.; RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 30; d'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 16f., Anm. 30. Auf Stephan bezieht sich Nr. 1296 in TUBACH, *Index exemplorum*, S. 104. Das Exempel existiert auch mit anonymen Figuren. Siehe *ibid.*, Nr. 1292.

²⁹⁷ BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 183; GERWING, Art. »Wilhelm Peraldus (Guillaume Peyraut)«; GUTIÉRREZ-RAVE, *Fortuna del llibre*; DAXELMÜLLER, Art. »Stephanus de Bellavilla (Stephanus de Borbone, Étienne de Bourbon)«.

²⁹⁸ [STEPHAN VON BOURBON,] *Anecdotes historiques*, S. 246, Anm. 1. Siehe *Catalogue général*, Bd. 6 (1887), S. 19, zu Auxerre, BM, 35, und den Eintrag in der Datenbank Bibale, <http://bibale.irht.cnrs.fr/31625> (26.11.2020). Somit ist es auch möglich, dass Stephan von Bourbon die Anekdote direkt von den Zisterziensern bezog (und nicht von Wilhelm, wie d'Alverny meint), in deren Klöstern er sich des Öfteren aufhielt und deren Exempel er vielfach weiterverwendete. Siehe BERLIOZ, *Du monastère à la place publique*. Ein Beispiel für eine direkte Übernahme von Wilhelm findet sich *ibid.*, S. 251.

²⁹⁹ Vgl. Auxerre, BM, 35, fol. 162rb–162va. Unter dem Lemma »nobilitas« heißt es dort: »Nota cum Alanus auctor rerum theologie ueniret apud Montem Pessulanum congregati sunt ad eum omnes milites terre querentes ab eo que esset maior curialitas que posset inueniri. At ille dixit: ›Dicam uobis si respondeatis mihi postea alteri questioni. Qui concesserunt (162va), tunc ille ait: ›Dare est maxima curialitas. Quero que sit maxima rusticitas. At illi nescientes respondere questioni eius ait: ›Solutio questioni uestre docet uos respondere questioni mee. Si enim dare est maxima curialitas, auferre est maxima rusticitas.«.

die Ritter aus der Region an, die ihm die Frage stellen, was die größtmögliche Höflichkeit (»maxima curialitas«) sei³⁰⁰. »Die Freigiebigkeit«, antwortet der Magister, woraufhin alle zustimmen. Alain fordert die Ritter daraufhin auf, ihm die größte »rusticitas«, also die dem Höfischen entgegengesetzte bäuerliche Grobheit zu nennen. Die Ritter können sich jedoch nicht über die Antwort einig werden. Alain erklärt ihnen darauf, dass es natürlich das Gegenteil des Gebens sei, also das Nehmen. Und da er die Ritter wohl nicht in der Lage sieht, selbst ihre Schlüsse aus dem Gesagten zu ziehen, schleudert er ihnen entgegen: »Ihr, die ihr ständig von den Armen nehmt, seid die größten Bauern!«³⁰¹ Das *exemplum* passt insofern recht gut zu Alain, als er in der Modellpredigt an die Ritter in seiner »Ars praedicandi« ebenso deren räuberische Gier schildert³⁰². Er wird nicht nur als mutiger Verteidiger christlicher Werte gegenüber weltlichen Herren dargestellt, sondern auch als gewitzter Lehrer, der die begriffsstutzigen Ritter vorführt.

Das zweite Exempel hebt die Bescheidenheit des Alain als wichtigste Scholarentugend hervor. Es wird von Peter von Limoges in seinem »Tractatus moralis de oculo« verwendet. Diese moralisierende Auslegung neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse aus dem Bereich der Optik, die zahlreiche *exempla* enthält, wurde irgendwann in den Jahren 1275 bis 1289 von dem Pariser Theologen verfasst und über das *pecia*-System rasch verbreitet. Seine Zielgruppe dürften Pariser Magister, Studenten und Prälaten gewesen sein. Genutzt wurde

300 WILHELM PERALDUS, *Summa de vitiis et virtutibus*, S. 420; [STEPHAN VON BOURBON,] *Anecdotes historiques*, S. 246.

301 WILHELM PERALDUS, *Summa de vitiis et virtutibus*, S. 420: »Unde vos, qui incessanter aufertis pauperibus, rusticissimi estis«. Etwas subtiler die Kritik in [STEPHAN VON BOURBON,] *Anecdotes historiques*, S. 246: »Qui ait: »Si omnes consentitis in hanc sententiam quod dare et benefacere assidue est curialissimum, necesse est ut consenciat in hanc per contrarium, quod auferre et malefacere assidue sit rusticissimum, et quod qui pauperibus auferunt sint rusticissimi««. Ebenso deutlich und scharf dagegen in der Wiederverwendung des *Exemplums* *ibid.*, S. 371: »Ergo major rusticitas de mundo est auferre alienum ab invito; et cum vos hoc faciatis et de his que rapitis vivatis, super omnes estis maxime innobiles et rustici«.

302 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 40, Sp. 186: »Ad hoc specialiter instituti sunt milites, ut patriam suam defendant, et ut repellant ab Ecclesia violentorum injurias, sed jam milites facti sunt praedarii duces aliorum, facti sunt abigeri; nec jam exercent militiam, sed rapinam, et sub specie militis, assumunt crudelitatem praedonis: nec tam militant in hostes; quam grassantur in pauperes; et quos debent tueri clypeo militaris muniminis, persequuntur gladio feritatis. Jam suum prostituunt militiam, militant ut lucrentur; arma capiunt ut praedentur. Jam non sunt milites, sed fures et raptores; non defensores, sed invasores«. Auf das Kapitel verweist in diesem Zusammenhang D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 17.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

das Werk aufgrund seiner Exempel vor allem in der Predigtabfassung³⁰³. In Petrus' Erzählung wird der mittellose Magister Alain von einem seiner Schüler, der das Bischofsamt erlangt hat, zum Essen eingeladen. Der ehemalige Schüler bemerkt Alains Armut und drückt sein Verwundern darüber aus, dass Alain zwar so viele Schüler in hohen Würden aufweisen könne, selbst aber nie zu einem hohen Amt gekommen sei. Daraufhin belehrt ihn Alain, dass er ein falsches Verständnis von wahrer Würde, Größe und echtem Ruhm habe, denn es komme einzig darauf an, ein guter Kleriker bzw. Gelehrter («clericus») zu sein³⁰⁴. Hohe Ämter verdankten sich menschlichen Entscheidungen, doch allein Gott wisse um die wahren Verdienste (oder Verfehlungen) eines Menschen³⁰⁵. Das Exempel gehört zu den wenigen, in denen ein Magister aufgrund seiner Demut gepriesen wird; weit häufiger sind solche, in denen magistraler Hochmut und Ehrgeiz als Gegenstücke der Demut gescholten werden³⁰⁶. Wer die Schüler, die nun Äbte, Bischöfe, Erzbischöfe seien, gewesen sein mögen, geht aus der Erzählung leider nicht hervor. Es lässt sich ihr damit nur entnehmen, dass Alain als Lehrer einer illustren Schülerschaft imaginiert wurde, der dem Idealbild des demütig-bescheidenen Gelehrten vollauf entsprach.

Ein solches Bild zu zeichnen ist auch die Aussageabsicht der dritten Exempelerzählung. Ihr Kern scheint zunächst eine weit verbreitete Rumpferzählung gewesen zu sein, die dann erweitert wurde. Diese kennt als Protagonisten auch andere Personen: In Thomas' von Cantimpré »Bonum universale des apibus« (vor 1270) tritt erstmals Augustinus darin auf, bei dem Dominikaner Daniel von Paris ist es 1273 ein anonymer Magister³⁰⁷. In jedem Fall geht es darum, dass der Gelehrte eine Predigt über die Trinität halten soll. Vor diesem Anlass geht er spazieren und trifft auf einen kleinen Jungen, der versucht, mit einem Löffel («cochlear») ³⁰⁸ den Fluss leer zu schöpfen. Der Gelehrte, hier Alain, belehrt ihn über die Unmöglichkeit dieses kindlichen Vorhabens. Der Junge antwortet ihm,

³⁰³ NEWHAUSER, Der »Tractatus moralis de oculo«, S. 95–108.

³⁰⁴ Zur Umdeutung des Begriffs *clericus* als »Gelehrter« im 12. Jahrhundert siehe OEXLE, Deutungsschemata, S. 108.

³⁰⁵ Übersetzung des Exempels ins Französische in *Histoire littéraire de la France*, Bd. 26, S. 465 f. Erwähnt auch bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 27 f.

³⁰⁶ DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 72 f.

³⁰⁷ Vgl. *ibid.*, S. 71; BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 2, S. 841, Nr. 85; THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Bonum universale*, Bd. 2, II, 48, 3, S. 824–827. Laut Anmerkung der Editorin (S. 825, Anm. 5) war Thomas wohl der Erste, der die schon länger existierende Geschichte auf Augustinus hin zuschrieb. Zu einer weiteren Variante siehe DUPUIS, Alain de Lille, S. 46 f., außerdem die Übersicht bei TUBACH, *Index exemplorum*, S. 377, Nr. 4986.

³⁰⁸ Von RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 38, fälschlich als »coquillage«, »Muschel«, übersetzt, vermutlich wegen der Ähnlichkeit zu »cochlea«: »Schnecke«.

dass er es eher schaffe, den Fluss mit seinem Löffel in seinen kleinen Gräben zu schöpfen, als dass es Alain schaffen könnte, die Trinität zu erklären. Alain erkennt daraufhin seine Anmaßung und Arroganz (»suam praesumptionem sive arrogantiam recognovit«) und ändert sein Vorhaben. Am Tag der Predigt erklimmt er den Katheder und erklärt seinem Publikum: »Es möge euch reichen, Alanus gesehen zu haben« (»sufficiat vobis vidisse Alanum«)³⁰⁹. In der um eine weitere, noch zu besprechende Anekdote geschmückten Version des Zisterziensers Mathieu Bonhomme (1501) zieht sich Alain daraufhin als Schafhirte und Konverse nach Cîteaux zurück. Die Geschichte findet sich auch in den Handschriften Paris, BNF, lat. 3517, 6707, 8259 und 8426, die aus dem 15. Jahrhundert stammen³¹⁰.

Alain war aber schon früher als Protagonist der Geschichte vom einsichtigen Magister bekannt. In einer französischsprachigen Predigt von etwa 1400 spricht Jean Gerson, Theologiemagister und Kanzler der Pariser Kathedrale – und damit der Universität –, davon, dass man sich folgende Geschichte über »Maistre Alain« erzähle:

Es sollte einst Magister Alanus über die Trinität predigen, worauf eine große Menge schon begierig wartete. Denn er war ein so berühmter Gelehrter und großer Theologe – wir haben noch seine Bücher, und er liegt in Cîteaux begraben. Es kam der Tag und die Stunde, dass er auf den Katheder stieg, um zu predigen. Er sagte jedoch nichts anderes als: »Sufficiat vobis vidisse Alanum. Es möge euch reichen, Alanus gesehen zu haben«³¹¹.

309 Exempel nach Mathieu Bonhomme 1501, siehe auch [Kap. 3.2](#). Abgedruckt in MIGNÉ PL 210, Sp. 15. In einer Edition der französischen Übersetzung der »Parabola« von 1534/1535 wurden diese und die folgende Erzählung mit kleineren Ausschmückungen versehen. Siehe ALAIN VON LILLE, *Les paraboles*, S. 7–15.

310 RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 39, der die alte Datierung von HAURÉAU, *Mémoire sur la vie*, S. 2, korrigiert (13. Jh.).

311 Angefügt ist noch die Bemerkung, dass er dies entweder sagte, weil er nicht mehr zu sagen wusste, nachdem er sich zuvor bezüglich dieser Materie zu viel vorgenommen hatte – auch dies spielt auf den Moment der Einsicht an, den Alain dem *exemplum* nach bei dem Gespräch mit dem kleinen Jungen erlebte –, oder weil er der Meinung war, dass es den Anwesenden genügen solle, zu glauben, was er als bedeutender Theologe glaube. Siehe JEAN GERSON, *Opera omnia*, Bd. 3, Sp. 1593: »On recite de Maistre Alain qui devoit praichier de ceste Solempnité [die Trinität], et s'attendoient gens qu'il deust dire merveille: car c'estoit ung moult renommé Clerc et grant Theologien, encores avous nous de ses livres et est enterré à Cîteaux. Vint le jour et l'eure qu'il monta en chaire pour praichier: il ne dit oncques aultre chose fors, »Sufficiat vobis vidisse Alanum«: »Souffise vous que vous ayez veu Alain«. Et cecy dit, ou pour ce qu'il ne sceut lors aultre chose dire, pour punicion de ce qu'il cuvoit trop par aventur parler avant de ceste matiere, ou ce feust pour monstrer qu'il devoit souffire au peuple de croire simplement ce qu'il creoit, luy qui estoit ung tel Clerc: car à ung chascun Maistre on doit croire en son mestier«. Zu

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Jean kürzte die Geschichte also merklich ab und schien vorauszusetzen, dass sein Publikum die Episode mit dem kleinen Jungen aus dem Gedächtnis ergänzte. Er hebt Alains Ruhm sowie seine Kompetenz als Theologe hervor und spricht davon, dass man seine Bücher (»de ses livres«) noch habe. Da es bisher keine Hinweise darauf gibt, dass Alain seinen persönlichen Buchbesitz der Kathedrale Notre-Dame vermachte, muss vorerst davon ausgegangen werden, dass Jean damit zum Ausdruck brachte, dass Handschriften mit Alains Werken noch verbreitet waren. Vielleicht gelingt es durch paläografische und kodikologische Forschungen aber auch, der ersten Bedeutungsmöglichkeit nachzugehen. Da Alain mit den Brüdern der späteren Pariser Bischöfe Eudes von Sully und Peter von Nemours in Kontakt stand, erscheint sie durchaus denkbar.

Die Geschichte von der Trinitätsvorlesung bzw. -predigt hat in einem *exemplum* über Simon von Tournai anscheinend ihr negatives Gegenstück; man könnte meinen, in der einen Geschichte eine Art Antwort auf die andere zu erhalten, doch kann über einen engeren Entstehungszusammenhang nur spekuliert werden, da die Wurzel der Erzählung über Alain bisher nicht weiter zurückverfolgt werden konnte. In der Chronik des Matthäus Paris (um 1200–1259) jedenfalls maß sich auch Alains Zeitgenosse und Landsmann Simon an, eine Vorlesung über die Trinität zu halten. Erstaunlicherweise gelingt ihm dies ausgesprochen gut. Am Folgetag präsentiert er die *solutiones* zu allen aufgeworfenen Fragen in solcher Klarheit, Eleganz und Orthodoxie, dass die Menge ihn bejubelt und ihn bittet, die Schlussfolgerungen festzuhalten. Berauscht von Jubel und Erfolg, lässt sich Simon zu dem anmaßenden Ausruf direkt an Jesus verleiten, dass er mit seinen Geistesgaben auch dessen ganze christliche Lehre widerlegen könnte. Daraufhin verstummt er, verliert seinen Verstand und wird zum Objekt des Spotts derer, die seine Eitelkeit bezeugen können³¹².

Weitere negative *exempla* über Simon waren im Umlauf, die ebenso die Anmaßung und den falschen Stolz des Gelehrten geißeln sollten. Bezeichnenderweise ist eine davon bei Thomas von Cantimpré direkt nach der mit Augustinus besetzten Episode über die Trinitätsvorlesung als negatives Gegenbeispiel angeführt. Hier ergötzt sich Simon berauscht von seinem Erfolg in Gotteslästerung und nennt Jesus als Verführer im selben Atemzug wie Moses und Mohammed. Daraufhin wird er von einem Krampfanfall getroffen und mit Stumm- und

Gersons Biografie siehe McGUIRE, In Search of Jean Gerson, zur Predigtstätigkeit v. a. S. 6–8.

³¹² So findet sich das Exempel in der Geschichtsschreibung des Matthäus Paris, übersetzt und für die Schulgeschichte ausgewertet bei GOROCHOV, Naissance de l'université, S. 46–48. Siehe auch GAZZIERO, Simon de Tournai, S. 56 f., und DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 67.

Dummheit gestraft³¹³. Ähnlich ergeht es ihm in einem weiteren Exempel: Auf die Aussage seines Schülers, er könne Gott für sein Wissen wahrlich dankbar sein, antwortet Simon: »Da müsste ich eher meiner Lampe und meinen Augen danken, dank derer ich all das erreicht habe« – und wird wiederum mit Dummheit geschlagen³¹⁴. Durch diese Kontrastierung mit Simon als Paradebeispiel des arroganten Magisters wird die Vorbildhaftigkeit Alains umso deutlicher.

Ein viertes, von Bonhomme gleich im Anschluss an die Trinitätsvorlesungs-Episode berichtetes Exempel aus dem Zisterzienserumfeld erinnert Alain als schlagfertigen Verteidiger des Glaubens³¹⁵. In der von Bonhomme und den drei genannten Handschriften aus dem 15. Jahrhundert erzählten Version zieht Alain sich nach der Absage der Vorlesung als Schafhirte nach Cîteaux zurück. Er erfährt dort eines Tages, dass sein Abt wie alle anderen Würdenträger vom Papst nach Rom gerufen wurde, um sich den sich dort ausbreitenden Häretikern entgegenzustellen. Auf Bitten Alains nimmt der Abt ihn als Diener mit. Am Tag der Disputation mit den Häretikern kann er den Abt nicht begleiten, da nur Prälaten und »magn[i] cleric[i]« zugelassen sind. Alain kann seinen Abt jedoch erweichen, sodass dieser ihn unter seiner Kutte versteckt mit hineinnimmt. Der ehemalige Magister muss mit ansehen, wie die Häretiker die Rechtgläubigen besiegen, und bittet daher den Abt, das Versteck verlassen zu dürfen. Nach einigem Bitten schließlich tritt Alain in Erscheinung und argumentiert die Häretiker in Grund und Boden. Sein Gegner ruft schockiert aus: »Entweder bist du der Teufel oder Alanus« (»diabolus aut Alanus«), worauf Alain sich als eben jener Magister zu erkennen gibt. Die ihm nach dem Sieg angetragenen Würden lehnt er – natürlich – ab, er erbittet sich nur zwei Schreiber für seine Werke. Dieser Geschichte zufolge habe Alain den Großteil seines Œuvres also in Cîteaux verfasst. Neben der Demut, die Alain nach Cîteaux geführt habe, und der Klugheit, die er in der Disputation unter Beweis gestellt haben soll, wird in diesem Exempel auch die Tugend des Gehorsams propagiert. Trotz seiner intellektuellen Größe ordnet Alain sich dem Abt unter. Während, wie das

313 THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Bonum universale*, Bd. 2, II, 48, 5, S. 828–831. Einen ähnlichen Kern hat das bereits von Gerald von Wales berichtete *exemplum* über Simon. Siehe GAZZIERO, *Simon de Tournai*, S. 55. Zu Thomas' Version siehe *ibid.*, S. 57f.

314 Vgl. DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 71f. Bei Robert von Sorbon ist die Version anonym, doch Petrus von Limoges nennt Simon als den »quidam magister«. Siehe GAZZIERO, *Simon de Tournai*, S. 55. Eine weitere Figur, die in den *exempla* überwiegend negativ erinnert wird, ist Philipp der Kanzler (1218–1236 Kanzler von Notre-Dame), der sich nicht nur mit dem Pariser Bischof überwarf, sondern besonders schmähend gegen die Bettelorden predigte, welche sich revanchierten, indem sie entsprechende Exempel in Umlauf brachten. Siehe GOROCHOV, *Naissance de l'université*, S. 342–345.

315 Abgedruckt in MIGNE PL 210, Sp. 16. Dazu RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 38f.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

Beispiel Jean Gersons oben zeigte, der erste Teil der Legende mit der Trinitätsvorlesung durchaus schon im 14. Jahrhundert im Pariser Schulumilieu zirkuliert haben könnte, scheint dieser zweite Teil über Konversion und Disputation erst mit dem 15. Jahrhundert aufgekommen zu sein. Wie den Dominikanern und Franziskanern, könnte es auch den Zisterziensern darum gegangen sein, mit exemplarischen Konversionsgeschichten von Magistern am Ende ihres Lebens für ihren Orden zu werben³¹⁶.

Die fünfte und letzte Erzählung über Alain wird nach derzeitigem Kenntnisstand nur in dem Werk eines anonymen Kartäusers von Valdeu in der Normandie überliefert und wurde 1729 in der »Veterum scriptorum [...] collectio« von Edmond Martène publiziert³¹⁷. Der »Dialogus de diversarum religionum origine« wurde wohl in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts von einem Mönch verfasst, der zuvor Mitglied im Konvent Val des écoliers gewesen war; Letzterer war 1201 von vier Pariser Theologiemagistern gegründet und nach der Augustinerregel und den Gepflogenheiten von Saint-Victor organisiert worden³¹⁸. Im Gespräch zwischen »Mutter Kirche« und ihrem »filius« wird die Herkunft der verschiedenen Orden lehrhaft erörtert. In einem den Zisterziensern gewidmeten Kapitel bringt der Sohn das Gespräch auf Alain von Lille:

Ein berühmtes und herausragendes Mitglied dieses heiligen Ordens war doch, wenn ich mich nicht irre, der Magister Alanus, mit Recht genannt »der Große« und »Universalgelehrter«, der aus Burgund stammte. Er wurde, wie ich las, vor einer großen Menge mit Stummheit bestraft, weil er in einem Akt der Anmaßung zu Beginn seiner Predigt nicht wie üblich die Hilfe Gottes erbeten und Maria begrüßt hatte³¹⁹.

Mutter Kirche bestätigt dies und fügt hinzu, dass über den »egregius doctor« noch zahlreiche weitere wundersame und staunenswerte Geschichten erzählt

³¹⁶ Bzw. können es auch Personen außerhalb des Ordens sein, die die Konversion von Magistern zu den Zisterziensern am Ende ihres Lebens als erstrebenswert darstellen, etwa Jakob von Vitry. Dazu DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 191 f.

³¹⁷ Veterum scriptorum [...] collectio, Bd. 6, Sp. 11–94. Auf die Geschichte mit Alain verweist LECOY DE LA MARCHE, La chaire française, S. 144.

³¹⁸ GUYON, Les écoliers du Christ, S. 21–36, 328.

³¹⁹ Veterum scriptorum [...] collectio, Bd. 6, Sp. 52: »De isto sacro ordine, ni fallor, membrum insigne et egregium extitit Magister Alanus merito magnus et doctor universalis, de Burgundia oriundus. Hic, ut legi, ad tempus poenam taciturnitatis coram multis incurrit, eo quod in principio sermonis divinum auxilium more solito quodammodo praesumens non invocasset, nec salutationem Mariae dixisset«. Burgund als Herkunfts-ort könnte der Autor daraus geschlossen haben, dass Cîteaux, wohin Alain sich am Lebensende zurückzog, im Burgundischen liegt.

würden, die aber, weil sie sich kaum knapp zusammenfassen ließen, hier nicht genannt werden könnten, sondern nun das nächste Thema zu bearbeiten sei³²⁰.

Wie das dritte Exempel erinnert auch diese Geschichte an die Predigtfähigkeit des Magisters, nicht an seine Vorlesungen, wie es das erste macht, oder an seine Disputationskunst, wie es in der Episode über Alains Konzilsteilnahme zum Ausdruck kommt. Trotz aller preisender Attribute ist der Kern der Erzählung aber negativ. Wie Simon von Tournai wird er mit Stummheit geschlagen, weil er der Versuchung gelehrter Anmaßung nicht widerstehen kann; eine Korrekturmöglichkeit, wie im Falle der Geschichte von der abgesagten Trinitätspredigt, enthält diese nicht. Im Gegensatz zu Simon, der in den *exempla* weitaus größere Normentransgressionen begeht, bleibt Alain der Verlust seines Wissens erspart. Möglicherweise ist die Erzählung aber weniger als Magisterkritik, sondern als Polemik gegen den Zisterzienserorden zu werten, als dessen Vertreter der Autor, ein Kartäuser, Alain betrachtete³²¹. Dann gewänne auch der Vorwurf, Alain habe Maria nicht begrüßt, eine noch größere Brisanz, war die Gottesmutter doch zu diesem Zeitpunkt längst als Ordenspatronin der Zisterzienser etabliert.

Deutlich wird anhand der Geschichten aus den Exempelsammlungen, dass, wie Destemberg schreibt, die Demut als wichtigste Magister- und Scholarentugend propagiert wurde. Alain wird in der Erinnerung der ersten vier *exempla*, die aus dem Pariser Schulumilieu bzw. von den Zisterziensern stammen, zu einem vorbildlichen Prototyp dieser Tugend, der sich bei Anflügen von Anmaßung als einsichtig erweist. Er selbst hielt zu seinen Lebzeiten Kollegen und Studenten in seinen Predigten zu einem entsprechenden Verhalten an. Lediglich im zuletzt behandelten *exemplum* aus der Feder eines Kartäusers repräsentiert Alain ausschließlich das Laster der Anmaßung.

3.4 Zwischenfazit

Alain von Lille war Alain von Lille war Alain von Lille – nicht Alain von Auxerre, nicht Alan von Tewkesbury bzw. Canterbury. Diese Feststellung bedeutet, noch aus den Verwechslungen herrührende Daten und Werke aus seiner Biografie zu streichen sowie keine nach England führenden Episoden hinzuzufügen. Blickt man dann noch einmal auf die wahrscheinlichen Daten für seine Schaffenszeit, erscheint es naheliegender, die Jahre um 1140 als Geburts-

320 Ibid.: »Mater: Verum est, Fili, quod dicis: sed mira et stupenda satis sunt quae de isto egregio doctore scribuntur. Horum autem narrationem aggredi declino, quae non queunt explicari paucis«.

321 Vgl. zu diesem Thema STECKEL, Rhetorische Spaltungen.

3. Zur Biografie des Alain von Lille

datum des Magisters anzunehmen, nicht die 1120er-Jahre. Dank der Angaben des Alberich von Trois-Fontaines lässt sich sein Tod auf den Zeitraum vom 14. April 1202 bis zum 5. April 1203 eingrenzen. Alain lebte also gut sechzig Jahre und verbrachte vermutlich um die fünfundzwanzig Jahre in Paris, bis er etwa 1185 in den Herrschaftsbereich Wilhelms VIII. in Südfrankreich zog. Ursprünglich stammte er wohl aus Lille in Flandern, wo er auch seine Elementarbildung erhalten haben könnte. Sein weiterer Bildungsweg ist nicht bekannt; wenn er in Chartres studiert haben sollte, so sicher nicht unter Gilbert oder Theoderich, sondern allenfalls unter dem Kanzler Robert.

Seine produktive Phase begann ca. 1170 mit dem »De planctu naturae«, das man sich, gemeinsam mit anderen, kleineren Dichtungen, als Bestandteil seines Unterrichtens der trivialen Fächer vorstellen kann. Zu den dichterischen Werken gehört auch der »Anticlaudianus«, der um 1180 entstand. Er steht paradigmatisch für die fließenden Übergänge zwischen artistisch-philosophischen und theologischen Inhalten. Alain unterrichtete höchstwahrscheinlich beides, wurde aber in den *exempla* vordergründig als Theologe erinnert. Als freier Magister wird er seine Schule entweder auf dem Mont Sainte-Geneviève oder vielleicht auch etwas weiter nordwestlich in der Rue de la Porrée gehabt haben. Höchstwahrscheinlich sorgten neben »Geschenken« der Studenten Einkünfte aus einer Pfründe, vielleicht in Le Puy-en-Vélay, für seinen Lebensunterhalt. Anders als von der Forschung bisher angenommen, zählten weder Raoul von Longchamp noch Johannes von Garlandia, wohl auch nicht Alexander Neckam zu Alains Schülern. Am ehesten vorstellbar ist, dass Wilhelm von Auxerre bei Alain lernte, der zu den Protagonisten im Gründungsprozess der Universität zählte. Mit Raoul pflegte Alain während seiner Zeit in Montpellier eine Freundschaft.

Alains Vernetzung im Pariser Schulbetrieb ist kaum zu ergründen, möglicherweise bestanden engere Kontakte zu Simon von Tournai, der auch als Lehrer Alains in Frage käme, zu Petrus Cantor und Stephen Langton. Dafür ließ sich zeigen, dass Alain versuchte, sich in die Netzwerke von so hochrangigen Persönlichkeiten wie dem Erzbischof von Bourges, Heinrich von Sully, einzuschreiben. Auch bestand wohl ein Kontakt zum Bischof von Noyon, Stephan von Nemours, den er vielleicht über Heinrich kennenlernte. Zu nennen sind auch Wilhelm VIII., bei dem er wohl ein recht hohes Ansehen erwarb, sowie womöglich der Abt Theobald von Cluny. Dabei wurde auch deutlich, wie sehr ein Gelehrter des ausgehenden 12. Jahrhunderts auf die Patronage Höherstehender angewiesen war und deren Wohlwollen zum Bestandteil seiner Autorisierungsstrategie machte. Zugleich kann dieses Netzwerk ein Grund für die anhaltende Erinnerung und Rezeption Alains im Pariser Raum sein, waren doch sowohl Heinrich als auch Stephan die Brüder von Pariser Bischöfen.

Die Demutsbekundungen der Werkswidmungen lassen sich genauso wenig als Ausdruck einer Abkehr vom Magisterdasein und Hinwendung zum Mönchtum werten wie das vielfältige Œuvre. Entsprechende, mitunter wertende Ansätze sind noch das Erbe der dichotomischen Sichtweise auf Schulen und Klöster bzw. auf angebliche Schultypen. Auch gibt es keine überzeugenden Hinweise dafür, dass Alain Cluniazenser oder Zisterzienser wurde. Wie zahlreiche seiner Magisterkollegen suchte er zum Ende seines Lebens einen Ort auf, an dem auch seine *memoria* gewahrt würde – für ihn bot sich möglicherweise durch eine Bekanntschaft mit Arnaud Amalric Cîteaux an. Im Zisterzienserorden bemühte man sich indes spätestens ab dem 15. Jahrhundert, Alain von Lille für sich zu reklamieren. Er wurde auch als Seliger verehrt, eine offizielle Kultbestätigung gab es aber nie.

Die Erinnerung an Alain von Lille war aber auch an der Universität Paris präsent. Die von der Forschung gerne als geistesgeschichtliche Zäsur hervorgehobene Aristotelesrezeption um 1200 verhinderte nicht, dass die Werke eines Gelehrten des 12. Jahrhunderts gelesen und weitergedacht wurden. Eine dünne Überlieferungslage mancher Werke spricht angesichts der schwierigen Überlieferungsbedingungen an den Schulen nicht gegen ihre Beliebtheit. Besonders aussagekräftig für das Bild Alains im universitären Umfeld von Paris sind jedoch die *exempla* über ihn, die hier erstmals umfassend ausgewertet wurden. Er repräsentiert in diesen in herausragender Weise die Scholarentugend der Bescheidenheit und zeigt sich geistreich und unerschrocken gegenüber weltlichen Herren. Damit ist Alain eine absolute Ausnahmeerscheinung, sind in den Exempeln doch die meisten Magister Repräsentanten des Hochmuts. Alain von Lille gelang es also, im Gedächtnis derjenigen Institution zu bleiben, die aus dem schulischen Transformationsprozess hervorging, welchen er beobachtete und gestaltete.

4. Das Quellencorpus

»Ich hörte von einem, der, als er in der Kirche war, vor lauter Menschen nicht hinausgehen konnte und daher unfreiwillig eine Predigt hörte. Er fürchtete, wie die Schlange beschwört zu werden, und sprach: »Wenn ich durch Gottes Gnade dieser Predigt entkommen könnte, wäre ich schon hunderten entkommen!«¹ Der Mann, von dem Jakob von Vitry in seiner Predigt unterhaltsam und mahnend zugleich berichtet, war nach Ausweis zahlreicher ähnlicher stereotyper Anekdoten nicht das einzige Opfer unfreiwilliger Erbauung und Unterweisung². Selbst Prälaten würden der Rede oft lieber entgehen, klagt Alain von Lille, wie das Predigtzitat im vorausgehenden Kapitel zeigte³. Nun mag auch nicht jeder Priester die Eloquenz eines Alain von Lille besessen haben; für Historikerinnen und Historiker sind Predigten jedoch ungeachtet ihrer rhetorisch-literarischen Qualität von hohem Erkenntniswert. Um die Besonderheiten dieses Quellentyps wird es im ersten Teil dieses Kapitels gehen, wobei der Fokus auf den für Alains Predigtwerk wichtigen Angaben liegt. Der zweite Teil widmet sich der Erschließung von Alains von Lille homiletischem Œuvre.

4.1 Predigten als historische Quelle

Lateinische Predigten mögen in der deutschsprachigen historischen Forschung traditionell nicht die primär konsultierte Quellengattung sein, doch lässt sich in jüngerer Zeit eine zunehmende Anzahl mediävistischer Arbeiten ausmachen, die sie, wie die vorliegende Studie, in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stel-

1 »Audivi de quodam qui cum in ecclesia esset pre turba exire non posset, invitus sermonem audiens, metuens velud serpens ne incantaretur, dixit »Si possem per Dei gratiam istum sermonem evadere jam centum evasissem««. Siehe [JAKOB VON VITRY,] *The Exempla or Illustrative Stories*, S. 59, Nr. 129, und TUBACH, *Index exemplorum*, S. 324, Nr. 4241.

2 Vgl. nur *ibid.*, S. 324f., die Nr. 4234, 4237, 4238, 4240, 4242, 4244, 4249, 4250.

3 Vgl. [Kap. 3](#).

4. Das Quellencorpus

len⁴. Die eher zurückhaltende Nutzung von Predigten als Quelle könnte zum einen mit ihrer ungünstigen Editionslage zusammenhängen, zum anderen damit, dass sich der historische Quellenwert oftmals erst durch eine serielle Lektüre erschließt, die dominante Themen aufscheinen lassen und die Frage nach dem Warum generieren kann⁵.

4.1.1 Gattungsspezifika und Überlieferung

Wie bereits dargelegt, rückte die Predigt neben anderen Elementen der Seelsorge im ausgehenden 12. Jahrhundert in den Fokus der Pariser Theologen. Auf den vermeintlichen Cantor-Kreis lässt sich diese Aktivität aber nicht beschränken⁶. Die diesbezügliche Fixierung der Forschung darauf lässt sich exemplarisch an der Deutung der »Leiter Jakobs«, auf der die Engel auf- und absteigen (Gen 28,12), bei Petrus Cantor und bei Alain von Lille veranschaulichen. Nicole Bériou schreibt, bei Petrus symbolisierten die Engel die Prediger, die zur Kontemplation aufsteigen und in einem Akt der Barmherzigkeit wieder zu den Menschen herabsteigen. So drücke dieses Bild die von dem Cantor angestrebte Verbindung von *vita contemplativa* und *activa* durch den Predigenden aus. Alain von Lille betrachte dagegen in seiner Verwendung des Bildes nur den individuellen Aufstiegsprozess des »homme de foi« bis zu seiner Vollendung⁷. In dieser Kontrastierung wirkt Alains Ansatz stärker akademisch-selbstbezo-

4 So wertet DIESENBERGER, Predigt und Politik, die Predigtsammlung Arns von Salzburg als Mittel der gesellschaftlichen Verbreitung karolingischer Reformideen aus; Sita Steckel zieht in ihrem Forschungsprojekt über den Bettelordensstreit an der Pariser Universität eine Vielzahl von Predigten heran (STECKEL, Professoren in Weltuntergangsstimmung; DIES., Predigen über die Prediger); STRACK, Solo sermone, untersucht in seiner Habilitationsschrift päpstliche Predigten und Ansprachen im Hinblick auf ihre Praxis und auf darin enthaltene Vorstellungen von gelungener politischer Rede, um nur einige Beispiele zu nennen. Deutschsprachige Predigten wurden hingegen vergleichsweise intensiv erforscht. Vgl. SCHIEWER, Predigtforschung im Aufwind.

5 Vgl. zu diesem Aspekt auch GOERING, Literal and Spiritual Morality.

6 Vgl. Kap. 2.2.2.

7 BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 42f., bes. Anm. 131, für das Zitat. Die vollständige Passage lautet: PETRUS CANTOR, Distinctiones Abel. Textus, S. 212: »Scala ista est generalis ecclesia, que ex parte militat in terra et ex parte triumphat in celis. In hac scala uarii sunt ordinum gradus, quia in ecclesia quidam sunt incipientes, quidam progredientes, quidam peruenientes. Incipientes in gradu sunt humili, progredientes in altiori, peruenientes sunt suppremi. Et de istis alii sunt in mola, alii in agro, alii in lecto. Mola est circuitus seculi, ager audientis animus lectus est diligens amplexus. In mola sunt homines seculi, in agro doctores uerbi, in lecto amici sponsi. Qui sunt in mola, terram circumeunt, nam temporalia querunt; qui in agro, terram colunt et semen uerbi in

gen, passend zu Bérious Charakterisierung seines angeblichen Umfelds, »où la spéculation avait plutôt tendance à absorber totalement les esprits«⁸.

In der Tat sagt Alain von Lille nichts zu den absteigenden Engeln, sondern betrachtet nur das Erklimmen der Leiter. Dies symbolisiere den Aufstiegsprozess des »vir catholicus« zum »vir perfectus«, der sich mittels folgender »Sprossen« vollziehe: »Beichte«, »Gebet«, »Dank«, »eifriges Studium der Heiligen Schrift«, »Befragung eines Höheren zu Verständnisproblemen in diesem Studium«, »Vorlesung« und schließlich »Predigt«, »wenn er öffentlich predigt, was er aus der Schrift gelernt hat«⁹. Der letzte Zusatz zeigt jedoch, dass er das Ansinnen einer Nutzung des Gelernten für weitere Kreise und damit einer Verbindung intellektuell-kontemplativer und öffentlich-praktischer Tätigkeit durchaus teilt. Zudem stellt die Predigt nach der Vorlesung den höchsten Grad der Vervollkommnung des Magisters dar, profan ausgedrückt: seinen Karrieregipfel. In einer Predigt, wohl an Priester, nennt Alain darüber hinaus die Predigt als das Schwert des Prälaten gegen Häretiker; zweischneidig müsse es sein, damit auch jede Sünde erfasst werde. Zugleich beklagt er das Unwissen und die mangelnde Weisheit der Prediger seiner Zeit, wodurch ex negativo die Bedeutung von Wissen und Weisheit für die Predigt zum Ausdruck kommt¹⁰.

animo spargunt; qui in lecto, in celo quiescunt pro eternorum intelligentia, quia nulla est terrenorum memoria. Sub hac scala sunt infirmi, in medio actiui, in cacumine contemplatiui. Infirmi iacent in imo, actiui stant in medio, contemplatiui quiescunt in supremo. Actiui infirmis compatiuntur et ita descendunt. Isit enim sunt angeli Dei per scalam ›descendentes et ascendentes‹: ascendentes in superiori contemplatione, descendentes in compassione misericordie«. Petrus Cantor spricht also gar nicht explizit von »predicatores«, sondern von »doctores verbi«. Der Cantor hat demnach alle Tätigkeiten eines Klerikers im Sinn – die Predigt ist eine davon, wenngleich eine herausragende, wie u. a. die Deutung des »ager« als »audientis animus« zeigt.

8 BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 43.

9 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, Sp. 111: »Vidit scalam Jacob a terra usque ad coelum attingentem, per quam ascendebant et descendebant angeli (Gen. XXVIII). Scala est profectus viri catholici, qui congeritur ab initio fidei, usque ad consummationem viri perfecti. In hac scala primus gradus est, confessio; secundus, oratio; tertius, gratiarum actio; quartus, Scripturarum perscrutatio; quintus, si aliqui occurrat dubium in Scriptura, a majore inquisitio; sextus, Scripturae expositio; septimus, praedicatio. Homo ergo poenitens de peccato, primo debet pedem figere in primo gradu hujus scalae, confitendo peccatum; secundo ascendere secundum gradum, orando ad Dominum ut ei conferatur gratia. Tertius gradus ascenditur, per gratiarum actionem pro gratiae collatione. Ad quartum gradum fit ascensus per Scripturae scrutinium, ad gratiam collatam conservandam; sacra enim Scriptura docet quomodo gratia collata conservari possit. Consequenter occurrit quintus gradus, quando dubium occurrit, et lector intelligentiam a majore inquirat. Sextus ascenditur gradus, quando lector aliis sacram Scripturam exponit. Septimum gradum ascendit, quando in manifesto praedicat quae ex Scriptura didicit«.

10 Siehe DERS., *Sermo* Nr. 72 (= 60), S. 285 f.

4. Das Quellencorpus

Um die mit der Seelsorge Betrauten mit moralisch nützlichem und inhaltlich orthodoxem Material auszustatten, wurden Hilfsmittel zur Predigtkomposition und Modellpredigten abgefasst¹¹. Hierin scheint Alain von Lille seine Hauptaufgabe gesehen zu haben. Anstatt direkt »ad populum« zu predigen, verfasste er ein Handbuch der Predigtkunst¹², ein noch kaum untersuchtes alphabetisch geordnetes Handbuch zur Bedeutung biblisch-theologischer Begriffe für deren Auslegung in der Predigt¹³ sowie Kommentare zum Credo¹⁴ und dem Vaterunser¹⁵. Der »Liber poenitentialis«¹⁶, ein Handbuch zur Abnahme der Beichte, könnte ebenso im Predigtkontext nützliche Dienste geleistet haben¹⁷. Die einzigartigen Bemühungen der Pariser Magister im Bereich der Ausbildung der mit Seelsorge Betrauten verweisen bereits auf die im Vierten Laterankonzil von 1215 beklagten Missstände und die dagegen getroffenen Maßnahmen zur Erhöhung der Häufigkeit und Qualität von Predigten vor Laien¹⁸.

Während gerade einmal um die fünf Prozent der von Schneyer in seinem »Repertorium der lateinischen Sermones« katalogisierten Predigten auf die

11 Vgl. STANSBURY, *Preaching and Pastoral Care*; BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 15–48; MORENZONI, *Des écoles aux paroisses*, S. 67f.

12 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*.

13 DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 685–1011. Dazu AINONEN, *Manuscripts, Editions and Textual Interpretation*, bes. S. 20: »In many ways these texts represent a proto-sermon which needs only to be fleshed out and embellished with rhetorical devices«. Ainonen hebt zudem die noch kaum genutzten Potentiale in der Erforschung der *distinctiones* insgesamt hervor und beklagt den schlechten Editionsstand. Siehe auch VENTURA, *Les Recueils de distinctions*. EVANS, *Alan of Lille*, S. 21–29, stellt im Vergleich von Alain mit Petrus Cantor und anderen Autoren derartiger Handbücher den sprachphilosophisch motivierten Schreibgrund Alains heraus (die Sensibilisierung für die besondere theologische Redeweise).

14 ALAIN VON LILLE, *Super symbolum apostolorum*; DERS., *Expositio super symbolum*. Außerdem DERS., *A Poem by Alan of Lille on the Pseudo-Athanasian Creed*. Zu diesen Hilfsmitteln der Predigtabfassung siehe auch BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 22, 65, und DIES., *Les sermons latins*, S. 411. Zu den kirchlichen Regularien, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser den Gläubigen in der Predigt zu erklären, siehe LONGÈRE, Art. »Predigt«.

15 ALAIN VON LILLE, *Super orationem dominicam*. Hier bediente Alain sich auch der »Sentenzen« des Petrus Lombardus und der »Historia scholastica« des Petrus Comestor (zu den Parallelen des Kommentars zu Letzterer siehe DAHAN, *L'exégèse du »Notre Père«*, S. 22, 24).

16 ALAIN VON LILLE, *Liber poenitentialis*, Bd. 2.

17 Ein noch stärker auf die Nutzung im Rahmen der Predigtkomposition zugeschnittenes Recht-Handbuch aus dem 14. Jahrhundert untersucht WENZEL, *Bromyard's Other Handbook*.

18 Vgl. OBERSTE, *Predigt und Gesellschaft*; SMITH, *Aquinas*, S. 27–37.

Zeit vor 1200 zu datieren sind, wächst die Zahl der überlieferten *sermones* ab etwa diesem Zeitpunkt sprunghaft an. Dieser Zuwachs kann nicht mehr nur mit günstigeren Überlieferungsbedingungen erklärt werden, sondern liegt in einer tatsächlich erhöhten Textproduktion begründet. Während für einen Prediger des 12. Jahrhunderts im Durchschnitt um die fünfzig Predigten gezählt werden, wird es im 13. Jahrhundert durchaus üblich, dass ein Prediger über vierhundert Texte hinterlässt¹⁹. Alain von Lille gehört wie Petrus Comestor (ca. 150²⁰) und Stephen Langton (etwa 120 sehr sicher ihm zuzuschreibende²¹) mit seinen fast hundert Predigten zu den produktivsten Predigern, die als Ausnahme die Regel bestätigen.

Was als Predigt gilt, ist mitunter schwer zu definieren, da die Übergänge zu anderen Formen der Rede fließend sein können. Nicht jeder Prediger beginnt seinen *sermo* mit einem Schriftzitat – bei Alain von Lille etwa kann es sein, dass er auch eine Antiphon oder gar ein Vergilzitat verwendet²². Alain selbst bietet aber auch die erste konzise Definition der Predigt: »Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens«²³, also etwa: »Die Predigt ist eine öffentliche und kollektive Unterweisung in Sachen der Sitten und des Glaubens, dient der Bildung der Menschen und speist sich aus der Vernunft und den Autoritäten«.

Francesco Siri hat diese Passage eingehender studiert und folgende Aspekte hervorgehoben: »Instructio« meint eine unterrichtende und zugleich erbauliche Rede; sie muss für alle zugänglich sein – im räumlichen wie intellektuellen Sinne – und sie bezieht sich mit den Inhalten »fides« und »mores« auf die zwei Zweige der Theologie²⁴, die Alain als »theologia rationalis« und »theologia moralis« bezeichnet. Daher stellt die Predigt auch die dem vollkommenen Menschen angemessene Tätigkeit dar. Alains Verständnis von »informatio« an dieser Stelle ist schwierig zu erfassen, es kann aber durchaus eine Anspielung auf die Rückführung des durch die Sünde entstellten Menschen zum Ebenbild Gottes intendiert sein. Vernunft und Autoritäten schließlich sind nicht einfach Instrumente, die man technisch in der Komposition einsetzt, son-

19 BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 363–365.

20 *Ibid.*, S. 365.

21 DIES., *La prédication d'Étienne Langton*, S. 400.

22 Vgl. D'ALVERNÉY, *Variations*, S. 1517, und LONGÈRE, *L'Écriture sainte*, S. 447 f.

23 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 111. Zu diesem Zitat auch KIENZLE, *Introduction*, S. 161, mit Verweis auf weitere Stellen innerhalb des Bandes, in denen die Definition als Ausgangspunkt der Untersuchung fungiert.

24 Vgl. dazu [Kap. 2.2.2](#).

4. Das Quellencorpus

dern es sind die Fundamente der Predigt, die die Auseinandersetzung des Predigers mit seinem Stoff bestimmen²⁵.

Definitionen der Forschung weichen von Alains Eingrenzung gar nicht so sehr ab. Beverly Maine Kienzle und Jean Longère fügen nur wenige weitere Aspekte hinzu. So betont Kienzle die Mündlichkeit, die bei Alain implizit enthalten war, bezeichnet den Redner explizit als Prediger, hebt die ermahrende Funktion der Predigt stärker hervor und nennt als ihre textliche Grundlage einen heiligen Text: »The sermon is essentially an oral discourse, spoken in the voice of a preacher who addresses an audience, to instruct and exhort them, on a topic concerned with faith and morals and based on a sacred text«²⁶. Bei Longère ist, bezogen auf Letzteres, die Definition noch breiter gefasst; er nennt eine göttliche Offenbarung als Grundlage der Predigt. Außerdem betont er den institutionellen Rahmen stärker, wenn er die Predigt im Rahmen einer »société organisée« stattfinden lässt²⁷.

Alle Definitionen, die mittelalterliche wie die beiden modernen, zeigen, dass die Abgrenzung der Predigt von anderen Formen der Rede mitunter schwierig sein kann²⁸. Auch die mittelalterliche Terminologie hilft nicht in jedem Fall weiter. Da spätestens im 12. Jahrhundert »sermo« die nahezu alleinige Bezeichnung für den »Inhalt jeder öffentlichen religiösen Rede« war, neben den früher belegten Begriffen »tractatus« und »omilia« bzw. »homelia«²⁹, kann man sich zwar einigermaßen sicher sein, dass eine Predigt ab Alains Zeit als »sermo« bezeichnet wurde. Zugleich bleibt aber die Bedeutung »Rede« von »sermo« bestehen³⁰, weswegen d'Alverny etwa im Falle von Alains »Sermo de sphaera intelligibili«

25 SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 303–306.

26 KIENZLE, *Introduction*, S. 151.

27 LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 12: »Prêcher, c'est faire un discours public fondé sur une Révélation divine, dans le cadre d'une société organisée, visant à la naissance ou au développement de la foi et des connaissances religieuses, et, corrélativement, à la conversion ou au progrès spirituel des auditeurs«.

28 Vgl. auch [Kap. 2.1.3](#).

29 LONGÈRE, *Le vocabulaire*, S. 303–313, Zitat S. 313. Auch der Begriff der *praedicatio* ist bis ins 12. Jahrhundert vielschichtiger; er kann auch die Verkündung des Evangeliums oder gar das Gebet meinen. Siehe BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 15. Für Predigten findet sich teilweise auch die Bezeichnung *concio*, die eigentlich die politische Rede meint; von Alain wird das verwandte *concionatio* so verwendet. Siehe ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112. *Omilia* wird ab dem 13. Jahrhundert zunehmend für gottesdienstliche Lesungen genutzt. Daneben stellt sich *collatio* als Begriff für Predigtreden zu einem bestimmten Thema ein (z. B. über das Credo), aber auch als Bezeichnung für die abends zur Vesper gehaltene Predigt im universitären Umfeld. Siehe BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 368f.

30 Vgl. KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 273.

annahm, dass es sich hierbei eher um eine Ansprache an Studenten als um eine Predigt gehandelt habe³¹. Essenziell ist jedoch, dass in einer Predigt ein gewisses Maß an moralischer Unterweisung und Aufforderung enthalten sein muss, wie es sowohl in Alains als auch in Kienzles Ausführungen³² deutlich wird. Damit ist ein wichtiges Unterscheidungskriterium zu anderen Formen der unterrichtenden Rede gegeben. Des Weiteren gibt der Überlieferungskontext Aufschluss darüber, ob man es bei einem Text mit einer Predigt zu tun hat bzw. ob dieser Text von den Urhebern der Abschrift als Predigt verstanden wurde. Mithilfe dieser Kriterien kann recht sicher gesagt werden, ob es sich bei einem *sermo* um eine Predigt handelt oder nicht.

Das 12. Jahrhundert erweist sich auch für die Entwicklung der Predigtstruktur als bedeutend. Die früheren Homilien nahmen eine Perikope als Ausgangspunkt und kommentierten diese entlang der einzelnen Verse³³. Der *sermo modernus* dagegen, der sich Ende des 12. und im Laufe des 13. Jahrhunderts herausbildete, hat ein Bibelzitat als sogenanntes *thema*, das dann relativ unabhängig von den folgenden Versen entwickelt wird. Daher wird diese Art der Predigt auch als »thematisch« bezeichnet³⁴. Eine weitere Bezeichnung aus der Predigtforschung lautet »scholastische Predigt«, da sie im schulischen Kontext entsteht und sich mit ihren Begriffsaufspaltungen und durchstrukturierten Deutungen durch eine Vorgehensweise auszeichnet, die als charakteristisch für scholastisches Denken angesehen wird³⁵.

Die frühen Handbücher der Predigtkunst, so auch Alains, nutzen noch nicht den Begriff *thema* für ihre Ausgangsbibelstelle, sondern *auctoritas* oder *materia*³⁶. Als solche empfiehlt Alain eine Stelle der Evangelien, Psalmen, Pau-

31 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 163.

32 Ausführlicher zu diesem Definitionsbestandteil KIENZLE, Introduction, S. 155f. Siehe zu diesem Kriterium außerdem LONGÈRE, La prédication médiévale, S. 141.

33 HALL, The Early Medieval Sermon, S. 205.

34 BÉRIOU, Le sermon thématique, S. 341. Zur Entwicklung der Predigtstruktur vom Ende des 12. bis ins 15. Jahrhundert vgl. DIES., Les sermons latins, S. 394–404.

35 WENZEL, Medieval »Artes praedicandi«, S. 46f., nutzt diesen Begriff, um die Missverständnisse, die aus einer Bezeichnung von Predigten als »modern« (»sermo modernus« ist ein Quellenbegriff) oder »thematisch« entstehen könnten, zu vermeiden: »and while they are indeed based on a *thema*, they are primarily not concerned with a ›*theme*‹ or subject as some modern writers seem to think. The best term for them would indeed be ›*modern*‹, but I have refrained from using it for the simple reason that the word would have to be placed in quotation marks, again and again«. Zum scholastischen Charakter auch BÉRIOU, Les sermons latins, S. 394.

36 WENZEL, Medieval »Artes praedicandi«, S. 50. Auf S. 51–55 zeigt Wenzel anschaulich, wie in den darauffolgenden *artes praedicandi* die Regeln zur Gestaltung eines »Themas« immer ausführlicher werden.

4. Das Quellencorpus

lusbriefe oder salomonischen Schriften, weicht aber selbst, wie erwähnt, auch teilweise davon ab³⁷. Generell besteht eine Tendenz dahingehend, dass Prediger in ihren Ansprachen an ein monastisches oder scholastisches Publikum ein *thema* aus dem Alten Testament wählten, das ihnen mehr Auslegungsmöglichkeiten gemäß der Schriftsinne bot, während Predigten »ad populum« oftmals Ausgangsworte aus dem Neuen Testament aufweisen³⁸. Auch die Verwendung von Antiphon-Initien als *thema*, wie sie etwa Alain praktizierte, sieht Longère als Hinweis für eine Predigt vor Religiösen oder einem schulischen Publikum³⁹. Der Stil des *sermo modernus* setzt sich nicht nur bei den säkularen Magistern, sondern auch bei den Predigern der Bettelorden und in den alten Orden durch, doch wird die homiletische Predigt nicht ganz verdrängt⁴⁰.

Bei der neuen »thematischen« Predigtform wird das *thema* in etwa drei bis vier Worteinheiten unterteilt. Diese Einheiten werden wiederum nach ihren verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten (*distinctiones*) aufgespaltet, die im Einzelnen erläutert werden⁴¹. Mark Allen Zier, Ludwig Hödl und Alberto Bartòla haben diese Technik der *divisio* für die Predigten von Petrus Comestor bzw. von Alain von Lille anschaulich herausgearbeitet. Petrus etwa nahm als *thema* seiner Weihnachtspredigt den Hosea-Vers »Ex aegypto vocavi filium meum« (Hos 11,1). Für das Wortfeld von »vocare« unterscheidet er drei Arten von »vocatio«: »ad liberationem«, »ad pugnam«, »ad palmam«. Jedes der Glieder wird weiter bestimmt (»prima: a malo«; »secunda: pro praemio«; »tertia: pro

37 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 113: »Haec autem debet esse forma praedicationis, ut initium sumatur ab auctoritate theologica, tanquam a suo proprio fundamento: maxime ab Evangelii, Psalmis, Epistolis Pauli et libris Salomonis«. Zu Alains Gebrauch antiker Autoren im *thema* siehe [Anm. 22](#). Während er zu diesem speziellen Einsatz keine weiteren Aussagen macht, spricht er sich durchaus für die Verwendung von antiken Autoren im Hauptteil der Predigt aus: »Poterit etiam ex occasione interserere dicta gentilium, sicut et Paulus apostolus aliquando in Epistolis suis philosophorum auctoritates interserit, quia elegantem habebit locum, si callida verbum junctura reddiderit novum«. Vgl. *ibid.*, Sp. 114. Zu dieser Stelle auch SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 307–310. Der etwa zwanzig Jahre nach Alain schreibende Thomas von Chobham untersagt den Gebrauch antiker Autoren im *thema* explizit. Siehe WENZEL, *Medieval »Artes praedicandi«*, S. 51f. Bzgl. der in den »Ars«-Kapiteln verwendeten biblischen und patristischen Autoritäten mutmaßte Bartòla, dass Alain vom »Liber scintillarum« des Defensor von Ligugé (um 700) Gebrauch machte. Siehe BARTÒLA, *La tecnica*, S. 634f., [Anm. 80](#). Zumindest für die möglicherweise zum Teil nicht authentischen Kapitel über Reue und Buße scheint diese Abhängigkeit recht sicher. Vgl. LONGÈRE, *Alain de Lille, théologien*, S. 106.

38 ZIER, *Sermons*, S. 336.

39 LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 155.

40 BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 398–401, 419.

41 *Ibid.*, S. 370f.; KIENZLE, *Introduction*, S. 161–164.

palma«) und die entsprechende Deutung durch Bibelstellen belegt. Diese Distinktionen dienen der Herausarbeitung der spirituellen, historischen und moralischen Bedeutung der Textstelle. Dadurch kann sich eine gewisse Mechanik in der Auslegungsweise einstellen⁴². Stilistisch wird versucht, die *distinctiones* so zu wählen, dass ein Gleichklang entsteht: »Prima ergo humilitas est domestica, secunda erratica, tertio [sic] sophistica, quarta Dominica«⁴³. Alains *divisiones* folgen meistens einem Dreierschema⁴⁴.

Ludwig Hödl konnte zeigen, dass die Wortbedeutungen, die Alain in seinen Predigt-*distinctiones* wiedergibt, in der Regel mit dem Begriffsspektrum der Lemmata in seinem Handbuch »*Distinctiones dictionum theologicalium*« übereinstimmen⁴⁵. Damit ist ein hilfreiches Kriterium (wenn auch kein hinreichendes) für die Identifikation anonym überlieferter Predigten gegeben, die auf eine Autorschaft Alains geprüft werden. Darauf aufbauend edierte und analysierte Alberto Bartòla die Predigten über Ps 21(22),10–11 und Mal 3,1, die Alains »*Liber sermonum*« entstammen und für den Nikolaustag sowie für die Darstellung des Herrn am 2. Februar vorgesehen waren⁴⁶. Für das *thema* der ersten, »*Quoniam tu es qui extraisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris mee, in te proiectus sum ex utero*«, stellt Alain eine *divisio* von »*mater*« an den Anfang: es gibt eine »*mater naturalis*«, »*carnalis*« und »*spiritualis*«. Ihnen entsprechen drei Mutterleiber (»*venter*«) und schließlich auch drei Arten von Brüsten (»*ubera*«). Verknüpft werden die Distinktionen, die überwiegend denjenigen in Alains Handbuch entsprechen, mit moralischen Betrachtungen. So gelingt Alain die rhetorische *amplificatio* seines biblischen »*Themas*«. Didaxe, Exegese, theologische Analyse und deren modellhafte Bereitstellung für andere Prediger werden so in Alains »*Liber sermonum*« vereint⁴⁷.

Peter Tibber sieht diese strukturelle Entwicklung der Predigt in engem Zusammenhang mit dem fortschreitenden Institutionalisierungsprozess der Pariser Schulen:

In the early days it was sometimes difficult to distinguish the sermon from the lecture. As the century progressed and the rate of scholastic activity accelerated scholars were obliged to break down the undifferentiated mass of scholastic writing into distinct disciplines. The emergence of a standardised

⁴² ZIER, *Preaching by Distinction*, bes. S. 306–309.

⁴³ Siehe DERS., *Sermons*, S. 336f. Zitat der Comestor-Predigt nach S. 337.

⁴⁴ MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, S. 305.

⁴⁵ HÖDL, *Eine unbekannte Predigtsammlung*. Siehe auch ZIER, *Sermons*, S. 336 f.

⁴⁶ Es sind dies die Nr. 12 und 22 in Anhang 1a.

⁴⁷ BARTÒLA, *La tecnica*, v. a. S. 623–635.

4. Das Quellencorpus

form of scholastic sermon was one consequence of this process. It was a development analogous to the contemporary emergence of theology as an independent discipline⁴⁸.

Der Transformationsprozess der Schulen wäre somit auch in formeller Hinsicht in den Predigten Alains von Lille wahrnehmbar.

In den Predigthandbüchern des 13. Jahrhunderts wird die Technik der Ausweitung des Stoffes (*dilatatio*) weiter verfeinert; so werden etwa etymologische Deutungen, Wortkonkordanzen und Reflexionen zu Begriffen mit derselben Wortwurzel als Kompositionsmittel genannt. Wengleich eine solche Vorgehensweise akademisch und schwer zugänglich wirken mag, so gelingt es doch vielen Predigern, ihre Ansprachen durch vertraute Bilder für ein breiteres Publikumsspektrum zugänglich zu halten⁴⁹. Eine andere Vorgehensweise, das *thema* zu entwickeln, besteht in seiner Analyse gemäß der Zirkumstanzen, das heißt, dass es mit Fragen nach dem Wer, Wann, Wie, Wo, Warum erschlossen wird. Es werden also keine einzelnen Wörter herausgegriffen, sondern der gesamte Versabschnitt durch Fragen erörtert. Schließlich kann auch eine allegorische Deutung der Bibelstelle an den Anfang gestellt und dann auf verwandte Passagen ausgedehnt werden, die so in die Predigt einbezogen werden⁵⁰. Daneben kann ein Prediger zur Verdeutlichung seiner Aussagen weitere Elemente einbauen: *exempla*⁵¹, Sprichwörter⁵² sowie Verse und Hymnen⁵³. *Exempla* werden von Alain in seiner »Predigtkunst« schon empfohlen⁵⁴, doch meint er damit vor allem beispielhafte Geschichten aus der Bibel und noch nicht anekdotische Erzählungen wie die eingangs zitierte⁵⁵. Solche sind bei den Magistern

48 TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 4.

49 BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 371–375.

50 *Ibid.*, S. 375–378. Für letztgenannte Technik führt Bériou das Beispiel von Konstantin von Orvieto (gest. 1256) an, der die Stelle Mt 8,1 »Ascendente Iesu in naviculam« auf Jesu Kreuzestod hindeutete. Er suchte daraufhin weitere Bibelstellen, in denen Jesus ein Boot bestieg, und deutete sie innerhalb dieses allegorischen Horizontes.

51 Vgl. dazu Kap. 3.3.

52 BLAND, *The Use of Proverbs*, zu Alain bes. S. 10–12. Als »Sprichwörter« kann man die Ansammlung von Schrift- und Klassikerzitaten in Alains »*Ars praedicandi*« vielleicht nicht unbedingt bezeichnen, da der Begriff im Deutschen doch eine allgemeine Vertrautheit mit der Redensart voraussetzt. Besser trifft Blands Formulierung »*aphoristic material*« (S. 12) den Kern der Sache; die Qualität von Aphorismen eignet den Zitaten Alains in jedem Fall.

53 Ausführlich dazu WENZEL, *Preachers*. Zu Hymnen bes Kap. 2.

54 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 114: »*In fine vero, debet uti exemplis, ad probandum quod intendit, quia familiaris est doctrina exemplaris*«.

55 DAHAN, *Quelques réflexions*, S. 23.

des 12. Jahrhunderts noch rar und werden erst um die Jahrhundertwende von Jakob von Vitry und Stephen Langton verstärkt genutzt⁵⁶.

Weiterhin zeichnet sich der *sermo modernus* in der Regel durch ein sogenanntes *prothema* aus, das sich ab dem beginnenden 13. Jahrhundert entwickelt. Es handelt sich dabei um eine Art Einleitung, die zum darauffolgenden Gebet überleitet und die Hörer auf die Predigt vorbereiten soll. Der Prediger kann dafür ein weiteres Schriftzitat interpretieren, das in einem gewissen Zusammenhang mit dem *thema* steht – etwa, weil es derselben Perikope entstammt, oder einfach, weil es wörtliche Überschneidungen zwischen beiden Bibelstellen gibt. Er kann allgemeine Reflexionen zum sakralen Charakter des Predigens formulieren – der Vergleich mit einer Urkunden-Arenga drängt sich auf – und die Zuhörenden zu dem der Predigt angemessenen Verhalten auffordern. Mitunter nimmt das *prothema* die Länge einer ganzen Predigt ein⁵⁷. Während die Predigten des Alain von Lille und des Prepositinus noch keine *prothemata* aufweisen, sind diese wenige Jahre später bei Stephen Langton und Johannes von Abbeville bereits vorhanden⁵⁸. Aufgrund seines fakultativen Charakters eignet sich das Vorhandensein eines »Prothemas« nur insofern als Datierungshilfe, als es die Entstehung einer Predigt nach 1200 wahrscheinlich macht. Umgekehrt bedeutet sein Fehlen nicht, dass die Predigt vor 1200 entstanden sein muss⁵⁹. Sowohl Homilien als auch spätere *sermones* enden in der Regel mit einer Doxologie und einer damit verknüpften Segnung, die variierenden Formulierungen folgen konnten. Handschriften überliefern oft nur die Anfangsworte, etwa »Quod ipse«, was dann beispielsweise mit »praestare dig-

56 ZIER, *Sermons*, S. 337f. *Exempla* des Jakob von Vitry wurden teilweise Alain zugeschrieben, so in einer Handschrift vom Ende des 13. bzw. Anfang des 14. Jahrhunderts, Arras, BM, 425, fol. 35r: »Incipiunt exempla extracta a sermonibus magistri Alani ad prelatos et sacerdotes«. Eingesehen wurde für diese Information die im IRHT vorliegende handschriftliche Beschreibung des Codex.

57 BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 396–398. WENZEL, *Medieval »Artes praedicandi«*, S. 55, klassifiziert, abweichend von Bériou, auch die *captatio benevolentiae* des Predigers als *prothema*, doch erfüllt diese nur die Funktion, das Publikum dem Redner wohlgesonnen zu machen, nicht aber die anderen Zwecke des »Prothemas«. Daher sollte dieses Element, das auch schon in Predigten des 12. Jahrhunderts enthalten ist, vielleicht besser noch nicht als *prothema* erfasst werden. Dazu auch ZIER, *Sermons*, S. 336.

58 BÉRIOU, *La prédication d'Étienne Langton*, S. 411; TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 150.

59 Vgl. auch Kap. 4.2.2. Des Weiteren überliefern nicht alle Abschriften das *prothema* einer Predigt. Mitunter kommt es auch bei der Erschließung durch moderne Bearbeiter zu Fehlern, wie etwa bei Schneyers »Repertorium«, wenn anstelle des Predigt-Incipits das *prothema* nach dem *thema* angegeben wird. Siehe dazu BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 413–415.

4. Das Quellencorpus

netur, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et gloriatur Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen« ergänzt werden kann⁶⁰.

Dass eine Predigt nach Stil und Aufbau so eingehend analysiert werden kann, liegt, so banal es klingen mag, daran, dass sie verschriftlicht wurde. Der eigentlich mündliche Akt in seiner Präsenz, Körperlichkeit und Interaktivität ist nur noch über das Medium schriftlicher Zeugnisse, und damit eingeschränkt, rekonstruierbar⁶¹. In welchen Formen die Predigten der Magister des 12. Jahrhunderts überliefert wurden, ist noch kaum erforscht; besser stellt sich die Erkenntnislage für die *sermones* des 13. Jahrhunderts dar. Grundsätzlich kann der überlieferte Predigttext entweder eine vom Prediger selbst vor dem Vortrag angefertigte Niederschrift (*en amont*) oder eine nach der Predigt redigierte Fassung (*en aval*) sein. Auch kann er das Produkt einer veränderten Modellpredigt des Predigers sein⁶². Die Forschung geht davon aus, dass jeder Prediger zu einem gewissen Grad ein Interesse an der Verbreitung seiner Werke hatte. Von dem seit 1238 als Pariser Kanzler wirkenden Odo von Châteauroux etwa weiß man, dass er seine mehr als tausend Predigten in mehreren Editionsstadien verbreitete. Das ursprüngliche Corpus wurde sukzessive erweitert, wobei parallel kleinere separate Sammlungen zirkulierten, deren Predigten bei besonderen Anlässen gehalten wurden⁶³. Ähnlich könnte es sich bei Alains »Liber sermonum« verhalten⁶⁴. Eine weitere Überlieferungsform für Predigten sind (vor oder nach der Predigt angefertigte) Zusammenfassungen der Hauptaussagen mit den dazugehörigen Autoritäten, sogenannte *sententiae*⁶⁵. Mit der zunehmenden Verbreitung des *sermo modernus* wird jedoch anstelle dieser Zusammenfassung der schematische Aufbau der Predigt nachgezeichnet.

Schließlich kann es sich bei einer Textüberlieferung auch um die Mitschrift (*reportatio*) eines Hörers handeln, im Rohzustand oder bearbeitet – welche dann selbst wieder Basis für eine neue Predigt werden kann⁶⁶. Während *reportatio* im strikten Sinne nur die unmittelbare Mitschrift in der Predigt meint, kann der Begriff der Einfachheit halber auch für die auf Basis dieser Mitschriften und des Gedächtnisses angefertigten Reinschriften der Predigt ange-

60 HALL, *The Early Medieval Sermon*, S. 209 f.

61 KIENZLE, *Medieval Sermons*, S. 89; BÉRIOU, *Introduction*, S. 15.

62 KIENZLE, *Introduction*, S. 168–173; THAYER, *The Medieval Sermon*, S. 46. Zur Überlieferung deutscher Predigten vgl. MERTENS, »Texte unterwegs«.

63 Vgl. BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 405 f. Ganz allgemein zu den Bemühungen der Magister des 12. Jahrhunderts um Verbreitung ihrer Predigten ZIER, *Sermons*, S. 345.

64 Mehr dazu in [Kap. 4.2](#).

65 THAYER, *The Medieval Sermon*, S. 46.

66 Vgl. KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 277, 290 f.; BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 380, 410; THAYER, *The Medieval Sermon*, S. 47.

wendet werden. Die Notizen sind in der Regel nicht mehr überliefert. Indices, Tabellen und Marginalien in den Reinschriften deuten mitunter auf deren effiziente Nutzung hin⁶⁷. Schon vor dem 12. Jahrhundert wurden die Predigten von Äbten und Bischöfen und anderen wichtigen Persönlichkeiten mitunter durch Sekretäre zu Publikationszwecken aufgezeichnet, so auch noch bei Bernhard von Clairvaux. Wie bereits beschrieben, gab es auch im Pariser Stift Saint-Victor einen *reportator*, der die *lectiones* und *sermones* festhielt⁶⁸. Jenseits der Klöster und Stifte sind *reportationes* von Predigten erst ab dem Ende des 12. Jahrhunderts überliefert. Das schließt indes nicht aus, dass nicht auch bereits Hörer von Alain von Lille dessen Predigten aufzeichneten. Die *reportationes* des 13. Jahrhunderts wurden in der Regel von Studenten aus dem Säkularklerus angefertigt, die sich selbst mit einem gewissen Vorrat an Predigtmaterial ausstatten wollten. Diese bleiben zumeist anonym⁶⁹. Eine besonders reichhaltige Überlieferung von Predigtmitschriften stammt aus dem Collegium der Sorbonne, dessen Mitglieder von Robert von Sorbon vorgeschrieben bekommen hatten, regelmäßig in den Pfarrgemeinden »ad populum« zu predigen. Von dem bereits erwähnten Peter von Limoges, der dem Collegium angehörte, ist beispielsweise eine Reihe von Mitschriften aus den Jahren 1260–1264 autograph erhalten⁷⁰. Im 13. und 14. Jahrhundert wurden Predigten auch über das Pariser *pecia*-System verbreitet, wie sich dank zweier Listen von 1275 und 1304 nachvollziehen lässt⁷¹. Während man für die Predigten Alains also aufgrund der geschilderten chronologischen Entwicklung annehmen kann, dass sie in einem ersten Schritt vor allem durch seine eigene Redaktion überliefert wurden – abgesehen vielleicht von denjenigen, die er in Klöstern hielt –, ist es unsicher, inwieweit manche der überlieferten Predigten auf Hörermitschriften zurückgehen. Allerdings kam es vor, dass seine *sermones* in späteren Jahrzehnten in Sammlungen von *reportationes* als Predigtmaterial kopiert wurden⁷².

67 Vgl. BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 88f.; DIES., Les sermons latins, S. 409; HAMESSE, »Reportatio«; BATAILLON, Les problèmes, S. 109–111.

68 Vgl. Kap. 2.1.1.

69 Vgl. BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 73–84; DIES., Le sermon thématique, S. 343; DIES., Les sermons latins, S. 382. Bériou betont auch den auffälligen Umstand, dass vor dem 14. Jahrhundert keine der ihr bekannten *reportationes*-Sammlungen auf einen mendikantischen Ursprung hindeute, was mit den gut ausgestatteten Bibliotheken der Bettelorden in Paris zusammenhängen könne, die genug Material geboten hätten. Siehe DIES., L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 83f.

70 Ibid., S. 85f. Zu Peter auch Kap. 3.3.

71 BÉRIOU, Les sermons latins, S. 408f.; D'AVRAY, Method, S. 11f.

72 So in der Handschrift Paris, BNF, NAL 999. Dazu BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 59. Ein weiteres Beispiel könnte Paris, BNF, lat. 14859 sein (erstes Viertel des 13. Jhs.), in der zahlreiche Predigten Alains überliefert sind und der vielleicht Dijon, BM,

4. Das Quellencorpus

Reportationen können isoliert neben anderen Texten innerhalb einer Handschrift überliefert sein. Eine andere Überlieferungsform ist die Zusammenstellung von Predigten (als Modelltexten) und anderen Hilfsmitteln, wie moraltheologischen Exzerpten, *exempla* oder *distinctiones*, in einem Codex. Laut Nicole Bériou habe die steigende Nachfrage nach Predigtmaterial ab dem 13. Jahrhundert die Anlage von thematisch oder liturgisch geordneten Sammlungen begünstigt; manche sind aber auch nach der Abfolge biblischer Kapitel sortiert⁷³. In liturgisch angeordneten Sammlungen kann, muss aber nicht zwischen *sermones de tempore* und *sermones de sanctis* unterschieden werden; ebenso ist es möglich, nach Sonntagen und nach Feiertagen zu gliedern. Nicht zuletzt gibt es Sammlungen, die nur eine Auswahl der Jahresliturgie, etwa die Fastenzeit, oder bestimmte Anlässe wie Synoden berücksichtigen⁷⁴.

Die Predigten der Magister des 12. Jahrhunderts sind zu einem großen Teil in den Bibliotheken von Klöstern und, in etwas geringerem Ausmaß, in denen von Kathedralen überliefert worden. Dies sollte man nicht nur mit den Karrieren einzelner Magister als Äbte oder Bischöfe erklären und sicher zu einem noch geringeren Anteil mit der gemeinsamen Sprache Latein, wie Mark Zier es ins Feld führt⁷⁵, sondern mit der Organisation der Schulen im 12. Jahrhundert, die keine analogen Institutionen der Überlieferung hatten. Was von Zier als überraschend suggeriert wird – »but for a genre that is typically thought to be in the vanguard [sic] of the new intellectual currents of the twelfth century, it was also very popular with the more conservative monastic establishment«⁷⁶ –, ist Ausdruck der traditionellen forschungspraktischen Dichotomie von Kloster und Schule, die die Vielfalt insbesondere der klösterlichen Welt zu wenig berücksichtigt. Dabei zeigten viele Klöster ein großes Interesse an den scholastischen Texten insgesamt und bewahrten sie so für die Nachwelt⁷⁷.

219 als Vorlage diente, dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 121f. Bériou geht davon aus, dass darin eine *reportatio* einer Predigt von Stephen Langton enthalten ist. Vgl. ihren Vortrag »La liturgie et la prédication à Paris« im Seminar »Histoire de Paris« des IRHT am 25. Mai 2018 unter <https://irht.hypotheses.org/3763> (15.12.2020). Bei Alains Zeitgenossen Alexander Neckam ist die Edition seiner eigenen Predigten recht gut dokumentiert. Siehe HUNT, The Schools, S. 23f.

73 BÉRIOU, Les sermons latins, S. 386f.

74 Mitunter kann die Anlage der Predigthandschrift Hinweise über ihre Nutzer offenbaren: So sind in Handschriften im Gebrauch der Zisterzienser oft Predigten für fünfzehn bis zwanzig Festtage überliefert, da nur für diese eine Predigt im Kapitel vorgeschrieben war. Vgl. *ibid.*, S. 387–393.

75 ZIER, Sermons, S. 333f.

76 *Ibid.*, S. 334.

77 Siehe CLASSEN, Zur Geschichte der Frühscholastik, der auf S. 257 auch darauf hinweist, dass jeder Codex mit scholastischen Texten, der seinen Weg (einigermaßen zeit-

4.1.2 Der Kontext: Darbietung, Anlässe, Lokalitäten

Für Alain von Lille war es indiskutabel, dass ausschließlich Männer mit Priesterweihe das Wort ergreifen durften. Nur sie garantieren idealiter durch ihre Bildung und ihre Lebensweise die Wirksamkeit der Predigt, wie er eigens in seiner »Ars praedicandi« ausführte: »Dictum est quid sit praedicatio, qualis debeat esse et de quibus fieri debeat; nunc restat ostendere, quorum debeat esse praedicatio. Praelatorum debet esse praedicatio, et ab eis est proponenda. Ad hos enim duo pertinent, doctrina et vita: doctrina, ut alios instruant; vita, ut aliis bene vivendi exemplum praebeant«⁷⁸. Zur Predigt von Frauen, die für Äbtissinnen und Nonnen zuweilen möglich war⁷⁹, äußert Alain sich in seiner Polemik gegen die Waldenser: Gegen die Apostel maßten diese sich an, »Weiber« (*mulierculas*) mit sich zu führen und predigen zu lassen⁸⁰.

Es ist angesichts der klaren Festlegung Alains, dass nur Männer mit Priesterweihe predigen sollten, anzunehmen, dass er selbst den Weihegrad besaß. Nimmt man die Angaben im »Decretum Gratiani« als grobe Orientierung, wonach das Mindestalter für die Weihe grundsätzlich dreißig Jahre sei⁸¹, kann gefolgert werden, dass Alain seine Predigtstätigkeit vermutlich erst um 1170

nah zu deren Entstehung) in ein Kloster fand, für eine Beschäftigung mit denselben stehe, denn repräsentativen Zwecken konnten die Handschriften nicht dienen und leicht erhältlich waren sie auch nicht (siehe auch S. 259). Vgl. außerdem MEWS, Scholastic Theology in a Monastic Milieu; DERS., Monastic Educational Culture; REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 257–261.

⁷⁸ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 38, Sp. 182. Zur Bedeutung von »praelatus« bei Alain siehe LONGÈRE, *Le prélat*, S. 101. Damit nahm Alain eine striktere Haltung ein als etwa Petrus Cantor. Dieser befand die waldensische Laienpredigt für statthaft, die er aber in bewusster Abgrenzung zur »praedicatio« als »exhortatio« bezeichnete; auch sollten Waldenser nicht über Dogmatisches oder in einem liturgischen Rahmen predigen dürfen: Siehe hierzu und generell zu den innerkirchlichen Unstimmigkeiten über die Laienpredigt DERS., *La prédication médiévale*, S. 79f.; BUC, »Vox clamantis in deserto«? Siehe auch ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt*. Für Alain von Lille dagegen war Waldo von Lyon ein »philosophus sine ratione«, ein »propheta sine visione«, wie er es mit den Worten Gilberts von Poitiers (Gilbert über seine Kritiker) ausdrückte. Siehe dazu den Kommentar von Häring in ALAIN VON LILLE, *Super orationem dominicam*, S. 150f.

⁷⁹ Vgl. KIENZLE, *Introduction*, S. 165f. Einen guten Überblick zu den Möglichkeiten von Frauen, unter restriktiven normativen Bedingungen zu predigen, bietet auch ROEST, *Female Preaching*.

⁸⁰ ALAIN VON LILLE, *De fide catholica*, II, 1, Sp. 379. Dazu THOUZELLIER, *Catharisme*, S. 96.

⁸¹ *Decretum magistri Gratiani*, D. 78 pr. »Qua uero etate sacerdotes ordinari debeant, Bonifatius Papa diffinit, dicens: [c. 1] Ante XXX. annos presbiter non ordinetur. Si quis triginta etatis suae non inpleuerit annos, nullo modo ordinetur presbiter, etiamsi ualde sit dignus«. Zu Ausnahmen dann c. 5: »Necessitate cogente XXV. annorum sacerdotes

4. Das Quellencorpus

aufnahm und somit mindestens fünfzehn Jahre in Paris predigte sowie gut fünfzehn Jahre in der Gegend von Montpellier⁸².

In den allermeisten Fällen lässt sich nicht mehr herausfinden, ob eine Predigt erstens tatsächlich und zweitens in der Art und Weise, wie die Überlieferung es nahelegt, gehalten wurde. Exemplarisch ist die Debatte über Bernhards von Clairvaux Predigten über das Hohelied. Jüngere Studien gehen nun davon aus, dass Bernhard die Worte tatsächlich als Predigt vortrug, nur vielleicht nicht in jeder Einzelheit so, wie es der redigierte Text nahelegt⁸³. Zudem wurden Teile der Endredaktion von anderen Personen besorgt⁸⁴. Direkte Ansprache des Publikums, Bemerkungen über die Hörer und ggf. Hörerinnen sowie Bezüge auf konkrete Umstände der Predigt werden oft als Indikatoren für einen tatsächlichen Vortrag genannt, doch können diese auch imitiert werden, um eine Modellpredigt lebendiger wirken zu lassen⁸⁵. Für Alain von Lille lassen sich zwei Beispiele von Predigten aus dem »Liber sermonum« anführen, die er aufgrund der darin enthaltenen Hinweise auf spezifische Umstände durchaus gehalten haben könnte. Der dreizehnte innerhalb der »Liber-sermonum«-Reihe zum ersten Sonntag der Fastenzeit mit dem *thema* »Ecce nunc tempus acceptabile« (2 Kor 6,2)⁸⁶ spricht ein klerikales

ordinentur. Si triginta annorum non reperiuntur, et necessitas exposcit, a uiginti quinque annis sacerdotes ordinentur«.

⁸² Ein Beispiel für eine Predigt, in der Alain sein vergleichsweise junges Alter hervorhebt, findet sich in [Kap. 5.3](#).

⁸³ McGUIRE, Bernard the Preacher, S. 83–85. CASEY, Reading Saint Bernard, S. 86 f., geht davon aus, dass alle Predigten Bernhards in der überlieferten Form einem Redaktionsprozess unterzogen wurden, da ihre artifizielle Form unter den konkreten Bedingungen der Kapitelsprache nach der Prim kaum erfolgreich gewesen sein könne. »Although there is some variation of opinion about the nature of these discourses, it seems likely that, although a rudimentary version of them may have been preached to the community on one or several occasions, the published version is essentially a literary work, polished for a wider readership. [...] Despite the inclusion of many allusions to the response of the monks or to something happening that necessitated curtailing the discourse, the discourses as we have them are works to be read, even though the authors are at pains to give the impression they are speaking to an audience. To have delivered these discourses as they are to a monastic chapter after Prime, in the early hours of the morning, would have been both pretentious and bombastic. Bernard was neither«.

⁸⁴ CONSTABLE, The Language of Preaching, S. 134 f.

⁸⁵ Vgl. THAYER, The Medieval Sermon, S. 46; KIENZLE, The Twelfth-Century Monastic Sermon, S. 294–298.

⁸⁶ Gelistet bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 126. Transkribiert in HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 18 f. nach Paris, BNF, NAL 335, fol. 98. Siehe [Nr. 26 in Anhang 1a](#).

Publikum an, als dessen Teil Alain sich betrachtet, vielleicht »sacerdotes in synodo«⁸⁷. Die Bibelstelle Jes 40,3 »Vox clamantis in deserto« ist *thema* der Predigt für den Johannestag am 24. Juni (Nr. 23 im »Liber sermonum«⁸⁸). Diese Predigt erinnert in weiten Teilen an eine Vorlesung zur Sprachphilosophie, enthält Aussagen zu den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis antiker Philosophen und Mindestanforderungen für moralisches Verhalten – man solle wenigstens durch die Buße Ausschweifung, Hochmut und geistige Verhärtung ablegen –, sodass man sich durchaus eine reale Predigtsituation vor Studenten für diesen Text vorstellen kann⁸⁹. Auch das Eingehen auf mögliche Einwände oder Fragen der Hörer findet sich in Alains Predigten⁹⁰.

Mit Blick auf die Vortragsweise des Predigers propagieren Predigttheoretiker wie Alain von Lille in ihren *artes praedicandi* ein Ideal der *aurea mediocritas* hinsichtlich der Gesten, Stimmmodulation und Emotionalität, um der Gefahr vorzubeugen, wie ein Schauspieler zu wirken, doch kann man nur mutmaßen, ob die Wiederholung solcher Ideale auch Auswirkungen auf die Realität hatte. Zugleich dürften derartige Aussagen Überschreitungen der Mitte attestieren, die ebenfalls – möglicherweise häufiger – vorgekommen sein werden⁹¹. Schauspielerische Elemente wie der Dialog, wozu man auch das Eingehen auf mögliche Fragen zählen kann, oder die direkte Rede⁹² wurden durchaus eingebunden, auch schon bei Alain⁹³ und Petrus Comestor⁹⁴.

87 Zu der in der Predigt verwendeten Formulierung »Hic est jubilaeus annus« vgl. PETERSOHN, Jubiläumsfrömmigkeit, S. 33 f. Sie wird im 12. Jahrhundert verwendet, um auszudrücken, dass die Sünden vergeben wurden. Zur Gruppenkonstellation vgl. HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 19: »ministerium enim fidei vituperatur in nobis cum vita non respondeat statui nostrae professionis, os cordi, opus ori«.

88 Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 126. In [Anhang 1a hat die Predigt die Nr. 35](#).

89 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 35, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 71v, leicht variierend in Auszügen in DERS., Liber sententiarum, Sp. 244. Zu den sprachphilosophischen Bestandteilen vgl. VALENTE, »Verbum mentis«, v. a. S. 405–411.

90 Vgl. das lange Zitat aus einer Adventspredigt (ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 19) in LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 237 f.; ebenso die Predigt zu 2 Kön 10,5 »Manete in Iericho« (ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 25, gelistet bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 134), London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 73v.

91 KIENZLE, Medieval Sermons, S. 94–105; BERARDINI, Discovering Performance Indicators, v. a. ab S. 81 zur Abweichung von den propagierten Idealen.

92 Dazu *ibid.*, S. 81–84; BÉRIOU, Introduction, S. 19f.

93 Vgl. für Alain neben den im vorherigen Absatz genannten Beispielen auch die von ihm eingebundenen Aussagen des Teufels und der Engel im in [Anhang 4](#) edierten *sermo* zu Hld 3,6 (ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*), außerdem die Gerichtsverhandlung mit dem Teufel als Ankläger, dem Menschen als Angeklagtem und Gott als Richter mit zahlreichen Dialogen in DERS., Sermo Nr. 238 (= 93)* über die Antiphon »Veni

4. Das Quellencorpus

Über die Wirkung von Predigern wie Bernhard von Clairvaux oder Fulko von Neuilly informieren mitunter hagiografische und historiografische Zeugnisse⁹⁵, für die Predigten des heiligen Franziskus und des heiligen Dominikus sind solche Quellen sogar die einzigen Belege⁹⁶, doch oft geht es dabei um die Predigt-tätigkeit insgesamt, nicht um eine konkrete Predigt. Schlussendlich muss in jedem Einzelfall erörtert werden, wie viel historische Realität einer Predigt- oder Redebeschreibung zugekommen sein mag, wie es beispielhaft Georg Strack für Urban II. zeigt⁹⁷. In der Summe der Zeugnisse kann so aber durchaus ein Tableau an Möglichkeiten herausgearbeitet werden, wie ein Prediger seinen Worten mehr Ausdruckskraft verleihen konnte, etwa durch die Ein-

ad liberandum nos, domine deus, uirtutum«, nach Paris, BNF, lat. 3818, ab fol. 6r: »Sed uidens dyabolus [...] manumitti seruum suum, liberari captiuum, Christus in curiam traxit. In presentia summi iudicis conuenit. Sedit Deus in trono sue maiestatis. Fuerunt ei assistentes due collactanee sorores, iusticia et misericordia. Iustitia sedit a sinistris, misericordia a dextris. Arripuit dyabolus paginam inscriptionis, fuit enim accusans dyabolus, homo reus, defensor Christus, testes praua conscientia, facti euidentia, iudex Deus, Assistentes iusticia et misericordia. Procedit in accusatione dyabolus in hunc modum: ›Iste Adam, o Deus, a te mirabiliter formatus, a te misericorditer reformatus, in naturalibus ditatus, gratuitis insignitus, in quo nichil in pellebat ad malum, omnia inuitabant ad bonum, fuit beneficii ingratus, tibi nolens esse subiectus, non considerans a quo plasmatus, in quo formatus, ad quid reformatus, [...] se mihi uendidit, se seruituti addixit et pro edulo pomi amisit uiaticum celi. Quid ergo iuste possideo quis potest eripere, quid iuste detineo quis potest auferre? [...]‹ Contra hanc allegationem suam proposuit Christus ratiocinationem [...] (6v) Post hanc controuersiam ad consilium iustitie et misericordie Deus hanc tulit sententiam«. Eine Spielart dieser Szene wird in der Weihnachtspredigt über »O clavis David et sceptrum domus Israel« (DERS., Sermo Nr. 77 [= 65]) präsentiert, mit Christus als Richter und dem Teufel als Ankläger, die teilweise dieselben Punkte vorbringen wie im vorausgehenden Beispiel. Siehe Toulouse, BM, 195, fol. 96r.

⁹⁴ ZIER, Sermons, S. 332 f. Ein Beispiel findet sich in dem noch zu besprechenden *sermo* zum Nikolaustag (vgl. Kap. 6.2) in dem ein Dialog zwischen *mater ecclesia* und ihren Söhnen wiedergegeben wird. Siehe PETRUS COMESTOR, Sermo Nr. 3, in: DERS., Sermones, Sp. 1723–1732.

⁹⁵ Vgl. MCGUIRE, Bernard the Preacher, S. 80 f.; BÉRIOU, L'avènement des maîtres, Bd. 1, S. 46 f. Zum rituellen Charakter der Reaktionen auf Predigten siehe ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung, S. 43–45.

⁹⁶ BÉRIOU, Les sermons latins, S. 428; THAYER, The Medieval Sermon, S. 43 f.

⁹⁷ STRACK, The Sermon of Urban II. Allgemein mit dem Verweis auf dementsprechend nötige sorgfältige Quellenkritik KIENZLE, Medieval Sermons, S. 104, und THOMPSON, From Texts to Preaching, S. 25. Weitere Beispiele dafür, wie eine Predigt aufgenommen werden konnte (oder welche Reaktionen zumindest für die Geschichtsschreiber vorstellbar waren), finden sich bei BÉRIOU, La prédication d'Étienne Langton, S. 398, sowie bei LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 41.

bindung von Gegenständen oder Gesten, wie Kienzle vor allem an spätmittelalterlichen Quellen deutlich machen kann⁹⁸.

Predigtanlässe ergeben sich durch das liturgische Jahr, durch Zusammenkünfte wie Synoden oder Kapitelversammlungen sowie durch besondere Anlässe wie einen Kreuzzugsaufruf oder Pilgerfahrten⁹⁹. Durch Rubriken wie »in die pentecostes« oder »in natiuitate sancti Iohannis baptiste« in einer Handschrift mit Predigten von Alains »Liber sermonum«¹⁰⁰ werden die durch das Kirchenjahr vorgegebenen Gegebenheiten erkennbar; andere, wie eine Predigt innerhalb der »Sermones varii«, zeigen den besonderen Anlass: »De custodia ecclesiae ad sacerdotes in synodo«¹⁰¹.

Darüber hinausgehende exakte Angaben zu den Umständen der Predigt – Zeit, Ort, beteiligte Personen – werden im 12. Jahrhundert meist nicht gemacht, weder bei monastischen noch bei schulischen Predigten. Erst im Spätmittelalter nehmen diese zu, bis hin zur Nennung von Datum, Zeit, Ort und Publikum in italienischen Predigten des Spätmittelalters¹⁰². Daher müssen diese Rahmenbedingungen im Falle Alains von Lille in der Regel aus den Rubriken, wenn vorhanden, und aus internen Hinweisen erschlossen werden. Ein Glücksfall für die Datierung sind bestimmte Feiertagskonstellationen und Hinweise auf datierbare historische Ereignisse¹⁰³. So kann man mit relativ großer Sicherheit sagen, dass Alain entweder im Jahr 1179 oder 1184 am 25. März die Predigt über Ps 86(87),3 »Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei« hielt, da eine (heute verlo-

98 KIENZLE, *Medieval Sermons*, S. 105–120. Sie listet darüber hinaus den Einsatz von Übersetzern (vom Lateinischen in die Volkssprache) und von Theaterelementen auf (wie verstellten Stimmen in einem gespielten Dialog oder in *exempla*-Wiedergaben). Außerdem konnten sich während der Predigt Wunder oder gewaltsame Massenphänomene ereignen.

99 LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 17.

100 Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 70r und 71r.

101 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 5. Gelistet bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 140. Ediert in MIGNE PL 210, Sp. 210–213. Voraussetzung ist, dass die Rubrik in der heute verlorenen Handschrift enthalten war und nicht von De Visch stammte. Es ist aber wahrscheinlich, da die Predigt mit der Datierung »in Annuntiatione beatae Mariae, quando eventit dominica in palmis« in derselben Reihe ediert wurde (siehe [Anm. 104](#) und [Predigt Nr. 2 in Anhang 1a](#)) und diese konkrete Angabe recht sicher authentisch sein dürfte. Für die Predigten III–VI dieser Reihe (acht vollständige und eine unvollständige neunte) ist derzeit nur noch der Druck als Textzeuge bekannt. Siehe LONGÈRE, *Un sermon d'Alain de Lille*, S. 394.

102 Vgl. KIENZLE, *Introduction*, S. 154; ZIER, *Sermons*, S. 331; THAYER, *The Medieval Sermon*, S. 45.

103 Beispiele von derartigen Datierungsmöglichkeiten für eine Predigtsammlung der Jahre 1210 bis 1215 liefert BÉRIOU, *L'avènement des maitres*, Bd. 1, S. 60f.

4. Das Quellencorpus

rene) Handschrift vermerkte: »Sermo II. in Annuntiatione beatae Mariae, quando evenit dominica in palmis«¹⁰⁴. Es war also an einem Tag, an dem Verkündigung und Palmsonntag zusammenfielen¹⁰⁵, was 1179 und 1184 der Fall war. Gerade eine solch präzise und seltene Angabe macht es auch sehr wahrscheinlich, dass die Predigt tatsächlich gehalten wurde und nicht nur schriftlich entworfen worden war.

Schwieriger ist es im Falle von Alains Predigt über Ps 21(22),10–11, die in den meisten Handschriften auf den zweiten Advent terminiert ist und zugleich als dem heiligen Nikolaus gewidmet ausgezeichnet wird¹⁰⁶. Sie ist Teil des »Liber sermonum«, der Sammlung von Modellpredigten. Es wäre möglich, dass Alain sie tatsächlich hielt, an einem Tag, an dem der zweite Advent auf den 6. Dezember fiel. Das war in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in den Jahren 1153, 1159, 1164, 1170, 1181, 1187, 1192 und 1198 der Fall; angesichts von Alains Alter dürfte es frühestens 1170 gewesen sein. Die Predigt über Gal 6,14 »Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi« wurde entweder zu *Inventio Crucis* (3. Mai) oder *Exaltatio Crucis* (14. Sept.) gehalten; wahrscheinlicher ist Letzteres, da die Predigt in der Überlieferung nach den Marienfeiertagen im August und September eingeordnet ist¹⁰⁷. Da sie einen Hinweis auf den Verlust der Kreuzesreliquie in der Schlacht von Hattin gegen Saladin am 4. Juli 1187 enthält, besteht ein *terminus post quem*¹⁰⁸. Ähnliche Anspielungen auf den Verlust finden sich in einer Predigt über 2 Kön 10,5 »Manete in Iericho«, welche »feria II intrante ieiunio« und damit wohl am Montag vor Aschermittwoch, vielleicht im Jahr 1188 oder 1189, gehalten

¹⁰⁴ Vgl. LONGÈRE, Un sermon d'Alain de Lille. Siehe auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 120, 132.

¹⁰⁵ Alains Zeitgenosse Johannes Beleth regelt in seiner Liturgieabhandlung, dass in diesem Fall an dem Tag nicht die Verkündigung, sondern der Palmsonntag gefeiert wird. Dafür zieht man die *Annuntiatio*-Feier vor, und zwar auf den Samstag vor dem Palmsonntag: JOHANNES BELETH, Summa, 57, S. 105: »Nota, quod si sit dies annuntiationis in ramis palmarum uel in die resurrectionis, uacat dies annuntiationis, sed in sabbato precedente dominicam, que dicitur in ramis palmarum, fiet misterium annuntiationis«.

¹⁰⁶ BARTÒLA, La tecnica, S. 623. Vgl. dazu auch Kap. 4.1.1.

¹⁰⁷ D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 279, Anm. 1. Gelistet in [Anhang 1a als Nr. 47 \(= 43\)](#).

¹⁰⁸ D'Alverny liest *ibid.*, S. 143, die Predigt primär als Aufruf zum Kreuzzug, der sich in die Kreuzzugsvorbereitungen von Philipp Augustus ab 1189 füge; daher nimmt sie den 14. September 1189 als Datum der Predigt an. Es ist aber auch denkbar, dass Alain sich bereits nach den Veröffentlichungen der Bulle »Audita tremendi« bemüht fühlte, eine Passage (mehr als dreizehn Editionszeilen umfasst der Abschnitt nicht) mit Äußerungen einzubauen, die als Kreuzzugauftrag verstanden werden könnte. SMITH, »Audita tremendi«, S. 68, listet vier Versionen, vom 29. und 30. Oktober sowie vom 3. November 1187 und vom 2. Januar 1188. Damit wäre auch der 14. September 1188 möglich.

wurde¹⁰⁹. Beide Predigten lassen sich somit Alains Aufenthalt in Südfrankreich zuordnen.

Orte der Predigt waren im Falle des Klerus das Kirchengebäude, dort je nachdem die Kanzel, ein Podest, der Lettner oder ggf. der Bischofsstuhl vor dem Altar. Die Kirche als Ort der Predigt gewährleistete, dass der Predigende zu seinem Amt durch die kirchlichen Autoritäten befugt war. Gerade bei der Predigt vor großen Menschenmassen konnte es aber sein, dass zur Predigt im Freien keine Alternativen bereitstanden. In seltenen Fällen konnte die Predigt deswegen auch auf dem Kirchhof, an einem steinernen Sitz an der Außenwand der Kirche oder auf einem Podest davor stattfinden. In Paris etwa wurde während der Palmsonntagsprozession die Predigt im Freien statt in Notre-Dame abgehalten. Auch bei den Prozessionen der Bitttage kam es zu Predigten unter freiem Himmel¹¹⁰.

Für die Predigten an den Schulen ist davon auszugehen, dass die freien Theologiemagister in angrenzenden Pfarrkirchen sprachen, wie es auch die späteren Universitätsmagister in Ermangelung einer Universitätskirche taten. Die Kapellen auf dem linken Seine-Ufer kämen ebenfalls in Frage, etwa von Saint-Julien-le-Pauvre, die die spätere Universität neben den Kapellen der Orden – insbesondere des Dominikanerkonvents Saint-Jacques – nutzte¹¹¹. Die bisherige Forschung betrachtete Alains Predigtstätigkeit als nicht weiter bemerkenswerte Tatsache. Es ist jedoch hervorzuheben, dass es keinesfalls selbstverständlich war, dass ein externer Prediger in einem Pfarrsprengel aktiv war. Im Falle der später in Paris predigenden Bettelorden sind die daraus resultierenden Probleme und Konflikte mit dem Säkularklerus bekannt¹¹². Alain dürfte also in seinem Wirkungskreis eine gewisse Reputation gehabt haben, sodass ihm dieses

109 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 25, in London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 72r. Siehe auch fol. 73v: »Scimus quod terra illa quam dominus propriis calcavit pedibus et in qua misteria nostre redemptionis exhibuit ab allophilis possidetur. Scimus quod crux illa cui dicitur ›o crux, ave spes unica‹ ab eis ostentui habetur. Scimus quod illud sepulcrum de quo dicit Ysaïas ›et erit sepulcrum eius gloriosum‹ ignominiose tractatur. Sed numquid aliquo modo nos clerici moti sumus, numquid aliquo modo penitentia emendati, ut deus, quod pro peccatis nostris fecit, in irritum revocaret?«

110 KIENZLE, *Medieval Sermons*, S. 91; LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*, S. 213–218; LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 171–176. Im Jahr 1204 wurde auf einer Pariser Synode ausdrücklich festgehalten, dass der reguläre Ort der Predigt die Kirche sei, da in ihr die Qualität und Autorisation des Predigenden besser zu überwachen sei. Siehe *ibid.*, S. 82f.

111 VERGER, *Les saints patrons*, S. 3. Zur Verbindung der Universität zu Saint-Jacques vgl. Kap. 3.2. Eine Karte der Pariser Pfarrbezirke am Ende des 13. Jahrhunderts findet sich in LORENTZ u. a., *Atlas de Paris au Moyen Âge*, S. 131.

112 Vgl. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour*.

4. Das Quellencorpus

Recht zugestanden wurde. So konnten die sich außerhalb des Pfarreiensystems befindlichen Studenten mit Predigten versorgt werden. Sollte Alain von Lille seine Schule links der Seine eingerichtet haben¹¹³, kämen die Pfarreien Sainte-Geneviève, Saint-Benoît und Saint-Séverin als Orte der Predigt in die engere Auswahl, aber auch Einrichtungen auf der Île de la Cité sind nicht auszuschließen. Möglicherweise stand ihm sogar Saint-Victor offen, dessen Angehörige spätestens zum Ende des 12. Jahrhunderts für Studenten die Seelsorge übernahmen. Predigten Alains sind auch in viktorinischen Beständen überliefert¹¹⁴. Würden Kleriker eingeladen, in Konventen zu predigen, so fand dies, wie üblich, im Kapitelsaal statt¹¹⁵.

Das Publikum von Predigten kann mithilfe von Rubriken wie »ad claustrales«, durch interne Hinweise und die Überlieferungssituation sowie generell durch den historischen Kontext, in dem sich der Prediger befindet, erschlossen werden. Alle Indizien sind aber stark an die Zuverlässigkeit der Überlieferung gebunden und müssen miteinander verknüpft werden. Rubriken können sich z. B. widersprechen; so ist Alains Predigt über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis super terram« laut einer Handschrift »ad religiosos« gerichtet, während zwei andere Textzeugen sie als an Scholaren adressiert überschreiben¹¹⁶. Hinweise auf ein Publikum von Religiosen oder Scholaren kann auch das *thema* bieten¹¹⁷. Die Anrede »fratres« in einer Predigt ist kein Indiz für einen monastischen Kontext. Alain etwa spricht sowohl die Zuhörer seiner Osterpredigt, die »magistri clericorum«, mit »fratres mei« an als auch »claustrales« als »fratres karissimi«¹¹⁸. Beide Anreden dienten schon bei frühmittelalterlichen Predigern dem »community building«¹¹⁹.

Die Sprache des überlieferten Textes gibt nur bedingt Auskunft über das Publikum. Wenngleich nicht alle Kleriker und Mönche des Lateinischen mäch-

113 Vgl. Kap. 3.2.

114 Vgl. Kap. 2.1.1.

115 Vgl. KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 278–281. Zur monastischen Praxis, zu Predigten von Externen in Saint-Victor zu Paris oder Saint-Martial in Limoges vgl. Kap. 2.1.1 und 3.2. Speziell zu Saint-Martial auch TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 233–258. Saint-Victor lud nicht nur auswärtige Prediger ein, sondern ließ auch Zuhörer zu, die nicht dem Stift angehörten. Siehe LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 13.

116 Siehe D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 134 sowie Nr. 75 (= 63).

117 Vgl. Kap. 4.1.1.

118 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 4, Sp. 206, und die Predigt »ad claustrales« über Jak 1,23–24 »Si quis auditor est uerbi et non factor«, etwa in Dijon, BM, 219, fol. 75v–76r (Nr. 86 [= 74]).

119 AMOS, *Early Medieval Sermons*, S. 7.

tig waren, geht man doch davon aus, dass Predigten an sie auf Latein gehalten wurden¹²⁰. Predigten an Laien wurden zwar in der Regel in der jeweiligen Volkssprache gehalten¹²¹, doch für ihre schriftliche Fixierung bot das Lateinische zahlreiche Vorteile wie ein festgelegtes Abkürzungssystem und stabile Schreibweisen. Schriftkundige Kleriker, die eine Predigt nach dem Vortrag fixierten, waren es gewohnt, auf Latein zu schreiben¹²². Zudem wurde durch die lateinische Niederschrift die Rezeption in unterschiedlichen Sprachräumen ermöglicht¹²³. Insofern überrascht es nicht, dass Alain die Predigt eines zisterziensischen Abtes ins Lateinische übertrug (»transtulit«), was wohl schlicht bedeutet, dass er sie nach dem Vortrag auf Latein fixierte, wie es für ihn bei theologischen Inhalten geläufiger war. Zwei Handschriften aus dem Jahr 1214 bzw. dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, Dijon, BM, 219 und Paris, BNF, lat. 14859, überliefern einen »sermo quem composuit abbas cisterciensis, romanis verbis, apud Montem Pessulanum in ecclesia beati Firmini, quem postea magister Alanus transtulit in latinum«¹²⁴. Überraschend ist eher die ausführliche Rubrik dazu, die dem Bekanntheitsgrad des Übersetzers geschuldet sein dürfte.

Konkrete Bezugnahmen auf die Lebenssituation des Publikums sind ein Glücksfall für dessen Bestimmung, etwa Hinweise auf monastische Gepflogenheiten¹²⁵. Alain spricht in einer seiner Predigten von der Notwendigkeit der Einheit im Kloster und beschwört Gehorsam, gegenseitige Liebe und Mitleid

¹²⁰ Zur mangelnden Kenntnis des Lateinischen im Klerus CONSTABLE, *The Language of Preaching*, S. 139f., zum lateinkundigen Publikum BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 383, und KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 287.

¹²¹ Es gibt aber auch das Beispiel Bernhards von Clairvaux, der der Überlieferung zufolge in der Volkssprache zu den Laien rechts des Rheins sprach – allerdings in seiner eigenen, Französisch. Das soll seiner Wirkung jedoch keinen Abbruch getan haben. Siehe dazu z. B. BÉRIOU, *Orality in its Written Traces*, S. 170. Er nutzte aber auch Übersetzer für das Deutsche. Siehe CONSTABLE, *The Language of Preaching*, S. 150. Für die Kapitelansprachen Bernhards, in denen auch Konversen anwesend waren, nimmt CASEY, *Reading Saint Bernard*, S. 87, an, dass er eine Art Pidgin sprach und seinem Latein genug französische Wörter beifügte, dass die Konversen den Sinn ansatzweise verstehen konnten.

¹²² Vgl. BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 383f.; insgesamt sollte man die Grenze zwischen Latein und den romanischen Volkssprachen aber nicht zu strikt ziehen, da das Latein oftmals stark von Letzteren geprägt war. Es sind auch Predigten überliefert, die abwechselnd beide Idiome nutzen. Siehe CONSTABLE, *The Language of Preaching*, S. 137f.

¹²³ D'AVRAY, *Method*, S. 12.

¹²⁴ Dijon, BM, 219, fol. 74r; Paris, BNF, lat. 14859, fol. 233r. Dazu D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 14f., 120f., sowie [Kap. 3.2](#) und [4.2.2](#).

¹²⁵ KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 284f., 297f.

4. Das Quellencorpus

gegen die Versuchungen des Teufels¹²⁶. Eine Passage aus einer Adventspredigt scheint dagegen vor Magistern und Scholaren gehalten worden zu sein, die sich reuevoll in Alains Schelte wiedererkennen sollten¹²⁷. Weist die Predigt ein gewisses intellektuelles Niveau und den Einsatz antiker Klassiker auf, so liegt es zwar nahe, darin eine schulische Predigt zu sehen¹²⁸. Doch auch hier ist Vorsicht geboten, da gerade Alain von Lille auch Klausurierten theologische Inhalte vermittelte¹²⁹ und ihnen Passagen von »Vergilius noster« nicht vorenthielt¹³⁰.

Predigten »ad populum« scheinen von Alain selten oder gar nicht gehalten worden zu sein, sein Publikum beschränkte sich überwiegend auf Scholaren, Klerus und Mönche, auf *litterati*, um damit aber indirekt die Verbesserung der Seelsorge zu erreichen¹³¹. Eine Palmsonntagspredigt könnte zwar laut

126 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 1.

127 DERS, Sermo Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 98r: »Sunt enim quidam, qui sedent in cathedra pestilentie [Ps 1,1], qui sedent in puluere, qui sedent in sterquilino et stercore, sunt quidam, qui sedent in tenebrarum errore [korr. aus horrore], sunt qui sedent in solio superbie. In cathedra pestilentie sedent, qui uerbo prae doctrine uel exemplo consuetudinis male alios docent. In puluere sedent, qui terrenis indulgent. In sterquilino et stercore, qui luxuria fetent. In tenebrarum errore, qui per deuia ignorantie exorbitant. In solio superbie, qui per superbiam se iactant«.

128 Angewendet werden diese Kriterien bspw. von D'ALVERNY, Un sermon d'Alain de Lille, S. 523, und SIRI, I classici, S. 155. Im Fall der Buchmetapher (von D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 146, als Indiz für ein studentisches Publikum gesehen) muss aber gesagt werden, dass Alain sie auch für Religiösen anwendet (vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 [= 74], Dijon BM 219, fol. 75v), und die Metapher im 12. Jahrhundert beliebt war. Siehe LECLERCQ, Aspects spirituels.

129 Ein gutes Beispiel ist ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74) in Dijon, BM, 219, fol. 75v–76r.

130 So in der Predigt über 1 Joh 5,7 »Tres sunt qui testimonium dant« (Nr. 88 [= 76]). Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 255.

131 So auch die Einschätzung von LONGÈRE, L'Écriture sainte, S. 451, und D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 147. Eine laut Handschriftenrubrik von Alain »ad populum« gehaltene Predigt ist nach den Erkenntnissen von d'Alverny Richard von Saint-Victor zuzuschreiben. Siehe *ibid.*, S. 137. Vgl. auch die Einschätzung von TIBBER, The Origins of the Scholastic Sermon, S. 13f., zur eher indirekten Wirkungsweise der Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts: »It is vital, however, to appreciate that the twelfth century Paris masters preached in a much more restricted environment concerned essentially with the Church itself and only indirectly with its relations with lay society. They had neither the formative experience of the Dominicans as polemical, anti-heretical preachers, nor were they products of the urbanised environment from which the Franciscans and other poverty movements emerged. [...] The twelfth century Paris masters' contribution to the reform of the Church was to develop the fundamental theological and moral doctrines on which that reform was based and to educate the clergy so that they would in their turn be better able to bring the religion to the laity«.

d'Alverny an Laien gerichtet gewesen sein, da sie Motive adelig-ritterlicher Lebenswelt aufgreift¹³². Da aber die meisten Studenten Alains dem ländlichen Niederadel entsprungen sein dürften¹³³, kann er sich schlicht einer Methode bedient haben, die jungen Zuhörer zu fesseln. Ebenso unsicher ist, ob Alain die Predigt zum Tag der Kreuzerhöhung, deren Abfassung in seine südfranzösische Phase fiel, wirklich einem »assez large auditoire« vortrug und darin zum Zug ins Heilige Land aufrief¹³⁴. Schon der Einstieg der Predigt setzt ein gewisses Bildungsniveau voraus, das zwar Teile des Adels, nicht aber größere Massen besessen haben dürften¹³⁵. Kernanliegen der Predigt ist der Aufruf zur Buße, um die durch Sündhaftigkeit erlittene Strafe Gottes zu sühnen, ganz, wie es die

132 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 141 f. Die Predigt »In Dominica Palmarum« über Mt 21,2 »Ite in castellum« (Nr. 31) ist ediert *ibid.*, S. 246–249. Dazu mehr in [Kap. 6.2](#).

133 Dies gilt auch für die Magister. Vgl. hierzu [Kap. 2.1.1](#). Noch für das 13. Jahrhundert lassen sich kaum Aussagen über die soziale Herkunft der Studenten im Allgemeinen treffen. Die in den Quellen jener Zeit häufig anzutreffende (stereotype) Beschreibung des armen Studenten könnte u. a. der positiven Konnotation der (geistigen) Armut geschuldet sein, so GOROCHOV, *Le stéréotype*. Für eine allgemeine Typologie der späteren Universitätsbesucher bezüglich ihrer sozialen Herkunft und Studienmotive siehe SCHWINGES, *Der Student in der Universität*, S. 181–185. Für die soziale Hierarchie an der Pariser Universität spielte die adlige Herkunft, zumindest auf der normativen Ebene, nur bei den Dekretisten eine Rolle. Siehe DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 117, 173.

134 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 47 (= 43)*. Dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 143. Auch PHILLIPS, *The Thief's Cross*, interpretiert die Predigt in diesem Sinne. Er will zeigen, dass Alain den Kreuzfahrer als den wahren Büsser darstellen möchte. Dabei liest er jedoch auch die Abschnitte, die sich auf die gesamte Christenheit beziehen (Ausführungen zu Firmung und Taufe. Vgl. die Edition in D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 279 f.) ausschließlich als Beschreibung der Kreuzfahrer. Erst gegen Ende der Predigt wird das Kreuzeszeichen der Kreuzfahrer in Bezug auf die einzelnen Elemente der Buße gedeutet, nämlich »contritio«, »confessio«, »satisfactio« sowie hier noch »spes eterne beatitudinis«, S. 281 f.

135 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 47 (= 43)*. Edition in D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 279: »Absit michi gloriari, etc. Glorientur alii in diuitiis cum Creso, alii in honoribus terrenis, cum Iulio, alii in deliciis, cum Augusto, alii in sapientia terrena, cum philosopho, alii in robore, cum Antheo, alii in pulchritudine, cum Parthenopeo«. Belastbare Daten zum Bildungsniveau des Adels im 12. Jahrhundert, unter Berücksichtigung der inneren Stratifizierung, sind kaum aus den Quellen zu gewinnen, da diese in der überwiegenden Zahl ein Idealbild schildern. AURELL, *The Lettered Knight*, hat trotz dieser Schwierigkeiten versucht, der historischen Realität dahinter auf die Spur zu kommen. Obwohl die ritterliche Ausbildung kaum Zeit für zusätzliche, intellektuelle Bildung übrigließ, konnte es mitunter vorkommen, dass eine gewisse volkssprachliche Bildung vermittelt wurde. Siehe zur Quellenproblematik *ibid.*, S. 37 f. Speziell zu England und der durch die Erfordernisse der Bürokratie erworbenen Schriftlichkeit siehe DERS., *The*

4. Das Quellencorpus

Bulle »Audita tremendi« fordert¹³⁶. Nur ein Absatz spricht von den Aufgaben der Kreuzritter, die das Heilige Land befreien mögen¹³⁷. Lobend hervorgehoben werden allein die »pauperes Christi«, verstanden als »pauperes spiritu«¹³⁸. Das sind in Alains Verständnis all diejenigen, die vor allem dem Hochmut und irdischen Reizen entsagen¹³⁹, was Kleriker und Mönche ansprechen könnte.

Zu den predigtinternen Hinweisen auf das Publikum kann auch die Länge zählen. So schreibt Mark Zier, dass die Predigten der Magister oft nur 1100 Wörter umfasst und damit etwa 20 Minuten gedauert hätten, während die der Kanoniker auch einmal das Doppelte betragen haben könnten¹⁴⁰. Vielleicht darf man aber bei den Magistern diesbezüglich eine gewisse Freiheit annehmen, wenn sie vor Scholaren predigten, da sie in geringerem Ausmaß als beispielsweise Mönche an strikte Tagesabläufe gebunden waren und damit auch einmal eine Rede in die Länge ziehen konnten. Für zisterziensische Predigten gilt – von Ausnahmen für Bernhard abgesehen –, dass sie knapp zu halten waren, da für das Kapitel weniger als eine Stunde Zeit vorgesehen war¹⁴¹. Zwei

Knowledge of Knights. Siehe außerdem den Überblick bei RICHÉ, VERGER, *Des nains sur des épaules*, S. 161–169.

136 SMITH, »Audita tremendi«. Eine ähnliche Sichtweise findet sich in der Predigt Nr. 25 über 2 Kön 10,5 »Manete in Iericho«. Vgl. [Anm. 109](#). LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 148, 151, stellt für andere Predigten Alains über das Kreuz fest, dass Alain eher an der spirituellen Deutung des Kreuzes interessiert ist.

137 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 47 (= 43). Siehe den Editionstext in D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 281.

138 *Ibid.*, S. 283.

139 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 953: »[Spiritus] Dicitur superbia, unde in Evangelio: Beati pauperes spiritu et beati qui immunes sunt a superbia, id est humiles«. DERS., *Ars praedicandi*, 15, Sp. 140 f.: »De patientia: Prima est, contra mundi insultum, contra vanae gloriae appetitum, contra terreni laboris desiderium, contra cupiditatis retinaculum; quae petitur cum dicitur: Libera nos a malo (Matth. VI), quasi diceret fidelis: confer patientiam contra malum saeculi, contra mundi insultum. De hac eadem patientia fit sermo, cum dicitur in catalogo beatitudinum: Beati pauperes spiritu (Matth. V). Patientiae enim prima species consistit in spirituali paupertate, quae est in abdicatione rerum exteriorum, in abdicatione naturalium donorum, cum homo pro naturalibus animae dotibus non intumescit, in abdicatione eorum quae pertinent ad dotes corporis, ut fortitudinis, pulchritudinis, etc.«; DERS., *Sermo* Nr. 31, S. 246. »In superiori autem parte huius ciuitatis quasi castrum locauit [Rex celi] celum empireum [...]. Hoc est castrum quod materiali armatura non capitur, [...] non diuitum pecuniis emitur, sed soli pauperes spiritu intrant, soli humiles sibi vindicant. Non ad hoc capiendum valent bellica instrumenta, [...], sed sola sibi vindicat humilitas«.

140 ZIER, *Sermons*, S. 335.

141 Vgl. KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 295 f. Siehe auch S. 280 für das Zeugnis des Zisterziensers Isaak von Stella, der angibt, bei seiner Predigt zeitlich überzogen zu haben, sodass die Brüder sich nun mit ihrer Arbeit beeilen müssten.

Predigten Alains, die eine an Mönche und Scholaren gemeinsam, die andere möglicherweise nur an Mönche, wirken zum Ende hin wie hektisch abgekürzt, als hätte Alain gemerkt, dass er eine für das gemischte Publikum unpassende Zeitplanung angelegt hatte¹⁴². Alains bereits erwähnte Predigt über die Einheit im Kloster umfasst 2,5 Spalten in der Migne-Edition¹⁴³ und könnte gemessen an Leclercqs Überlegungen, wonach der Vortrag eines Textes von vier bis fünf Spalten eine Stunde oder länger gedauert haben könnte¹⁴⁴, etwas mehr als eine halbe Stunde in Anspruch genommen haben; damit wäre Alain im zeitlichen Rahmen geblieben.

¹⁴² Es handelt sich um die Fastenpredigt über Sach 8,19 »Ieiunium quarti, ieiunium quinti« in Dijon, BM, 219, fol. 72v–73v (Nr. 69 [= 58], »Sermo magistri Alani de Insula de septuagesima ad claustrales et scholares«) und die Trinitätspredigt über 1 Joh 5,7 »Tres sunt qui testimonium dant« (Nr. 88 [= 76]). Zu letztgenannter vgl. auch [Kap. 5.4](#).

¹⁴³ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 1.

¹⁴⁴ KIENZLE, *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, S. 295 f.

4.2 Die Predigten des Alain von Lille

4.2.1 Überlieferung und Rezeptionsspuren

Zum homiletischen Œuvre Alains von Lille zählen sowohl das Handbuch über die Predigtkunst als auch zahlreiche Predigten. In der »Ars praedicandi«, »the first comprehensive preaching manual«¹⁴⁵, definiert Alain die Gattung, trifft Aussagen zu ihrem Zweck, ihren Themen und Zielgruppen¹⁴⁶. Angeschlossen sind diverse »Predigtbausteine«, die als Repertorium für *auctoritates* und als Modell dienen sowie die Überlegungen veranschaulichen sollen: Wie ist über die einzelnen Sünden und Laster, wie über diverse Tugenden zu predigen? Mit welchen Inhalten sind Ritter oder Religiösen zu adressieren¹⁴⁷? Das Handbuch ist in über 140 Handschriften überliefert, die teils noch aus dem 12. Jahrhundert stammen¹⁴⁸, wurde von nachfolgenden *artes praedicandi* zitiert¹⁴⁹, in Predigten

145 BRISCOE, JAYE, »Artes praedicandi«, S. 20. Siehe für eine Würdigung des Predigt-handbuchs auch MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, S. 303–311, der den analytischen Geist des Handbuchs hervorhebt und in ihm den ersten Versuch seit Augustinus sieht, eine Rhetorik der Predigt zu erarbeiten (S. 306).

146 Zur predigtgeschichtlichen Einordnung siehe ZIER, *Sermons*, bes. S. 340–344. Eine Übersetzung des Migne-Texts wurde von Gilian R. Evans vorgenommen, siehe ALAIN VON LILLE, *The Art of Preaching*.

147 MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages*, S. 304, nennt diese Bestandteile »sermonettes« und vergleicht sie mit den kurzen Modellpredigten von Gregor I. in seiner »Cura pastoralis«. WENZEL, *Preaching the Seven Deadly Sins*, S. 67 spricht von »rhetorical ammunition for the would-be preacher«. Siehe auch die Zusammenfassung in DERS., *Medieval »Artes Praedicandi«*, S. 4f. Es muss hervorgehoben werden, dass es sich bei diesen Kapiteln, die als Steinbruch für spezifische Predigten genutzt werden konnten, um theoretische Überlegungen handelt, die nur den Ausgangspunkt für die Ausführungen des Predigers bilden. Keinesfalls kann aus ihnen geschlossen werden, dass Alain zu Witwen, Rechtsgelehrten etc. tatsächlich so (oder überhaupt) sprach, wie es EVANS, *Alan of Lille*, S. 89, annimmt.

148 Eine Zusammenstellung von Textzeugen findet sich in SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 335–342, der 128 bekannte Handschriften nennt. Darüber hinaus konnten siebzehn weitere Überlieferungsträger gefunden werden. Es sind dies: 1) Admont, Benediktinerstift, Cod. 458, ab fol. 96r (1388–1389, Österreich); 2) Arras, BM, 839, fol. 28r–67v (ursprünglich fol. 1 in zeitgenössischer Hand, dieser Teil des Codex ist aus dem 13. Jh., aus der Abtei Saint-Vaast von Arras. Der Text folgt einer anderen Reihenfolge als die Migne-Edition und bricht fol. 67v ab); 3) Durham, CL, MS B.IV.20, fol. 187r–230v (13. Jh.); 4) Durham, CL, MS B.IV.42, fol. 146–164 (14. Jh., Durham); 5) Graz, UB, Ms. 274, ab fol. 4v (13. Jh., aus dem Augustinerchorherrenstift Seckau); 6) Innsbruck, ULB Tirol, Cod. 655, fol. 46rb–50va (Auszüge, 13./14. Jh.); 7) Mainz, WSB, Hs I 414, fol. 47r–130r (2. Drittel bzw. 2. Hälfte des 15. Jhs., Mainzer Karmeliterkloster; das Incipit lautet »Inci-

verwendet¹⁵⁰ und spätestens im 15. Jahrhundert auszugswise ins Deutsche übersetzt¹⁵¹.

pit summa magistri Alani monachi de arte praedicandi etc.«); 8) Oxford, Ms. Bodl. 2, fol. 1r–37r (spätes 13. Jh., England); 9) Oxford, Ms. Bodl. 133, fol. 36r–52r (1. Hälfte des 13. Jhs., vermutl. Frankreich); 10) Oxford, Ms. Bodl. 409, fol. 124r–151r (2. Viertel des 13. Jhs., England); 11) Oxford, Ms. Bodl. 848, fol. 27r–49r (frühes 14. Jh., England); 12) Oxford, Ms. Digby 151, fol. 74r–87r (32 Kapitel in anderer Reihenfolge als in der Migne-Edition, 2. Viertel des 13. Jhs., England); 13) Oxford, Ms. lat. th. e. 21, fol. 94r–123v (1326, Maribor); 14) Paris, BNF, NAL 999, fol. 123v–140v (13. Jh.); 15) Toledo, BdC, 9–22, fol. 67r–101v (15. Jh.); 16) Stockholm, KB, A 106 (aus dem Jahr 1374); ein besonders interessanter Textzeuge ist 17) die kaum erforschte Handschrift Admont, Benediktinerstift, Cod. 161 vom Ende des 12. Jahrhunderts. Vgl. die Beschreibung in <https://manuscripta.at/?ID=26042> (14.1.2021). Auf fol. 32r heißt es: »Incipit Compilatio sumpta ex opusculo Alani et continet auctoritates de amplectendis virtutibus et vitiis detestandis«. Enthalten sind teilweise gekürzte, teilweise erweiterte Passagen aus der »Ars praedicandi«, Kapitel 2, 3, 15, 16, 20, 21, 19, 37, 18, 33. Damit liegt wahrscheinlich ein sehr früher Zeuge für die Nutzung von Alains »Ars« und deren Anpassung an lokale Bedürfnisse vor. Ein ähnlich ungewöhnliches und ebenso frühes Exemplar ist die bereits bei RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 180, genannte Handschrift London, BL, Add. Ms. 10393 aus dem späten 12. Jahrhundert. Sie enthält fol. 67v einen Besitzvermerk des Prämonstratenserklosters Steinfeld in der Eifel. Auf das Kapitel »De contemptu mundi« folgt noch fol. 5r ein sonst nicht bekannter Zusatz »De conviviis«, der im Prinzip nur aus einer Zusammenstellung von *auctoritates* besteht (Salomon, Sirach, Hieronymus, Gregor etc.); das Kapitel 6 (hier Kapitel 7, fol. 13) enthält einen langen Einschub mit Autoritäten (Cyprian, Gregor, aber auch Epikur), um nur einige Abweichungen zu nennen.

149 BRISCOE, JAYE, »Artes praedicandi«, S. 20. Nicht korrekt ist die Angabe, dass sich in Cambridge, UL, II. 1. 24, p. 213–228, 203–211, um ein glossiertes Exemplar von Alains »Ars praedicandi« handle, so *ibid.*, S. 67f. Die Marginalien enthalten vielmehr Textkorrekturen, die in den fehlerhaften und unvollständigen Haupttext eingefügt wurden. Eine Beschreibung der Handschrift aus dem 14. Jahrhundert findet sich in A Catalogue of the Manuscripts, Bd. 3, S. 339–342. Einen anonymen Autor, der Alains Predigtdefinition aus der »Ars« aufgreift, nennt MORENZONI, Des écoles aux paroisses, S. 26, Anm. 4.

150 Die Predigten des sogenannten Pseudo-Augustinus Belgicus, unter dem Sammelnamen »Ad fratres in eremos« bekannt, bedienen sich ausführlich der »Ars praedicandi« Alains von Lille. Vgl. zu dieser Benutzung allgemein EVANS, Alan of Lille, S. 100. Folgende Rezeptionskette konnte in der Predigtrecherche gefunden werden: Das Ende von *sermo* 48 besteht hauptsächlich aus Versatzstücken des dritten Kapitels der »Ars praedicandi« Alains. Siehe [Pseudo-]AUGUSTINUS, *Sermo* 48, Sp. 1331f. Diesen *sermo* 48 wiederum nutzte ein anonym Prediger für seine Predigt über Ps 21,7 »Ego sum vermis et non homo«, in der er die ursprünglich von Alain stammende Passage verwendet, aber als Autorität »Augustinus« nennt. Siehe Paris, BNF, lat. 18172, fol. 22r: »Post mortem etiam ut testatur Augustinus de cerebro hominis nascuntur buffones, de lingua [sic] hominis nascuntur elinges [sic]. De spina procedunt scorpiones. Primi venenum infundunt, secundi corpus corrodunt, tercii a culeo pungunt. Primi sunt garruli, secundi sunt muti, tercii taciturni. Unde igitur fastus homini. Unde superbia, cui nasci penalitas, cui uiuere mortalitas, mortem concludit necessitas, cui esse momentum, uita naufragium,

4. Das Quellencorpus

Die »Ars praedicandi« liegt immer noch nur in der bei Migne abgedruckten Edition vor¹⁵². Das dort aufgeführte letzte »caput XLVIII« in den Spalten 195–198 ist aber schon Teil des »Liber sermonum«¹⁵³. Marie-Thérèse d’Alverny vermutet, dass die »Ars« wohl in zwei Redaktionen überliefert ist: einer langen, didaktisch orientierten, sowie einer kürzeren, die eher darauf abzielte, Bausteine für das Predigen zu liefern. Letztere scheint die häufiger überlieferte zu sein¹⁵⁴. Auch könnte eine erste Rohfassung, die nur die ersten dreißig Kapitel (gemäß der Migne-Zählung) umfasste, schon während des Kompositionsprozesses zirkuliert haben¹⁵⁵. Zum genauen Entwicklungsprozess der

mundus exilium, cui mors, aut instat, aut minatur instantiam, cui uita aut abest, aut spondet absentiam«. Vgl. dazu ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »Memorare nouissima tui considerando quod tua conceptio culpa, tua natiuitas pena, tua uita penalitas, tuum mori necessitas; quia uita tibi abest, aut spondet absentiam. Mors aut instat aut minatur instanciam. Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorem, quomodo eris escha uermium, quia post mortem nascetur de lingua uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho, ut significetur peccatum gulae, de spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de cerebro bupho, ut significetur peccatum superbie« und [Pseudo-]AUGUSTINUS, *Sermo* 48, Sp. 1331: »Memorare nouissima tua ut in aeternum non pecces. Reuertere ad te ipsum memorans quod fuisti sperma liquidum quod modo es uas stercorem quod eris cibus uermium. Haec enim sunt nouissima quae cogitare debet quotidie qui fidelis est. O homo memorare nouissima tua quia post mortem uermis nascetur tibi de lingua pro peccato linguae, de stomacho pro peccato gulae, de spermate renum scorpiones pro peccato luxuriae, de cerebro bufones pro peccato superbiae. De spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de cerebro bupho, ut significetur peccatum superbie«. Der Text der Predigt in Paris, BNF, lat. 18172 ist näher an Alain, was zeigen könnte, dass der Autor zwar die »Ars praedicandi« benutzte, zugleich aber die Pseudo-Augustinus-Predigt kannte und wohl daher die »Ars« auch »Augustinus« zuschrieb.

151 Zur Übersetzung ins Deutsche vgl. OCHSENBEIN, Art. »Alanus ab Insulis«, Sp. 98, mit einer Liste der entsprechenden Handschriften.

152 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, Sp. 109–195.

153 D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 110, Anm. 3, und S. 125.

154 *Ibid.*, S. 114, Anm. 20.

155 *Ibid.*, S. 110f. Vgl. dazu auch [Kap. 3.2](#). Insgesamt erscheint es sinnvoll, für die »Ars praedicandi« einen kontinuierlichen Abfassungs- und Überarbeitungsprozess anzunehmen, sodass in der Konsequenz auch nicht aus textlich-inhaltlichen Überschneidungen eines Kapitels mit anderen Werken auf die Abfassung der »Ars praedicandi« als ganzer geschlossen werden kann. LONGÈRE, Alain de Lille, *théologien*, S. 106, etwa zeigt die Parallelen zwischen den Kapiteln der »Ars praedicandi« über die Buße (31 und 32) und dem »Liber poenitentialis« und folgert daraus die Abfassung der »Ars praedicandi« nach 1190 (also nach der ersten Redaktion des »Liber poenitentialis«). Die entsprechenden Motive können aber bereits zuvor entwickelt worden sein.

verschiedenen Überlieferungsstufen lassen sich vorläufig nur Hypothesen formulieren.

Ein Beispiel wäre das dritte Kapitel der »Ars praedicandi«, »De contemptu sui« betitelt¹⁵⁶. In einer Passage über die Selbsterkenntnis nutzt Alain das Bild eines Spiegels, der gemäß dem Text der Migne-Edition und den Handschriften Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 und Paris, BNF, NAL 335, die d'Alverny zur kürzeren, wohl zu Lebzeiten Alains erstellten Redaktion zählt¹⁵⁷, ein dreifacher ist: es gibt einen Spiegel der Schrift, der Schöpfung und der Natur (»speculum scripturae«, »creaturae«, »naturae«)¹⁵⁸. In den Handschriften Toulouse, BM, 195 und London, BL, Add. Ms. 19767 dagegen bietet die Passage einen vierfachen Spiegel auf: es wird noch das »speculum sepulturae« hinzugefügt. Bei der Toulouser Handschrift nimmt d'Alverny an, dass sie eine von Alain oder seinen Schülern angefertigte Langversion der »Ars« repräsentiert¹⁵⁹. Das Motiv des dreifachen Spiegels wird wiederum in Alains Predigt über Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi et non factor« aufgegriffen, aber mit den Elementen »scripturae«, »creaturae« und, statt »naturae«, »sepulturae«¹⁶⁰. Hier und in den folgenden Passagen finden wir eine enge Übereinstimmung zum Wortlaut der langen Redaktion der »Predigtkunst«.

Folgt man d'Alverny, müsste man annehmen, dass am Anfang diejenige Version der »Ars« stand, wie sie in der ersten Redaktion zu finden ist. Möglich wäre dann, dass Alain die Triade »speculum scripturae«, »creaturae«, »naturae« für die Predigtpraxis zu »speculum scripturae«, »creaturae«, »sepulturae« abwandelte. In einem dritten Schritt hätte er dann in die zweite Redaktion alle vier Motivelemente aufgenommen. Es ist aber ebenso möglich, dass die kürzere Variante der »Ars« die spätere ist. Alain hätte dann die Triade »creatura«, »scriptura«, »sepultura« und ihre Auslegung zuerst in der Predigt zu »Si quis auditor« entwickelt. In einem zweiten Schritt hätte er diese mit dem vierten Element »natura« verbunden und in die längere Redaktion der »Predigtkunst« aufgenommen. Für die kürzere Redaktion hätte er sich dann für die Variante »creatura«, »scriptura« und »natura« entschieden. Stichproben wie diese können nur einen kleinen Einblick in die Überlieferungsschwierigkeiten der »Ars praedicandi« bieten. Für eine Edition könnte sich eine ähnliche Methode anbieten.

156 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, Sp. 116–119.

157 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 112f.

158 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 118; Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 22; Paris, BNF, NAL 335, fol. 6. Siehe [Anhang 2](#).

159 D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 114. Im Darauffolgenden behandelt sie auch die Londoner Handschrift, ohne aber auf mögliche Parallelen zu Toulouse, BM, 195 einzugehen.

160 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75v.

4. Das Quellencorpus

ten, wie sie Julia Burkhardt für die Predigthilfe des Thomas von Cantimpré anwandte, wonach der Haupttext der Edition keine Autorenversion, sondern die am meisten verbreitete Textfassung wiedergibt¹⁶¹.

Während bei Alains Predigten die Textgestalt stellenweise genauso unsicher ist wie bei seiner »Predigtkunst«, kommt hier als weiteres quellenkritisches Problem die Frage nach ihrer Authentizität hinzu. Nicole Bériou zufolge sind die anonym überlieferten Predigten insgesamt zahlreicher als diejenigen, die eine Autorzuschreibung aufweisen¹⁶². Eine anonym überlieferte Predigt einem Autor mit absoluter Sicherheit zuzuschreiben ist ein unmögliches Unterfangen. Es besteht stets die Möglichkeit, dass ein Text aus den Werken des Autors geschickt zu einer neuen Predigt kompiliert wurde. Aber auch bei Predigten, die einem Autor explizit zugeschrieben wurden, kann die Attribution dem Willen geschuldet sein, das Werk durch den vermeintlich berühmten Urheber bekannter und angesehener zu machen. Deswegen kann auch die Autorschaft Alains für die noch vorzustellenden Predigten nur durch diverse Indizien mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht werden¹⁶³.

Eines der stärksten Argumente für die Authentizität einer Predigt ist ihre Überlieferungssituation. Sind von einem Autor mehrere Predigten in einer Sammlung relativ stabil überliefert und wird diese Sammlung auch noch in den Handschriften mehrheitlich dem Autor zugeschrieben, kann man mit gutem Grund mutmaßen, dass die Sammlung der Predigtätigkeit des Autors entsprang¹⁶⁴. Sind Predigten in kodikologischem Zusammenhang mit authentischen Werken eines Autors – Predigten oder anderen Stücken – überliefert, so ist auch hier die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass jene Predigten Teil seines Œuvres sind¹⁶⁵. Weitere Hinweise auf die Autorschaft können signifikante inhaltliche und wörtliche Übereinstimmungen mit anderen Werken sein. Dabei gilt es jedoch zu beachten, nicht versehentlich stilistisches und sachliches Allgemeingut zum ausschlaggebenden Faktor zu erklären. Aber auch, wenn eine Predigt inhaltlich von anderen Werken abweicht, muss dies kein endgültiges Ausschlusskriterium sein, da man in Rechnung stellen muss, dass zum einen eine gewisse Anpassung an rhetorische Notwendigkeiten vorliegen kann, zum anderen auch philosophisch-theologische Ideen weiterentwickelt und in Predigten

161 THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Bonum universale*.

162 BÉRIOU, *Les sermons latins*, S. 412 f.

163 Zur Identifikation bereits bekannter Predigten mittels Schneyers »Repertorium« und den damit verbundenen Schwierigkeiten siehe *ibid.*, S. 412–415.

164 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 112; BÉRIOU, *La prédication d'Étienne Langton*, S. 400.

165 LONGÈRE, *La prédication médiévale*, S. 149 f.

getestet werden konnten¹⁶⁶. Wie Mark Clark u. a. in seinen Forschungen zur »Historia scholastica« des Petrus Comestor nochmals eindrücklich betont hat, muss für scholastische (d. h. im schulischen Kontext entstandene) Texte, wozu auch Magisterpredigten zu zählen sind¹⁶⁷, deren kontinuierliche Weiterentwicklung durch den seine Lehre mündlich vermittelnden Magister in Rechnung gestellt werden¹⁶⁸.

Im Falle von Alains sogenanntem »Liber sermonum« liegt der erstgenannte Überlieferungstyp einer recht stabilen Sammlung vor. Den Begriff entnahm d'Alverny der Liste an Werken, die Otto von St. Blasien für Alain von Lille aufzählt¹⁶⁹. Es handelt sich dabei um eine Reihe von 27 *sermones*, die nach dem liturgischen Jahr geordnet sind, wobei nicht strikt zwischen *sermones de tempore* und *de sanctis* unterschieden wird. Sie beginnt am ersten Advent und reicht bis Allerheiligen. Die Predigten 1, 3–9 und 11–22 sind *de tempore*, Nr. 2, 10 und 23–27 *de sanctis* (Nikolaus, *Purificatio* und *Assumptio Mariae*, Johannes der Täufer, Petrus, Michael, Allerheiligen). Die Sonntage nach Epiphania und Pfingsten wurden nicht bedacht. Vierzehn *themata* folgen der Tageslesung, elf entstammen liturgischen Texten (Introitus, Graduale, Hymnen oder Responsorien). Bis auf die Michaelspredigt mit ihrem *thema* aus dem Responsorium des Tages sind alle biblischen Ursprungs¹⁷⁰.

Die Reihe der 27 Predigten wird – nach derzeitigem Stand – in den Handschriften Paris, BNF, NAL 335; Dijon, BM, 211; München, BSB, CLM 4616; Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 überliefert; mit kleineren Erweiterungen auch in Toulouse, BM, 195¹⁷¹. London, BL, Add. Ms. 19767 und der höchstwahrscheinlich davon abhängige Textzeuge München, BSB, CLM 17458 inserieren in diese Reihe der 27 noch vier weitere Predigten entsprechend dem liturgischen Jahr und weisen bei den 27, wie Toulouse, BM, 195, Zusätze auf, die sich in den anderen Handschriften nicht finden¹⁷². In Amiens, BM, 301 wird die Reihe der

166 Zu diesem Aspekt siehe LANDGRAF, Einführung in die Geschichte, S. 47.

167 Dazu TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 4.

168 CLARK, *The Making of the »Historia scholastica«*, S. 158–184. Zur Verwendung des Begriffs »scholastisch« in diesem Sinne siehe *ibid.*, S. 163f. Eine ähnliche Konzentration auf den mündlichen Charakter der Lehre, die von Petrus Lombardus bis zu Stephen Langton vermittelt wurde, liegt vor in DERS., *Peter Lombard. Zu vergleichbaren Problemen im Werk des Petrus Cantor* siehe EVANS, *Alan of Lille*, S. 188–197.

169 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 112. Vgl. das Quellenzitat in [Kap. 3.1, Anm. 5](#).

170 LONGÈRE, *Alain de Lille, prédicateur*, S. 129f.; D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 125–127.

171 Zu diesen Textzeugen *ibid.*, S. 112–114.

172 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 115.

4. Das Quellencorpus

27 ebenfalls von weiteren Predigten ergänzt¹⁷³. Auch in Form von *sententiae*¹⁷⁴ ist der »Liber sermonum« überliefert und wurde so als »Liber sententiarum« in Mignes »Patrologia« gedruckt¹⁷⁵.

Vermutlich waren die Predigten als Modellpredigten im Anhang der »Ars praedicandi« vorgesehen und teils vorher oder nachher gehalten, teils extra für diesen Zweck komponiert worden¹⁷⁶. Manche Handschriften fassen die eigentliche »Ars praedicandi«, also das Predigthandbuch, und diese Serie von 27 Predigten gemeinsam als »Ars Praedicandi« auf¹⁷⁷. In ihnen folgt Alain häufiger dem homiletischen Predigtstil, um sie leichter zugänglich zu machen¹⁷⁸. Auch sind die Predigten des »Liber« in der Regel deutlich kürzer als die übrigen. Es ist daher denkbar, dass manche von ihnen in der jeweiligen Vortragssituation noch ausführlicher waren. Vielleicht spiegeln die Handschriften aus London, München und Toulouse mit den längeren Versionen diesen Umstand. Eine Möglichkeit, wie sich die Predigten des »Liber sermonum« zu anderen Predigten Alains verhalten, wird weiter unten am Beispiel einer Epiphanius-Predigt erörtert¹⁷⁹.

Daneben liegen zwei weitere Reihen von Predigten vor, die Alain zugeschrieben werden, aber weniger häufig überliefert sind als der »Liber sermonum«. Dies ist zum einen eine Reihe von siebzehn Predigten, die geschlossen

173 Ibid., S. 116f. Andere Handschriften, wie Paris, BNF, lat. 14851, BNF, NAL, 547 oder Tours, BM, 463 überliefern Teile des »Liber sermonum«. Vgl. *ibid.*, S. 115f.

174 Vgl. Kap. 4.1.1.

175 ALAIN VON LILLE, *Liber sententiarum*, Sp. 229–252. Der »Liber sermonum« wird in gekürzter Form wiedergegeben (Sp. 229–247, in der Migne-Edition die Nr. 1–30), dann folgen in den Sp. 247–252 noch Exzerpte aus anderen Predigten Alains. Zur Identifikation des Werkes vgl. HAURÉAU, *Mémoire sur la vie*, S. 15, und GLORIEUX, *Le prétendu »Liber sententiarum«*.

176 LONGÈRE, Alain de Lille, *prédicateur*, S. 129; D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 112.

177 So heißt es in Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 46v, nach der »Ars« und vor dem »Liber sermonum«: »Explicit summa, sequitur predicatio in prima dominica ante aduentum domini«. Nach den 27 Predigten steht auf fol. 74v: »Explicit ars predicandi magistri Alani«. Auch London, BL, Add. Ms. 19767 und Toulouse, BM, 195 scheinen ein Verständnis widerzuspiegeln, wonach die »Ars praedicandi« und die 27 Predigten des »Liber sermonum« gemeinsam die »Ars« bilden: Vgl. London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 1: »Incipit Alanus de arte predicandi«; fol. 52r beginnt ohne Explicit zur »Predigtkunst« mit dem ersten *sermo* des »Liber sermonum«. Ebenso verhält es sich in der Toulouser Handschrift, wo es auf fol. 18v heißt: »Incipit Ars Predicandi a magistro Alano edita«. Erst fol. 93r, nach den 27 Predigten, folgt ein neuer Abschnitt mit weiteren Predigten von Alain, zu denen notiert wird: »Incipiunt sermones magistri Alani«.

178 TIBBER, *The Origins of the Scholastic Sermon*, S. 15, 149.

179 Vgl. Kap. 4.2.2.

als »sermones magistri Alani« in Toulouse, BM, 195, fol. 93r–122v überliefert ist. Aufgrund der Überlieferung vermutet d’Alverny, dass diese Reihe von Alains Schülern oder ihm selbst im Süden Frankreichs zusammengestellt wurde¹⁸⁰. Eine zweite Reihe besteht aus nur neun Predigten, die Aufnahme in die Migne-Edition fanden¹⁸¹. Diese Reihen von 17 bzw. neun Predigten zählen, wie weitere verstreut überlieferte Predigten, zu den sogenannten »Sermones varii« Alains¹⁸². Bei den jenseits von geschlossenen Reihen überlieferten Predigten müssen verstärkt die genannten Faktoren zur Authentizitätsbestimmung, wie die Überlieferung zusammen mit authentischen Werken oder Parallelen zu bekannten Schriften, berücksichtigt werden. Während bei den Reihen ein Redaktionsprozess durch Alain von Lille angenommen werden kann, ist dies bei den übrigen Predigten kaum sicher zu sagen. Sie mögen ebenfalls von ihm redigiert und dann weiterverbreitet worden sein, ebenso könnten aber auch manche der Textzeugen auf ursprünglichen Hörermitschriften basieren, mit oder ohne Autorisation durch den Magister.

Wie andere Magister verwendete Alain von Lille seine Predigten oder Auszüge davon teilweise wieder¹⁸³; zahlreiche textliche Parallelen finden sich auch zwischen seiner »Ars praedicandi« und einzelnen *sermones*. Dieses oft zu beobachtende Wiederverwerten von Predigten wurde in der Forschung teilweise negativ gewertet und mit Zeitnot erklärt¹⁸⁴. Dem Medium der Predigt wird es aber viel eher gerecht, betrachtet man dies als legitime Technik, um als Redner frei, sicher, und damit überzeugend sprechen zu können. Die Adaptio-

¹⁸⁰ Die nur noch fragmentarisch erhaltene Handschrift Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807 könnte diese Reihe ebenfalls in dieser Form enthalten haben. Siehe zu beiden d’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 114, 119f. Vgl. auch [Kap. 5.3](#) für mehr Details zu Toulouse, BM, 195.

¹⁸¹ Der neunte ist in der Migne-Edition nur als Fragment abgedruckt. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermones Octo*, Sp. 197–222, und d’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 120. Die Predigten Nr. 2 und 7–9 werden auch durch Paris, BNF, lat. 5505 überliefert, für alle übrigen ist die Migne-Edition der einzige verbliebene Textzeuge. Siehe LONGÈRE, *Un sermon d’Alain de Lille*, S. 394. Er schreibt auch, dass Nr. 1 in der Handschrift überliefert sei, doch konnte sie in der Autopsie nicht gefunden werden. D’Alverny verzeichnet für Nr. 1 auch nur die Migne-Edition. Vgl. d’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 136. Die neun Predigten entsprechen den [Nr. 1–9 in Anhang 1a](#).

¹⁸² Zu diesen Handschriften siehe d’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 120–124. Weitere, neu aufgefundene Textzeugen werden in [Anhang 1a](#) ergänzt.

¹⁸³ Zu Petrus Comestor siehe ZIER, *Sermons*, S. 338–340. Ein Beispiel für Überschneidungen zwischen einer Predigt aus Alains »Liber sermonum« und seiner Annuntiatiionspredigt (Nr. 2) findet sich in LONGÈRE, *Un sermon d’Alain de Lille*, S. 394. Eine Übersicht zu den Parallelen zwischen dem dritten Kapitel der »Ars praedicandi« und einigen Predigten wird in [Anhang 2](#) geboten.

¹⁸⁴ d’ALVERNY, *Un sermon d’Alain de Lille*, S. 516f.

4. Das Quellencorpus

nen von Predigten werden hier, wenn es sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit um authentische Neubearbeitungen handelt, als eigenständige Predigt gezählt; die Unterschiede können Hinweise auf die primäre Intention liefern.

Eine Quelle für Alains Predigtstätigkeit als Pariser Magister ist die Chronik des Emo van Wittewierum, der allerdings erst nach Alains Weggang nach Montpellier nach Paris kam. Die von ihm zitierte Epiphanius-Predigt aus dem »Liber sermonum« muss ihm also schriftlich vorgelegen haben¹⁸⁵. Auch Stephen Langton könnte eine Predigt aus dem »Liber sermonum« gekannt haben, nämlich die neunzehnte zu Karfreitag über Mk 14,36 »Pater, si fieri potest«¹⁸⁶. Hier bestünde durchaus die Möglichkeit, dass Langton sie auch (oder nur) in der mündlichen Version vernommen hatte¹⁸⁷.

Die umfangreichste Verarbeitung einer alanischen Predigt, die im Zuge der Recherchen für die vorliegende Arbeit gefunden werden konnte, stammt von dem Kartäuser Hugo von Miramar. Hugo, im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts geboren, lehrte spätestens ab 1214 kanonisches Recht, vermutlich in Montpellier. Zudem war er Archidiakon des Kapitels von Maguelone und Prior der Kirche Notre-Dame-des-Tables in Montpellier. Um 1236 trat er in die Kartause von Notre-Dame de Montrieux ein und wurde bald darauf deren Prior¹⁸⁸. Im ersten Teil seines in den 1240er-Jahren verfassten Traktats »Über das menschliche Elend und die Verachtung von Welt und Unterwelt«¹⁸⁹ verwendet er lange Passagen von Alains Predigt über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere« (in freier Anordnung) wortwörtlich wieder¹⁹⁰, wie anhand der Gegenüberstellung in [Tab. 2](#) exemplarisch gezeigt wird.

¹⁸⁵ Siehe [DIES.](#), Alain de Lille, S. 18, und [Kap. 3.1](#). In [Anhang 1a](#) ist sie als Nr. 21 erfasst, mögliche Quellen wäre aber auch Nr. 57 (= 49) oder Nr. 58 (= 50), die die Passage ebenfalls enthalten. Vgl. dazu auch [Kap. 4.2.2](#).

¹⁸⁶ [Nr. 32 in Anhang 1a](#). Vgl. [BIENIAK](#), Stefano Langton, S. 61, 69, dort allerdings mit falscher Angabe zum Anlass; die Rubrik »De nativitate Domini iterum« bezieht sich auf die Predigt in [ALAIN VON LILLE](#), Liber sententiarum, Sp. 234 ([Nr. 18 in Anhang 1a](#)). [Bieniak](#) zitiert nach dem »Liber sententiarum« und verwechselt die Rubriken. Genannt auch in [Kap. 3.3](#), [Anm. 271](#) und [281](#) zu Wilhelms von Auxerre möglicher Kenntnis der Predigt.

¹⁸⁷ [CLARK](#), Peter Lombard, S. 181, erwägt Stephens Anwesenheit in Paris bereits vor 1160.

¹⁸⁸ [HUGO VON MIROMAR](#), De hominis miseria, S. XV–XVII.

¹⁸⁹ Dazu auch [WENDLING](#), Écriture de soi, S. 703.

¹⁹⁰ [HUGO VON MIROMAR](#), De hominis miseria, S. 5–25. Vom Editor wurde dies nicht bemerkt. Gekennzeichnet wurde dagegen auf S. 128 eine Parallele zu einer Predigt von Alain, aber es scheint hier eher eine Verarbeitung der »Distinctiones dictionum theologicalium« vorzuliegen. Vgl. das Lemma »timor« in [ALAIN VON LILLE](#), Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 974. Auf S. 168 passt der Verweis auf das Lemma »tristitia« in den »Distinctiones«; hier wird Alain wörtlich zitiert. [HUGO VON MIROMAR](#), De hominis

Tab. 2

Hugo von Miramar, De hominis miseria, I, 2, S. 8 f.	Alain von Lille, Sermo de contemptu mundi, S. 528 f. ^a
Vnde ergo superbit homo, <i>cuius uita breuis, longa miseria, breue gaudium, dispendiosum calamitatis impendium, falsa felicitas, uera calamitas</i> , cuius <i>moriens uita, quies inquieta, amor desidiuus, honor occidiuus</i> , labor continuus, <i>uita breuis, mors uero longa, experimentum fallax</i> , tempus acutum, sed et <i>iudicium horribile</i> ?	In quo breui tempore <i>breuis est uita, longa miseria; breue gaudium, dispendiosum calamitatis impendium; falsa felicitas, uera calamitas</i> ; ubi <i>moriens uita, quies inquieta, amor decidiuus, honor occidiuus</i> , ubi <i>uita breuis, mors longa; experimentum miserabile, iudicium horribile</i> [...]
Vnde ergo superbit homo, cui tot <i>miserie misere, miseriores et miserrime?</i> <i>Misere in conceptione, quia de uili semine</i> exiperis, <i>menstruo pasceris, in utero clauderis</i> , ubi <i>quasi in carcere detineris</i> ; miseriores sunt, ut dictum est, scilicet <i>in natiuitate et uite continuatione</i> ; sed et miserrime sunt <i>in mortis deterioracione</i> et – o utinam non! – in inferni submersione! O ergo quanta hominis miseria et quanta pena!	In te sunt, ut ita loquar, <i>misere miserie, miseriores, miserrime. Misere sunt in natiuitate, miseriores in uite continuatione, miserrime in morte.</i> Misere, inquam, in uite initio, <i>quia de uili semine conciperis, menstruo pasceris, in utero clauderis, quasi carcere detineris</i> , priuaris membrorum officina, sensus denegant officia [...]
<i>Cum autem homo ad prouectiorem etatem peruenerit, prouectiorem etiam miseriam obtinebit. Nam instant cure, atterunt uigilie, sollicitudines crescunt, negocia emergunt. Nunc paupertas deprimit, nunc honor extollit, nunc spes dissoluit, nunc timor constringit. Gaudium ampliat, superbia inflat, ira irritat, tristitia coartat. Vita incerta, mors certa, exitus ambiguus, finis amarus, et cum mortis instat angustia, instat et misera miseria et summa pena.</i>	<i>Cum ad prouectiorem etatem peruenis, prouectiorem miseriam profiteris. Instant cure, atterunt uigilie, sollicitudines detrahunt, negotia diuidunt; nunc paupertas deprimit, nunc honor extollit, nunc spes dissoluit, timor constringit, gaudium ampliat, tristitia coartat. Vita incerta, mors certa, exitus ambiguus, finis amarus. Et cum mortis instat articulus, miserrime instant miserie</i> [...].

a. Zit. nach D'ALVERNY, Un sermon d'Alain de Lille, S. 525–535, in [Anhang 1a Nr. 96](#) (= 82).

Alain hielt diese Predigt vermutlich vor einem schulischen Publikum; das hohe intellektuelle Niveau und Warnungen, sich nichts auf Jugend, Schönheit, Weisheit oder Eloquenz einzubilden¹⁹¹, passen am ehesten zu diesem Hörerkreis. Überliefert ist sie sowohl in Handschriften aus dem Pariser Raum als auch aus Südfrankreich¹⁹², Hugos Vorlage scheint aber nicht unter den von

miseria, S. 168, VI, 7: »Alanus inquit: »Accidia est animi torpor, quo quis bonum negligit inchoare aut etiam fastidit perficere«.

¹⁹¹ Vgl. den Editionstext *ibid.*, S. 530.

¹⁹² *Ibid.*, S. 523–525.

4. Das Quellencorpus

d'Alverny verwendeten Textzeugen zu sein¹⁹³. Es ist anzunehmen, dass Alain die Predigt während seines Aufenthaltes in Montpellier zu verbreiten suchte und Hugo während seiner eigenen Wirkungszeit dort an eine Textvorlage gelangte.

4.2.2 Zum Bestand der Predigten

Die folgende Bestandsaufnahme von Alains Predigten nimmt als Basis die von Johann Baptist Schneyer erstellte Liste¹⁹⁴. Diese wird als erstes mit Blick auf Fragen der Authentizität besprochen. Zweitens erfolgt eine Diskussion darüber, welche Predigten Alain neu zugeschrieben werden können. Die Ergebnisse werden im [Anhang 1a](#) präsentiert.

Die Nummern 1–9 bei Schneyer führen die bei Migne gedruckte Reihe der neun Predigten auf, die Nummern 10–12 eine weitere dort abgedruckte Serie von drei Predigten, von denen aber die erste (Nr. 10) und die dritte (Nr. 12) Teil des »Liber sermonum« sind; somit sollten diese drei Texte nicht als eigene Serie betrachtet werden¹⁹⁵. Nr. 11 wird von d'Alverny als authentisch betrachtet¹⁹⁶. An anderer Stelle der Migne-Edition, nämlich innerhalb der dort so genannten »Dicta Alani«, verbergen sich noch zwei weitere Predigttexte, die Schneyer nicht mitaufnahm. Glorieux, der herausfand, dass der erste Teil dieser sogenannten »Dicta«¹⁹⁷ in Wirklichkeit Passagen des Ecclesiastes-Kommentars von Hrabanus Maurus sind, entdeckte auch, dass sich direkt daran zwei Predigten anschließen. Alains Autorschaft hält er für eher unwahrscheinlich¹⁹⁸. Die erste der beiden Predigten, über Spr 9,1 »Sapientia aedificavit sibi domum exci-

¹⁹³ Im oben abgebildeten Textausschnitt finden sich in Hugos Diktion zwar Varianten, die nur bei den Textzeugen Dijon, BM, 219 und Nîmes, BM, 42 vorkommen (entweder gemeinsam oder nur in Nîmes; Nîmes und Dijon hatten laut d'Alverny wohl eine gemeinsame Vorlage. Siehe D'ALVERNY, *Un sermon d'Alain de Lille*, S. 525), aber Hugo teilt nicht kontinuierlich diese Varianten.

¹⁹⁴ SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 1, S. 69–83.

¹⁹⁵ Die Predigten 10, 11 und 12 wurden in MIGNE PL 210, Sp. 221–228 als Sermo I, II und III abgedruckt. Nr. 10 entspricht der 22. Predigt des »Liber sermonum«. Nr. 12 stellt die zweite Predigt des »Liber sermonum« dar. Siehe D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 125.

¹⁹⁶ *Ibid.*, S. 127. Dafür spricht, dass die Predigt Parallelen zu ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 47 (= 43), ed. in D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 279–283, und zu Nr. 15 über Ps 79(80),2 »Qui sedes super Cherubim« aufweist (entspricht Nr. 4 innerhalb des »Liber sermonum«).

¹⁹⁷ Sp. 253A–261B in MIGNE PL 210.

¹⁹⁸ *Ibid.*, Sp. 261C–264D. Dazu GLORIEUX, *Le prétendu »Liber sententiarum«*, S. 314 f.

dit columnas septem«, konnte zwar auch in der Handschrift Paris, BNF, lat. 15965, fol. 7v–8r gefunden werden, die einige Predigten von Alain enthält. Es konnten aber keine auffälligen Gemeinsamkeiten mit authentischen Predigten von Alain beobachtet werden, sodass Schneyers Vernachlässigung der beiden in den »Dicta« versteckten Predigten keiner Korrektur bedarf.

Die folgenden Predigten Nr. 13–40 listet Schneyer anhand des Codex München, BSB, CLM 17458. Sie entstammen überwiegend dem »Liber sermonum«; Ausnahmen sind Nr. 19, 25 und 37*. Die erstgenannte zu Jesu Geburt hat das *thema* Joh 1,14 »Verbum caro factum est« und wurde von d’Alverny und Longère zu Alains *Œuvre* gezählt¹⁹⁹. Die Predigt Nr. 25 über 2 Kön 10,5 »Manete in Iericho« wird von d’Alverny als echt angesehen²⁰⁰, wörtliche Parallelen zu anderen Werken konnten aber bisher nicht gefunden werden. *Sermo* Nr. 37* zu Hld 3,6 »Quae est ista quae ascendit per desertum« wird im Rahmen dieser Arbeit ediert, um eine weitere Auseinandersetzung der Forschung damit zu ermöglichen. Für seine Authentizität sprechen die angezeigten Textparallelen, doch lassen der Stil und der Beginn der Predigt Restzweifel bestehen²⁰¹.

Nach einer Predigt zum Anlass der Kirchweihe (Nr. 41)²⁰² fügt Schneyer drei »Predigten« ein, die eigentlich Kapitel der »Ars praedicandi« darstellen und Beispiele für *sermones ad status* liefern sollen (»de coniugatis«, »ad viduas«, »de virginibus«)²⁰³, daher werden Nr. 42–44 nicht miteinbezogen. Die folgende Predigt Nr. 45 mit dem *thema* »De caelo descendit Gnothi Seauton« wird in dieser Arbeit noch intensiver behandelt²⁰⁴. Als Predigt Nr. 46 führt Schneyer ein Incipit an, das »Misericordia Dei tanta est, ut de caelo mundi creatorem deposuerit« lautet. Es handelt sich dabei aber um einen lediglich fünfzehn Zeilen einer Spalte umfassenden Abschnitt, der weitgehend mit der Psalmenauslegung Cassiodors identisch ist²⁰⁵; daher wird auch diese Nummer aus der Liste der Alain’schen Predigten gestrichen.

Ab Nr. 47 listet Schneyer in alphabetischer Reihenfolge die übrigen »Sermones varii«, wohl vorrangig basierend auf der Zusammenstellung d’Alvernys. Im Falle der Predigten Nr. 49 und 50 scheint es dabei zu einem Missverständnis

¹⁹⁹ Vgl. D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 140. Verwendet wurde sie von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 237f., der Parallelen zu Alains *Summa* »Quoniam homines« sah.

²⁰⁰ D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 134. Zu dieser bereits in [Kap. 4.1.2](#).

²⁰¹ Vgl. [Anhang 4, § 1](#).

²⁰² Dazu D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 137f.

²⁰³ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 45, 46 und 47, Sp. 193–195.

²⁰⁴ Gelistet in D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 130. Ausführlich zur Predigt in [Kap. 5.4](#).

²⁰⁵ CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, Bd. 1, ad psalmum 50.

4. Das Quellencorpus

gekommen sein. D'Alverny führt zunächst unter a) eine Predigt über Eph 4,8 »Ascendens Christus in altum« auf, die in nur einer Handschrift überliefert ist und die sie als Langversion bezeichnet – eine Langversion von b), wohinter sich die Himmelfahrtspredigt aus dem »Liber sermonum« verbirgt (Nr. 34 bei Schneyer). Für diese listet sie drei Handschriften, in denen die Predigt isoliert, also ohne den Rest des »Liber«, überliefert ist²⁰⁶. Schneyer nimmt jedoch a) und b) als zwei neue Predigten (Nr. 49 und 50) auf, obwohl Nr. 50 identisch ist mit Nr. 34. Daher kann die Dublette Nr. 50 aus seiner Liste gestrichen werden.

Predigt Nr. 52 über das *thema* Sir 31,8 »Beatus, qui habet partem in resurrectione prima« wurde von d'Alverny bereits als sehr wahrscheinlich unecht klassifiziert²⁰⁷; dafür spricht, dass sie wie eine Bearbeitung einer Augustinus zugeschriebenen Predigt anmutet²⁰⁸. Auch Nr. 54 muss getilgt werden, da die französische Forscherin aufgrund des Überlieferungszusammenhangs eher eine Predigt eines Viktoriners vermutet²⁰⁹; inhaltlich können auch keine Ansatzpunkte für ein Werk Alains gefunden werden. Die Predigten Nr. 55 (überliefert in Paris, BNF, lat. 3818; beginnendes 13. Jh., vermutl. Paris)²¹⁰ und Nr. 56 (überliefert in Paris, BNF, lat. 15965; 2. Hälfte des 14. Jhs.)²¹¹ über Maria Magdalena werden von d'Alverny zusammen aufgeführt; sie sieht Nr. 56 als »rédaction un peu différente« von Nr. 55²¹². In der Tat weisen die beiden Handschriften inhaltlich viele Gemeinsamkeiten auf, doch bietet lat. 15965 meist eine stärker mit Fehlern durchsetzte Lesart²¹³. Der Textvergleich ergibt, dass die von Schneyer als getrennt aufgeführten *sermones* aufgrund der nur marginalen Unterschiede als eine Predigt aufgefasst werden sollten.

Eine ähnliche Problematik liegt bei den Epiphania-Predigten Nr. 57 und 58 vor, die beide Mt 2,1 »Cum natus esset Iesus in Bethlehem« zum *thema* haben. Nr. 58 wird von den genannten Handschriften Paris, BNF, lat. 3818 und 15965

206 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 128.

207 Ibid.

208 [Pseudo-]AUGUSTINUS, Sermo 170.

209 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 129. Sie verweist auf DELHAYE, Les sermons de Godefroy. Siehe zur Predigt insbes. *ibid.*, S. 205. Die Predigt stammt vielleicht von Walter von Saint-Victor. Vgl. [WALTER VON SAINT-VICTOR,] Sermones ineditos triginta sex, Sermo 5.

210 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 123.

211 *Ibid.*, S. 123f.

212 So *ibid.*, S. 129.

213 Catalogue général, Bd. 7, S. 382; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 123f. Paris, BNF, lat. 15965 stammt aus dem Fonds der Sorbonne, die kodikologische Einheit mit den Predigten wurde im 14. Jahrhundert geschrieben. Vgl. SIRI, I classici, S. 161f., Anm. 27.

gemeinsam überliefert. Nr. 57 dagegen folgt nur in lat. 3818 auf Nr. 58. D'Alverny verweist darauf, dass beide die Epiphanius-Predigt aus Alains »Liber sermonum« (Nr. 9 des »Liber«) auf je unterschiedliche Weise verarbeiten, und mutmaßt: »Peut-être cette amplification assez maladroite est-elle l'œuvre d'un élève d'Alain«²¹⁴. Es spricht jedoch ebenso wenig dagegen, dass Alain von Lille selbst die Predigt auf unterschiedliche Weise zur Darbietung brachte²¹⁵. Nr. 58 hebt sich in der Länge und in ihrem akademischen Duktus deutlich von der einfacheren Ausdrucksweise in der neunten Predigt des »Liber sermonum« ab. Außerdem fällt auf, dass Nr. 58 den Schwerpunkt auf die Auslegung der Geschenke der drei »magi« richtet, während Nr. 57 zunächst »Bethlehem« ausdeutet²¹⁶. Beide Elemente finden sich wiederum im neunten Stück des »Liber sermonum«. So besteht die Möglichkeit, dass Alain das *thema* Mk 2,1 zuerst auf zwei verschiedene Weisen predigte, um es in einer einfacheren Variante für den »Liber sermonum« zu kondensieren. Umgekehrt kann auch die kondensierte Textfassung des »Liber« am Anfang gestanden haben, die Alain dann in weiteren Schritten ausbaute. In jedem Fall sind die zwei Predigten aufgrund ihrer großen Unterschiede als zwei verschiedene zu erfassen, wie es bei Schneyer geschieht.

Predigt Nr. 59 wird von Schneyer noch aufgeführt, obwohl er darunter selbst die Autorschaft Richards von Saint-Victor notiert, sie ist also zu streichen²¹⁷. Dies ist auch für Nr. 62 zu empfehlen, eine Predigt mit dem *thema* »Ecce gloria Domini impleta est«²¹⁸. Überliefert wird sie unter der Rubrik »De purificatione B.M. A. de Insula« in den Handschriften Paris, BNF, lat. 14799 und 14973. Die Handschriften stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. So wäre diese Predigt die einzige von Alain, die ein *prothema* aufwies, hier lautend »Sapientia edificabitur domus« (Spr 9,1), mit dem Beginn: »Domus est sancta mater ecclesia«. Das Incipit der Predigt ist »Istud verbum fuit hodie veraciter adimpletum«. Da die Verwendung eines »Prothemas« durch Alain in keiner anderen Predigt zu beobachten ist und der *sermo* in beiden Codices isoliert überliefert wird, spricht wenig für seine Authentizität.

Auch die folgende Predigt Nr. 63 zum *thema* Joh 10,11 »Ego sum pastor bonus« bedarf einer ausführlicheren Diskussion. D'Alverny entdeckte sie in der Predigthandschrift Paris, BSG, Ms. 2787, wo sie auf eine Predigt aus dem »Liber sermonum« folgt. Da sie auch in Paris, BNF, lat. 16463 überliefert ist, einer

²¹⁴ D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 123.

²¹⁵ Zu vergleichbaren Fällen bei Predigern des 13. Jahrhunderts siehe BATAILLON, Les problèmes, S. 109.

²¹⁶ Zur Auswertung der Predigten vgl. Kap. 5.3.

²¹⁷ Dazu auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 130 f.

²¹⁸ Gelistet *ibid.*, S. 131. Siehe auch *ibid.*, S. 125 zu dieser Predigt.

4. Das Quellencorpus

Sammlung, die überwiegend Predigten von Stephen Langton enthält, schlägt sie vor, die Predigt dem späteren Erzbischof von Canterbury zuzuschreiben²¹⁹. Dieser Überlieferungszusammenhang allein kann jedoch kein hinreichendes Argument sein, denn d'Alverny selbst konnte zeigen, dass eine aus demselben Motiv Langton zugewiesene Predigt eigentlich von Alain stammt²²⁰. Ebenfalls anonym überliefert ist die Predigt zu »Ego sum pastor bonus« in der neu aufgefundenen Handschrift Prag, NK, XXIII.E.46, die 1248 in Weissenau bei Ravensburg geschrieben wurde²²¹ und eine ähnliche Sammlung von Predigten wie Paris, BSG, Ms. 2787 aufweist. Festzustellen sind inhaltliche Überschneidungen zu Alains »Distinctiones« und seiner Predigt »ad sacerdotes«²²². Daher wird die Predigt in der vorliegenden Arbeit, wie bei Schneyer, unter den Predigten Alains aufgelistet.

Der anonym überlieferte *sermo* Nr. 64 wurde bereits von d'Alverny aus stilistischen Gründen aus dem Œuvre Alains gestrichen²²³. Nr. 70 zu Gen 37,3 »Israel diligebat Joseph« sollte wie obiger Richard von Saint-Victor zugeschrieben werden²²⁴. Unter Nr. 73 fügte Schneyer eine Predigt zu Joh 13,34 »Mandatum novum do vobis« ein, die sich bei d'Alverny noch nicht findet. Von Jean Longère wird sie als authentisch betrachtet²²⁵. Die Predigt Nr. 81 (vielleicht auch nur ein Predigtauszug) über Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui« wird von d'Alverny mit »il n'est pas impossible qu'il soit de lui, mais nous le considérons comme douteux« beurteilt²²⁶. Da die handschriftliche Überlieferung noch nicht gesichtet werden konnte, wird die Predigt in **Anhang 1a** mit dem Zeichen * versehen. Die von Schneyer als Nr. 85 gelistete Predigt über Ps 68(69),2 »Salvum me fac« könnte seinen Recherchen zufolge von Stephen Langton stammen. Allerdings weist sie Parallelen inhaltlicher und stilistischer Art zu Nr. 48 über Ps 24(25),1 »Ad te levavi animam meam« auf, die recht sicher von Alain sein dürfte. Sie könnte daher auch zu seinem Œuvre zählen.

219 Ibid.

220 Die bei Schneyer nicht aufgeführte Predigt über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere breui uiuens tempore« (Nr. 96 [= 82] in **Anhang 1a**). Vgl. dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 132f., und die Liste bei BÉRIOU, La prédication d'Étienne Langton, S. 421f.

221 Eine Beschreibung der Handschrift findet sich im Portal »Manuscriptorium« der Tschechischen Nationalbibliothek unter http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_XXIII_E_46_30T0KU4-cs (22.1.2021).

222 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 72 (= 60), S. 283–287.

223 Ibid., S. 131f.

224 Ibid., S. 133.

225 LONGÈRE, L'Écriture sainte, S. 450.

226 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 136.

Bei der unter Nr. 87 aufgeführten Predigt nennt Schneyer nur das Incipit; sie hat die Adventshymne »O Sapientia« als *thema*. Sie wurde zuweilen Simon von Tournai zugeschrieben, doch plädiert Francesco Siri, der eine Edition der Predigt vorbereitet und die Vorarbeiten freundlicherweise zur Verfügung stellte, für eine Aufnahme in Alains Predigtwerk. Nr. 90 dürfte von Stephan von Tournai stammen, da die Handschrift Paris, BNF, lat. 18172 die Predigt innerhalb einer Reihe seiner *sermones* überliefert²²⁷. Bei Nr. 91 handelt es sich um die laut Rubrik von Alain übersetzte Predigt eines »abbas cisterciensis« in der »ecclesia beati Firmini« zu Montpellier²²⁸. Neben zahlreichen Ermahnungen an die Gläubigen enthält sie eine Passage gegen Häretiker, »Feinde des Kreuzes«, die die Passion leugnen, richtet sich aber auch gegen die »sapientia scholaris«, die sich mehr dem Irdischen als dem Himmlischen widmet²²⁹. Denkbar ist, dass sie sich primär an den Pfarrklerus von Saint-Firmin richtete. Die Predigt enthält keine inhaltlichen Elemente, die aus Predigten Alains bekannt wären, sodass der Text wohl kaum von ihm entworfen, geschweige denn vorgetragen wurde. Sie sollte daher auch nicht unter Alains Predigten aufgeführt werden. Die Nummern 96 und 97 wurden von Schneyer aus unbekanntem Gründen nicht vergeben. Daher kann die von ihm nicht aufgenommene Predigt über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere breui uiuens tempore«, die von d’Alverny 1966 erstmals ediert wurde²³⁰, als Nr. 96 in die Tabelle in Anhang 1a eingefügt werden.

Wurden bis jetzt schon einige Predigten aus der Auflistung gestrichen, so muss für die folgenden Nummern 98–227 durchgehend der Rotstift angesetzt werden. Schneyer stellte aus den Handschriften Graz, UB, Ms. 620 (1430)²³¹, Sevilla, BCC, Ms. 05–3–33 (1445–1469) und Wien, ÖNB, 4036 (15. Jh.) die Reihe der »Sermones de peccatis capitalibus, excerpti de Summa vitiorum« zusammen und verweist dabei auf Grabmann²³². In der Tat lautet die Überschrift im Grazer Textzeugen »Secuntur sermones Alany excepti [sic] de summa viciorum cum centum et xxxviii capitulis« (fol. 180r). Die folgenden Kapitel sind aber

²²⁷ Charleville-Mézières, BM, 113 enthält entgegen der Angabe von HAMESSE (Hg.), Repertorium initiorum, Bd. 2, Nr. 22305, ebenfalls keine Predigten von Alain von Lille. Zu streichen sind auch die Predigten in den Codices Brügge, OB (Biekorf), Ms. 28; München, BSB, CLM 14643 und CLM 19110, die RAYNAUD DE LAGE, Alain de Lille, S. 181, als Textzeugen für Predigten Alains angibt.

²²⁸ Vgl. Kap. 4.1.2.

²²⁹ Vgl. Paris, BNF, lat. 14859, fol. 233va–b.

²³⁰ Siehe Anm. 221.

²³¹ Der Abschnitt wurde laut Explicit 1430 in Attel am Inn von Christian Vol geschrieben. Siehe KERN, Die Handschriften, S. 369.

²³² SCHNEYER, Repertorium, Bd. 1, S. 77; GRABMANN, Geschichte der katholischen Theologie, S. 39

4. Das Quellencorpus

nicht dem in Grabmanns »Die Geschichte der scholastischen Methode« gelisteten »De virtutibus et de vitiis« von Alain entnommen²³³, sondern es handelt sich bei dem Werk um eine Kompilation, die in Teilen aus der »Ars praedicandi« Alains besteht, zum weitaus größeren Teil aber aus der »Summa de vitiis« des Wilhelm Peraldus²³⁴.

Neu hinzukommen könnten dagegen einige Predigten aus den Handschriften Paris, BNF, lat. 3818 und 18172. Beide Codices wurden bereits von d'Alverny für ihre Studien zu Alain von Lille verwendet. Der erstgenannte wurde, wie erwähnt, zu Beginn des 13. Jahrhunderts vermutlich in Paris geschrieben. Der zweite, aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, stammt aus der Bibliothek der Kathedrale Notre-Dame²³⁵. Bei Paris, BNF, lat. 3818 scheint es sich um eine Predigtsammlung für das liturgische Jahr zu handeln²³⁶. Durch Materialverlust endet der Text mit fol. 64. Mit hoher Wahrscheinlichkeit können neben den fünfzehn von d'Alverny ausgewählten Texten weitere der darin enthaltenen Predigten Alain zugesprochen werden.

Auf zwei Predigten, die eindeutig von Alain stammen, folgt fol. 5v–6v ein »sermo in adventu Domini«²³⁷, der mehrere wörtliche Parallelen zur Predigt über »O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodidisti« aufweist²³⁸, sodass Alains

233 Edition in LOTTIN, *Psychologie et morale*, S. 45–92.

234 Um nur zwei Beispiele zu zeigen: Bis fol. 182rb ist der Text weitgehend identisch zu ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 118, wenn auch mit Kürzungen: »Vide ergo te in speculo rationis, ut ei obedias: vide te in speculo sensualitatis, ut eam rationi subicias; vide te in speculo carnis, ut eam castigando dejicias, et ut possis carnalia debellare«; dann aber folgt ein Einschub, beginnend »Chrysostomus: Omnium malorum causa est amor sui; Augustinus. Amor sui efficit hominem civem babyloie civitatis«. Der Einschub ist WILHELM PERALDUS, *Summa de vitiis et virtutibus*, 2, 4, »De charitate«, Kapitel 17, entnommen. Auf fol. 184ra beginnt »cap. V. De peccato contra naturam«, das in Alains »Ars« gar keine Entsprechung hat: »Notandum quod de duobus peccatis scilicet homicidio et de vicio contra naturam legitur clamor Sodomorum ascendisse ad Deum quia laborantes hiis viciis specialiter hostes Dei sunt«. Die Passage stammt wieder aus *ibid.*, 2, 3, »De luxuria«, Kapitel 6 »De peccato contra naturam«, nur in veränderter Reihenfolge. Dann folgt der Kompilator im Wesentlichen Peraldus, kürzt ihn jedoch.

235 Vgl. die knappe Handschriftenbeschreibung unter <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc69070f> (17.1.2020) und DENOËL, *Le fonds des manuscrits*.

236 Der Jahreslauf ist im Wesentlichen eingehalten, wobei eine Predigt zu Christi Himmelfahrt fehlt. Nach den Predigten für das Kirchenjahr folgen *sermones* zur Kirchweih und zu anderen Themen.

237 Über die Antiphon »Veni ad liberandum nos, Domine Deus, uirtutum«. Das Incipit lautet: »Venit filius Dei in secreto ad nos«.

238 Siehe *Anhang 1a, Nr. 80 (= 68)*, Incipit: »Triplex est os divinum triplicis oris divini verbum, triplex osculus, triplex osculans«. Nicht zu verwechseln mit Nr. 87 (= 75).

Autorschaft hier möglich wäre²³⁹. Anschließend werden auf fol. 6v–9v und 9v–12r Alains Predigten Nr. 77 und 92 überliefert. Auf fol. 12r–13r schließt sich ein »sermo de Nativitate« zum *thema* Jes 40,6 »Vox dicentis clama et dixi quid clamabo omnis caro faenum« an. Hier sind gewisse Überschneidungen zu Alains Predigt über Ps 84(85),12 »Veritas de terra orta est« zu beobachten²⁴⁰; zur Absicherung der Zuordnung müssten aber noch weitere Indizien gefunden werden. Die darauffolgende Weihnachtspredigt (fol. 13r–15r, über »Veni, Domine, et noli tardare«) scheint nicht aus der Feder Alains zu stammen, wohingegen die Predigt über den Evangelisten Johannes auf fol. 15r–16r gewisse Ähnlichkeiten mit den »Distinctiones« aufweist und mit höherer Wahrscheinlichkeit von ihm sein könnte²⁴¹.

Es folgen ein »sermo in festo Innocentum« (fol. 16r–17r), der keinem Autor zugeordnet werden kann, und eine Predigt zum Tag des heiligen Thomas Becket (fol. 17r–18r). Daran schließen auf fol. 18r–21r die Predigten Nr. 82, 58, 57 von Alain in der Schneyer'schen Zählung. Danach ließe sich erneut eine bisher nicht bekannte Predigt des *doctor universalis* vermuten: So findet sich auf fol. 21r–22r eine Predigt zu *Purificatio*, die teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit Alains »Distinctiones dictionum theologicalium« und seiner *Purificatio*-Predigt zu Mal 3,1 »Ecce mitto angelum meum« aufweist²⁴². Auch die folgende *Purificatio*-Predigt (fol. 22r–23r) zum *thema* Jes 52,1 »Induere vestimentis tuis glorie tue« könnte inhaltlich und stilistisch zum Œuvre Alains passen²⁴³; sie unterscheidet etwa zwischen der Tugend als *habitus* und der Tugend *in usu*²⁴⁴ und macht Gebrauch von der Stadtmetapher, die sich in verschiedenen Abwandlungen in Predigten Alains findet²⁴⁵.

Von Innozenz III. ist die auf den nachfolgenden Blättern (fol. 23r–25r) überlieferte Predigt zur Fastenzeit, wohingegen die anschließende Palmsonn-

239 Ibid. als Nr. 238 (= 93)* aufgenommen.

240 Siehe *ibid.*, Nr. 93 (= 79).

241 Ibid. als Nr. 228 (= 83)* aufgenommen.

242 Siehe ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 967 s. v. »templum« für die »Distinctiones«, und für die Predigt [Anhang 1a, Nr. 22](#) und die dort angegebenen Editionen. Die Predigt aus Paris, BNF, lat. 3818, fol. 21r–22r wurde *ibid.* als Nr. 230 (= 85)* aufgenommen.

243 Ibid. als Nr. 232 (= 87)* aufgenommen.

244 Dazu LOTTIN, *Psychologie et morale*, S. 41.

245 Etwa in der Palmsonntagspredigt über Mt 21,1 »Ite in castellum«, Nr. 31, ed. in D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 247, und in Nr. 2 über Ps 86(87),3 »Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei«, ed. in LONGÈRE, *Un sermon d'Alain de Lille*, ebenso in Nr. 92 (= 78) über Joh 1,14 »Verbum caro factum est«, in Paris, BNF, lat. 3818, fol. 10v–11r.

4. Das Quellencorpus

tagspredigt (fol. 25r–26r) und die Passionspredigt auf fol. 26r–27r bisher nicht zugeordnet werden konnten. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass die folgende Predigt zur Passion (fol. 27r–28r) von Alain stammt, besteht durch die von ihm auch in anderen Predigten ausführlich gebrauchte Kampfesmetapher, in der u. a. Schwert, Lanze und Panzerhemd allegorisch ausgedeutet werden²⁴⁶. Es folgt noch eine bisher nicht zu bestimmende Osterpredigt über Lk 24,13 (fol. 28r–29r), worauf sogleich Predigten zum Pfingstfest angeführt werden, ohne dass zuvor noch Himmelfahrt bedacht wird. Die Predigt über Apg 2,1 »Dum compleretur dies Pentecostes« (fol. 29r–30v) könnte wiederum von Alain entworfen worden sein, da eine Passage auf fol. 30r große Ähnlichkeit zu einer seiner Pfingstpredigten aufweist²⁴⁷. Mit einer noch höheren Wahrscheinlichkeit ist ihm die Predigt über Weish 1,7 »Spiritus Domini replevit orbem terrarum« (fol. 30v–31v) zuzuschreiben²⁴⁸. Hier finden sich Gemeinsamkeiten mit einer seiner Predigten zum selben *thema*²⁴⁹, mit dem »Sermo de sphaera intelligibili«²⁵⁰, mit der Predigt über Jes 62,1 »Propter Sion non tacebo«²⁵¹, und es wird das Vergilzitat verwendet, dem Alain eine ganze Predigt widmet²⁵².

Die nächste Predigt zum Johannistag (fol. 31v–33r) ist offensichtlich an Mönche gerichtet, denen mit einem Bienengleichnis positive und negative Verhaltensweisen demonstriert werden. Der Schluss ist nahezu identisch mit dem Beginn der beiden Johannistagspredigten Alains²⁵³ und wirkt wie eine erweiterte und umstrukturierte Version der Predigt, die bei Schneyer als Nr. 65 verzeichnet ist. Die darauffolgende Predigt (fol. 33r–35r) ist dem Apostel Petrus gewidmet und hat als *thema* Mt 16,17 »Beatus es, Symon Barjona«. Zu diesem

246 Etwa in der Predigt Nr. 75 (= 63) über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis« und in der Palmsonntagspredigt (Nr. 31). Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 248. Vor allem zu Letzterer besteht eine hohe Übereinstimmung in den Ausführungen auf fol. 27v über die Rüstung des Teufels.

247 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 8, ab Sp. 219 D. Die Predigt in Paris, BNF, lat. 3818 wurde in [Anhang 1a als Nr. 229 \(= 84\)*](#) aufgenommen.

248 In [Anhang 1a als Nr. 237 \(= 92\)*](#) aufgenommen.

249 Nr. 22 des »Liber sermonum«, [Nr. 10 in Anhang 1a](#).

250 Nr. 60 (= 51) *ibid.* Es wird wortwörtlich eine Passage vom Anfang des »Sermo de sphaera« übernommen.

251 Im »Liber sermonum« Nr. 6, in [Anhang 1a Nr. 17](#). Die Übereinstimmungen finden sich auf fol. 31r.

252 D'ALVERNY, Variations. »Facilis descensus Averni, sed revocare gradum« (Aen. 6, 126) lautet der Vers. Predigt Nr. 66 (= 55).

253 Die erste entspricht Nr. 23 im »Liber sermonum« und [Nr. 35 nach der Tabelle in Anhang 1a](#). Die zweite ist nach dieser Zählung Nr. 65 (= 54). Sie ist außer im Codex Toulouse, BM, 195 auch in Paris, BNF, lat. 15965 überliefert, welche für viele der Predigten in BNF, lat. 3818 die einzige Parallelüberlieferung bildet.

thema ist bereits eine Predigt Alains bekannt²⁵⁴, doch konnten hier keine auffälligen Parallelen entdeckt werden. Allerdings findet sich auf fol. 34 eine Übernahme von einigen Zeilen aus der Trinitätspredigt Alains²⁵⁵, sodass seine Autorschaft nicht gänzlich ausgeschlossen werden sollte.

Es folgen auf den Blättern 35r–36v und 36v–38r zwei authentische *sermones* des Magisters, die von Schneyer als Nr. 71 und 55 verzeichnet werden. Sie sind Petrus und Paulus sowie Maria Magdalena gewidmet. Für die Blätter 38r–40r geben die Handschriftenbeschreiber fälschlich an, es handele sich um die von Glorieux edierte Predigt Alains zu Mariä Himmelfahrt über Jes 11,1 »Egredietur virga de radice Iesse«²⁵⁶. Tatsächlich findet sich hier jedoch ein als *Assumptio*-Predigt angekündigter Text über Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui« mit dem Incipit »Audite, fratres karissimi, Marie virginis et Christi celeste colloquium«. Die Predigt enthält teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit Alains Hoheliedkommentar und seinen »Distinctiones« sowie zahlreiche Divisionen und Anspielungen auf Ovid und die »Odyssee«, was bei Alains Predigten des Öfteren zu beobachten ist und seine Autorschaft wahrscheinlich macht²⁵⁷. Eine Variante dieser Predigt (über Hld 1,1 »Osculatur [sic] me«, Incipit: »Postquam celestis pharanimphus Gabriel«) findet sich in Paris, BNF, 3813, fol. 94r, die separat verzeichnet wird²⁵⁸.

In Paris, BNF, 3818 wird auf den nachfolgenden Blättern (fol. 40r–41v) eine weitere Marienpredigt (über Sir 24,19) überliefert, die zahlreiche Überschneidungen zu Alains »Distinctiones« sowie eine gemeinsame Passage mit der Predigt über »Expurgate vetus fermentum«²⁵⁹ aufweist. Sie wird ebenfalls in die in dieser Arbeit erstellte Liste der Alain'schen Predigten aufgenommen²⁶⁰. Im Anschluss daran wird die von d'Alverny nach dieser Handschrift edierte Predigt von Alain zu *Exaltatio Crucis* überliefert (fol. 41v–43r)²⁶¹. Es folgen eine

254 Siehe Nr. 51 (= 46) in Anhang 1a.

255 Siehe Nr. 88 (= 76), *ibid.*

256 Siehe Catalogue général, Bd. 7, S. 384.

257 In Anhang 1a als Nr. 233 (= 88)* aufgenommen.

258 Siehe *ibid.*, Nr. 234 (= 89)*. Die Überlieferung bietet vermutlich nur einen Auszug der ursprünglichen Predigt; dieser weist neben zahlreichen Übereinstimmungen mit der Mariä-Himmelfahrt-Predigt in BNF, lat. 3818, fol. 38r–40r auch einige Abweichungen von dieser auf, weswegen die Entscheidung zugunsten einer separaten Aufführung fiel. Im Codex BNF, lat. 3813 sind auch Auszüge der Predigten Nr. 37* und 88 (= 76) sowie das Kap. 44 der »Ars praedicandi« enthalten (fol. 88). Zum Codex BNF, lat. 3813 auch Kap. 7.2.

259 Nr. 33, entspricht im »Liber sermonum« Nr. 20.

260 Als Nr. 235 (= 90)* in Anhang 1a.

261 Dazu auch Kap. 4.1.2.

4. Das Quellencorpus

Michaelspredigt (fol. 43r–44v) und eine Predigt über Märtyrer (fol. 44v–45v), die nicht zugeordnet werden konnten, sowie eine weitere Predigt zum selben Anlass (fol. 45v–48r), die in anderen Handschriften dem Kanzler Hilduin oder dem Kanzler Prepositinus zugeschrieben wird. Zwei Predigten unbekannter Autorschaft zu Allerseelen (fol. 48r–49v und 49v–50r) schließen daran an, worauf wieder zwei Ansprachen folgen, die Alain zuzuordnen sind: eine Predigt über den Apostel Andreas (fol. 50r–53r)²⁶² und eine Passionspredigt (fol. 53r–55r)²⁶³. Da der Gedenktag des Andreas am 30. November ist, markiert jene Predigt auch den letzten Termin des liturgischen Jahres in der Handschrift. Die auf sie folgenden Predigten sind nicht mehr nach dem kirchlichen Jahreslauf geordnet bzw. haben grundsätzlich keine feste Datumszuweisung.

Von den drei nachfolgenden Kirchweihpredigten konnte eine Alain zugeordnet werden (fol. 56v–58r)²⁶⁴, für die anderen beiden bleibt die Autorschaft unklar (fol. 55r–56v und 58r–59r). Im Anschluss (fol. 59r–60v) wird eine weitere Predigt zu Mariä Himmelfahrt überliefert, die mit ihrem Autor Ralph d'Escures (gest. 1122), dem Erzbischof von Canterbury, etwas aus dem Rahmen fällt; er dürfte von den in der Sammlung vertretenen Autoren der älteste sein und stammt zudem nicht aus dem Umfeld der Pariser Schulen. Die folgenden beiden Predigten sind wieder eindeutig Alain zuzuweisen: Die erste ist der bereits genannte *sermo* über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis«, der hier, abweichend zu den anderen Textzeugen, als »ad religiosos« gerichtet bezeichnet wird (fol. 60v–62r)²⁶⁵. Die zweite (fol. 62r–63v) ist die einst Stephen Langton zugeschriebene Predigt zum *contemptus-mundi*-Motiv, die von d'Alverny als Werk Alains ediert wurde; hier ist sie mit »De hominis vilitate« überschrieben²⁶⁶. Die letzte Predigt, bevor der Codex aufgrund von Materialverlust endet, befindet sich auf den Blättern 63r–64v und ist als »sermo ad prelatos« betitelt, konnte jedoch bisher keinem Prediger zugewiesen werden. So ergibt sich, dass die Handschrift Paris, BNF, lat. 3818 neun Predigten anonym überliefert, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Alain von Lille zugeschrieben werden können, und immerhin noch drei weitere, bei denen zumindest Hinweise für seine Autorschaft vorhanden sind.

Die etwa zur selben Zeit entstandene Handschrift Paris, BNF, lat. 18172 wurde bereits von Hauréau untersucht, der zeigen wollte, dass sie keine Predigten des Alanus Anglicus (Alan von Tewkesbury) enthält, trotz der entsprechen-

262 Siehe Nr. 83 (= 71) in Anhang 1a.

263 Siehe Nr. 11, *ibid.*

264 Siehe Nr. 41, *ibid.*

265 Vgl. Kap. 4.1.2.

266 Siehe Nr. 96 (= 82) in Anhang 1a.

den Inhaltsangabe des Codex, und auch keine von Alain von Lille, der von Brial als identisch mit dem Erstgenannten betrachtet wurde²⁶⁷. D'Alverny wies nach ihrer Sichtung des Codex darauf hin, dass auf den Blättern 118v–125r sehr wohl Auszüge aus zwei Predigten des »Liber sermonum« und aus den ersten Kapiteln der »Ars praedicandi« vorhanden sind²⁶⁸. Der Codex wurde, soweit dies anhand der erhaltenen Reklamanten und teilweise erkennbaren Lagenbindung bestimmbar war, regelmäßig in Viererlagen, ab fol. 76 in Fünferlagen gebunden. Am Ende des Codex muss mindestens eine Lage herausgetrennt worden sein, da der Text auf fol. 125v mitten im Wort »felix« abbricht; die Reklamante »-lix« lässt die Vervollständigung des Wortes zu. Da der Schluss die Kapitel II, V, VII, VIII, IX und XVII von Alains »Ars praedicandi« enthält, ist es denkbar, dass ursprünglich noch mehr Kapitel aus dem Predigthandbuch folgten. Die saubere gleichmäßige Schrift sollte nicht über die auch vorhandenen Kopier- und Schreibfehler hinwegtäuschen, die nur gelegentlich mithilfe von Rasuren, marginalen und interlinearen Korrekturen in Rot und Schwarz verbessert wurden²⁶⁹. Randkommentare beschränken sich auf kleinere Inhaltsvermerke.

Die Handschrift, die nicht nach liturgischen Gesichtspunkten geordnet ist, versammelt ein breites Spektrum an Predigern des 12. Jahrhunderts, die nicht nur dem schulischen Umfeld entstammen. Es ist gut denkbar, dass die Auswahl den Zwecken des Kathedralkapitels in umfassender Weise dienen sollte; so finden sich Predigten für Synoden, für den schulischen Kontext²⁷⁰ und auch für Nonnen (fol. 15r–17v und 17v–19v von Gaufridus S. Theoderici);

267 HAURÉAU, *Mémoire sur la vie*, S. 21f. Trotzdem schreibt Jacqueline Hamesse noch zahlreiche Predigten des Codex Alain von Lille zu, allerdings die falschen, wie aus der folgenden Beschreibung ersichtlich wird. Einige Hinweise auf die jeweiligen Autoren finden sich in der Kurzbeschreibung und in den Vermerken des digitalisierten Zettelkastens der BNF unter <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc69070f> (28.1.2021). Diese werden hier ergänzt.

268 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 124.

269 Auf mangelndes Textverständnis (oder subversiven Humor) des Kopisten deuten die folgenden Beispiele aus Predigt Nr. 236 (= 91)* hin, siehe [Anhang 3](#): Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29v »Aiter« (= Äther) statt »Pater«, was vor »Filius« und »Spiritus Sanctus« zu erwarten wäre; auf fol. 30r werden die trinitarischen Personen zu einer Schwimmstaffel: »Ad hos igitur tres, qui nomine conueniunt et natatione [statt »notatione«] differunt«; amüsant auch fol. 34r: »Sed ale, que dissolute sunt nec humero cohereant, non defferunt sursum aniculam«: »Aber Flügel, welche abgetrennt sind und nicht am Rücken haften, tragen ein altes Weibchen nicht vom Boden weg« – gemeint war wohl »aviculam«: Vögelchen; »u« und »n« sind bei dem Schreiber gut zu unterscheiden, in seiner Vorlage wohl nicht.

270 Der *sermo* über Ps 21(22),7 »Ego sum vermis et non homo« war mit ziemlicher Sicherheit an ein scholastisches Publikum gerichtet. Vgl. fol. 22r: »Per ranas uocales que ex cerebro nascuntur inanes scolarium disputationes que ex mundana sapientia proce-

4. Das Quellencorpus

diese könnten für die Seelsorge der Frauen im nahe gelegenen Hôtel-Dieu verwendet worden sein²⁷¹. Alle Predigten sind anonym überliefert. Beginnend mit zwei Predigten von Gottfried von Saint-Thierry/von Troyes, in den Jahren 1131–1142/43 Bischof von Châlons-sur-Marne,²⁷² auf fol. 2r–4v und 4v–8v²⁷³ folgt eine Predigt, die üblicherweise Petrus Comestor zugeschrieben wird (fol. 8v–11r) und eine zweite (fol. 11r–13v), die ebenfalls von ihm stammen könnte²⁷⁴. Nicht zugeordnet werden kann die Marienpredigt auf fol. 13v–15r, während in der Folge wieder zwei Stücke von Gottfried von Saint-Thierry verzeichnet sind (fol. 15r–17v und 17v–19v)²⁷⁵. Eine Predigt »in quadagesima« mit dem Incipit »Ego sum vermis et non homo« (Ps 21[22],7, fol. 19v–23r) weist zwar gewisse inhaltliche und stilistische Überschneidungen zu anderen Werken Alains auf, dürfte aber nicht von ihm stammen. Einer Attribution im Wege steht insbesondere ein Quellenverweis innerhalb der Predigt²⁷⁶. Es folgen zwei unbekannte Predigten zur Himmelfahrt Christi (fol. 23r–25v und 25v–29r). Bei der ersten handelt es sich im Wesentlichen um eine Kompilation von Passagen aus einer Predigt Bernhards von Clairvaux, aus den Hugo von Saint-Victor zugeschriebenen »Miscellanea« und zu einem kleinen Teil aus einer Predigt Alains²⁷⁷.

dunt intelliguntur. Scolares enim predictos solo agmine verborum et inundatione sermonis bonos esse est iudicandum qui student ut uideantur, qui legunt ut audiantur, qui docent ut sapere credantur, qui disputant ut putentur philosophi«. Im nächsten Abschnitt werden wohl Theologiemagister, die bereits kirchliche Würden innehaben, ermahnt. Auch die folgende anonyme Predigt baut Ermahnungen an die Scholaren ein: »Video habere alium mundialis cure, alium forensium negociorum, Deo displicentium, scientiam vehementer affectare, ut doctior fratribus suis reputetur, ut sic processu temporis ad prioratum vel subprioratum vel aliam dignitatem promoveatur sed ne taceam de scolaribus qui ascendunt montem infantis scientie querentes subtilia non utilia« (fol. 24r).

²⁷¹ Vgl. JÉHANNO, *La cathédrale Notre-Dame*.

²⁷² Zu seinem Werk vgl. das Lemma »Gaufridus Catalaunensis episcopus« im *Compendium auctorum latinorum medii aevi*, Bd. 4, S. 99f.

²⁷³ Zu diesen Predigten HAURÉAU, *Notices et extraits*, Bd. 2, S. 300f. sowie SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 2, S. 159–164. Die erste wird von HAMESSE (Hg.), *Repertorium initiorum*, Bd. 4, Nr. 36912, fälschlich Alain zugeschrieben.

²⁷⁴ Vgl. zur ersten PETRUS COMESTOR, *Sermo* Nr. 17, in: DERS., *Sermones*, Sp. 1768f.; HAMESSE (Hg.), *Repertorium initiorum*, Bd. 1, Nr. 2285, fälschlich Alain zugeschrieben; zur zweiten PETRUS COMESTOR, *Sermo* Nr. 36, in: DERS., *Sermones*, Sp. 1806–1809.

²⁷⁵ Zu beiden HAURÉAU, *Notices et extraits*, Bd. 2, S. 306.

²⁷⁶ Vgl. dazu [Kap. 4.2.1, Anm. 150](#).

²⁷⁷ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones in ascensione Domini*, *Sermo* Nr. 4, in: DERS., *Sermones*, Bd. 2, S. 137–148; HUGO VON SAINT-VICTOR, *Miscellanea*, Sp. 589; ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 88 (= 76), S. 258.

Tab. 3

<i>Sermo</i> zu »Sanctus, sanctus, sanctus«	»Ars praedicandi«, 3
<p>Militandum est quoque athlete Christi a dextris, quando superbit et extollitur prosperis, ut genere, scientia, etate, forma, opum copia. Si genere extollatur et superbiat miles Christi, recordetur quod omne hominum genus simili consurgit ab ortu et quia seruitutem non introduxit natura, sed fortuna. Si uero extollatur scientia cum philosophis gentium dicentibus: Labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est, audiat et timeat quid subditur quia destruet dominus linguam magniloquam et illud Apostoli: Tradidit enim Deus in sensum reprobum ut faciant que non conueniunt. Si uero extollitur etate quia adolescens est uel iuuenis, recordetur quia labitur occulte fallitque uolatilis etas. Si uero superbit forma memor sit quia forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos fit minor et spacio carpitur ipsa suo.</p> <p>Si uero superbiat opum copia, occurrat ei iam quod nudus exiuit de utero matris et nudus ad terram reuertetur.</p>	<p>Si genus jactas, memorare novissima cuiusque generis, quomodo: Omne genus hominum simili consurgit ab ortu.</p> <p>Si iactas sapientiam, memorare nouissima sapientie. [...] Considera, quomodo philosophi per ea que facta sunt inuisibilia Dei comprehenderunt, sed quoniam in cogitationibus suis euanuerunt, traditi sunt in reprobum sensum.</p> <p>O homo, memorare novissima pulcritudinis tue, quomodo omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos feni.</p> <p>Quomodo forma bonum fragile est, quantoque accedit ad annos, fit minor et spatio carpitur ipsa suo.</p> <p>Si diuicias iactas et uoluptates terrenas [...] Considera quod nudus egressus es de utero matris tue et nudus illuc reuerteris.</p>

Der darauffolgende *sermo* (fol. 29r–34r) ist als Allerheiligenpredigt ausgewiesen und nimmt sich das »Sanctus« als *thema* vor. Er dürfte zum homiletischen Œuvre des Alain von Lille zu rechnen sein. Die weitreichenden Überschneidungen mit der *Summa* »Quoniam homines«, aber auch mit der »Ars praedicandi« und der Predigt zu »O Sapientia«, legen dies nahe. Auch Parallelen zu Alains Predigt über die Adventshymne »O oriens splendor« wurden entdeckt²⁷⁸. Für ein authentisches Werk spricht zudem, dass in der Passage über die Engels-*ordines* textliche Parallelen zu *allen* angelologischen Werken Alains zu beobachten sind²⁷⁹. Ein anderer Autor wäre vermutlich nur einem der Texte durchgehend gefolgt (siehe Tab. 3, 4 und 5).

Es folgen Predigten von Gaufridus Babio (fol. 34r–37v und 37v–39v)²⁸⁰, von Richard von Saint-Victor (fol. 39v–41v), eine Reihe von *sermones*, die ent-

278 Siehe Nr. 78 (= 66).

279 Vgl. den Anmerkungsapparat der Edition in [Anhang 3](#).

280 Letztere wird in HAMESSE (Hg.), *Repertorium initiorum*, Bd. 1, Nr. 3982 irrtümlich als von Alain von Lille verzeichnet.

4. Das Quellencorpus

Tab. 4

<i>Sermo</i> zu »Sanctus, sanctus, sanctus«	<i>Sermo</i> zu »O Sapientia«
Rapiatur ergo ad summam deuotionem et Dei contemplationem in superiorem extasim, apoteosim, ad quam dicitur Paulus raptus <esse>, cum legitur raptus usque ad tertium celum, in quem dixit se ascendisse Iob, cum ait Suspendium elegit sibi anima mea	Apotheosis est species extasis que recedit a naturali statu sursum ascendens. Hec autem uel contemplatur uel anagogizat. Contemplatur, quando quis pessumdatis sensibus immemor terrenorum totus est in deuotione et dilectione deo adherens totus hanelat ad desiderium eternorum. Ad hanc extasim raptus fuit apostolus, cum dicitur usque ad tertium celum, idest tertiam uisionem, raptus fuisse. Sic enim usum sensuum reiecerat ut, cum esset reuersus ad se, dubitaret an in corpore fuisset an extra corpus. De eadem extasi dicit Iob: Suspendium elegit sibi anima mea.

Tab. 5

<i>Sermo</i> zu »Sanctus, sanctus, sanctus«	<i>Summa</i> »Quoniam homines«, 2, 1, 144, S. 282
Dicitur autem theophania a »theos«, quod est deus, et »phanos«, quod est apparitio, quasi diuina apparitio uel manifestatio. Triumphant ergo omnes in Dei manifestatione. Est autem theophania, ut diffinit Iohannes Scotus, ex consequentibus signis et non substan-<ti>-ficus geni-<i>s mentibus ab imaginibus deffecatis superessentialis et diffinitive originis simplex reciproca manifestatio.	Theophania enim dicitur diuina manifestatio, a theos quod interpretatur Deus, et phanes quod interpretatur apparitio. Theophania autem est ex consequentibus signis non ex substantificis geniis mentibus ab ymaginibus defecatis superessentialis et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio.

weder Prepositinus oder Hilduin zuzuschreiben sind²⁸¹, nach einer Predigt unbekannter Autorschaft (fol. 65v–70r) ein Predigttext von Gottfried von Saint-Thierry (fol. 70r–72r), woran eine Anzahl *sermones* des Nikolaus von Clairvaux schließt²⁸². Die auf fol. 98r–103r folgende Predigt konnte bisher keinem Autor zugeordnet werden. Danach finden sich einige Predigten des Stephan von Tour-

²⁸¹ Fol. 41v–45r, fol. 45r–48v (dieser irrtümlich als von Alain stammend aufgenommen, siehe *ibid.*, Bd. 2, Nr. 20904), fol. 48v–51r, fol. 51r–52v. Auch dieser wird *ibid.*, Bd. 3, Nr. 33549 wohl aufgrund der Codex-Inhaltsangabe als Werk Alains genannt; fol. 52v–63v, fol. 63v–65, wieder fälschlich als von Alain ausgezeichnet *ibid.*, Bd. 2, Nr. 13622.

²⁸² Fol. 72r–76r (fälschlich Alain zugeschrieben *ibid.*, Bd. 1, Nr. 7309), fol. 76r–98r.

nai²⁸³ und eine Reimpredigt zur Geburt Jesu, beginnend mit den Versen »Viri venerabiles, viri litterati, / hostes iniusticie, legibus armati, / vestri non sufficio sarcine mandati / hec adire grandia licet novitati«. Der recht zahlreich überlieferte Text wird unterschiedlichen Autoren zugeschrieben, darunter Walter von Châtillon und »Golias«²⁸⁴. Nach einer Predigt von Hugo von Saint-Victor (fol. 117r–118v) schließt der Codex mit den oben genannten Predigten aus Alains »Liber sermonum«²⁸⁵ sowie den erwähnten Kapiteln der »Ars praedicandi«.

4.3 Zwischenfazit

Zu predigen bedeutete für Alain von Lille, die höchste Perfektionsstufe der spirituellen Entwicklung zu erlangen, da man sein Wissen öffentlich teilt. Er erweist sich damit nicht als selbstbezogener Elfenbeinturmbewohner, wie es seine bisherige Zuordnung zu den spekulativen Theologen durch die Forschung nahelegt, sondern er zeigt die soziale Dimension individueller geistiger Entwicklung auf. Als einer der produktivsten Prediger seiner Zeit, der zudem zahlreiche Hilfsmittel für die Predigtkomposition und andere seelsorgerische Aufgaben verfasste, sah er Studenten und Magister sowie den Klerus allgemein als Multiplikatoren seiner Lehre und zielte mit seinen Werken auf die Verbesserung ihrer Bildung ab. Etwa ab 1170 dürfte er dieser Aufgabe für gut fünfzehn Jahre in Paris nachgekommen sein, wahrscheinlich in den Pfarrkirchen links der Seine, bevor er sich Mitte der 1180er-Jahre Richtung Montpellier aufmachte.

Es ist anzunehmen, dass sich die Abfassung seines Predigthandbuchs im engeren Sinne, der »Ars praedicandi«, der Sammlung von 27 Modellpredigten, des »Liber sermonum«, und seiner übrigen Predigten in einem langen Prozess während seiner Zeit als predigender Magister vollzog. Weichen die Textzeugen zu einer bestimmten Predigt in kleineren Punkten voneinander ab, so könnte dies auf unterschiedliche Redaktionsstufen hindeuten – nicht zwingend durch einen Schüler verursacht, sondern auch durch den Magister selbst. Größere

²⁸³ Fol. 103r–106v, fol. 106v–108v, irrtümlich Alain attribuiert *ibid.*, Bd. 3, Nr. 25078; fol. 108v–115v.

²⁸⁴ Allgemein zur Reimpredigt siehe KIENZLE, Introduction, S. 148. Gefunden wurden die Handschriften Admont, Benediktinerstift, Cod. 125, fol. 9r–10r: »Conductus cuiusdam scholastici«; Charleville-Mézières, BM, 190, fol. 156r**bis** (Walther zugeschrieben); London, BL, Lambeth Pal. 238, fol. 214r (»Praedicatio Goliae«); ebenso in Lambeth Pal. 481, fol. 56v; Sloane 1580, fol. 25ra–26rb; Paris, BNF, lat. 3705, fol. 128r (hier Walther zugeschrieben); lat. 6674, fol. 22r; lat. 13586, S. 206–207; Wien, ÖNB, 817, fol. 139v–141r.

²⁸⁵ Siehe Nr. 31 und 34 in Anhang 1a (entsprechen Nr. 18 und 21 des »Liber sermonum«).

4. Das Quellencorpus

Abweichungen sollte man dagegen zum Anlass nehmen, die jeweiligen Texte für sich zu würdigen, und von unterschiedlichen Anlässen und Zielgruppen ausgehen. Lineare Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den verschiedenen Texten (etwa von der Modellpredigt in die »richtige« Predigt) lassen sich nicht definieren. Wohl aber lässt sich die mehrfache Verwendung einzelner Passagen neu bewerten, nämlich als Ausdruck von Effizienz und des Strebens nach einer gut memorierbaren und damit überzeugenden Rede.

Die Beliebtheit der »Ars praedicandi« spiegelt sich in ihrer Überlieferung – wie hier festgestellt wurde, ist sie in über 140 Handschriften erhalten. Umgekehrt sollte man aus der geringeren Zahl an Textzeugen für die einzelnen Predigten nicht schließen, dass diese kein Echo fanden. Hier muss an die ungünstigen Überlieferungsbedingungen an den Schulen erinnert werden, zumal für kleinere und an eine mündliche Kommunikationssituation gebundene Texte. Der Gesamtbestand an Predigten von Alain von Lille muss aber in jedem Fall umfänglich korrigiert werden. Statt über 220 Predigten, die Johann Baptist Schneyer in seinem »Repertorium der lateinischen Sermones« für Alain zusammentrug, sind es nur – immer noch beachtliche – 93 Predigten. Darunter befinden sich elf bisher unbekannte, für deren Authentizität hier argumentiert wurde.

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Ein Punkt, auf den sich die Pariser Magister verständigen mussten, waren Stellenwert und Ordnung der Wissenschaften an den im Umbruch befindlichen Schulen und auch noch an der sich entwickelnden Institution der Universität. Wie oben bereits gezeigt wurde, war die Pariser Theologie bezüglich ihrer Zugriffe und Themengebiete weit vielfältiger, als es die ältere Forschung aufgrund ihrer Fokussierung auf die stärker mit dialektischen Methoden arbeitenden Theologierichtungen bisher dargestellt hat. Das bedeutet nicht nur, dass einzelne Magister mit ihren jeweiligen Ansätzen diese Vielfalt in der Summe schufen, sondern auch, dass einzelne Gelehrte in ihrem Schaffen eine Vielzahl an Methoden und Genres pflegten. Während dieser Methodenpluralismus für Alain von Lille bereits festgestellt wurde, arbeitet sie die Forschung bei Petrus Lombardus und Stephen Langton derzeit heraus¹. Der Gegensatz von Philosophie und Theologie ist hier vielfach nur ein vermeintlicher, die Abgrenzbarkeit der Disziplinen für das 12. Jahrhundert immer noch schwierig². In Wissenschaftsklassifikationen versuchten Autoren wie Hugo von Saint-Victor oder Gilbert von Poitiers, das bestehende Wissen in ein Ordnungsschema zu überführen oder, wie Alain von Lille, speziell Naturphilosophie und Theologie methodisch voneinander abzugrenzen³.

Je mehr die artistischen Fächer durch neu verfügbare Texte ihr Spektrum erweiterten, desto weniger entsprachen sie einem propädeutischen, fremdreferentiellen Programm, das auf die höheren Fächer ausgerichtet war. Neben das Konzept der sieben freien Künste trat das der (Natur-)Philosophie, um diese

1 Vgl. [Kap. 2.1.2](#) und [2.2.2](#). Zur hervorgehobenen Rolle Alains siehe COLISH, *Scholastic Theology*, S. 36.

2 Die Arbeitsweise der Theologen des 12. Jahrhunderts wurde von OTTEN, *From Paradise to Paradigm*, S. 1, deswegen auch als »theologisieren« bezeichnet.

3 Zum »Didascalicon« Hugos siehe [Kap. 2.1.3](#), zu Gilbert vgl. HAAS, *Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers*. Zu Alains diesbezüglichen Aussagen vgl. [Kap. 5.2](#) und [5.3](#).

Ausdehnung erfassen zu können⁴. Vor diesem Hintergrund interpretiert Frank Rexroth die Pariser Statuten von 1215. Sie seien im Kern der Versuch der Theologen, den propädeutischen Charakter der *artes* bzw. Philosophie zu bewahren und die dienende Rolle für die Theologie festzuschreiben. Zugleich sollten über die Festlegung von Inhalten und Studienzeiten ursprüngliche Hierarchien konserviert werden⁵.

Um diesen mit der Institutionsbildung verbundenen Aushandlungsprozess bezüglich der Inhalte, Methoden und Bedeutung der Wissenschaften geht es im folgenden Kapitel. Zwei Begriffe von Wissenschaft sind für die folgenden Ausführungen relevant. Zum einen kann Wissenschaft praxisorientiert als der Umgang mit Wissen verstanden werden, der an den Schulen institutionell angesiedelt ist und ein bestimmtes Maß an Reflexion über Quellen des Wissens und Methoden pflegt⁶. Damit erfasst der Begriff die Tätigkeit, das Betreiben der Wissenschaft. Wie sich diese Tätigkeit in moralischer und sozialer Hinsicht gestalten soll, ist vorrangig Thema des sechsten Kapitels, doch da diese Aspekte von Alain von Lille auch mit dem Themenfeld der Erkenntnis verknüpft werden, bleibt es nicht aus, dass auch hier schon wissenschaftspraktische Belange behandelt werden.

Die zweite Begriffsdimension umfasst die Frage, was überhaupt eine Wissenschaft sein kann. Was Wissenschaft im philosophischen Sinne ausmacht, wird von Aristoteles in den »Zweiten Analytiken« beschrieben: Zum einen handelt Wissenschaft nicht von den Einzeldingen, da diese stetigem Wandel unterworfen sind. Nur die Gattung, zu der sie gehören, ist stabil und kann damit Gegenstand von Wissenschaft sein. Will man Aussagen über eine einzelne Gattung treffen, muss man von solchen Prinzipien ausgehen, die nicht selbst noch eines Beweises bedürfen. Jeder Wissenszweig besitzt solche Prinzipien, aus denen dann eine syllogistische Argumentation entwickelt werden kann⁷.

Wie oben erwähnt, wurden die »Zweiten Analytiken« im 12. Jahrhundert vorrangig über die Kommentare dazu rezipiert, so auch von Alain von Lille⁸; erst im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts bildete sich laut Philosophiehistorikern wie John Marenbon und Stephen F. Brown ein besseres Verständnis für den Text selbst heraus. Das führte zu der im 13. Jahrhundert etwa von Thomas von Aquin oder Heinrich von Gent diskutierten Frage, ob die Theologie eigent-

⁴ REXROTH, Reformen, S. 23–35.

⁵ Ibid., S. 43–47.

⁶ Vgl. KLUXEN, Der Begriff der Wissenschaft.

⁷ MAREN BON, Later Medieval Philosophy, S. 47–49.

⁸ Vgl. Kap. 2.1.2.

lich eine Wissenschaft sei. So kam Thomas zu dem Ergebnis, dass die Theologie u. a. deswegen eine Wissenschaft darstelle, weil sie ihre Prämissen bzw. Prinzipien indirekt aus anderen Wissenschaften erhalte. Strenger war der Theologe Gottfried von Fontaines, der der Theologie den Wissenschaftsstatus absprach, weil ihre Prämissen Offenbarungswahrheiten seien, die eben gerade nicht für alle evident seien⁹. Diese Frage ist zentral für die folgenden Unterkapitel, da es auch Alain von Lille im Gefolge anderer Denker des 12. Jahrhunderts darum ging, sich über den Wissenschaftscharakter der Theologie Klarheit zu verschaffen und die Disziplinen voneinander abzugrenzen.

Im Zusammenhang mit den wissenschaftstheoretischen Ausführungen wird das Themenfeld der Erkenntnis behandelt, da Alain von Lille diesen Zusammenhang selbst herstellt. Daraus erwächst wiederum ein wissenschaftsethischer Komplex, in dem die Modalitäten des Erkenntnisstrebens verhandelt werden. Wenn im Folgenden von »Erkenntnistheorie« die Rede ist, so ist damit durchaus auch eine Erkenntnistheorie im engeren Sinne gemeint, die Kazimierz Rynkiewicz in Abgrenzung zu einer »irgendwie« gearteten Analyse von Wissen und Erkenntnis wie folgt definiert:

Wenn dagegen streng systematisch und methodisch verfahren wird, um die die Erkenntnis fundierenden Bedingungen herauszufinden und eine vorgegebene epistemologische Vollziehungsordnung genauer zu bestimmen, dann können wir von einer »Erkenntnistheorie im engeren Sinne« (EES) sprechen, der unser Augenmerk prinzipiell gilt. Die EES ist bestrebt, nicht nur die einzelnen Komponenten wie etwa Erkennen, Wissen, Subjekt, Objekt u. a. kritisch zu erforschen, sondern auch die spekulative Methode, mit der diese Komponenten angegangen werden¹⁰.

Die Frage, was als »streng systematisch« zu gelten hat, kann unterschiedlich beantwortet werden, doch muss in einer geschichtswissenschaftlichen Arbeit von den Zielen und den jeweiligen wissensbedingten Möglichkeiten der Zeitgenossen ausgegangen werden, die sich mit Fragen von Wissen und Erkenntnis befassten¹¹. Insofern sind die Systematisierungsversuche des 12. Jahrhunderts,

9 MARENBN, *Later Medieval Philosophy*, S. 47, 80–82; BROWN, *Late Thirteenth Century Theology*.

10 RYNKIEWICZ, *Der Umgang mit Wissen*, S. 14.

11 Zur historischen Analyse mittelalterlicher Philosophie siehe MARENBN, *Later Medieval Philosophy*, S. 89f. Auch wenn Rynkiewicz einen kurzen historischen Abriss der Erkenntnistheorien von den Vorsokratikern bis zur Moderne bietet und die im Kontext anderer Disziplinen unternommenen Versuche der Philosophen und Theologen würdigt (es sei gesagt, dass er von Augustinus direkt zu Thomas von Aquin springt), scheint für ihn als Philosophen der idealisierte Fluchtpunkt doch die Entstehung einer

die die genannten Komponenten vor allem mittels der Frage nach den Erkenntnisvermögen integrieren, als Erkenntnistheorie im engeren Sinne zu werten.

Im folgenden Kapitel werden die wissenschaftsgeschichtlichen Grundlagen der Wissenschaftsklassifikationen grob umrissen, indem in chronologischer Abfolge die für das 12. Jahrhundert wichtigsten Bezugspunkte kurz vorgestellt werden. Wo die Wissenschaftseinteilungen mit erkenntnistheoretischen Fragen verknüpft sind, werden auch diese erläutert, um die diesbezüglichen Aussagen Alains von Lille einordnen zu können. Diese sind Gegenstand der beiden darauffolgenden Kapitel, in denen auch das Theologiekonzept Alains neu diskutiert werden muss. Das letzte Kapitel befasst sich speziell mit den Predigtaussagen, die Auskunft über Alains Ansichten zum Erkenntnisstreben und ihren erkenntnistheoretischen Konsequenzen geben. Auch hier ist eine Passage vorgeschaltet, die die entsprechenden ideengeschichtlichen Grundlagen umreißt.

5.1 Wissenschaftsklassifikationen und Erkenntnistheorien im 12. Jahrhundert

Wissenschaftsklassifikationen, die anstreben, das vorhandene Wissen einer Gesellschaft zu ordnen, entstehen nicht in einem intellektuellen Vakuum. Auch die sie inspirierende Lektüre zuvor unbekannter Texte bedarf eines primären Interesses, sich über die Ordnung des Wissens Klarheit verschaffen zu wollen¹². Wenn also im 12. Jahrhundert sowohl in Toledo als auch in Paris Wissen-

eigenständigen Disziplin der Erkenntnistheorie zu sein. Seine Beurteilungsmaßstäbe sind also an modernen Kriterien und Gegebenheiten orientiert. Vgl. RYŃKIEWICZ, *Der Umgang mit Wissen*, S. 66f., wo doch recht eindeutig eine säkulare Fortschrittserzählung durchscheint: »Das Betreiben der Philosophie in der Antike wies kein besonderes Interesse an epistemologischen Fragen als getrennten Entitäten auf, welche dem menschlichen Geist im Umgang mit der Welt eine theoretische Grundlage liefern könnten. Sämtliche epistemologische Ansätze erschienen im Kontext der Erforschung der Natur und des praktischen tugendhaften Lebens und waren dieser Erforschung untergeordnet. Nicht zu übersehen ist auch die Beeinflussung durch verschiedene Mythen, insbes. in der vorsokratischen Periode. Auch das mittelalterliche Denken hat es nicht geschafft, über die kontextbedingten Grenzen hinauszugehen und die Epistemologie als selbständige Disziplin zu betrachten. Trotz einiger relevanter epistemologischer Hinweise, die vor allem Thomas von Aquin zu verdanken sind, blieb die Erkenntnistheorie als autonome Disziplin aus, weil man noch mit den antiken Systemen gearbeitet hat. Diese Konstellation wurde zudem durch religiöse und politische Faktoren verdunkelt. Der neue epistemologische Schwung ist erst in der Neuzeit zu verzeichnen, wo es zu einem klaren Bruch mit der mittelalterlichen Tradition kam«.

¹² So auch mit Blick auf das intrinsische Interesse an der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert SPEER, »Das Erwachen der Metaphysik«, S. 19f. Zur Offenheit der intellektuellen Konstellationen BEZNER, *Vela veritatis*, S. 472f.

schaftseinteilungen verfasst werden, verweist dies auf entsprechende Bedürfnisse. Es geht mit dieser Feststellung darum, die Kontingenz der Entwicklung zu betonen und die Rezeption neuer Texte nicht als Automatismus zu begreifen, dessen Annahme ein mehr oder minder bewusstes Rationalisierungsparadigma zugrunde liegt. Keinesfalls soll damit eine Affirmation der zu Recht stark kritisierten Thesen Gouguenheims betrieben werden, wonach der Einfluss arabisch-muslimischer Texte auf die Entwicklung Europas begrenzt und die europäische Kultur quasi aus sich selbst heraus entstanden sei¹³.

Die Wissenschaftsklassifikationen sind die Reaktion darauf, dass sich das Spektrum der *artes liberales* ausdifferenzierte und ihr Schema nicht mehr alle neu angewachsenen Wissensbestandteile, etwa Wissen aus dem Bereich der Optik oder der Mechanik, der Ethik und der Politik, erfassen konnte¹⁴. Gleichzeitig geht es einigen der Autoren auch darum, die Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften schärfer zu konturieren, insbesondere zwischen Philosophie und einer Theologie, die sich als *theologia* in hohem Maße der Instrumente der Dialektik und Grammatik bedient¹⁵. Einige Denker, so auch Alain von Lille, boten dafür Lösungsansätze, die auf Theorien der Erkenntnisvermögen rekurrierten. Ein weiteres Problem für die Wissenschaftstheoretiker des 12. Jahrhunderts war der theoretische Unterschied zwischen dieser dialektisch geprägten *theologia* und dem Bibelstudium, wengleich bereits betont wurde, dass dies für die Praxis der Theologen ein Sowohl-als-auch, keinen Gegensatz darstellte und sich keine Antithese zwischen spekulativer Theologie und einer angeblichen »biblisch-moralischen Schule« im 12. Jahrhundert konstruieren lässt¹⁶. Diese Bedürfnisse blieben auch im 13. Jahrhundert bestehen und stimu-

¹³ Zur Polemik Gouguenheims und den wichtigsten Einwänden dagegen siehe GOUGUENHEIM, Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel.

¹⁴ REXROTH, Die Einheit der Wissenschaft, S. 29–33; DERS., Wahr oder nützlich, S. 97 f.; NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 187 f.; WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 50. Die von Weijers als Grund für das Anwachsen der Divisionsschriften im 13. Jahrhundert genannte »general tendency towards classification in this period« (ibid.) überzeugt weniger, denn auch eine solche Tendenz antwortet ja auf praktische Bedürfnisse, insbes. eine wahrgenommene Unübersichtlichkeit.

¹⁵ Siehe zu den Entwicklungen der Theologie im 12. Jahrhundert Kap. 2.1.2 und 2.2.2. Zum Thema der Grenzziehung an neueren Erscheinungen mit einer eher historischen Perspektive STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 888–1095; MONAGLE, Orthodoxy and Controversy, S. 1–40; BEZNER, Vela veritatis, S. 472–475. Stärker theologie- und philosophiegeschichtlich ausgerichtete Literatur wird in den folgenden Ausführungen zitiert.

¹⁶ Als Vertreter der Frage nennt EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 168 f. Theoderich von Chartres und Clarembald von Arras. Vgl. Kap. 2.1.2 und 2.2.2 sowie CLARK, Peter Lombard, v. a. ab S. 253, der die Diskussion logischer Fragen in der Bibelkommentierung des Petrus Lombardus nachweist.

lierten die Rezeption bisher unbekannter aristotelischer Texte, die wiederum die Auseinandersetzung mit Fragen der Wissenschaftseinteilung und der Disziplingrenzen lebendig hielten¹⁷. Das folgende Kapitel kann angesichts der Komplexität nur einen Problemaufriss mit Blick auf die für Alain von Lille relevanten Elemente leisten. Bezüglich der Erkenntnistheorien werden auch nur solche erfasst, die eine Verbindung zu Reflexionen über wissenschaftliche Disziplinen herstellen¹⁸.

Die im Folgenden kurz vorzustellenden Wissenschaftseinteilungen des 12. Jahrhunderts basieren auf antiken Schemata, teilweise auch auf den ebenfalls von den griechischen Denkern inspirierten arabischen Wissenschaftsklassifikationen. In der stoischen Philosophie, vielleicht auch bereits bei Platon, wurde versucht, das Wissen über die drei Kategorien Ethik, Physik und Logik zu erfassen¹⁹. Dasjenige aristotelische Konzept, das im Mittelalter am einflussreichsten war, unterschied dagegen nach den Gesichtspunkten von Theorie und Praxis, wonach der ersten Physik, Mathematik und Metaphysik, der zweiten Ethik, Wirtschaft und Politik zugeordnet waren²⁰. Aus der griechisch-römischen Tradition stammt das bereits vorgestellte Schema der sieben freien Künste, wobei es bei Varro mit Medizin und Architektur noch neun waren; im

¹⁷ Dieser Debattenstrang kann hier nicht ausgearbeitet werden, verwiesen sei auf den Abriss bei WEISHEIPL, *Classification*, S. 216–237. Zur Abgrenzung von Philosophie und Theologie sei vor allem auf die Einzelstudien von Maria Burger zu Albertus Magnus verwiesen: BURGER, Albertus Magnus; DIES., Die Bedeutung der Aristoteles-Rezeption; DIES., Das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

¹⁸ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 173, hält fest, dass Autoren mit didaktischen Zielen die Theorien von den Erkenntnisvermögen mit Wissenschaftseinteilungen verbänden, während Autoren, denen es bei den Vermögen um die anthropologische Erfassung des Menschen als Mikrokosmos gehe, das Schema der Erkenntnisvermögen mit den Elementen verknüpften. Schließlich werde es von eher »mystisch« orientierten Denkern für die Beschreibung der Kontemplationsstufen verwendet. So trennscharf lässt sich dies jedoch selten feststellen, gerade bei Alain von Lille sind diese Aspekte verbunden, und auch bei dem von d'Alverny vorgestellten Isaak von Stella werden nicht nur Elemente und Seelenkräfte, sondern auch Physik, Mathematik und Theologie in einen Zusammenhang gebracht. Vgl. *ibid.*, S. 177.

¹⁹ Während WEIJERS, *A Scholar's Paradise*, S. 46, schreibt, das Schema stamme von den Platonikern und sei von den Stoikern und später von Augustinus übernommen worden, konstatiert WEISHEIPL, *Classification*, S. 212, dass es ursprünglich von den Stoikern erdacht und nur von Augustinus Platon zugeschrieben worden sei. Zur Rezeption im Frühmittelalter siehe *ibid.*, S. 213. Die Entscheidung über den Ursprung scheint wohl vor allem davon abzuhängen, wie viel Glaubwürdigkeit man Cicero, aber auch Augustinus diesbezüglich zukommen lassen möchte. Siehe hierzu GERSH, *The Medieval Legacy*, S. 13f.

²⁰ Siehe WEIJERS, *A Scholar's Paradise*, S. 45f.

12. Jahrhundert werden sie teilweise als »scientia« oder »philosophia« zusammengefasst²¹.

Für die christlichen Denker stellte sich die Frage, wie sich die aristotelische Metaphysik, die erste oder oberste theoretische Wissenschaft, zur Wissenschaft vom Göttlichen verhalten sollte, also die »philosophische Theologie« zur »auf Offenbarung gestützten Theologie«, womit zugleich die Notwendigkeit einer Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben verbunden war²². Augustinus ging es zunächst um eine »Überbietung der philosophischen Weisheit«²³. Der christliche Glaube ist Weisheit (»sapientia«), der man sich stufenweise annähert und die dem kontemplativen Leben zugeordnet ist. Wissenschaft (»scientia«), die Lehre von den irdischen Dingen und ihrem rechten Gebrauch, ist unter der *sapientia* angesiedelt, auf diese ausgerichtet und Teil des aktiven Lebens²⁴. Für Augustinus dienen die Verstandeskräfte der Einsicht in den Glauben. Seine Argumente und seine Beispiele für die Anwendung der Dialektik auf die theologische Argumentation sollten im 11. Jahrhundert Berengar von Tours und Anselm von Canterbury beeinflussen, deren dialektische Methoden aber von Zeitgenossen und Nachwelt jeweils höchst unterschiedlich beurteilt wurden²⁵.

Für Boethius waren dagegen innerkirchliche Debatten um die Bedeutung der Aussagen der ökumenischen Konzilien der Anlass, über die Rolle des Verstandes in Glaubensfragen und die Wissensbereiche von Vernunft und Glaube zu reflektieren²⁶. Der »letzte Römer«, dessen Transferleistung von antik-philosophischen Kenntnissen und Methoden für das Mittelalter kaum überschätzt werden kann²⁷, versuchte zum einen, die für den Glauben grundlegenden Begriffe zu ergründen. Für die Darlegung seines Gottesbegriffs verwendete er

21 Siehe WEISHEIPL, Classification, S. 203–206, 215, und zu den *artes* auch Kap. 2.1.2.

22 Vgl. LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 2–4, Zitat S. 3.

23 Ibid., S. 7.

24 Ibid., S. 6f. Die Wendung »sapientia christiana« verwendet erst Bonaventura zur Abgrenzung von philosophischer Weisheit. Siehe SPEER, »Das Erwachen der Metaphysik«, S. 18.

25 Siehe HOLOPAINEN, Augustine, Berengar and Anselm. Zu der Berengar-Kontroverse aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive siehe STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 888–937, die auch das konträre Konzept der magistralen Autorität bei Berengar und Lanfrank (Intellektualität vs. Inspiration durch Tugend als Erkenntnisgrundlage) als Konfliktfaktor ausmacht. Zu Anselm von Canterbury, dessen Erfolg Steckel in seinem vorsichtigen Vorgehen und den traditionellen Lehrkonzepten entsprechendem Verhalten sieht, vgl. *ibid.*, S. 963–986.

26 LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 7–9.

27 Vgl. dazu NASH-MARSHALL, Boethius's Influence, sowie die genannten Titel bei LUTZ-BACHMANN, Metaphysik und Theologie, S. 1f.

eine der Mathematik entnommene axiomatisch-deduktive Methode und betrieb damit laut Matthias Lutz-Bachmann im aristotelischen Sinne Metaphysik, da er so die logischen Grundlagen für eine wissenschaftliche Theologie bereitstellen konnte²⁸. Die axiomatisch-deduktive Methode wird später von Alain von Lille in seinen »Regulae theologiae« ebenfalls gewählt²⁹.

Zum anderen versuchte Boethius sich an einer Wissenschaftsklassifikation und unterteilte in »De trinitate« (um 520) die theoretische Philosophie aristotelisch beeinflusst in die »scientia naturalis«, »mathematica« und »theologica«, die Physik, Mathematik und Metaphysik entsprachen. Er tat dies einerseits gemäß dem Gegenstand, der je unterschiedliche Grade von »Abstraktheit« – das heißt der Abtrennbarkeit der Form von der Materie – und von Bewegung aufweise. Andererseits differenzierte er hinsichtlich der Methoden, wonach jeweils »rationabiler«, »disciplinaliter« und »intellectualiter« vorzugehen sei. Mathematik und Physik befassen sich demzufolge mit derselben Sache, nämlich mit den Formen der wirklichen, irdischen Einzeldinge, während die Theologie sich mit denjenigen Formen beschäftigt, die tatsächlich ohne Körper und Materie existieren. Dies sind die »wahren« Formen, weswegen die Theologie den anderen beiden Wissenschaften übergeordnet ist, die nur »Abbilder« (»imagines«) dieser Formen untersuchen³⁰. Diese Hierarchie, in Verbindung mit der augustinischen Scheidung von *scientia* und *sapientia*, sollte für das hier im

28 Ibid., S. 9–13.

29 Vgl. Kap. 5.2.

30 Der dogmatisch-historische Hintergrund der Schrift »De trinitate (Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii)« liegt laut Lutz-Bachmann darin, dass Boethius die 381 in Konstantinopel erklärte Nichtverschiedenheit Gottes mit einer genauen philosophischen Definition des *forma*-Begriffs bestätigen möchte. Siehe speziell dazu LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie*, S. 14, und 14–16 zu den Gegenständen der Disziplinen. Vgl. außerdem D'ALVERNŸ, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 171–173; FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie*, S. 37–39, 48f., der auch den Begriff der Abstraktion bei Boethius erklärt und die Auseinandersetzung der Autoren des 12. Jahrhunderts damit beschreibt (S. 40–48). Fidora weist zudem auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei der Auslegung des Adverbs »disciplinaliter« ergeben, für Autoren des 12. Jahrhunderts wie grundsätzlich. CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 220f., geht davon aus, dass damit eine Zwischenstufe der Erkenntnis der Formen gemeint sein soll; »rationabiler« verarbeitet man demnach die Sinnesdaten, die zweite Stufe entspricht der Erkenntnis der Form durch Abstraktion, in der dritten kann losgelöst von jedem Sinneseindruck die pure Form erkannt werden. WEISHEIPL, *Classification*, S. 209f., bringt die Begriffe nicht mit den Erkenntnisvermögen in Verbindung, sondern erklärt sie mit entsprechenden Passagen aus Porphyrius, Platon und Aristoteles. Demnach meine »intellectualiter« eine noetische Schau oder direkte Kontemplation, »disciplinaliter« verweise auf Platons Verständnis der Mathematik, dass sie von einigen Axiomen auszugehen habe, und »rationabiler« meine das von Aristoteles beschriebene demonstrative Vorgehen in der Naturwissenschaft.

Fokus stehende 12. Jahrhundert zentral bleiben. Auch diese Erörterungen des Boethius können als Metaphysik verstanden werden, da die »ersten Prinzipien des menschlichen Erkenntnisvermögens« eruiert werden. Zugleich sind sie als Theologie zu betrachten, weil die Erstbegriffe, wie etwa »Form«, von Gott als ihrem Ursprung her gedacht werden müssen³¹.

Die einzelnen Wissenschaften stellen für Boethius jeweils einen spezifischen Zugang zur Realität dar, sind aber insofern nicht autonom, als sie alle in Richtung der Weisheit zusammenlaufen, womit ein neuplatonisches Konzept mit der aristotelischen Einteilung verbunden wird. Weitere neuplatonisch inspirierte Elemente finden sich in der Wissensschematisierung des Boethius, etwa, wenn er die Gegenstände der theoretischen Philosophie als »naturalia« (irdische Wesen), »intelligibilia« (z. B. die menschliche Seele) und »intellectibilia« (das göttliche Wesen) begreift³². Diese Unterscheidung nach Erkenntnisobjekten wird auch bei Alain von Lille eine Rolle spielen, ebenso wie die von Boethius in seinem Prosimetrum »Trost der Philosophie« vorgestellten Erkenntnisvermögen, die für die jeweilige Erkenntnisform zuständig sind. In dieser von den Vermögen ausgehenden Perspektive wird das Erkannte nicht gemäß seinem Wesen erkannt, sondern subjektiv, gemäß der Möglichkeit des Erkennenden mit seinen verschiedenen Erkenntnisvermögen. Diese lauten bei Boethius in aufsteigender Reihenfolge »sensus«, »imaginatio«, »ratio« und »intelligentia«. Im Erkenntnisakt sind alle Vermögen aktiv: Der *sensus* erfasst das Objekt in seiner Materie, die *imaginatio* ist für einen ersten Schritt der Abstraktion von der Materie zuständig, die *ratio* kann auf dieser Basis eine umfassende Reflexion vornehmen, während die höchste Kraft der *intelligentia* für die Erkenntnis der reinen Form des Seins zuständig ist. Gleichwohl besitzen nicht alle Wesen alle Vermögen: Lebende, nicht bewegungsfähige Wesen haben nur den *sensus*, etwas höher entwickelte Lebewesen besitzen zusätzlich die *imaginatio*, Menschen sind dazu noch mit der *ratio* ausgestattet, die *intelligentia* eignet nur dem göttlichen Wesen, dessen Erkenntnisfülle der Mensch nur anstreben kann³³.

Von den skizzierten antiken Wissenschaftsklassifikationen und Erkenntnistheorien machten die Autoren des 12. Jahrhunderts auf unterschiedliche Weise Gebrauch, wenn sie sich darum bemühten, die Ausdifferenzierung der

31 Vgl. LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie*, S. 16. EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 166 f., weist zudem darauf hin, dass in Boethius' Theologiebegriff nicht nur das rationale Nachdenken über die Existenz Gottes, die Trinität usw. enthalten ist, was auch von der Metaphysik abgedeckt werden kann, sondern auch durch göttliche Eingebung erlangte Erkenntnisse im Schriftstudium.

32 LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie*, S. 13 f.; CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 218 f.; WEISHEIPL, *Classification*, S. 208 f.

33 CATALANI, *Modelli di conoscenza*, S. 221 f.

Disziplinen zu erfassen. Manche konzentrierten sich vorrangig auf das *artes*-Schema. Adelard von Bath etwa unterteilte um 1150 die *artes* gemäß ihrem Gegenstand in Wissenschaften »circa voces« und »circa res« und fügte extra die Medizin hinzu, die sich dem Schema nicht zuordnen ließ³⁴. Hugo unternahm in seinem »Didascalicon« (vor der Mitte des Jahres 1121) den Versuch einer Wissensklassifikation, die auch Disziplinen wie den mechanischen Künsten einen Platz zuweisen sollte – sieben an der Zahl, um den *artes liberales* zu entsprechen³⁵. So, wie in Hugos Denken das Lernen vom Allgemeinen zum Besonderen vorschreitet, wird in seinem Wissenschaftsschema die Philosophie immer weiter aufgefächert: zunächst in die vier Zweige der theoretischen und praktischen Philosophie sowie der Mechanik und Logik, worauf diese vier wiederum in weiteren Aufgliederungsstufen erschlossen werden. Grammatik und Rhetorik etwa gehen hier schlussendlich aus der Logik hervor³⁶. Ein vergleichbares Schema der immer weiteren Auffächerung erstellte Alain von Lille zwar nicht, doch könnte er laut Dominique Poirel in seiner Auflistung der Wissenschaften in den »Regulae theologiae« von Hugo beeinflusst worden sein³⁷. In seinem Traktat »Über die Einheit von Körper und Geist« greift Hugo auch die von Boethius genannten Erkenntnisvermögen *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia* auf. Demzufolge gibt die göttliche Gnade der menschlichen *intelligentia* die Weisheit ein (*sapientia* im augustinischen Sinne), um Gott kontemplieren zu können. Die *ratio* ist von den durch den *sensus* erfassten und durch die *imaginatio* weiterverarbeiteten Sinnesdaten abhängig und kann nur innerhalb der menschlichen *scientia* wirken³⁸. Die unterschiedlichen Erkenntnisvermögen markieren also die Scheidung von menschlicher und göttlicher Wissenschaft.

Dominicus Gundissalinus dagegen, der in Toledo wirkende Archidiakon von Cuéllar, verarbeitete in seiner Schrift »De divisione philosophiae« (um 1150) nicht nur die Einteilungen des Boethius, sondern auch wissenschaftstheoretische Überlegungen u. a. von Avicenna und Al-Farabi. Er unterzog jede Wissenschaft einer systematischen Reihe von Fragen (z. B. nach dem Gegenstand,

34 Siehe WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 48, und zu Adelard MEWS, The Schools, S. 24, sowie CALAZZO, Teaching the »Quadrivium«, S. 185–199.

35 Datierung nach POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 115; WEISHEIPL, Classification, S. 213 f.

36 POIREL, Reading and Educating Oneself, S. 115–120.

37 Vgl. DERS., Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?, S. 65–67. Gemeint ist der Prolog der »Regulae theologiae«, in denen Alain die Bezeichnungen der »Regeln« von Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Ethik, Physik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und schließlich Theologie nennt. Siehe ALAIN VON LILLE, Regulae theologiae, S. 48.

38 Dazu zusammenfassend D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 173 f.

dem Ziel, den Bestandteilen, angelehnt an die *accessus*-Fragen), um sie möglichst umfassend darstellen zu können. Das führt bei ihm etwa im Falle der Mathematik dazu, die *artes*-Wissenschaften des *Quadriviums* als deren *species* zu erfassen, wozu überdies die nicht der *artes*-Tradition entstammenden Lehren von der Perspektive, von den Gewichten und die Ingenieurskunst gezählt werden³⁹. Im Prolog von »De divisione« unterscheidet Gundissalinus überdies klar menschliche und göttliche Wissenschaft. Erstgenannte ist ein menschengemachtes Theoriegebäude, »Resultat rationaler Begriffsarbeit«, wie die *artes liberales*⁴⁰. Die göttliche Wissenschaft dagegen ist die, von der man erkennt, dass sie von Gott als Urheber den Menschen gegeben wurde, wie das Alte und Neue Testament. Sie enthält damit Offenbarungswissen. An späterer Stelle verwendet Gundissalinus den Begriff der »*scientia divina*« jedoch als Synonym für Erste Philosophie und Metaphysik – einen Begriff, der durch ihn überhaupt erst ins Lateinische eingeführt wurde. Sie sichert die Prinzipien der anderen Wissenschaften und geht dabei von den natürlichen Gegebenheiten aus, doch in der Erforschung der Ursachen gelangt sie zur Ersten Ursache. Es zeigen sich damit zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffs der »göttlichen Wissenschaft« bei ihm: die Metaphysik operiert mit einem philosophischen Gottesbegriff und ist eng mit der Naturphilosophie verzahnt, die *scientia divina* der Offenbarung besteht im Bibelstudium⁴¹. Laut Alexander Fidora ist diese klare Unterscheidung der beiden Wissenschaften im 12. Jahrhundert jedoch noch nicht üblich⁴².

Um die wissenschaftstheoretischen Äußerungen des Alain von Lille besser verstehen zu können, ist aber vor allem die boethianische Tradition entscheidend, wie sie teilweise als charakteristisch für die Porretaner betrachtet wurde⁴³. Gilbert von Poitiers knüpfte an Boethius' Unterteilung des theoretischen Wissens in den natürlichen, mathematischen und theologischen Bereich an. Er erörterte die diesen Einheiten zugeteilten Ordnungen des Seins (»*concretio*« im Falle von Physik und Mathematik und »*creatio*« für die Theologie) sowie die daraus resultierenden Bedingungen menschlicher Sprache, was eine auch von Alain von Lille verfolgte Problematik darstellt⁴⁴. Im ersten Bereich

39 Ausführlich dazu FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, zum Beispiel der Mathematik siehe S. 72f. Für eine kurze Würdigung der Schrift siehe auch WEIJERS, A Scholar's Paradise, S. 49f., und WEISHEIPL, Classification, S. 218–220.

40 FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, S. 26.

41 Ibid., S. 26–28.

42 Ibid., S. 29–33.

43 Vgl. Kap. 2.2.2.

44 Vgl. NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit. Die *creatio* ist die Schöpfung durch Gott, die *concretio* die Entstehung von Dingen im Diesseits. Vgl. auch DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 51.

bewegt man sich beschreibend auf einer faktischen Ebene. Die zweite Einheit zeichnet sich durch eine analysierende, abstrakte Sprache aus. Für den dritten Bereich gibt es keine genuin eigene Sprache, sondern man kann nur im übertragenen Sinn über die Inhalte der Theologie sprechen. In der Konsequenz hat etwa »Sein« bei Philosophen eine andere Bedeutung als bei Theologen⁴⁵.

Daneben ist hervorzuheben, dass die genannten theoretischen Wissensbereiche *scientia naturalis*, *mathematica* und *theologica* von Gilbert als Bestandteile einer weitergefassten *scientia naturalis* oder auch *philosophia* begriffen werden. Methodisch haben sie gemeinsam, dass in ihnen auftretende Probleme u. a. dadurch gelöst werden, dass man untersucht, ob die disziplinären Beweisgründe richtig angewendet wurden. So darf man etwa der Naturwissenschaft (im engeren Sinne) eigene Beweisgründe nicht auf die Theologie übertragen. Bei Gilbert ist die Theologie Teil der Philosophie und nimmt aufgrund ihres Gegenstandes den höchsten Rang vor Mathematik und Naturwissenschaft ein. Im Unterschied zu den anderen beiden theoretischen Wissenschaften sind zudem die der Theologie ureigenen Beweisgründe von absoluter Notwendigkeit. Trotz des durch rationale Methoden erzielbaren Fortschritts im Verstehen göttlicher Dinge ergibt sich für den Gelehrten keine vollständige Gotteserkenntnis: »Gott ist für Gilbert zwar intelligibel, nicht aber kognoszibel, wie dies die übrigen Erkenntnisgegenstände sind«, bringt es Mechthild Dreyer auf den Punkt. Auch für Gilbert geht in der Theologie der Glaube der rationalen Erkenntnis voraus, während in den anderen Wissenschaften die Reihenfolge umgekehrt ist⁴⁶.

Theoderich von Chartres versuchte, den von Boethius bereits angedeuteten Zusammenhang von Erkenntnisvermögen und Disziplin zu klären, wie es auch Alain von Lille später anging. Theoderich ordnete den Wissensbereichen verschiedene Seelenkräfte (»vires animae«) zu. Der Physik entspricht demnach die *ratio* (von Boethius' Beschreibung eines *rationabiliter* durchgeführten Verfahrens herrührend), der Mathematik der *intellectus* und der göttlichen Wissenschaft die *intellectibilitas* (nach dem boethianischen *intellectualiter*) – ein aus Kohärenzgründen eingesetzter Neologismus, der mit der bei Boethius genannten *intelligentia* identisch ist und der auch von Clarembald von Arras verwendet

⁴⁵ JACOBI, Philosophische und theologische Weisheit. Zu Grundzügen der Gilbert'schen Philosophie siehe Kap. 2.1.2 und 2.2.2. Dieses sprachphilosophische Problembewusstsein ist auch bei Theoderich von Chartres in hohem Maße präsent. Siehe EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 176 f. Ausführlicher und die beiden Autoren vergleichend VALENTE, Logique et théologie, S. 150–157, die auch Berührungspunkte von dessen Konzepten mit den diesbezüglichen Ausführungen Alains von Lille sieht.

⁴⁶ DREYER, Regularmethode und Axiomatik, S. 151–154, Zitat S. 154.

wird⁴⁷. Für beide gibt es auch eine direkte Art, Theologie zu betreiben, in der die puren Formen, ohne Rekurs auf Bilder, durch die *intelligentia* betrachtet werden⁴⁸.

Der letzte Autor, der zum Verständnis von Alains Wissenschafts- und Erkenntnistheorien noch vorzustellen ist, ist der Zisterzienser Isaak von Stella. Er hatte vermutlich bei Gilbert von Poitiers studiert, war ab 1147 Abt vom Kloster L'Étoile in der Vienne und starb um das Jahr 1169⁴⁹. Neben der »Epistola de anima« (1162), die für die folgende Vorstellung grundlegend ist, verfasste Isaak vermutlich auch den populären Traktat »De spiritu et anima«. Alain von Lille war der erste Autor, der diesen Traktat zitierte, ihn allerdings als augustinisch auffasste, wohl wegen des in den Handschriften häufigen Zusatzes »secundum Augustinum«⁵⁰.

In Isaaks Schema werden die Erkenntnisvermögen, die fünf Elemente und die Wissenschaften verbunden. Die Vermögen der Seele *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intelligentia*, die von Boethius bereits als Erkenntnisvermögen genannt wor-

⁴⁷ Vgl. dazu die Erklärung von FIDORA, Die Wissenschaftstheorie, S. 50: »Während die Methode der Physik (>rationabiliter<) ebenso wie jene der göttlichen Wissenschaft oder Metaphysik (>intellectualiter<) jeweils einem Seelenvermögen entsprechen, nämlich der >ratio< und dem >intellectus<, scheint es, daß sich die Mathematik, die >disciplinaliter< verfährt, nicht auf ein Seelenvermögen, sondern auf den Lernprozeß bezieht. Thierry versucht diese Schwierigkeit zu lösen, indem er der Mathematik das intellektuelle Vermögen und damit den >intellectus< (>intellectu qui est disciplina<) zuordnet, während er das Vermögen der göttlichen Wissenschaft [gemeint ist das menschliche Vermögen bzgl. der göttlichen Wissenschaft] mit einem Neologismus als >intellectibilitas< bestimmt, die er ihrerseits mit der >intelligentia< identifiziert«. Siehe zu Theoderichs Ansatz auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 176f., und für eine Einordnung in das Konzept der Seelenkräfte MICHAUD-QUANTIN, La classification, S. 16f.

⁴⁸ EVANS, The Discussions of the Scientific Status, S. 174–176.

⁴⁹ Zur Ausbildung Isaaks siehe BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 58–64. Bezüglich seiner Biografie bestehen immer noch zahlreiche Unklarheiten, die auch die Habilitationsschrift von Buchmüller nicht ausräumen konnte; insbes. seine Thesen zur Zeit der Predigtstätigkeit und des Todes von Isaak wurden von DIETZ, Rez. zu Buchmüller, Isaak von Étoile, kritisiert. Deswegen wird an dieser Stelle mit Dietz ca. 1169 als ungefähres Todesjahr Isaaks angenommen. Vgl. DERS., When Exile is Home, S. 144f. Zur Forschungsgeschichte über Isaaks Biografie, für die stellenweise ähnliche Überlegungen angestellt wurden wie von Hudry über Alain (Verbindung zu Thomas Beckett, Exil), siehe BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 30–52; DIETZ, When Exile is Home, S. 142f.; ebenso TROTTMANN, Isaac de l'Étoile, S. 652f.

⁵⁰ Siehe dazu BUCHMÜLLER, Isaak von Étoile, S. 98–121. Eine Parallele im Denken Alains und Isaaks ist auch, dass beide in Gott nur die *causa efficiens*, die Wirkursache, der Dinge sehen, während die *causa formalis* (die Formursache, die das Was/»quod est« bestimmt) außerhalb von ihm gesehen wird. Siehe NIEDERBERGER, Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 190f., v. a. Anm. 10. Zu Wirk- und Formursache bei Alain auch DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 52f.

den waren, werden von Isaak ebenso wie zuvor von Hugo, Gundissalinus und Theoderich um den *intellectus* ergänzt. Auch hier sind die den Vermögen zugeordneten Erkenntnisobjekte hierarchisch geordnet und reichen von der Materie in Raum und Zeit bis zum »Geist«, der dieser Attribute entkleidet ist. Die Seelenkraft des *intellectus* erkennt dabei das geschaffene Geistige, wozu neben Engeln und der Seele auch Allgemeinbegriffe zählen. Die *intelligentia* betrachtet – so, wie es einem Geschöpf möglich sein kann – Gott, den ungeschaffenen Geist ohne Raum und Zeit⁵¹. So, wie sich die diesseitige Welt in fünf Elementen konstituiert, von der Erde über das Wasser und die Luft zum Äther und schließlich zum Empyreum, so gibt es auch für die Seele fünf Stufen zur Weisheit (*sapientia*), nämlich die fünf Seelenkräfte. Dank der Vermögen gelingt der Seele eine vollständige Erfassung der Wirklichkeit⁵². Mit Blick auf den Zusammenhang von Erkenntnisvermögen und Wissenschaft sind bei Isaak, anders als bei Theoderich, der *sensus* und die *imaginatio* der Naturphilosophie oder »Physik« zugeordnet, die *ratio* dagegen der Mathematik, da ihre Gegenstände nicht real existieren, sondern nur gedanklich durch die Abstraktionsleistung. Die *intelligentia* ist der Theologie zugeordnet, die hier als christliche Theologie, nicht als Metaphysik verstanden wird. Der *intellectus*, der bei Theoderich der Mathematik zugeordnet war, bekommt keine eigenständige Disziplin zugesprochen⁵³.

5.2 Wissenschaften und Erkenntnis im nicht homiletischen Werk des Alain von Lille

»Alanus von Lille, ein Theologe auf der Höhe der Zeit mit sensiblem Sinn für die Relativität disziplinärer Herangehensweisen« – diese schmeichelhafte Charakterisierung Alains als gleichsam modern und gegenwartsorientiert durch Frank Rexroth stützt sich auf die Bewertung der »Regulae theologiae«⁵⁴. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Andreas Niederberger in seiner Untersuchung der *Summa* »Quoniam homines«⁵⁵. Auch der »Anticlaudianus« ist für

51 FIDORA, Erkenntnistheoretische Grundlagen, S. 955–959.

52 Vgl. TROTTMANN, Isaac de l'Étoile, S. 659–662.

53 Das, was der *intellectus* an disziplinärer Erkenntnis leistet, ist jedoch eine Umschreibung metaphysischer Inhalte (den Begriff der Metaphysik hatte Isaak noch nicht kennengelernt). Bei dem, was der Intellekt erkennt, wirken Ergebnisse der mit den Körpern verbundenen Wissenschaften ebenso wie die der »körperlosen« Theologie. Sein Erkenntnisbereich sind die allgemeinen Prinzipien und Begriffe. Siehe FIDORA, Erkenntnistheoretische Grundlagen, S. 961–966.

54 REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 299.

55 NIEDERBERGER, Naturphilosophische Prinzipienlehre, S. 185 f.

seine wissenschaftstheoretischen Reflexionen bekannt⁵⁶. Was Alain in den genannten Werken zur Ordnung der Wissenschaften in Verbindung mit erkenntnistheoretischen Positionen zu sagen hat, soll im Folgenden kurz umrissen werden, um einerseits die entsprechenden Versatzstücke in Alains Predigten verständlich und andererseits die eminente Bedeutung dieser Fragen in seinem Werk anschaulich zu machen, denen er sich mit unterschiedlichen Herangehensweisen nähert⁵⁷. Eine gewisse Schwierigkeit stellt sich bei diesem Vorhaben dadurch ein, dass Alains Theologiebegriff weniger klar ist, als es in der Lektüre – seiner Werke wie auch insbesondere der Forschungsbeiträge dazu – zuweilen erscheint, und sich darin sicher auch die Gedankenevolution des Magisters zeigt⁵⁸. Deswegen wird in der vorliegenden Arbeit versucht, eine eigene These zu den »Theologien« Alains zu umreißen.

Im Epos »Anticlaudianus« beschreibt Alain in über 4000 Versen die Zusammenkunft der Tugenden auf Bitten der Natura, um über die Erschaffung eines *homo perfectus* zu beraten. Prudentia, bzw. später Phronesis genannt, wird zusammen mit ihrer Schwester Ratio, von der der Vorschlag ausging, auf eine Himmelsreise geschickt, um von Gott die dafür nötige vollkommene Seele zu erhalten. Mit einem von den personifizierten *artes* gebauten Wagen, der von den die fünf Sinne repräsentierenden Pferden gezogen wird, gelangt sie mithilfe der »Himmelskönigin« und Fides an ihr Ziel. Nach der Erschaffung des perfekten Menschen kommt es am Ende zum Kampf zwischen Tugenden und Lastern, aus welchem das Gute als Sieger hervorgeht⁵⁹.

56 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 472–477. Kaum beachtet wird der »Anticlaudianus« von GILSON, *History of Christian Philosophy*, S. 175, der das Epos als »hardly readable today« und mit »academic commonplaces of the twelfth century« gefüllt sieht.

57 Andere zeitgenössische Prediger teilten dieses Anliegen laut der Einschätzung von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 396, nicht.

58 Vgl. die Kritik von CHIURCO, *Tra la teoresi*, S. 340–344, an EVANS, *Alan of Lille*, S. 46–63, die sich zur Konstruktion des Alain'schen Theologiekonzeptes teilweise recht weit von der Textgrundlage entfernt und schließt, dass die *artes liberales* durch eine Art *deificatio* durch die Theologie zu *artes theologicae* würden; die mangelnde Auseinandersetzung mit dem Theologiebegriff wird bei ihr besonders deutlich. Kritik an glättenden Übersetzungen bei Evans übt auch NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 196, Anm. 31. Daneben sorgen Lesefehler und darauf aufbauende Fehlinterpretationen für Missverständnisse u. a. bei Chiurco, wie noch zu zeigen sein wird. Einen guten Überblick über die von Alain in der *Summa* »Quoniam homines« behandelten Themen bietet VASOLI, *La »Theologia apothetica«*. Zur Gedankenevolution BEZNER, *Vela veritatis*, S. 490, und LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 397, der darauf verweist, dass die von ihm untersuchten Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts ihre Aussagen zu Philosophie und Theologie durchaus variierten.

59 Für eine Zusammenfassung vgl. SILAGI, Art. »Alanus ab Insulis«, S. 157 f.

Auf der Himmelsreise durchdringt Phronesis verschiedene Himmelsphären. An den äußersten Himmelszonen angelangt, tut sich der Weg auf, »dem da unbekannt sind die Schritte der Menschen / Oder der Vögel Flug, der da frei ist vom Einfluß der Dinge«⁶⁰. Phronesis kann nicht allein das Verborgene des Ortes erkunden, außer es fände sich jemand, der ihrweisend vorausgehe und ihren Schritt lenke (V, vv. 76–82). Mithilfe der Himmelskönigin erreicht Phronesis den »polus empyreus« (V, v. 405); ihre Schwester Ratio bleibt mit dem Wagen zurück. Sie sieht die Engel in ihren verschiedenen Rangstufen (V, vv. 407–441) und schließlich die Schar, die »in terris meruit sibi numen Olimpi«, besonders Jungfrauen und Märtyrer (V, v. 444). Daran schließen sich die »Mariae virginis laudes« an (V, vv. 471–514), die in einen Christuspreis übergehen (V, vv. 515–543). Die gesamte hier referierte Passage fällt innerhalb des Epos besonders auf, da zum ersten Mal christliche Gestalten in einer ansonsten antikisierenden und von klassischen antiken Autoren maßgeblich beeinflussten Erzählung genannt werden⁶¹.

Schließlich kann Phronesis mithilfe des Spiegels der Fides die göttlichen Mysterien *per speculum et in aenigmate* kontemplieren. Die höchste Erkenntnisart ist damit suprarational. Dazu passt, dass der Dichter in einem vorgeschalteten Prolog erklärt, nun als Prophet zu sprechen, und ein Bittgebet an Gott anschließt⁶². So werden die irdischen Wissenschaften von der hier beschriebenen theologischen Erkenntnisweise abgegrenzt. Jene sind auf sie hin ausgerichtet und stellen die intellektuellen Grundlagen bereit. Die theologische Erkenntnisweise wird als direkt der göttlichen Weisheit entsprungen dargestellt⁶³. Zugleich wird deutlich, dass die höchste theologische Erkenntnis immer durch die Kapazitäten des Menschen begrenzt ist⁶⁴.

Aus dem Prolog zum »Anticlaudianus« geht hervor, dass sich das Werk an Grammatikschüler richtete, die vom wörtlichen über den moralischen zum alle-

60 Übersetzung nach ALAIN VON LILLE, *Der Anticlaudian*, S. 175, V, vv. 48 f.

61 Vgl. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille*, S. 117–119, sowie die Einleitung in ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 34–40, wobei an erster Stelle Claudian sowie Boethius, Martianus Capella und Bernardus Silvestris als literarische Inspiration genannt werden. Zur Beeinflussung des Vokabulars siehe *ibid.*, S. 49 f.

62 *Ibid.*, V, vv. 265–269, S. 131: »Hactenus insonuit tenui mea Musa susurro, / Hactenus in fragili lusit mea pagina uersu, / Phebea resonante cheli; sed parua resignans, / Maiorem nunc tendo liram totum que poetam / Deponens, usurpo michi noua uerba prophete«, sowie die folgenden Verse bis v. 305, S. 132. Zum »Zwischenprolog« auch URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 55 f.

63 Vgl. D'ALVERNÏ, *Alain de Lille et la »Theologia«*, S. 120–122; BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 255 f., und BEZNER, *Vela veritatis*, S. 518–520.

64 Zu diesem Unterschied in Bezug auf die Vollkommenheit der Erkenntnis EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 180.

gorischen Sinn des Epos vorschreiten sollten. Schon den *artes*-Studenten sollte damit die Suprematie theologischen Wissens vermittelt werden. Wie schon Gilbert von Poitiers versucht Alain die Rezeption zu steuern, indem er diejenigen ausschließt, die die Erkenntnis des höheren Sinnes nicht anstreben und von der Ebene des Sinnlichen nicht zu Höherem abstrahieren können. Eine befürchtete übelwollende Interpretation soll damit vermieden werden. Den Ausschluss unwürdiger Leser und die Lesesteuerung praktiziert Alain auch in der *Summa* und den »Regulae theologiae«, deren Prologe zahlreiche Übereinstimmungen mit dem des »Anticlaudianus« aufweisen⁶⁵. Auch aus diesen Parallelen ergibt sich die konzeptuell-inhaltliche Nähe des »Anticlaudianus« zu den als primär theologisch verstandenen Werken, deren Aussagen zu Wissenschaften und Erkenntnis im Folgenden skizziert werden⁶⁶. Auffallend ist aber, dass Alain für die Himmelskönigin nicht explizit den Namen »Theologia« verwendet⁶⁷ – möglicherweise ein Ausdruck der Unsicherheit, wie diese Art, Wissen über das Göttliche zu erlangen, an dieser Stelle zu bezeichnen sei⁶⁸. Es ist fraglich, ob damit im engeren Sinne die Theologie als Wissenschaft gemeint ist⁶⁹. Mithilfe der *Summa* »Quoniam homines« und der »Regulae theologiae« lässt sich dies genauer herausarbeiten.

65 Dazu auch Kap. 3.2, Anm. 149.

66 BEZNER, *Vela veritatis*, S. 479–488. Zu den Ausschlussmechanismen Unkundiger bei Boethius und Theoderich siehe EVANS, *The Discussions of the Scientific Status*, S. 169, 180f.

67 Darauf verweist etwa BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 237. Auch nennt Alain, soweit ich sehe, die Königin im »Anticlaudianus« nicht »himmlische Philosophie«. Der Begriff wird jedoch verwendet in der Zusammenfassung von D'ALVERNY, *Alain de Lille et la »Theologia«*, S. 120.

68 Bemerkenswert auch ist die Adaption der »Consolatio Philosophiae« des Boethius, der die personifizierte Philosophie mit königlichen Attributen versieht. Alain spaltet dieses Bild auf: Er beschreibt mit ähnlichen Worten die irdische Philosophie, die von Ratio und Prudentia (auch Sophia genannt) gemeinsam repräsentiert wird, und stellt so direkt den Bezug zu Boethius her, doch lässt Alain Szepter und Krone weg. Diese Philosophie ist die Herrin über die sieben freien Künste. Die Himmelskönigin, auf deren Gewand die Geheimnisse der Trinität abgebildet sind und die mithilfe des göttlichen Nous das Ewige erforscht, wird dagegen mit einem Buch und denjenigen Machtinsignien ausgestattet, die Boethius seiner Philosophie hatte zukommen lassen. Siehe dazu *ibid.*, S. 118–120. Im Prolog der *Summa* »Quoniam homines« stellt Alain explizit eine Verbindung zu Boethius' »Consolatio« her und präsentiert seine Königin Theologia als Schicksalsnachfolgerin von Boethius' Philosophia. Möglicherweise erklärt sich die nun vorgenommene klare Identifizierung der »Königin« dadurch, dass Alain in der *Summa* die Theologie differenzierter darstellen kann als im Epos. Siehe für diese Textstelle Anm. 72.

69 So angenommen bei BEZNER, *Vela veritatis*, und URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 50–57.

Im Prolog zur *Summa* »*Quoniam homines*« formuliert Alain – wie Petrus Lombardus in seinen Sentenzen – das Ziel, den Schöpfer, die Schöpfung sowie die Eschatologie (»*recreatio*«) zu behandeln, und will sich dabei auf Vernunft, kirchliche Autoritäten und nicht christliche Philosophen stützen, wobei er sich für Letzteres auf Augustinus berufen kann⁷⁰. Erhalten sind aber nur die ersten beiden Bücher über Schöpfer und Schöpfung⁷¹. Weiterhin beklagt Alain die Beleidigungen, die die Königin Theologie – hier nun von ihm explizit so benannt – von denjenigen erleiden müsse, die sich nicht darüber im Klaren seien, welchen Bedingungen die theologische Sprache unterworfen sei, und die unreflektiert die *artes* auf die Theologie anwendeten. Die Königin zu verteidigen, sei die Pflicht aller, »*qui theologie profitemur militiam*«⁷². Wie in der oben genannten Palmsonntagspredigt scheint auch hier der niederadlig-ritterliche Hintergrund der Theologiestudenten angesprochen zu werden⁷³.

In der Summe skizziert Alain gleich zu Beginn ein Erkenntnisssystem, dessen Elemente dem entsprechen, was man als einen Seinszustand, ein Seelenvermögen, eine Wissenschaft und einen menschlichen Entwicklungszustand bezeichnen kann; seine eigene Terminologie ist jedoch etwas abweichend, wie in der Analyse noch herausgestellt werden soll. Für diese Kombination scheint es keine exakte Analogie bei anderen Autoren zu geben, denn keiner der bislang vorgestellten Autoren nimmt ein jedes der Elemente in sein jeweiliges Sys-

70 D'ALVERNY, Alain de Lille et la »Theologia«, S. 115. Vgl. auch DIES., Alain de Lille, S. 275, Anm. 12. So, wie die Israeliten die Ägypter berauben dürfen (Ex 12,36–37), dürfen die Christen Nützliches von den »heidnischen« Philosophen entnehmen, wie es Augustinus in »*De doctrina christiana*« ausdrückte. Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, II, 40, S. 73.

71 GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 117 f.

72 ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, S. 120: »*Igitur sicut olim philosophia cum familiari et secretario suo Boetio querimoniale lamentum deposuit, epicureorum vexata vesaniis, stoicorum angariata fallacii aliorumque vulgarium hominum lacescita iniuriis, suarum vestium passa discidium, sic in presenti theologia lacrimabilem querimoniam cum suis familiaribus videtur deponere, eorum loquens iniurias qui falsorum dogmatum commentis eius dignitatem offendunt variisque debacchantes erroribus ipsam in diversa distrahunt, et sic quodammodo eius vestimenta diripiunt. Equum est igitur ut ipsius familiares sui ipsius presidio militantes, ad ipsius defensionem divinarum auctoritatum munimentis armati, necessariarumque rationum armatura muniti, nostre regine hostes iniuriosos debellent, et hostibus debellatis cum errantibus errores exterminent. Nos ergo qui theologie profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus firmamenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacre scripture terminos statuamus ultra quos nemini qui civis theologicus est concedatur progressus*«. Siehe zur von Gilbert von Poitiers aufgeworfenen Problematik der theologischen Sprache [Kap. 2.1.2](#) und [2.2.2](#).

73 Vgl. [Kap. 4.1.2](#).

tem auf. Alain postuliert, dass es zwei Arten der Theologie gebe: eine über-himmliche, »apothetische«, sowie eine unterhimmliche »hypothetische«, quasi »unterstellte«⁷⁴. Sie gründen auf unterschiedlichen Seelenvermögen, die Alain sodann näher einordnet. Um transparent zu machen, wie die begrifflich schwierige Darlegung Alains⁷⁵ in der vorliegenden Arbeit verstanden wird, wird im Folgenden eine Übersetzung in voller Länge vorgelegt:

Die Seele hat verschiedene Vermögen: Eine wird »Grund-Position« genannt, nämlich die *ratio*; gemäß diesem Vermögen untersucht sich der Mensch in seinem Normal-Zustand und überschreitet ihn nicht, da er mit seiner Hilfe das Menschliche und das Irdische betrachtet. Ein anderes Vermögen wird »Ekstase« genannt; mit der durch sie ermöglichten Betrachtung wird der Mensch außerhalb seines Normal-Zustandes konstituiert. Es gibt zwei Arten dieser Ekstase: eine untere, mit welcher der Mensch unter sich gelangt, und eine obere, welche ihn über sich entreißt. Von dieser oberen wiederum gibt es zwei Arten: Eine wird *intellectus* genannt und mit ihr untersucht der Mensch das Geistige, also Engel und Seelen. Gemäß ihr wird der Mensch zum Geist und gelangt so über sich. Die andere wird *intelligentia* genannt und mit ihr schaut der Mensch die Trinität. Durch sie wird er Gott, da er durch diese Betrachtungsweise irgendwie vergöttlicht wird. Daher wird sie auch als Apotheose, gleichsam als göttlich erachtet.

Aus der »Grund-Position« aber erwächst die Naturphilosophie, die sich mit dem Irdischen beschäftigt; aus dem Intellekt wiederum die unter-himmliche oder »hypothetische« bzw. »unterstellte« Theologie, die sich auf die spirituellen Geschöpfe richtet. Daher heißt sie auch »hypothetisch« bzw. »unterstellt«, von »hypo«, also »unter«, und von »thesis«, also »Stellung«, denn es geht in ihr um diejenigen Dinge, die der göttlichen Macht unterstellt sind. Aus der *intelligentia* aber entsteht die über-himmliche oder »apothetische«, mit der das Göttliche betrachtet wird, daher heißt sie auch über-himmlich oder »apothetisch«, gleichsam »überstellte« Theologie.

Auch die untere Ekstase hat zwei Arten: eine nennt man *sensualitas*, gemäß welcher der Mensch durch Ausschweifung, Völlerei und andere fleischliche Sünden in unzüchtige Sitten abgeleitet; diese Art heißt auch »Metamorphose«, also »Umwandlung«, von »meta«, also »über«, und »morphos«, also »Veränderung«. Gemäß ihr bezeichneten auch die Philosophen manche Menschen als in Wölfe oder Schweine, andere als in Löwen transformiert. Aus ihr erwächst die Wissenschaft, die »Philosofia«, also Erdenliebe, genannt wird, von »philos«, also Liebe, und »ge«, nämlich »Erde«, welche die fleischlichen Menschen gebrauchen, die sich der Liebe zum Irdischen hingeben.

74 Er beruft sich dabei auf Eriugena, bei dem sich diese Unterscheidung so aber nicht findet. Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 214 f., Anm. 25.

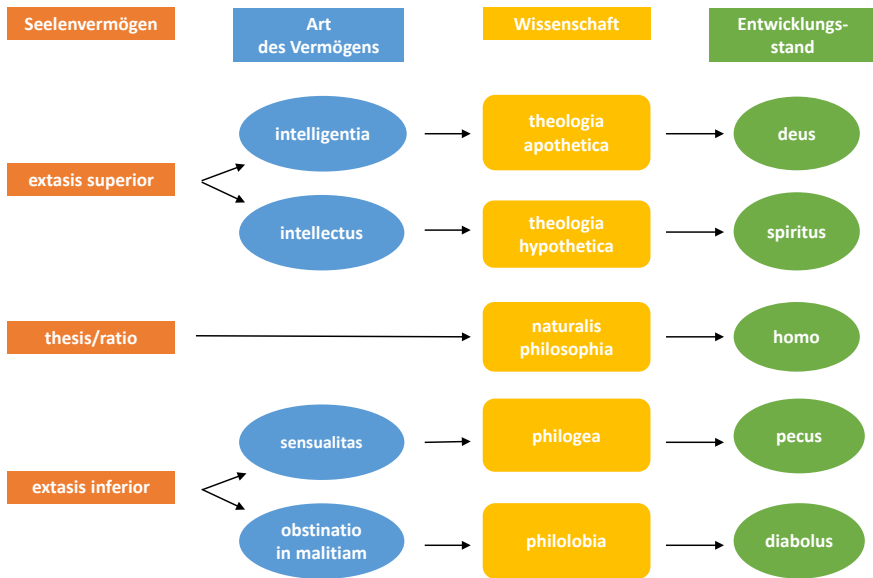
75 Wie andere Autoren des 12. Jahrhunderts hat Alain eine Vorliebe für gräzisierung Wortneuschöpfungen. Vgl. dazu POIREL, Des symboles, S. 243–270; D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 96 f.

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Die andere Art der Ekstase heißt »Verharren im Bösen«, die vor allem aus der Verachtung und dem Hochmut entsteht. Durch die erstgenannte wird der Mensch zum Vieh, da er sich dem Viehischen hingibt. Durch die letztgenannte aber wird er zum Teufel, denn es wird der Teufel am meisten nachgeahmt, wenn man im Bösen verharret. Aus ihr erwächst die »Philolobia«, was die Liebe zur eigenen angeblichen Großartigkeit meint. Und sie heißt so von »philos«, also »Liebe«, und »lobos«, also »Prahlererei«⁷⁶ (Grafik 1).

76 ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 2, S. 121f.: »Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur. Extaseos autem due sunt species: una inferior qua homo infra se est, alia superior qua rapitur supra se. Sed superioris due sunt species: una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas; secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur; secundum quam homo fit homo deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et illa speculatio apotheosis, quasi divina censetur. / Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia que circa terrena vertitur. Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur; unde ypothetica, ab »ypo« quod est »sub«, et »thesis« quod est »positio«, nuncupatur; quia de his que divine auctoritati subposita sunt, in ea agitur. Ex intelligentia vero, supercelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur; unde supercelestis sive apothetica, quasi super posita appellatur. / Inferioris vero extaseos due sunt species: una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et hec dicitur metamorfosis, quasi transmutatio, a »meta« quod est »trans« et »morfos« quod est mutatio; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones. Ex hac surgit scientia que dicitur philocea, quasi amatrix terrenorum, a »philos« quod est amor, et »ge« quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori. / Alia species extaseos dicitur obstinatio in malitiam, que maxime fit per contemptum et superbiam; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget; per reliqua fit homo diabolus; in hoc enim homo maxime imitatur diabolum quia se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit philolobia, que est amor proprie excellentie; et dicitur a »philos« quod est »amor«, et »lobos« quod est »iactantia««. Vgl. dazu auch NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 203f., der allerdings »animus« statt »anima« schreibt und deswegen von »Vermögensbereichen des Geistes« spricht (S. 203). Außerdem EVANS, *Alan of Lille*, S. 48; D'ONOFRIO, *Alano di Lilla*; BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 215–217. Die Passage wird nahezu wörtlich von Raoul von Longchamp in seinem Kommentar zum »Anticlaudianus« wiedergegeben; statt »apotheosis« (Ende des ersten Absatzes) findet sich bei der von Grabmann zitierten Passage aber »apothesis«, was in Verbindung mit dem Begriff *thesis* auch Sinn ergeben kann. Siehe GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, S. 51. Grabmann entdeckte Alains *Summa »Quoniam homines«* erst später (Fund publiziert 1930); das dürfte erklären, warum er hier nicht die Verbindung zu der entsprechenden Stelle herstellte. Vgl. dazu GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 113. Weitere Belegstellen für »apothetica« konnten bislang nicht gefunden werden.

5.2 Wissenschaften und Erkenntnis im nicht homiletischen Werk



Grafik 1. Das Erkenntnismodell in der *Summa* »Quoniam homines«.

Es wird deutlich, dass Alain von Lille in diesem Modell mit zwei »Seelenvermögen« (»potentie anime«) arbeitet, die er »thesis« bzw. »ratio« und »extasis« nennt; das, was bisher als Seelenvermögen kennengelernt wurde, wird diesen Potenzen als Art (»species«) untergeordnet. Wie bei Isaak von Stella wird auch bei Alain der Intellekt nicht mehr mit der Mathematik assoziiert; er entwickelt für dessen Wirkungsfeld die »unter-himmlische« Theologie, sodass der *intelligentia* die »über-himmlische« bleibt. Im Unterschied zu anderen Modellen taucht die *imaginatio* gar nicht auf und das als *sensus* bekannte Vermögen wird als *sensualitas* adaptiert⁷⁷. Es wird damit keine die Sinnesdaten erzeugende Kraft bezeichnet, sondern eine Art Haltung, die durch eine Privilegierung der fleischlichen Dinge den Menschen ebenso mit einer Art Wissen ausstattet und ihn transformiert, wie dies durch die höheren Arten von Seelenvermögen geschehen kann. Eine erkenntnistheoretische und eine moralische Aussageebene werden so miteinander verbunden⁷⁸.

⁷⁷ Erst weiter unten in seiner Summe, in der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Materie und Form in den Dingen und deren Erkenntnis, unterscheidet Alain in der bekannten Weise *sensus* und *intellectus* als Erkenntnisvermögen, die jeweils das Objekt als »Materie plus unkörperliche Eigenschaften« bzw. die pure Unkörperlichkeit erkennen. Siehe *ibid.*, S. 122f., und NIEDERBERGER, *Naturphilosophische Prinzipienlehre*, S. 193f.

⁷⁸ Dagegen geht DERS., *Von der Unmöglichkeit*, S. 204, Anm. 52, davon aus, dass diese zwei Vermögen »der Vollständigkeit halber« eingeführt werden, was aber nur bedingt überzeugt.

Die Inspiration dazu, die boethianischen und auf Boethius aufbauenden Erkenntnismodelle mit einer moralischen Dimension zu versehen, könnte Alain aus der Lektüre von Wilhelms von Conches Boethius-Glosse bezogen haben⁷⁹. Dieser spricht darin von zwei Ekstasen, die den Menschen entweder zum Gott oder zum Vieh machen können, wobei die Philosophie die Vergöttlichung bewirke. Während Wilhelm einen Hinweis dazu gibt, wie man sich diese Gottwerdung vorzustellen habe – die Menschen, die Weisheit erlangt haben, steigen zu dem Gott Eigenen auf und haben Teil an der Unsterblichkeit –, bestimmt Alain den Status nicht näher: »per hanc speculationem quodammodo deificatur«⁸⁰. Erst in später folgenden Ausführungen kommt Alain, unabhängig von dem vorgestellten Stufenmodell, auf die *deificatio* zurück und spricht unter Berufung auf Johannes Scotus Eriugena davon, dass nach dem Jüngsten Gericht alle Erwählten von der Gottheit erleuchtet und vergöttlicht würden, sodass jedes Geschöpf die göttliche Wesenheit widerspiegele⁸¹. Das zuvor vorgestellte Stufenmodell verortet die Vergöttlichung dagegen schon im Diesseits. Da sie

⁷⁹ Diese Vermutung auch bei CHIURCO, Alano di Lilla, S. 183, Anm. 77.

⁸⁰ WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Boetium*, S. 20, in *consolationem* 1, in *prosa* 1: »Bene ergo dictum est a Boetio Philosophiam sibi supra uerticem astitisse, quia in capite sedem suam habere probatur. Vel aliter. Philosophia a Boetio supra uerticem astare uidetur, quia philosophia facit supra naturam hominis hominem ascendere, id est hominem deificari. Sunt enim duae extases, id est excessus naturae humanae; est enim homo rationalis mortalis. In hoc excedit homo, cum per sapientiam et uirtutem fit immortalis, et tunc est rationalis immortalis. Et hoc est quod inuenitur sapientes homines deificari cum ad hoc quod dei est ascendunt, scilicet quod sunt rationales immortales. Est alia extasis, cum per uitium fit irrationalis, et tunc est irrationalis mortalis quemadmodum brutum animal«. Nachdem das Konzept der »Vergöttlichung« in der theologischen Forschung lange als eine Eigenheit der Ostkirche gesehen wurde (pejorativ gemeint bes. bei Adolf von Harnack), häufen sich nun die Publikationen, die dessen Bedeutung in der lateinischen Kirche des Westens nachzuspüren suchen. Das 12. Jahrhundert ist hier aber noch unterrepräsentiert, es liegt ein Fokus auf der Patristik und der Mystik des Spätmittelalters. Siehe ORTIZ (Hg.), *Deification*; ARBLASTER, FAESEN (Hg.), *Mystical Doctrines of Deification*; NELSTROP, *On Deification*. Zum Konzept der Vergöttlichung (gr. *théosis*, lat. *deificatio*), deren Begriff die lateinischen Autoren des 12. Jahrhunderts sowohl bei Augustinus als auch bei Eriugena (auf Pseudo-Dionysius aufbauend) finden konnten. Siehe SPEER, Art. »Vergöttlichung«. Überblicksartig auch POSSET, »Deification«, S. 103–126. Speziell zu Eriugena DIETRICH, DUCLOW, *Virgins in Paradise*, und MAINOLDI, *The Reception of the Greek Patristic Doctrine*; außerdem EVANS, Alan of Lille, S. 53–61, die auf die Schriften des sogenannten Hermes Trismegistos als Quelle Alains (und Theoderichs von Chartres) verweist. Zum Interesse an der neuplatonischen griechischen Theologie im 12. Jahrhundert auch VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 153–156.

⁸¹ ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, I, 1, 15, S. 154: »Johannes etiam Scotus dicit post diem iudicii omnem creaturam, exceptis dampnatis, ita illuminari a deitate et deificari ut in omni creatura resultet per quemdam ineffabilem modum essendi

mit aufsteigender Gotteserkenntnis durch Annäherung an das Objekt verbunden ist, könnte man Alains Verständnis von Vergöttlichung im Anschluss an Louise Nelstrop und Norman Russell als »realistisches« bezeichnen, im Sinne einer Teilhabe, im Gegensatz zu einem rein »ethischen« Verständnis, das sich auf die Gottesebenenbildlichkeit des Menschen bezieht⁸². In Alains Kombination zeigt sich sein Anspruch, »eine im System des Wissens nicht echt verankerte *moralis instructio* disziplinar zu fassen und dabei zugleich zum Teil einer als universalen Leitwissenschaft gedachten Theologie zu stilisieren«, wie Frank Bezner es für andere Bestandteile von Alains Werk festgehalten hat⁸³.

In den »Regulae theologiae« begegnet einem das oben vorgestellte Schema leicht abgewandelt wieder: Die Regel Nr. 99 und der Kommentar dazu verbinden die vier Seelenvermögen *sensualitas*, *ratio*, *intellectus* und *intellectualitas* mit den Seinszuständen *thesis* und *extasis*, wobei Letztere in eine obere *apothoe-sis* und eine untere *hypothesis* geschieden wird, und mit den vier Entwicklungsstufen, vom *homo-pecus* zum *homo-deus*. Die Wissenschaften werden hier jedoch nicht integriert⁸⁴. Im Gegensatz zur *Summa* werden *thesis* und *extasis* nun nicht mehr als Seelenvermögen bzw. deren *species* bezeichnet; dieser

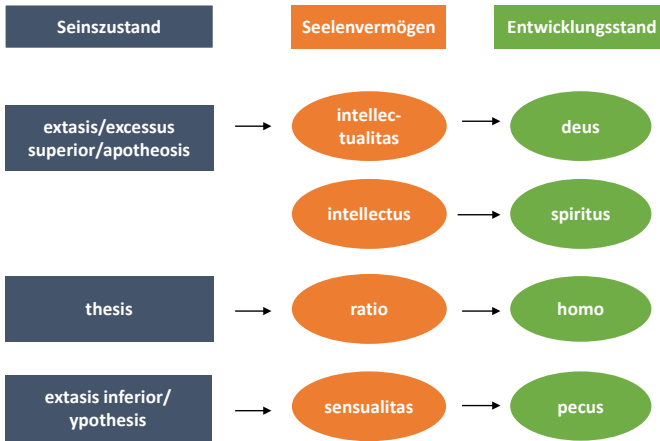
divina essentia«. Eine weitere Zitierung findet sich *ibid.* S. 63. Siehe dazu BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 216f., mit den möglichen Referenzstellen bei Eriugena. Die Vergöttlichung als eschatologisches Konzept findet sich auch kurz erwähnt in der noch zu besprechenden Predigt Nr. 58 (= 50). Siehe Paris, BNF, lat. 3818, fol. 19v: In der etymologisierenden Auslegung von Bethlehem als »domus panis« ist das »vierte Haus« die »eterne beatitudinis domus, [...] in quarta fit homo deus«. Siehe auch fol. 20r, wo Alain auf dieses Thema zurückkommt: »in eterna beatitudine quando sancti ita per gloriam unientur Christo ut uideantur unum esse cum ipso«. Mehr zur Predigt in [Kap. 5.3](#).

⁸² Vgl. zu dieser Unterscheidung der *deificatio* in Hinblick auf die lateinische Theologie und Mystik NELSTROP, *On Deification*, S. 2–5, die damit die von Norman Russell für die griechische Patristik entwickelte Kategorisierung adaptiert. Aber auch das ethische Konzept findet sich bei Alain in einer Predigt an *claustrales*: »Ad quid [tu, homo] factus? Ad ymaginem et similitudinem Dei ut esses homo deus. Et ut ita loquar ymaginarius deus«. Siehe Nr. 86 (= 74) über Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi«, zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75vb.

⁸³ BEZNER, *Vela veritatis*, S. 485 (zum Traktat »De virtutibus et de vitiis«). Die hier bearbeitete Stelle der *Summa* »Quoniam homines« paraphrasiert Bezner auf S. 501, deutet sie aber anthropologisch, um zu zeigen, wie Alain den Menschen als Wesen begreift, dem ein Spektrum von Möglichkeiten des Handelns und des Zustandes offensteht.

⁸⁴ ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus. 1. Nota quod aliud est thesis humanae naturae, aliud apotheosis, aliud ypothesis. Thesis dicitur proprius status hominis quem servare dicitur quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum. 2. Sed aliquando

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille



Grafik 2. Das Erkenntnismodell in den »Regulae theologiae«.

Begriff kommt nun den auch bei anderen Autoren so genannten Kräften *sensualitas*, *ratio* etc. zu (Grafik 2).

Es fällt auf, dass das oberste Seelenvermögen als *intellectualitas* gelistet wird anstatt als *intelligentia*. Eine ähnliche Umbenennung war bereits bei Theoderich von Chartres beobachtet worden, der die boethianische *intelligentia* in *intellectibilitas* umbenannte, um sie für die ebenfalls bei Boethius genannte Erkenntnisweise *intellectualiter* (neben *rationaliter* und *disciplinaliter*) passfähiger zu machen⁸⁵. Die Wahl des Begriffes *intellectualitas* zeigt, dass auch Alain

excedit homo istum statum vel descendendo in vitia vel ascendendo in caelestium contemplationem. Et talis excessus dicitur exstasis sive metamorphosis quia per huiusmodi excessum excedit statum proprie mentis vel formam. Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio quod fit quando homo ad divinorum contemplationem rapitur. Et hoc fit mediante illa potentia animae quae dicitur intellectualitas qua comprehendimus divina. 3. Secundum quam potentiam homo fit homo-deus sicut mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectus, comprehendit invisibilia per quam comprehensionem homo fit homo-spiritus sicut per speculationem rationis homo fit homo-homo. Inferior vero exstasis est quae et yprothesis, quando homo a statu humanae naturae demittitur degenerando in vitia. Et hoc fit per sensualitatem per quam homo fit homo-pecus«. Beide Schemata knapp referiert bei BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia*, S. 241. Zur Regel Nr. 99 auch DERS., »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 219–221, der auch auf die sich daran anschließende Deutung des Inkarnationsgeschehens eingeht.

⁸⁵ Siehe Kap. 5.1. Diese Vermutung auch bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 179, Anm. 74. Sie nennt zudem die Verwendung des Begriffes bei Tertullian und Guibert von Nogent (ibid., S. 170). Zu ergänzen wären mit Verweis auf das »Glossaire du latin philosophique« des IRHT u. a. auch Berengar von Tours, <http://ideal.irht.cnrs.fr/items/show/649863>, und Albertus Magnus, <http://ideal.irht.cnrs.fr/document/649872> (6.4.2021).

mit dem Adverb ein eher kontemplatives Begreifen verband⁸⁶ und dieses Verständnis durch einen ähnlichen Namen für die Seelenkraft zum Ausdruck bringen wollte. Seine Beschreibung der Wirkweise der *intellectualitas* zeigt dies deutlich: »Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio quod fit quando homo ad divinorum *contemplationem* rapitur. Et hoc fit mediante illa potentia animae quae dicitur intellectualitas qua comprehendimus divina«⁸⁷.

Bemerkenswert ist auch, dass die Art der unteren *extasis* namens *obstinatio in malitiam* und die entsprechende Wissenschaft *philolobia* (»Liebe der eigenen Großartigkeit«) sowie der Zustand des *homo-diabolus* wegfallen. Neben dem Abgleiten in sinnliche Genüsse ist diese durch Hochmut induzierte Degeneration des Menschen ein nicht nur von Alain oft beklagtes Laster der Magister und Scholaren⁸⁸. Vielleicht lässt sich der Befund so deuten, dass es Alain in der *Summa* »Quoniam homines« noch mehr um die ethische Fundierung der Wissenschaft und des Studiums ging, als dies in den »Regulae theologiae« der Fall ist. Dementsprechend programmatisch wäre es auch zu werten, dass das vorgestellte Schema in der *Summa* gleich am Anfang, nach dem Prolog, erscheint und die Wissenschaften integriert, während es in seiner abgewandelten Version in den »Regulae theologiae« erst als Regel Nr. 99 auftaucht.

Für die Frage nach dem Theologieverständnis und ihren Bereichen ergibt sich eine ähnliche Aussage wie im »Anticlaudianus«. Die unterschiedlichen Seelenvermögen bzw. ihre *species* sind die begrenzenden Faktoren. Gegenstand der Naturphilosophie ist das Irdische und Menschliche, das von der Vernunft behandelt werden kann. Dies geschieht in dem Zustand, der dem Menschen eigentümlich ist (»[homo] humana et terrena considerat; naturalis philosophia que circa terrena vertitur«). Der Mensch bedient sich dafür der *ratio*, die auch, so die »Regulae theologiae«, moralische Fragen beurteilt (»ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum«). In der Erkenntnis theologischer Fragen entfernt sich der Mensch in positiver Weise von diesem Zustand und nutzt andere Seelenvermögen, nämlich *intellectus* und *intelligentia*. Wie bei Isaak von Stella erscheint der *intellectus* als intermediäres Erkenntnisvermögen, doch geht aus ihm bei Alain von Lille nicht die Metaphysik hervor⁸⁹, sondern laut der *Summa* eine untergeordnete Theologie. Der *intellectus* mit seinem Wissensbereich markiert vermutlich eine Übergangsstufe von rationaler zu intuitiver Erkenntnis (»Alia est que intelligentia dicitur,

86 Siehe Kap. 5.1, Anm. 30.

87 Vgl. Anm. 84 (Hervorh. AG).

88 Vgl. Kap. 3.3 und 6.2.

89 Vgl. Kap. 5.1, Anm. 53.

qua homo trinitatem intuetur⁹⁰). Dazu passt, dass in den »Regulae theologiae« nur die höchste Kraft der *intellectualitas* (die der *intelligentia* der *Summa* entsprechen dürfte) als für die obere Ekstase und Vergöttlichung verantwortlich gesehen wird⁹¹. In der Abhandlung »De virtutibus et de vitiis« wird die *intelligentia* ebenfalls im Bereich der kontemplativen Erkenntnisweise verortet, während hier der *intellectus* sogar als mit der *ratio* identisch erscheint⁹²; möglicherweise ist hier aber weniger die *potentia anime* gemeint, sondern allgemein der »Verstand« als Substanz⁹³. Man wird hier teilweise eine etwas freie Begriffsverwendung und unterschiedliche Reflexionsstadien in Rechnung stellen müssen.

Insgesamt aber scheint die Gotteserkenntnis durch die menschlichen Kapazitäten immer unvollständig zu bleiben, sowohl *in via* als auch *in patria*, wengleich die jenseitige Erkenntnis durchaus weiter reicht⁹⁴. Es kann von Gott nur eine glaubensbasierte Wissenschaft, nicht eine erkenntnisbasierte

90 ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, S. 121.

91 Vgl. Anm. 84, Absatz 2.

92 ALAIN VON LILLE, *De virtutibus et de vitiis*, III, 1, S. 86: »Sextum est spiritus intelligentie. Est autem differentia inter intelligentiam et intellectum. Intelligentia est donum Spiritus sancti quod dicitur spiritus intelligentie; intellectus uero siue ratio donum est naturale. Illud tamen donum Spiritus sancti appellauit Ysaïas intellectum dicens: spiritus sapientie et intellectus, quia intelligentia est intellectualis mentis oculus; propter hunc oculum qui dicitur ratio uel intellectus dicitur homo ad ymaginem Dei conditus. Iste oculus in homine per peccatum obnubilatur et quibusdam ignorantie nebulis obfuscatur, sed spiritus intelligentie astringit huiusmodi limpiditatem reformando Dei ymaginem in homine. Itaque intelligentia est cognitio diuinorum ad contemplationem eternorum, oculum illuminans rationis«. Die Einlassungen erfolgen im Zusammenhang mit der Erläuterung der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Die Stelle bespricht auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 132f., der darin aber eine Bestätigung seiner These sieht, dass es Alain mit seinem Potenzenschema um eine Erklärung dessen geht, wie die archetypischen Formen erkannt werden können, und sie damit als Teil einer Metaphysik des Autors begreift.

93 Siehe z. B. auch die Adventspredigt Nr. 19 über Joh 1,14 »Verbum caro factum est«, in der die Bedeutung von »intellectus« wohl ebenfalls »Verstand«, »Verstandesleistung« in diesem Sinne sein dürfte. Zit. nach London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 64v: »Sed quare dicitur verbum? Duplex est uerbum, uerbum intellectuale, id est intellectus, et uerbum uocale, id est sermo qui aure percipitur. Hoc uerbum dicitur uerbum quia conuenit in quatuor cum uerbo intellectuali, unde a philosopho paternus intellectus uocatur. Intellectus enim de mente procedit, in mente manet, sine mente esse non potest. De secreto mentis ad alterius noticiam non uenit nisi uoce indutus. Ita iste paternus intellectus de patre procedit quia eius filius in patre manet quia eiusdem substantie cum eo sine patre esse non potest, quia unus est cum eo. De secreto patris ad noticiam hominis non uenit nisi carne indutus que quasi uox est«.

94 ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 8e, S. 138f.: »Ad hoc dicimus quod alio modo uidebitur Deus in futuro quam nunc, et positive intelligendo quomodo

geben⁹⁵. Wenn, so Alain, von »Wissen« oder »Verstehen« gesprochen werde, sei damit eigentlich gemeint: »ein Wissen des Glaubens«, nicht das »Wissen einer Gewissheit«⁹⁶. Der Glaube – und, so lässt sich ergänzen, was von ihm gewusst werden kann – steht wie bei Gilbert zwischen der bloßen Meinung und dem sicheren Wissen, das auch die Ursachen kennt⁹⁷.

tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus, et tamen sit ipsa natura; quomodo etiam usia est in opifice et tamen opifex est usia; quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo intelligere non possumus; sed tamen credere debemus. Quamvis enim modo intelligere positive non possumus, quia intellectus noster ita ebes est ut adminiculum forme exposcat ad hoc ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus quod non exposcet adminiculum forme, immo comprehendet id quod est prout est. Quamvis ergo angeli, ut dicit Johannes Scotus, per visibilia habeant cognitionem de invisibilibus Dei, tamen cognoscunt eum positive; cognitio enim visibilium non sufficit ad eorum contemplationem, sed quasi immediate et perfecte Deum conspiciunt. Unde sequitur in eadem diffinitione: mentibus ab imaginibus defecatis super essentia et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio. Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum; cogunt enim eum reverti ad comprehendendum qualitatem rerum dum res considerat. Sed in futuro purgabitur omne fermentum sensus et imaginationis ut sine earum aminiculo ipsum Deum comprehendat. Quod autem Deus dicitur incomprehensibilis, ad tria referendum est: ad statum presentem in quo comprehendi non potest; ad alium modum comprehendendi, quia alio modo comprehenditur quam alie res; et ad naturam ipsius Dei, quia plenarie comprehendi non potest nec in via nec in patria; comprehenditur enim perfecte quantum ad statum rationalis creature sed non quantum ad statum ipsius Dei, quia nulla creatura poterit eum comprehendere sicut est et sicut ipse comprehendit se«. Siehe zu dieser Passage auch VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 177 f.; LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 11 f., und SWEENEY, Logic, Theology, and Poetry, S. 143. Auch eine Predigt Alains scheint dies widerzuspiegeln. In dieser Predigt zu Lichtmess (Nr. 22) spricht er von zwei Antlitzen des Vaters, die man »in futuro« sehe, nämlich seine Präsenz und sein Antlitz als »deutliches Erkennen« (»manifesta cognitio«). Auf Erden gehe ihm eine »cognitio enigmatica« voraus. Alain spricht also von einem deutlichen, nicht aber perfekten Erkennen Gottes *in patria*. Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 22, Zitate S. 629, Z. 8 f., 15 f., sowie S. 630, Z. 24 f. Laut PARENT, Un nouveau témoin, S. 296, gelingt es Alain von Lille nicht, in der Frage der perfekten Gotteserkenntnis zu einer befriedigenden Antwort zu kommen: »L'auteur annonce qu'il va dirimer la controverse, mais sa solution ne donne pas entière satisfaction: il ne distingue pas suffisamment compréhensibilité et connaissance, connaissance de Dieu ici-bas et dans la patrie; il paraît opposer foi et connaissance certaine, et refuse presque à la foi le caractère d'une connaissance«.

95 NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 205.

96 ALAIN VON LILLE, Summa »Quoniam homines«, I, 1, 8b, S. 136: »Sed cum sciri vel intelligi dicitur, potius ad scientiam fidei et credulitatis quam ad scientiam certitudinis referendum est«. Zitat auch ausgewertet bei BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 239.

97 So Alain in seinem Tugend- und Lastertraktat. Siehe ALAIN VON LILLE, De virtutibus et de vitiis, I, 2, S. 53: »Fides autem est perceptio veritatis rerum cum assensione sine

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Ein Widerspruch scheint sich allerdings daraus zu ergeben, dass Alain in der *Summa* der *theologia supercelestis* die intuitiv operierende *intelligentia* als Erkenntnisweise zuordnet und abschließend aber bemerkt, dass er genau diese Theologie nun – mit *ratio* und Autoritäten – behandeln wolle, wie Andreas Niederberger bemerkt⁹⁸. Leider kann die Studie von Cesare Vasoli über Alains »apothetische« Theologie zur Klärung dieser Frage nicht beitragen. Bei seiner Analyse der Erkenntnistheorie in der *Summa* »Quoniam homines« vermischt er den Bereich der *thesis* bzw. *ratio* mit der *extasis* und ihren *species* durch einen winzigen, aber entscheidenden Abschreibfehler. Er zitiert:

Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, *vel* suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur⁹⁹.

Der korrekte Editionstext lautet aber:

Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, *nec* suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur¹⁰⁰.

Vasoli folgert aus seinem Zitat, dass auch die *ratio* für die Gotteserkenntnis zuständig wäre:

[...] tra i poteri conoscitivi dei due organi dell'*extasis superior*, l'intellectus e la *ratio*, che conducono rispettivamente la mente umana alla conoscenza delle

causarum cognitione. Ideo dicitur ›ueritatis perceptio‹, quia falsorum fides non est. Sed quia aliquando uerum opinamur, non tamen firme assentimus ut quando aliquid opinamur, sequitur ›cum assensione‹. Sed quia aliquando percipitur ueritas et adhibetur firma credulitas mediantibus naturalibus causis, additur ›sine causarum cognitione‹: ubi enim causarum cognitio preuenit ad aliquid probandum, non est fides sed scientia. Fides est supra opinionem et infra scientiam constituta«. Vgl. auch DERS., *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 8c, S. 137: »Legitur etiam quod fides evacuabitur in futuro et succedet scientia; et ita certa cognitio; et ita alia erit tunc comprehensio ab ista enigmatica; et ita sancti non comprehendent Deum per remotionem sed potius per positionem. Scientia enim est perceptio ueritatis rerum cum assensione et causarum cognitione«.

⁹⁸ Ibid., I, 2, S. 122: »Sed ceteris intermissis, de supercelesti theologia agendum est que circa unitatem trinitatis et trinitatem unitatis versatur. De qua hoc ordine agendum est: primo, probando unitatem essentie rationibus variis; secundo auctoritatibus variis gentium philosophorum; tertio utendo auctoritatibus sanctorum patrum, tam veteris quam novi testamenti, hoc modo«. Dazu NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit*, S. 204.

⁹⁹ VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 167, Anm. 11.

¹⁰⁰ Siehe Anm. 76.

creature spirituali, come gli angeli e l'uomo, e alla suprema intuizione dei misteri divini che implica l'unione più assoluta e totale con l'Essere supremo¹⁰¹.

Das ist aber gerade nicht der Fall, wie das »nec« deutlich macht¹⁰². So kann auch er nicht klären, ob Alains Vorgehensweise seinen eigenen Paradigmen widerspricht.

Vielleicht kann das von Niederberger aufgezeigte Dilemma aber damit aufgehoben werden, dass man Alains Texte als Beschreibung zweier verschiedener theologischer Erkenntnisweisen liest: Einerseits kann man sich den Inhalten der hypothetischen und der apothetischen Theologie kontemplativ unter Einfluss der göttlichen Gnade mithilfe von *intellectus* und *intelligentia* annähern. Andererseits kann das glaubensbasierte Wissen der beiden Theologien über eine rationale Theologie als Wissenschaft intersubjektiv einsichtig gemacht werden. In der *Summa* sagt Alain, dass *über* die überhimmlische Theologie zu handeln sei, also die bereits feststehenden, geglaubten Wissensbestandteile, etwa über die Einheit Gottes und die Trinität, durch rationale Überlegungen erklärt würden¹⁰³ – ein Unterfangen, das nicht nur Alain für möglich (und erstrebenswert) hält, wie oben gezeigt wurde. Er betreibt nicht mittels seiner *intelligentia* die überhimmlische Theologie, die ja weder mündlich noch schriftlich zu fassen wäre, sondern er behandelt rational ihre Inhalte. In der »Ars praedicandi« spricht Alain sogar explizit von einer »rationalen Theologie«: »Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur duae partes theologiae: rationalis, quae de divinis scientiam prosequitur; et moralis,

101 VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 167.

102 Alle Hervorh. AG. Zu den Folgen seiner Interpretation siehe [Anm. 113](#).

103 Siehe auch Alains Einleitung zu seinem Kommentar des »nizänischen« Glaubensbekenntnisses: »Omnis scientie integritas in duobus consistit: in eis que expediunt proposito et in illis que impediunt propositum. Verbi causa: logica consistit in scientia locorum differentiarum et locorum maximarum quorum scientia expedit proposito dialecticorum et in scientia sophisticorum locorum quorum scientia impedit propositum. Hoc idem reperitur in aliis facultatibus. Similiter facultas theologica consistit in scientia articularum. Que scientia expedit proposito theologi et in scientia heresum que impedit eiusdem propositum«, in ALAIN VON LILLE, *Expositio super symbolum*, S. 287. Vgl. zur Thematik auch BEZNER, *Vela veritatis*, S. 491–494, bes. seine Feststellung S. 492: »Die Theologie unterscheidet sich von der naturalis philosophia – ohne jeglicher Rationalität bar zu sein oder verlustig zu gehen; sie ist eine scientia auf Basis fest geglaubter Wahrheiten«. Auch bei Bezner bleibt aber unklar, wie sich die Rationalität der Theologie zu den an *intellectus* und *intelligentia* gekoppelten Erkenntnissen verhalten soll. Er löst das Problem mit der Annahme, dass für die Theologie als *scientia* durchaus die Regeln rationaler Reflexion gelten, aber nicht »ungebrochen« (S. 491), weswegen ihre Regeln als dunkel beschrieben werden (im Prolog der »Regulae theologiae«). Diese gebrochene Rationalität werde durch die Sprache markiert.

quae morum instructionem pollicetur«¹⁰⁴. In diesem Sinne ließe sich auch Alains *accessus* zu seiner »Expositio prosae de angelis« verstehen: er behandelt sowohl Inhalte der »hypothetischen« als auch der »apothetischen« Theologie gemäß einer theoretischen, rationalen Durchdringung, nicht als Mitteilung einer durch suprarationale Schau gewonnenen Erkenntnis¹⁰⁵. Die geglaubten Inhalte der beiden Theologien können mithilfe der Vernunft erklärt und besser verstanden werden. Auch bei dieser ist aber ein gewisser Grad an göttlicher Eingebung notwendig, wie ein Satz aus Alains Kommentar zum apostolischen Glaubensbekenntnis nahelegt: »Die Theologen aber, geleitet von den Untersuchungen ihrer höheren Vernunft und unterstützt von göttlicher Eingebung, verstanden das Unsichtbare durch die Schöpfung, indem sie ergründeten, dass die

¹⁰⁴ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112. Vgl. auch DERS., *De virtutibus et de vitiis*, S. 45, Prolog: »Theologie due sunt species: una rationalis que celestium scientiam pollicetur; alia moralis que circa mores siue informationes hominum uertitur«.

¹⁰⁵ DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 195: »Materiam vero habet spiritum increatum, spiritusque creatos, de quibus sub compendiosa oratione satis commode pertractat; ex qua materia satis eluscescit [sic] hoc opusculum duabus partibus theologie deseruire, apothetice scilicet et ypothetice. Apothetica est illa species theologie que de unitate Trinitatis et trinitate Unitatis speculationem pollicetur. Unde et apothetica quasi superpositiua dicitur, quia in ea de supercelestibus agitur. Ypothetica vero dicitur illa theologie species que celestium spiritu vel ciuium spondet doctrinam. Unde et ypothetica quasi subpositiua dicitur, quia creati spiritus speculationem prosequitur«. In diesem Sinne lässt sich auch eine leicht zu überlesende Bemerkung in Alains Michaelspredigt deuten. Vgl. DERS., *Sermo* Nr. 39, S. 251: »Est alius ordo qui hominibus secreta diuina nuntiat; unde et theologia eum archangelos appellat« (Hervorh. AG). Eine wissenschaftliche Theologie bezeichnet ihre Gegenstände, hier die Engelshierarchien, mit bestimmten Termini (und fasst nicht etwa alle als »Engel« zusammen). In der »Expositio prosae de angelis« findet sich zudem eine Abgrenzung von naturphilosophischer und »mystisch«-theologischer Erkenntnisweise, wie sie in ihrer vollkommenen Form den Engeln eigen ist. Der Philosoph schließt von der (hier potenziell vollständigen) Kenntnis der Ursache auf die Wirkungen; vom Intellekt her erklärt er die Empirie, die sich auf Sinnesdaten stützt. Dagegen verläuft der »mystisch«-theologische Erkenntnisweg (die *theophania*) genau andersherum von den Wirkungen auf die Ursache (etwa, wenn er von der Schönheit der Welt ihre Ursache erschließt und diese – wenn auch unvollständig – erkennt) und geht vom sinnlichen Erfassen zum Erkennen durch den Intellekt über. Vgl. DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 205. Mehr zur Erkenntnisweise der Engel in der Besprechung der *sermones* in Kap. 5.3. Die Stelle bespricht auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 122–125, dessen Deutung ich teile, wonach *theophania* (den Begriff entnimmt Alain einer Eriugena zugeschriebenen Stelle) hier als »Theologie« zu verstehen ist, doch anders als Chiurco sehe ich bei Alain zwei theologische Erkenntnisweisen gegeben, die einmal kontemplativ durch Eingebung (die *theophania*) funktioniert, einmal als Wissenschaft rational Glaubensinhalte erläutert (*theologia rationalis*). Bereits vor Chiurco wurde die Stelle von BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 249–260, vor dem Hintergrund der Rezeption der »Zweiten Analytiken« interpretiert.

allerursächlichste Ursache aller Dinge und die formalste Form wahr sind, aus der jede Ursache und jede Form hervorgeht«¹⁰⁶.

Zu dieser Charakterisierung der Theologie passt die Definition, die Alain in seiner »Hierarchia« liefert. Die Theologie ist eine menschliche Wissenschaft, durch welche Gott vom Menschen erkannt wird, wenngleich im Diesseits nur indirekt: »Theologia est humana scientia qua Deus ab homine intelligitur, que temperato vocabulo non theosophia vel theophania sed theologia dicitur, ad insinuandum quod ab homine Deus in presenti per speculum in enigmate videtur«¹⁰⁷.

In demselben Werk beschreibt er auch, wie man mittels der Vernunft zunächst in den Geschöpfen die Form und das Einzelding erkennt und von dort ausgehend zu rationalen Einsichten über Gott kommen kann¹⁰⁸. Alains Verständnis einer rationalen Theologie ähnelt Gilberts Modell, in der diese Theologie Teil der Philosophie ist¹⁰⁹. Dieser rationalen Herangehensweise steht eine kontemplative gegenüber. Wie bei Theoderich und Clarembald scheint die *intellectia* bzw. *intellectualitas* ein Vermögen zu sein, das eine direkte Art der theologischen Erkenntnis durch ein Schauen verursachen kann¹¹⁰. Den gnadenhaften Zustand erreicht der Mensch durch die von ihm ausgehende Liebe¹¹¹. Im »Anticlaudianus« geht es folglich um die suprarationale – Ratio wird explizit zurückgelassen – und schauende theologische Erkenntnis, nicht um die disziplinäre, rational betriebene Theologie. Die Schemata der *Summa* und der »Regu-

106 ALAIN VON LILLE, *Super symbolum apostolorum*, S. 20: »Theologi uero altioris inuestigatione rationis ducti et diuina aspiratione adiuti per ea que facta sunt inuisibilia comprehenderunt considerantes ueram esse causam causalissimam omnium et formam formalissimam a qua omnis causa omnisque forma procedit«.

107 DERS., *Hierarchia*, S. 227. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie*, S. 17, Anm. 28, führt diese Stelle als Beleg dafür an, dass Alain teilweise noch ein älteres Verständnis von *theologia* als reine Gotteslehre zum Ausdruck bringe.

108 ALAIN VON LILLE, *Hierarchia*, S. 227: »Est et alia comprehensio composita qua et Deum intuemur, visio scilicet rationis. Cum enim ratione dirigimus ad comprehendendum Deum, primo naturas creaturarum ratione conspicimus, prout subiectis inherent, et circa compositionem forme et subiecti rationis versatur consideratio; cum ductu rationis consequenter ad Deum considerandum ducimus; et hec theophania quodammodo composita est, quia ei causa composita originem prestat«.

109 Vgl. Kap. 5.1.

110 Vgl. *ibid.*

111 So dürfte die Regel Nr. 99 zu verstehen sein, wenn man sie mit der vorhergehenden liest: ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus«, und *ibid.*, S. 212, Regel XCVIII: »Caritas quae ab homine habetur facit aliquid diligere aut quia habet aut ut habeat aut ut habeatur«.

lae theologiae« stellen klar, welche Objekte mit welchem Vermögen erkannt werden können; das der *Summa* ordnet ihnen auch eine Disziplin zu. Diese Kombination von oft als »mystisch« deklarierten Elementen, wie sie durch die pseudo-dionysischen Texte bekannt waren, einerseits, und dem Versuch, sie in durch logische Denkoperationen konzipierte Schemata zu integrieren, andererseits, ist charakteristisch für Alain und Autoren mit ähnlichen Ansätzen¹¹².

Wenngleich die bisherige Forschung zu Alains Theologiekonzeption nicht mit der hier entwickelten Unterscheidung operierte, so lassen sich doch ihre Ergebnisse gut in sie integrieren. So können die Thesen von Carlo Chiurco zu Alains »Regulae theologiae« helfen, die »rationale Theologie« näher zu bestimmen. Er hat gezeigt, dass das Theologiekonzept hier eine Wissenschaft im aristotelischen Sinne verfolgt. Ihre Regeln sind von absoluter Notwendigkeit, da sie sich nicht auf das Vergängliche beziehen¹¹³. Die »Regulae theologiae« stellen eine Methode dar, die rationale Theologie als Wissenschaft zu erfassen. Wie in der Forschung mehrfach betont wurde, geht Alain in seinen »Regeln der Theologie« zwar nicht streng axiomatisch nach Euklid vor – dies ist der Weg von Nikolaus von Amiens –, sondern orientiert sich teilweise an Boethius und des-

112 VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 153–160.

113 Diesen Aspekt des Alain'schen Theologieverständnisses hat CHIURCO, Alano di Lilla, S. 37–84, ausführlich und gründlich anhand des Prologs der »Regulae theologiae« und ihrer grundlegenden Konzeption herausgearbeitet, und es ist ihm zuzustimmen, dass diese Theologie für Alain nicht mystisch ist. Siehe auch zusammengefasst DERS., Tra la teoresi. Allerdings unternimmt er dabei keine ausreichende Klärung dessen, wie sich dieses Theologieverständnis zu den Theologiekonzeptionen in den Erkenntnistheorien verhält (*theologia hypothetica* und *apothetica* der *Summa*; Himmelsreise der Ratio zur Himmelskönigin). Er schreibt nämlich fälschlich, dass den beiden Arten der Theologie in der *Summa* ein eigenes Erkenntnisvermögen zukomme, welche da wären *thesis* und *extasis*. Tatsächlich aber befinden sich ja beide Theologien im Erkenntnisbereich der *extasis*, während die *thesis* für die Naturphilosophie zuständig ist, wie das obige Schaubild zeigt. Nur durch diesen Fehler kann Chiurco schließen, dass für Alain die gesamte Realität die Theologie ausmache: »Questo passaggio della *Summa* è di grande importanza perché mostra un altro significato della teologia, per il quale essa diviene sinonimo dell'intera realtà« (ibid., S. 361–364, Zitat S. 362. Auch in der Monografie findet sich diese Deutung. Siehe DERS., Alano di Lilla, S. 186, wobei er einige Seiten davor das Schema der *Summa* noch korrekt wiedergibt, vgl. ibid., S. 131). Das Missverständnis kommt dadurch zustande, dass er dem Lesefehler und den darauf aufbauenden Fehlinterpretationen von Vasoli folgt. Dieses angebliche Theologiekonzept des Alain sieht Chiurco als passend zu seiner These von der Theologie als aristotelischer Wissenschaft. Um die Regel Nr. 99 der »Regulae theologiae« auch noch in seine Konstruktion zu integrieren, versucht er, die Leistung der in die obere *extasis* involvierten *intellectualitas* (»homo ad diuinorum contemplationem rapitur«) als einen Aspekt praktischen Wissens der Theologie zu interpretieren, obwohl Alain die Theologiebegriffe ja gar nicht in dieses Schema integriert.

sen Werk »De hebdomadibus«. Ausgehend von unmittelbar einsichtigen Aussagen, die keines Beweises mehr bedürfen, stellt Alain einzelne Regeln auf, bei denen sich eine Regel mal aus der vorhergehenden erschließt, mal aus einer anderen, oder die Regel ist selbst Erklärung für eine andere¹¹⁴.

Die rationale Theologie, die das Geglaubte und kontemplativ Erkannte mit Methoden der Vernunft erschließen möchte, muss methodisch von der Philosophie abgegrenzt werden¹¹⁵. Dabei helfen Alain seine sprachphilosophischen Überlegungen¹¹⁶. Wie Gilbert und Theoderich vertritt auch er die These, dass Wörtern eine unterschiedliche Bedeutung zukommt, je nachdem, ob man sie in der Philosophie oder der Theologie verwendet¹¹⁷. Mache man sich diesen Bedeutungswandel nicht klar, bestehe die Gefahr, das Göttliche dem Irdischen anzupassen. Es gilt: Was man von Gott aussagt, sagt man uneigentlich, während es ihm eigentlich zukommt. Was man über die Objekte der Philosophie aussagt, sagt

114 DERS., Tra la teoresi, S. 340–342 (mit Verweis auf die entsprechenden Ergebnisse von G. R. Evans); NIEDERBERGER, Zwischen »De Hebdomadibus«. Weitere Einschränkungen bzgl. der Orientierung an Boethius auch in DERS., Zur Begründung philosophischer Metaphysik, S. 57. Ausführlich zur Methode DREYER, More mathematicorum, S. 142–197. Siehe auch Kap. 3.2, Anm. 84. Die Schwächen des Verfahrens wurden schon von Wilhelm von Auxerre erkannt. Siehe BURGER, Albertus Magnus, S. 100.

115 Zu diesem Problem auch konzise KÖPF, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie, S. 11–15.

116 Vgl. neben den im Folgenden zitierten Quellenstellen aus der *Summa* auch ALAIN VON LILLE, De virtutibus et de vitiis, S. 45, Prolog: »Theologie due sunt species: una rationalis que celestium scientiam pollicetur; alia moralis que circa mores siue informationes hominum uertitur. Theologia autem rationalis duo habet predicamenta: predicamentum in quid et predicamentum ad aliquid. Omnes autem termini qui de Deo predicant diuinam usiam pertinent ad predicamentum theologicum substantie; omnes illi termini qui de Deo predicant relationem ad theologicum predicamentum relationis. Hec ergo in theologicis constituatur regula, quod omnia nomina tam principalia quam sumpta in naturali facultate ad predicamentum substantie, qualitatis et quantitatis pertinentia, si ad diuina transferantur, diuinam predicant essentiam, et omnia in diuinis constituunt predicamentum in quid, ut hoc nomen Spiritus, et hoc nomen substantia, essentia, usia de Deo predicant essentiam diuinam et pertinent ad predicamentum substantie. A simili ista nomina qualitatis: iustus, pius, bonus, que ad predicamentum qualitatis pertinent, de Deo dicta, continentur in theologico predicamento substantie«. Dagegen deutet LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 10, die Alain'sche Sprachphilosophie als Ausdruck einer Haltung, die sich gegen eine Rationalisierung der Theologie wendet, da er seine Äußerungen vor dem Hintergrund des Konflikts zwischen Abaelard und Wilhelm von Saint-Thierry deutet: »l'intenzione di Alano di Lilla di opporsi a ogni tentativo di oggettivare razionalmente il contenuto della teologia. Si ravvisa in lui l'influsso del neoplatonismo, mutuato anche da Dionigi l'Areopagita e dai pensatori arabi, ed un'affinità di pensiero con Guglielmo di S. Thierry«. Wie die bisherigen Ausführungen nahelegen, ist diese Interpretation aber eher unwahrscheinlich.

117 LIBERA, Logique et théologie, S. 439–448; VALENTE, Logique et théologie, S. 206–232.

man eigentlich, aber es kommt ihnen nur uneigentlich zu. Das heißt, dass alles, was von Gott gesagt wird, sich auf sein Wesen oder eine der trinitarischen Personen bezieht; Attribute wie Güte oder Allmacht sind im Falle Gottes substanziell, betreffen sein Wesen¹¹⁸. Wenn man nun sagt: »Gott ist gerecht«, so kann es weder Zusammensetzung noch Teilung geben, denn Gott kann nicht von seiner Gerechtigkeit getrennt werden. In einem Satz wie »Peter ist gerecht« dagegen bleiben Subjekt und Prädikat sowie die von ihnen bezeichneten Realitäten getrennt; man fügt sie nur zusammen, sodass die Gerechtigkeit Peter angefügt wird. Wahr und angemessen sind deswegen eigentlich nur verneinende Aussagen über Gott¹¹⁹. Auch im »Anticlaudianus« wird in der Beschreibung des Kleides der Theologie das Phänomen des Bedeutungswandels im *sermo theologicus* zum Ausdruck gebracht. Alain wirkt damit an der Konstruktion einer »theologischen Wissenschaftssprache« mit, die sowohl klar von der Metaphorik biblisch-theologischer Sprache als auch von mystischer Sprechweise zu unterscheiden ist¹²⁰.

Es wird also zu prüfen sein, welche theologische Erkenntnisweise Alain eigentlich meint, wenn er in seinen Predigten Aussagen dazu trifft: Die *theologia rationalis*, die das Geglaupte der Vernunft zugänglich macht, oder diejenige Theologie, die allein durch göttliche Gnade die Kontemplation der *divina* ermöglicht und höhere Seelenvermögen erfasst als die erstgenannte. Diese Unterscheidung wurde aufgrund der Unklarheit über die verschiedenen Theologiebegriffe bei Alain bisher gar nicht thematisiert. Die beiden Zugänge sind auch nicht als sich gegenseitig ausschließend, sondern als komplementär zu verstehen¹²¹. Bereits jetzt zeichnet sich ab, dass man – so die Annahme von

118 EVANS, Alan of Lille, S. 31 f.; NIEDERBERGER, Von der Unmöglichkeit, S. 200–206.

119 Siehe ALAIN VON LILLE, Summa »Quoniam homines«, I, 9, S. 140: »Convenienter affirmationes theologice dicuntur inconpacte, id est incomposite, quia non significant compositionem predicati ad subiectum quam tamen videntur significare. Cum enim dicitur Deus est iustus non significatur inherencia iusticie in Deo, sed potius idemptitas. Deus enim ita dicitur iustus quod est ipsa iusticia. Negationes vero vere sunt; nam si attendas negationis proprietatem, vere et proprie removetur iustitia a Deo, ut cum dicitur Deus non est iustus«. Vgl. auch CHÂTILLON, La méthode théologique, S. 54f.; EVANS, Alan of Lille, S. 31–38; VASOLI, La »Theologia apothetica«, S. 178–184; VALENTE, Logique et théologie, S. 207f., sowie ausführlicher zur apophatischen Theologie, die im Wesentlichen auf die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zurückgeht, *ibid.*, S. 85–95.

120 BEZNER, Vela veritatis, S. 510–513, Zitat S. 511, mit Kritik an Evans' mangelnder Differenzierung von biblischer Metaphorik und *sermo theologicus* bei Alain.

121 So kontrastiert BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 211 f., eine mit dem Namen Abaelards verbundene »rationalistische Theologie« mit der apophatischen Theologie der pseudo-dionysischen Tradition; während Baumgartner Alain noch der Ersteren zugeordnet habe, sehe er, Bartòla, den genauen Gegensatz dazu als bei Alain dominanter an.

zwei theologischen Erkenntnisweisen zutreffen sollte – das Konzept Alains als Vereinigung von solchen Elementen deuten kann, die bisher kontrastierend einer scholastischen und einer monastischen Theologie zugeordnet wurden.

5.3 Wissensordnung und Erkenntnismodi in den Predigten des Alain von Lille

Zu den bekanntesten Predigten mit wissenschaftstheoretischen Bezügen Alains gehören der »Sermo de sphaera intelligibili« und der »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«, die beide von Marie-Thérèse d'Alverny ediert wurden¹²². Im Falle des erstgenannten *sermo* wurde vor allem aufgrund des Inhalts angezweifelt, dass es sich dabei um eine Predigt handle, und dafür eine irgendwie geartete Ansprache des jungen Magisters, »plein de verve caustique et de fantaisie imaginative«, an seine Studenten angenommen¹²³. In welchem Rahmen eine solche Ansprache stattgefunden haben soll¹²⁴, wird aber nicht klar, sodass es plausibler erscheint, den Text, der den formalen Kriterien einer Predigt durchaus entspricht und moralische Ermahnungen enthält, mit einem Predigtanlass zu verbinden. Für eine Predigt spricht auch, dass der unikal überlieferte Text gemeinsam mit anderen Predigttexten tradiert wurde¹²⁵. Die liturgische Einordnung wird jedoch durch das nicht der Schrift entnommene *thema*,

122 Siehe D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 297–306, 274–278, sowie Nr. 60 (= 51) und 89 (= 77) in Anhang 1a. Übersetzungen des »Sermo de sphaera intelligibili« liegen ebenfalls vor: ALAIN VON LILLE, Viaggio della saggezza, S. 322–335, und DERS., Règles de théologie, S. 283–294. Aufgrund der zahlreichen Interpretationsmöglichkeiten des Textes wird hier keine umfassende Analyse unternommen, sondern es werden nur Passagen über die Erkenntnisvermögen mit ihren Bezügen zu disziplinären Fragen behandelt. Vgl. neben den Bemerkungen in den genannten Ausgaben u. a. folgende Studien: DRONKE, Fabula, S. 144–153; LICCARO, Conoscenza ed inconoscibilità, S. 3–7; VASILIU, L'économie de l'image; RODRIGUES, Nature et connaissance; VALENTE, Sfera infinita, und weitere im Folgenden.

123 Zitat aus D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 163; eine ähnliche Einschätzung bei DRONKE, Fabula, S. 144. Vgl. zu dieser Problematik Kap. 4.1.1.

124 Zu später an den Universitäten gehaltenen Reden, u. a. als »sermones«, »orationes« und »collationes« bezeichnet, und dem Problem der Abgrenzbarkeit von Predigten siehe SCHIRRMESTER, Universitätsreden.

125 Vgl. die Beschreibung bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 295–297, und Catalogue général, Bd. 6 (1975), S. 251 f. Bis auf einen Text sind die Predigten nicht identifiziert und auch nicht bei Schneyer erfasst. Alains *sermo* ist ebenfalls anonym überliefert, doch ist D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 163, zuzustimmen, dass die inhaltlichen Überschneidungen mit seinem Œuvre seine Autorschaft überaus wahrscheinlich machen.

auf welches noch genauer einzugehen ist, erschwert; die die Predigt umgebenden *sermones* lassen ebenfalls keine klare liturgische Ordnung erkennen und weisen auch keine Rubriken auf. Denkbar wäre der Sonntag *Trinitatis*, da Alain sich im *sermo* mit den trinitarischen Personen beschäftigt. Françoise Hudry geht davon aus, dass die Predigt in Saint-Martial in Limoges gehalten wurde, und zwar nach 1177, da die überliefernde Handschrift aus diesem Kloster stammt und Bernard Itier erst zum genannten Zeitpunkt eintrat¹²⁶. Wie erwähnt, nennt dieser einen »monachus cluniacensis« namens Alanus, den er im Kapitel habe predigen hören¹²⁷. Die Identifikation mit Alain von Lille kann jedoch angezweifelt werden; des Weiteren ist auch nicht klar, woher die die Predigt enthaltende kodikologische Einheit der zusammengesetzten Handschrift stammt. Über den Pilgerverkehr kann sie auch von Paris nach Limoges gekommen sein. Es scheint also nichts dagegen zu sprechen, dass Alain die Predigt in Paris vor einem schulischen Publikum hielt, das er mit »commilitones karissimi« ansprach – möglicherweise eine weitere Referenz auf den niederadlig-ritterlichen Hintergrund vieler Pariser Studenten, mit der sie auf den gemeinsamen Kampf um die Studien eingeschworen werden sollten¹²⁸. Da Näheres zu den Umständen der Magisterpredigten jener Zeit kaum in Erfahrung zu bringen ist, wird man annehmen dürfen, dass Alain von Lille nicht ausschließlich vor einer Gruppe von Fachstudenten sprach, sondern Studenten aller Fächer anwesend waren. Die grundsätzlichen Aussagen der Predigt richteten sich aber an *artes*- und Theologiestudenten.

Das *thema* »Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam« findet sich als Regel Nr. 7 auch in den »Regulae theologiae« Alains wieder, die in den 1180er-Jahren entstanden sein dürften¹²⁹. Mehr als die Feststellung einer groben zeitlichen Nähe kann man aber wohl nicht aus der Beobachtung ziehen, denn genauso, wie es möglich ist, dass Alain einen Gedanken zunächst in einer Predigt entwickelte und dann in einem größeren Werk aufgriff, ist es denkbar, dass am Anfang die Regel stand, die er dann in einer

¹²⁶ ALAIN VON LILLE, Règles de théologie, S. 282.

¹²⁷ Vgl. Kap. 3.2.

¹²⁸ Vgl. auch das Kapitel »ad milites« in ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 40, Sp. 187, vermerkt von D'ALVERNÿ, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 297, Anm. 2. Zur Ansprache des ritterlichen Hintergrundes auch Kap. 4.1.2. Siehe dazu auch die berühmte Passage in der »*Historia calamitatum*« des Rittersohnes Abaelard: »Das Arsenal logischer Begründungen, das ich allen Schriften der Philosophie vorzog, machte ich zu meiner neuen Waffengattung und gab den Gefechten des Streitgesprächs den Vorrang vor den Kriegstrophäen«, zit. nach ABAELARD, *Historia calamitatum*, S. 3. Vgl. dazu LE GOFF, *Quelle conscience*, bes. S. 15–18.

¹²⁹ ALAIN VON LILLE, *Regulae theologiae*, S. 64f. Vgl. dazu VASILIU, *L'économie de l'image*, S. 259, und Kap. 3.2.

Predigt ausführlicher interpretierte. Die ungewöhnliche Phrase, die Alain zum *thema* der Predigt machte, ist auch Teil des »Liber XXIV philosophorum«, einer Sammlung von Definitionen Gottes, die wohl im 12. Jahrhundert entstand und den Versuchen einer axiomatischen Theologie zuzurechnen ist¹³⁰ – da allerdings mit dem (häufiger rezipierten) Attribut »infinita« anstelle von »intelligibilis«, das sich nur bei Alain findet¹³¹. Er schreibt den Ausspruch über die Kugelartigkeit Gottes Cicero zu, was möglicherweise mit einer oberflächlichen Kenntnis von dessen »De natura deorum« zu begründen ist¹³².

Marie-Thérèse d'Alverny sieht die Wahl des Wortes *intelligibilis* als von Boethius beeinflusst. Zudem entspreche es Alains Gottesbild, wonach die Gottheit die pure »Intelligenz« und Ort des Intelligiblen, »über-sinnlich« Erfahrbaren sei¹³³. Sinnvoll erscheint Luisa Valentés Vorschlag, Alains Wortwahl in Zusammenhang mit seiner Erkenntnistheorie zu betrachten, doch sind einige Anmerkungen zu ihren diesbezüglichen Überlegungen notwendig. Valente vermutet, dass Alain sich mit dem »Sermo de sphaera intelligibili« und dem entsprechenden Kugelattribut in eine Debatte um die Rolle der *imaginatio* eingeschaltet habe, die in der Definition des »Liber XXIV philosophorum« explizit angesprochen werde. Die beiden Seelenvermögen *sensus* und *imaginatio* seien von Alain durch ihre Verbindung mit der Materie als Hemmnisse für den die Gotteserkenntnis ermöglichenden Intellekt aufgefasst worden. Da sich das Attribut »infinita« für Alain aber auf die Räumlichkeit und damit auf eine mit dem Körper verbundene Größe beziehe, sei es mit den sinnlichen Erkenntnisvermögen und der Materie assoziiert und damit konträr zum göttlichen Wesen. Während Vertreter wie Hugo von Saint-Victor der *imaginatio* eine positive Rolle im Prozess der Gotteserkenntnis zukommen ließen und die *imagines* als notwendige Mittler sähen (wie es etwa in der Rede von der Welt als Buch zum Ausdruck komme)¹³⁴, stehe Alain von Lille für eine Gruppe, die den ausschließlich intellektuellen Erkenntnisprozess als dem Objekt angemessen sehe. Dazu passe auch, dass Alain die *imaginatio* in seinen Aufzählungen der Vermögen

130 Vgl. zusammenfassend VALENTE, *Sfera infinita*, S. 117–121, auch zur bislang nicht abschließend geklärten Frage, wie sich der »Liber XXIV philosophorum« und Alains Werke zueinander verhalten.

131 Zur Geschichte der Kugelmetapher vgl. LUKÁCS, *Dieu est une sphère*; PRIMAVESI, *Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter*.

132 CICERO, *De natura deorum*, II, 44–48, S. 66 f. Siehe zur Bekanntheit des Werks auch SCHMIDT, Art. »Cicero in Mittelalter und Humanismus. B. Textgeschichte«.

133 D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 165.

134 Dazu auch bspw. POIREL, »Alter mundus«.

oftmals gar nicht nenne¹³⁵. Damit habe Alain auch dazu beigetragen, eine »*teologia contemplativo-esegetica*« (wie sie mit Saint-Victor verbunden sei) und eine auf den Werken des Boethius beruhende »*teologia speculativa e scientifica*« methodisch zu scheiden. Beide Ansätze führten zwar zur Gottesvision und Vergöttlichung des Menschen, doch erwiesen sich bei Ersterem die unteren Vermögen als positiv und seien Teil eines graduellen Aufstiegs, während bei Letzterem die unteren Vermögen potenziell gefährlich seien und ein klarer Abstand zu den höheren Fakultäten erkennbar sei¹³⁶.

Im Sinne der oben vorgeschlagenen These zu Alains Theologiekonzept lässt sich aber nun einwenden, dass sich bei ihm beide Ansätze finden lassen und damit eher der Versuch einer Harmonisierung anzunehmen ist. Wieder einmal schlägt sich die strikte Einteilung in Denkschulen, selbst wenn sie von den Autorinnen und Autoren kritisch reflektiert wird¹³⁷, auf die Textinterpretation nieder. So richtig Valentines Beobachtungen sind, insbesondere bezüglich des Misstrauens gegenüber den unteren Vermögen und speziell gegenüber der

135 VALENTE, *Sfera infinita*, S. 122–139. Vgl. zu dieser Beobachtung von Valente aber auch die folgende Stelle in ALAIN VON LILLE, *De fide catholica*, I, 28, Sp. 329 f.: »*Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore; et alius qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et hic spiritus est subtilior aere, et etiam igne, quo mediante fit sensus et imaginatio: et ille perit cum corpore. Talis spiritus naturalis est in corpore bruti animantis, et illud vegetat, et perit pereunte corpore. [...] Dicimus quod spiritus bruti animalis corporeus est et penes corporalitatem corruptio; spiritus vero rationalis qui est in homine, incorporeus est, et ideo incorruptibilis, quia penes incorporeitatem incorruptio, sicut in sequentibus ostendetur. Quod autem spiritus bruti animalis sit corporeus, multipliciter probatur; ut naturalis testatur ratio, spiritus bruti animalis originem habet ex secunda digestionem quae sit in hepate, et nihil aliud est quam tenuis fumus qui ex illa digestionem nascitur, qui dicitur naturalis in hepate, vitalis in corde, animalis in capite. Praeterea, eo mediante, anima rationalis unitur corpori hominis. Oportet ergo quod spiritus ille habeat aliquam affinitatem cum anima rationali, quoad subtilitatem scilicet et agilitatem, cum corpore, corporeitatem. Praeterea, ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem, pertinent quinque potentiae, ut, sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia. In spiritu vero bruti, non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur*« (Hervorh. AG). Die Passage dürfte wohl so zu verstehen sein, dass die Vermögen *sensus* und *imaginatio* zwar aus dem »körperlichen« oder »natürlichen« Geist entstehen, sich aber, wie die oberen Vermögen, auf den »unkörperlichen« oder »rationalen« Geist beziehen bzw. zu ihm gehören.

136 VALENTE, *Sfera infinita*, S. 139 f., Zitate S. 139. Zum vermutlich von Alain von Lille stammenden Traktat »*Quinque sunt digressiones cogitationis*«, ed. in D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 313–317, und seinen Bezügen zu Hugo vgl. VALENTE, *Sfera infinita*, S. 139, Anm. 57.

137 Vgl. Kap. 2.2.2, Anm. 268.

*imaginatio*¹³⁸, so sehr muss doch betont werden, dass sich auch Äußerungen im Sinne Hugos bei Alain von Lille finden lassen. Beide teilten, wie viele andere Zeitgenossen, ein Interesse an der als kontemplativ verstandenen pseudo-dionysischen Theologie¹³⁹. Beide nennen zudem Schöpfung, Vernunft, göttliche Inspiration und Schriftstudium als Quellen der Gotteserkenntnis¹⁴⁰. Auch die

138 Speziell VALENTE, *Sfera infinita*, S. 131, Anm 37, mit dem Zitat aus ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 205 f.: »Cum enim contemplamur Deum, ut testatur summus Boetius in libro de trinitate, non oportet nos ad ymaginationes deduci, ut antropomorphonite [sic] deducti sunt, qui Deum corporalibus lineamentis distentum esse crediderunt«. Vgl. dazu auch CHIURCO, *Alano di Lilla*, S. 120–125, der Alains weitere Aussagen zur *visio imaginaria* in der »Expositio prosae de angelis« analysiert; daraus geht hervor, dass die Erkenntnis der Engel perfekt ist, da sie die puren Formen erkennt und nicht, wie jene, indirekt über die Kenntnis der einen Sache die Kenntnis einer anderen bezieht und Gott »vermenschlicht«.

139 Alain von Lille rezipierte über Hugos Kommentar die pseudo-dionysische »Himmliche Hierarchie«, die von Eriugena nur schwer verständlich übersetzt worden war; POIREL, *Alain de Lille*, S. 68–72, zeigt dies anhand von signifikanten wörtlichen Übereinstimmungen und konzeptuellen Übernahmen: Hugo und Alain sprechen von drei Hierarchien, nämlich »supercelestis«, »celestis« und »subcelestis«, während das Original nur die kirchliche und die himmlische Hierarchie kennt und die *thearchie* als Prinzip der Hierarchien sieht. Vgl. auch BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 229–231. Ausführlich zum »réveil dionysien« POIREL, *Des symboles*.

140 DERS., *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, S. 61 f., hält es für wahrscheinlich, dass Alain hier direkt von Hugo abhängt. Vgl. auch die entsprechende Stelle in ALAIN VON LILLE, *Liber poenitentialis*, Bd. 2, 1, S. 22 f.: »In secundo muro, ignorantiae, sunt quatuor fenestrae. Dum per creaturas Creator cognoscitur: per ea enim quae facta sunt, invisibilia Dei conspiciuntur; dum ratio ad intelligenda divina movetur; dum homo divina inspiratione illustratur; dum sacra Scriptura disquiritur. Dum sic quadruplici investigatione homines Deum inquirunt, quasi per quattuor fenestras Deum aspiciunt. Sed haec fenestrae frequenter obturantur: dum in creaturis, Creator non legitur, dum homo a divina visitatione deseritur; dum ratio sensualitati ancillatur; dum sacra Scriptura contemnitur«. Vgl. auch folgende Stelle in DERS., *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 132, S. 271, die mit dem Wagenlenkermotiv zugleich eine Parallele zum »Sermo de sphaera« aufweist: »Homini autem dedit Deus quatuor adminicula ad intelligendum Deum: creaturam, quia per creature pulchritudinem, ordinem et in esse conservationem potuit homo comprehendere invisibilia Dei; et scripturam in qua resultat Dei cognitio; et rationem humanam qua ducitur homo ad divinorum intelligentiam; et inspiratio divina qua revelantur Dei occulta. Duo istorum adminiculorum sunt exteriora, scilicet creatura et scriptura; duo interiora: ratio et inspiratio divina. Hec sunt quatuor rote quibus quadriga celestis conficitur, per quam nobilis celestis philosophiae auriga ad divina deducitur«. Als Beispiel für Predigten mit entsprechender Aussage vgl. Nr. 28, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 63r: »Fratres karissimi, non solum oculi materiales, uerum etiam spirituales ad Dominum sentes dirigendi. Materiales ad creaturas, ut in eis uelut in speculo uideatur Deus. Oculi mentales ad sacram paginam ut per eam intelligatur Deus. [...] Potest enim aliquis uidere uana, et non uane, qui ista uisibilia uidet ut in eis laude-

Trinitätsattribute *potentia*, *sapientia* und *benevolentia* lassen sich laut Alain über die Schöpfung erschließen: »A simili, per ea que facta sunt, inuisibilia Dei conspiciuntur. Per creaturarum enim essentiam, coniectamus Dei potentiam, per ordinem et pulcritudinem earum, eiusdem sapientiam, per hoc quod res in suo esse perseuerant, eiusdem beniuolentiam«¹⁴¹.

Für den »Sermo de sphaera« selbst kann in diesem Sinne hervorgehoben werden, dass darin Passagen enthalten sind, die ebenfalls die Möglichkeit eines graduellen Aufstiegs in der Erkenntnis über die Vermögen nahelegen, wie es Valente eigentlich für die mit Hugo verbundene Strömung herausstellt. Die vier Vermögen *sensus*, *imaginatio*, *ratio* und *intellectualitas* werden als die vier Räder des Wagens der menschlichen Seele dargestellt, mit denen der edle Wagenlenker, der »philosophus«, aufsteigt und, bei richtiger Gesinnung (so wahrscheinlich der Sinn von »recte aurigationis ductu«), zum Ewigen fortgetragen wird. Er erkennt damit die vier zuvor präsentierten Sphären, nämlich erstens die den Sinnen zugängliche Welt, zweitens die primordiale Materie mit den Formen, die aber nur Abbilder der wahren Formen sind, drittens den Bereich der durch die Vernunft abstrahierten Formen, in dem die Weltseele regiert, und viertens die göttliche Sphäre, die das Universum bewegt und wo die puren Ideen sind. All diese Erkenntnisobjekte versuch Alain mit kohärenten Namen zu bezeichnen: von den »ychones« über die »ychonie« zu den »ychome« schließlich zu den »ydee«¹⁴².

tur Deus«; Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 97: »Christus uero non solum splendor lucis eterne dicitur, sed etiam sol iustitie, sol iustus, sol iustificans, sol iustitita. Sol iustitie (97v) quia omnis iustitie causa. Sol iustus quia in eo summa iustitia, sol iustificans quia ab eo omnis iustitia, sol iustitia quia superessentialis iustitia. Sol in quattuor modis uidetur: in rota, in nubecula, in radio, in speculo. Sic Christus in rota diuinitatis sue uidetur ab angelis, in nubecula sue carnis uisus est ab Apostolis, in radio sapientie homini collate uisus est a Prophetis, in speculo creature uidetur a cunctis«. Siehe überdies das Predigtzitat aus Nr. 96 (= 82) in [Kap. 5.4](#), [Anm. 310](#). Schließlich ist auch noch sein Gedicht über das Elend des irdischen Daseins zu nennen, das wie folgt beginnt: »Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Omnis mundi creatura*, Sp. 579f. Zur Verwendung der Buchmetapher bei Alain von Lille vgl. [Kap. 5.4](#).

¹⁴¹ ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 204. Die biblische Autorität dazu ist das paulinische »Quia quod notum est Dei manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit, invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et diuinitas« (Röm 1,19–20), das schon Eriugena in diesem Sinne auslegt. Dazu BARTOLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 235–243.

¹⁴² Dazu D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 166f., sowie S. 300, Anm. 24, insbes. zu den Wortschöpfungen und den möglichen Anleihen bei Gilbert von Poitiers; VALENTE, *Sfera infinita*, S. 141f. Zur boethianischen Grundlage vgl. [Kap. 5.1](#).

Quatuor vero potentie anime ancillantur, quibus quasi quibusdam gradibus <ad> predictarum sperarum contubernia patet accessus, scilicet sensus, ymaginatio, ratio, intellectualitas. Hee sunt quatuor rote, ex quibus quadriga humane anime fabricatur, qua ascendens nobilis auriga philosophus recte aurigationis ductu ad eterna deducitur. Harum rotarum due sunt antecedarie: sensus, ymaginatio, que circa caducorum inferiora umbratilater volitant, nec ad solium eternorum aspirant¹⁴³.

Sensus und *imaginatio* beziehen sich, so die korrekte Darstellung von Valente, auf das Irdische. Der folgende, von ihr nicht zitierte Satz aber sagt zugleich, dass der *sensus* die erste Stufe darstellt und die Seele mit ihm die Welt betritt, das Vergängliche erforscht und damit die erste Reflexionsstufe erklimmt¹⁴⁴. Das Bild des Wagens mit vier Rädern suggeriert darüber hinaus, dass die Erkenntnisse von *sensus* und *imaginatio* mit ihren Erkenntnisbereichen zum Erkenntnisfortschritt beitragen¹⁴⁵. Alain geht es um eine Abgrenzung der Erkenntnisbereiche, bei deren Durchschreiten der Philosoph bis zu seiner Vergöttlichung gelangen kann: »Per sensum et ymaginationem fit anima homo; per rationem fit anima humana spiritus; per intellectu<al>itatem fit anima humana Deus. Per sensum et ymaginationem est circa se; per rationem apud se; per intellectu<al>itatem supra se«¹⁴⁶.

Dem Philosophen wird so die Möglichkeit einer Transformation durch suprarational gewonnene Erkenntnisse vor Augen geführt. Die Präsenzverwendung zeigt zudem an, dass es Alain um den zeitgenössischen Denker geht, nicht um einen Philosophen der Antike¹⁴⁷. Auffällig im Vergleich zu den bisher vorgestellten Passagen ist, dass die *ratio* für die Entwicklungsstufe des *homo-spiritus* steht, nicht der Intellekt¹⁴⁸. Es vollzieht sich damit in der Predigt eine Aufwertung desjenigen Seelenvermögens, das ansonsten für die (Natur-)Philosophie zuständig ist. Ein solches Unterfangen ist bisher nicht mit dem Namen Alains verbunden worden. Der Philosoph und, so kann man vielleicht auch

143 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 60 (= 51), S. 302. Dazu VALENTE, Sfera infinita, S. 142f.

144 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 60 (= 51), S. 302: »Per sensum vero, quasi primum huius scale gradum anima humana mundum ingreditur, in quo, quasi in quodam libro, sensus, inquisitione subiectorum, lituras, id est corruptibilium maculas, quasi quasdam litteras speculatur, et hec est prima scala in qua humana anima exercitatur«.

145 Vgl. *ibid.*, S. 303, auch die folgende Stelle: »His quatuor pretaxatis potentiis humana anima regitur, et nisi per istarum viarum orbitam ab orbita veritatis exorbitauerit, ad superna dirigitur«.

146 *Ibid.*

147 Die antiken Philosophen sind dagegen gemeint *ibid.*, S. 297, wahrscheinlich Aristoteles; ebenso in Nr. 88 (= 76), ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 255.

148 So auch in Predigt Nr. 13, dazu Kap. 6.2, Anm. 192.

sagen: der mithilfe seiner *ratio* die *theologia rationalis* betreibende Gelehrte¹⁴⁹, bekommen sowohl eine metaphysisch begründete Abgrenzung von Erkenntnisweisen als auch ein Ziel für den Erkenntnisfortschritt präsentiert. Ganz deutlich wird in der *exhortatio* zum Ende der Predigt, dass durch das Fortschreiten hin zur Vernunft und dann zur höchsten Erkenntniskraft der *intellectualitas* ein kontemplativer Zustand der Gotteserkenntnis erreicht werden soll: »Nos igitur, [...] tendamus in circumferentie quietem [d. h. zur göttlichen Sphäre]; [...] non per linearem motum sensualitatis, non per retrogradationem ymaginationis, sed per orbicularem motum rationis, ut intellectualitatis ductu, ad diuine circumferentie tranquillitatem perueniamus, quod nobis prestat...«¹⁵⁰.

Ebenso zentral ist, wie es bereits anklang, die richtige Erkenntnisgesinnung. Mit *sensus* und *imaginatio* werden die mit dem Materiellen verbundenen Dinge studiert, um den Schöpfer auch darin zu erkennen – nicht, um sie zu begehren. Auch die Ausübung der *ratio* kann ihre Tücken haben, wenn sie mehr zu wissen begehrt, als ihr in ihrem auf das Weltliche bezogenen Erkenntnisbereich zusteht. Und selbst wenn der Aufstieg zum »Lager der übersinnlichen Erkenntnis« erfolgt, muss darauf geachtet werden, dass man nicht in den Hochmut abrutscht, sondern der Aufstieg im Geiste der Liebe erfolgt. Alle Erkenntnisvermögen bergen die Gefahr eines Abgleitens, wodurch die menschliche Seele zum Vieh (bei der »*deuatiō*« von *sensus* und *imaginatio*) oder gar zum Teufel (bei der »*alienatio intellectualitatis*«) werden kann. Dadurch wird der schlechte Gebrauch der höchsten Seelenkraft sogar zur größten Gefahr¹⁵¹. Dazu passt, dass Alain den drei positiven Zuständen *homo*, *spiritus* und *deus*

149 An späterer Stelle in der Predigt spricht er nämlich explizit von den »*philosophos naturales*«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 60 (= 51), S. 305.

150 *Ibid.*, S. 306.

151 Nicht ganz klar ist die analog formulierte Phrase »*per exorbitationem rationis fit anima petus*«. Gemeint sein könnte »*paetus*«, doch scheint »verliebt blinzelnd, schiehend« nicht zur Aussageabsicht passend. Vielleicht liegt ein Editionsfehler oder ein Irrtum des Schreibers vor, der versehentlich zweimal »*pecus*« schrieb (ohne *c* und *t* klar zu unterscheiden). Die gesamte Passage *ibid.*, S. 304, lautet: »*Cauendum, fratres karissimi, ne quis vestrum per has, vel in hiis viis deuiauerit. Ingrediamur mundum sensu et ymaginatione, non ad concupiscendum, non ad indulgendum mundanis, sed ad legendum supremum auctorem in rebus caducis; ascendamus curriculum rationis, non ad sapiendum plus quam oportet in mundane sapientie ebrietate, sed ad sapiendum iuxta quod oportet in sobrietate. Ascendamus thorum intellectualitatis, non tumore superbie, sed caritatis ardore. Per deuiationem enim sensus et ymaginationis fit anima pecus; per exorbitationem rationis fit anima petus; per alienationem intellectu-<al>-itatis fit anima humana diabolus. Deuatiatio sensus et ymaginationis animam offendit; anima, rationis exorbitatione, cadit; alienatione intellectualitatis, ruit. Per offensam primarum anima leditur; per casum rationis infirmatur; per ruinam intellectualitatis moritur*«.

auch Tugenden zuschreibt, nämlich »virtutes politice«, »physice« und »noe-tice«, die jeweils ausgeübt werden¹⁵².

Ähnlich wie in der *Summa* »Quoniam homines« wird in der Predigt also neben der wissenschaftstheoretischen Aussageabsicht das moralische Fundament des Erkenntnisstrebens betont. Speziell das Scholarenlaster des Hochmuts wird nicht einfach nur gegeißelt und als Tod der Seele beschrieben, sondern als Perversion eines Seelen- und Erkenntnisvermögens in die Erkenntnistheorie verweben.

Die zweite von d'Alverny edierte Predigt ist der »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«. So ist er in dem einzigen Textzeugen, dem Toulouser Ms. 195, überschrieben. Der bereits genannte Codex überliefert neben dem »Liber poenitentialis« und der »Ars praedicandi« mit dem »Liber sermonum« auch siebzehn Predigten der »Sermones varii«. D'Alverny vermutet, dass diese Serie von Alains Schülern oder ihm selbst im Süden Frankreichs erstellt worden sei, da nicht nur die Schrift des Toulouser Codex auf den Süden Frankreichs verweise, sondern auch die fragmentarisch erhaltene Parallelüberlieferung der Serie aus derselben Region stamme. Sie entstanden laut d'Alverny Mitte bzw. Anfang des 13. Jahrhunderts¹⁵³. Detailliertere Informationen liefern die im IRHT Paris vorliegenden maschinenschriftlichen Beschreibungen zu Toulouse, BM, 195 von Élisabeth Pellegrin¹⁵⁴. Demnach handelt es sich dabei um eine aus vier Einheiten zusammengesetzte Handschrift, von denen die ersten beiden (fol. 1–126 und 127–144) aus dem 13., die dritte und vierte (fol. 145–184 und 185–192) aber aus dem 12. Jahrhundert stammen. Die Werke Alains befinden sich im ersten Teil, wobei die siebzehn Predigten die Blätter 93r–122v einnehmen und mit »Incipiunt sermones magistri Alani« überschrieben sind. Die letzten Blätter der Lage wurden freigelassen, sodass davon ausgegangen werden kann, dass die Reihe von dem Kopisten als komplett angesehen wurde. Der Sammelband gehörte einst dem Augustiner-Eremiten-Konvent von Toulouse.

Die siebzehn Predigten können entweder vor den Studenten und Magistern sowie weiteren Gruppen (*sacerdotes, claustrales*) in Montpellier und Umland gehalten worden sein oder aber bereits in Paris; zwingende Hinweise

¹⁵² Ibid., S. 303. Vgl. dazu auch die Erläuterungen der Editorin, S. 303, Anm. 48. Außer dem DIEM, *Virtues and Vices*, S. 201, der herausarbeitet, dass die »politischen« Tugenden bei Alain diejenigen sind, die nicht aus dem christlichen Glauben hervorgehen und somit auch von Nichtchristen besessen werden können.

¹⁵³ Vgl. zum Codex auch Kap. 4.2.1 sowie D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 114, 119.

¹⁵⁴ Zu Élisabeth Pellegrin, einer der vier Mitarbeiterinnen (ab 1938) des IRHT-Gründers Félix Grat, vgl. HOLTZ, *Les premières années*.

auf einen Ort gibt es nicht, zumal einige der Predigten auch in Handschriften aus dem Pariser Raum überliefert sind¹⁵⁵. D'Alverny neigt dazu, für den hier zu besprechenden *sermo* eher Montpellier anzunehmen, da die Warnungen, nicht die lukrativen Wissenschaften des Rechts und der Medizin anzustreben, in Paris zwar auch zu vernehmen gewesen seien, aufgrund der im Süden konzentrierten Medizinstudien hier aber eher nötig gewesen sein könnten¹⁵⁶. Doch eben weil die Rede von den lukrativen Wissenschaften auch in Paris verbreitet war¹⁵⁷ und von der Studierendenzahl kaum auf die Häufigkeit der Toposverwendung geschlossen werden kann, muss die Frage offen bleiben.

D'Alverny gibt darüber hinaus an, dass das *thema* der Predigt, Klgl 1,12 »Ve vobis qui transitis«, Teil der Messe der Karwoche ist¹⁵⁸. Dies ist ein Hinweis darauf, dass es sich um eine Predigt innerhalb der Fastenzeit handelt. Dafür spricht auch das Ende der Predigt, in dem Alain dazu aufruft, das fleischliche Leben hinter sich zu lassen und über die Buße, mit ihrem Dreischritt aus *contritio*, *confessio*, *satisfactio*, zur Gerechtmachung zu gelangen¹⁵⁹. Im 12. Jahrhundert bildete sich nach und nach die Praxis aus, in der *Quadragesima* täglich zu predigen. Die Predigten bestehen in stärkerem Maße aus Ermahnungen sowie Aufrufen zur Selbstreflexion und Umkehr, um die Gläubigen auf die Passion und die Erlösung vorzubereiten¹⁶⁰. Diese Besonderheit von Predigten der Fastenzeit wurde in der Auswertung ihrer Aussagen zu den Schulen nicht immer bedacht oder es wurde die Frage nach dem Predigtanlass gar nicht erst

155 Etwa Nr. 41, Nr. 77 (= 65), Nr. 86 (= 74) in Anhang 1a.

156 Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 146.

157 Vgl. FERRUOLO, The Origins of the University, S. 243; DERS., »Quid dant artes«. Ein schönes Beispiel für eine Predigt aus dem 13. Jahrhundert (zweites oder drittes Viertel) mit entsprechenden Inhalten präsentiert MORENZONI, Les arts libéraux, bes. S. 54. Die gesamte Aussageabsicht scheint ganz ähnlich zu der hier vorliegenden Predigt von Alain zu sein.

158 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 139.

159 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 89 (= 77), S. 278. Vgl. zum Bußdreischritt auch DERS., Liber poenitentialis, Bd. 2, IV, 3, S. 163: »Ad hoc autem ut vera sit confessio, necessaria tria concurrunt: cordis contritio, oris confessio, non relabendi intentio vel operis satisfactio«. Zu den Entwicklungen der Bußtheologie bis um die Zeit des Vierten Laterankonzils und den Forschungskontroversen dazu (speziell denjenigen um den Zusammenhang von Buße, Interiorität und Individualisierung) vgl. zusammenfassend KRAMER, The Priest. Zu Alains Bußtheologie im Speziellen vgl. LONGÈRE, Alain de Lille, théologien, der auch die Bezüge zu den Sentenzen des Petrus Lombardus sowie zum Dekret des Burchard von Worms herausstellt und den historischen Hintergrund der Ketzerbekämpfung hervorhebt.

160 Vgl. DELCORNO, LOMBARDO, TROMBONI, Introduzione und v. a. für das Spätmittelalter die weiteren Beiträge in DIES., I sermoni quaresimali. Eine Übersicht über das Genre bietet auch LONGÈRE, Art. »Fastenpredigten«.

gestellt¹⁶¹. Dementsprechend »polemisch« wirkte die hier zu besprechende Predigt auf Jean Longère, »harshly critical« auf Stephen Ferruolo, die sie ausführlich zitieren¹⁶². Das Wissen um den wahrscheinlichen Predigtanlass nimmt der Kritik an den Scholaren aber doch ein wenig die Brisanz, da entsprechend harte Worte geradezu erwartet wurden¹⁶³. Alain schließt sich in die Schelte selbst mit ein, wenn er eingangs nach dem *thema* die Predigt eröffnet: »Fratres karissimi, intuendum est quis loquitur, et de quo loquitur. Deus loquitur, ad nos, miseros clericos, loquitur, de nostris inanibus et friuolis studiis loquitur, qui theologiam relinquimus, [...] et currimus ad inanem philosophiam«¹⁶⁴. Dies kann ebenso rhetorisch motiviert sein, um eine Gemeinschaft herzustellen, wie es auch dem Anlass der Selbstprüfung geschuldet sein kann.

Die Anrede zeigt, dass Theologiestudenten angesprochen werden sollten (»qui theologiam relinquimus«). Danach geht es zunächst um die falschen Motive im Studium der Legistik und Medizin sowie der Grammatik und Dialektik – nämlich Geld respektive die *vana gloria* –, welche zu den unerwünschten Nebenwirkungen entweder der Geschwätzigkeit oder der Völlerei führen könnten¹⁶⁵. Ein Großteil der Bußschelte scheint sich dann aber an die Theologiestudenten mit niederen Weihen zu richten. Die Bezeichnungen »clerici«, »litterati« und »ecclesiastici« dürften sich allesamt auf diese Gruppe beziehen; insbesondere der letzte Begriff verweist auf den Klerikerstatus¹⁶⁶. Neben Schmeichelei, Habsucht und Simonie zählen die Unwissenheit und daraus resultierende Verstocktheit zu den Vorwürfen, weiterhin Ausschweifung, eitle

161 Diese Perspektive fehlt bei FERRUOLO, *The Origins of the University*, aber auch bei LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 390–398, Zusammenstellung der Aussagen der Prediger über »Les étudiants et la vie intellectuelle« (S. 390).

162 *Ibid.*, S. 394–396, Zitat S. 395; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 244.

163 Dagegen sieht D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 147, den »zèle du récent converti« am Werk, habe Alain doch als ehemaliger Student die Versuchungen des Studentenlebens noch vor Augen.

164 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 89 (= 77)*, S. 274.

165 *Ibid.*, S. 274f.: »Ve in intentione, quia aut intendunt emungere pecuniam, ut legiste et phisici, aut consequi vanam gloriam, ut grammatici et diale<c>tici. [...] Ve in fine, quia finis laboris aut garrulitas, aut gulositas«.

166 Dafür spricht, dass die Vorwürfe teils dieselben sind: »Ubi est adulatio, nisi in clericis? Ubi pruritus aurium, nisi in litteratis? [...] In quibus est concupiscentia, nisi in litteratis? In quibus ipsa auaritia, nisi in ecclesiasticis?« – und nach den Gier-Vorwürfen an die *ecclesiastici* die nächste Tirade an die *clerici* (über ihre Unwissenheit) mit »preterea« eingeleitet wird, sodass der Eindruck entsteht, es werde einer Gruppe eine Vielzahl an Lastern zugeschrieben. Zitate *ibid.*, S. 275 f.

Ruhmsucht und Jähzorn¹⁶⁷. Um zu den Tugenden *iustitia*, *humilitas* und *caritas* zu gelangen, reicht die irdische Philosophie nicht aus, sie täuscht nur über die Gefahren des irdischen Lebens hinweg¹⁶⁸.

Mit Blick auf den Stellenwert von Philosophie und Theologie nimmt die Predigt insgesamt eine vermittelnde, differenzierende Position ein, wie es teilweise auch andere Magisterkollegen in ihren *sermones* versuchten¹⁶⁹. Die *artes liberales* bzw. die Naturphilosophie sind von Gott eingerichtet und wunderbar geordnet¹⁷⁰. Sie sind in jedem Fall weit höher angesiedelt als irdische Freuden, da sie den Geist stärken und von längerer Dauer sind. Was sie gegenüber der Theologie jedoch hierarchisch untergeordnet macht, ist, dass sie nicht auf das Ewige ausgerichtet sind und das Seelenheil nicht in Aussicht stellen. Deswegen ist es entscheidend, nicht zu lange bei ihnen zu verweilen und die Unterord-

167 Vgl. *ibid.* Nicht nur aktives Schmeicheln (»adulatio«) ist gemeint, sondern auch die Lust, Schmeicheleien zu empfangen, falls der Begriff »Ohrengelheit«, »pruritus aurium«, so zu deuten ist.

168 Im Bild der Predigt: Der Fluss des fleischlichen Lebens kann nicht mit Schiffen aus Papyrus überquert werden. *Ibid.*, S. 277: »Unde per Hebreos clerici figurantur, qui transire debent de iniustitia ad iustitiam, de superbia ad humilitatem, de odio ad caritatem. [...] Unde per papirum terrestres philosophia eleganter figuratur. Sicut enim papiri fluminibus supereminet, in eorum cedunt pulchritudinem, sic terrestres philosophia supereminet carnali vita, eamque fallaciter exornant«.

169 Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 243.

170 Eine ähnliche Aussageabsicht dürfte einer Passage aus der Pfingstpredigt Nr. 237 (= 92)* über Weish 1,7 »Spiritus Domini replevit orbem et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis« zukommen, wo es heißt: »Alia est enim scientia de uoce, alia uocis, alia in uoce. Scientia de uoce est illa quam habemus de uocum naturis et proprietatibus, quam scientiam spondet gramatica. Scientia uero in uoce est illa que habetur de uocum multiplici significatione quam spondet dialectica et rethorica et tota quadrivialis scientia. Scientia uero uocis est loqui uariis linguis. Hanc dedit spiritus sanctus Apostolis quam in die pentecostes infusus est eis. Dat autem spiritus sanctus et scientiam homini de uocum uarietate et scientiam de uocum significatione et scientiam loquendi linguarum uarietate et hoc est quod dicitur »et hoc quod continet omnia scientiam habet uocis« (zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 30v). Die Grammatik wird als Wissenschaft über die Eigenschaften der Wörter aufgefasst; die Dialektik und Rhetorik sowie alle Fächer des Quadriviums sind die Wissenschaften über ihre Bedeutung. Alle sind vom Heiligen Geist gegeben. Diese zunächst merkwürdig klingende Beschreibung des Quadriviums dürfte ihre Begründung darin finden, dass *vox* das ausgesprochene Wort meint (im Unterschied zum Wort als solchem, *verbum*). Die Wissenschaft über die Bedeutung der ausgesprochenen, geäußerten Wörter kann also auch eine Wissenschaft des Quadriviums sein, da sie erklärt, wie die Äußerungen, etwa über die Musik, zu verstehen sind. Vgl. zu *vox* und *verbum* in der Philosophie und Theologie des 12. Jahrhunderts VALENTE, »Verbum mentis«. Zur Predigt auch Kap. 4.2.2.

nung zu erkennen¹⁷¹. Für die Theologie wählt Alain die Begriffe »theologia«, »celestis philosophia«, »celestis scientia« und, an den »Anticlaudianus« erinnernd, »celestis regina«. Es scheint ihm also um die »rationale« Theologie gegangen zu sein, der die Studenten die Kraft ihrer Jugend widmen sollen, anstatt sie erst im schwachen Alter zu betreiben¹⁷². Anders als im »Sermo de sphaera« wird hier nicht erkenntnistheoretisch argumentiert, sondern die Hierarchie der Wissenschaften wird allein über ihre jeweiligen Objekte und die damit verbundenen moralischen Qualitäten hergestellt. Ein Äquivalent findet die Predigt in einem der Kapitel der »Ars praedicandi«, das auf die Ermahnung von Theologiestudenten und -magistern abzielt¹⁷³. Auch hier geht es darum, sich nicht dauerhaft in der irdischen Philosophie einzurichten und sie zudem mit Blick auf die moralischen Inhalte zu studieren, die mit dem rechten Glauben vereinbar sind. Das Studium philosophischer Inhalte als Selbstzweck ist bei Alain nicht vorgesehen¹⁷⁴.

171 Ähnlich die Einschätzung bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 146, und FERRUOLO, The Origins of the University, S. 244; ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 89 (= 77), S. 275: »Non ideo dico quod Deus dampnet naturales scientias, a se institutas, a se ipso mirabiliter ordinatas, pedissecas theologie, ancillas celestis philosophie. Non in eis dampnat naturam artis, sed moram desidis«; sowie S. 277f.: »istis [terrenis] dilectionibus solidior est naturalis philosophia, quia et diutius durat, et mentem magis consolidat« und S. 277: »Eleganter theologia arbori comparatur, quia sicut arbor frondet, floret, et fructum facit, sic theologia viret in mente, frondet in locutione, floret in sententiarum multiplici odore, fructum facit in opere. Terrestris philosophia [...] fructum eterne beatitudinis non prebet«.

172 Im Wortlaut drastischer *ibid.*, S. 275: »Sunt enim quidam in liberalibus scientiis cani, in theologia senes elementarii, qui florem iuuentutis offerunt naturali scientie, fecem vero senectutis theologie«.

173 Entsteht zunächst der Eindruck, es würden nur Studenten angesprochen und ermahnt, wird im Laufe des Kapitels deutlich, dass Alain den konstanten Lernprozess von Studenten und Magistern im Blick hat, die sich immer wieder um die Theologie bemühen müssen. Insbes. die letzten Abschnitte, in denen beide Gruppen gescholten werden, zeigen, dass mit den Aussagen zu Beginn durchaus Lehrer und Schüler gemeint sind. Mehr dazu in [Kap. 6.1](#).

174 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 180f.: »Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias, utrum illi forte invenias quid, quod mores instruat, quod fidei catholicae competat, ut his quibus spoliantur Aegyptii, ditentur Hebraei: et mutuetur aurum ab Aegyptiis, ad aedificium tabernaculi et ligna ad aedificium templi. Largiatur opes Hiran rex Tyri, et de puteis Amorrhaeorum bibant filii Israel. Et de proprio Goliae gladio ejusdem retundatur hostilitas. Sic tamen transire debemus in aliena castra, ut simus exploratores et peregrini, non incolae«. Siehe zu dieser Stelle auch SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 314–316. Zum Vergleich vom Raub der Israeliten an den Ägyptern mit dem Studium der Philosophie siehe [Kap. 5.2, Anm. 70](#).

Eine vermittelnde Position bezüglich des Verhältnisses von *artes* bzw. Naturphilosophie und »Theologie« sowie eine gewisse Aufwertung der erstgenannten findet sich auch in einer Epiphanius-Predigt, die zu den Modellpredigten des »Liber sermonum« zählt¹⁷⁵. Die heiligen drei Könige werden als »magi, non a magica arte, sed a magnitudine scientie, naturali philosophia edocti, diuina inspiratione moniti« bezeichnet, die Christus mithilfe göttlicher Inspiration fanden: »stella duce, querunt solem Iustitie«¹⁷⁶. Die naturwissenschaftliche Expertise der Sterndeuter wird also explizit hervorgehoben, ebenso wie die Aussage, dass durch die Beobachtung des Sterns in Verbindung mit göttlicher Eingebung der Weg zu Gott erkannt wurde¹⁷⁷. Die Könige symbolisieren drei Seelenkräfte, nämlich *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*. Ihre Gaben sind der historische, tropologische und anagogische Schriftsinn; wieder ist es die *intelligentia*, die für die mit der Anagoge verbundene »celestium consideratio« sorgt. Diese nun werden interessanterweise Christus gegeben, damit er von sich selbst Kenntnis habe¹⁷⁸. Erneut zeigt sich eine gewisse Anpassung der Konzepte an den Predigtinhalt: Der *intellectus* wird mit moralischer Erkenntnis assoziiert, während in den »Regulae theologiae« die *ratio* dafür zuständig ist¹⁷⁹; die Zuteilung der *ratio* zur mit dem Irdischen, Vergänglichen verbundenen *historia* passt dagegen zu deren Definitionen¹⁸⁰. Wie im »Sermo de clericis« wird in dieser Modellpredigt der zu erstrebende Übergang von der Naturphilosophie hin zur Gotteserkenntnis propagiert, die aber nicht an die disziplinäre Theologie gekoppelt ist, sondern an die suprarationale Betrachtung des Göttlichen mit der höchsten Seelenkraft.

Interessant sind nun zwei Predigten in Paris, BNF, lat. 3818 zum selben Anlass, mit identischem *thema* (Mt 2,1) und zahlreichen wortgleichen Passagen,

175 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 21, S. 241–245.

176 Ibid., S. 241 f. Zu dieser Predigt auch FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 255, der auf eine ähnliche Auslegung bei Raoul Ardent und Jakob von Vitry verweist.

177 Auch Innozenz III., der bis in die Mitte der 1180er-Jahre in Paris Theologie studierte, nennt die Weisen in einer Predigt »Naturphilosophen«, deutet aber ihre Gaben (nicht sie selbst) als Seelenkräfte: »videlicet animae naturalis vis rationalis, vis irascibilis, vis concupiscibilis. Prima, quae discernit inter bonum, secunda quae respuit malum, tertia quae appetit bonum. Ista namque sunt tria munera quae naturales philosophi Christo moraliter obtulerunt, scilicet aurum, quod propter splendorem rationabilitatem signat; thus, quod propter honorem signat concupiscibilitatem; myrrham, quae propter amaritudinem irascibilitatem figurat. In hoc ergo triclinio quasi architrclinus praesidet pars rationis superior, quae proprie synderesis appellatur«. Siehe INNOCENTIUS III., Sermo 8, Sp. 347. Zur Ausbildung des Papstes siehe PENNINGTON, *The Legal Education*.

178 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 21, S. 242 f.

179 Vgl. Kap. 5.2, Anm. 84.

180 Vgl. z. B. die *Summa* »Quoniam homines«, in Kap. 5.2, Anm. 76.

deren Abfassung der Modellpredigt voraus- oder nachgegangen sein könnte; vermutlich waren auch sie an ein schulisches Publikum gerichtet¹⁸¹. Beide greifen die Deutung der »magi [...] a magnitudine [bzw. »a maiori«] scientie« auf¹⁸². Die erste (fol. 19r–20r) ergänzt jedoch noch »a maiori sanctitatis« und »dignitatis«, was die Bedeutung der *scientia* abzuschwächen scheint. Aber auch hier finden die *magi* ihr Ziel dank göttlicher Eingebung *und* dank der *naturalis philosophia*¹⁸³. Die *ratio* führt sie zu Gott, die irdische Weisheit zur göttlichen Weisheit¹⁸⁴. Die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Beobachtung wird explizit hervorgehoben und ausgeschmückt: »Videntes autem magi stellam nouam et a grege aliarum exceptam, nouo splendore rutilantem, noua quantitate eminentem, in alieno loco sitam, nouo motu ferri, lineari inquam non circulari, et hec omnia conferentes prophetie Balaam qui ait »Orietur stella de Iacob« intellexerunt nouum regem natum celi terreque prelatum«¹⁸⁵.

Die Gaben der Könige werden hier zunächst in Bezug auf das Inkarnationsgeschehen ausgelegt¹⁸⁶, dann aber wieder als *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*: »Ratio uertitur circa naturalia, intellectus circa spiritualia, intelligentia circa diuina, que eleganter dicuntur reges, quia mentem debent regere, ad bonum dirigere«¹⁸⁷. Auch hier sind sie für die Erkenntnis von *historia*, *tropologia* und *anagogia* zuständig¹⁸⁸. Die Kernaussage bezüglich der Wissenschaftshierarchie ist also wie in der Modellpredigt konzipiert.

Die zweite Predigt, die sich in der Überlieferung gleich anschließt, geht erst etwa in der Mitte auf die *magi* ein: »Isti inquam fuerant [magi] et a scientia naturali et a scientia spirituali, quia periti in astronomia et instructi in spiritum sanctum in theologia«¹⁸⁹. Mithilfe ihres *astronomischen* Wissens erkennen sie, was ihnen durch die *theologische* Kenntnis der Prophetie Bileams (Num 24,17) als Zeichen bekannt war. Dieser Aspekt wird wie bei der vorausgehenden Predigt relativ ausführlich hervorgehoben, indem die Beobachtungen beschrieben

181 Vgl. dazu Kap. 4.2.2. In Anhang 1a sind dies die Nr. 57 (= 49) und 58 (= 50).

182 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 57 (= 49), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 20v, und DERS., Sermo Nr. 58 (= 50), zit. nach ibid., fol. 19r.

183 Ibid.

184 Ibid.: »illos autem stella ducit ad uerum solem, aurora ad diem, ratio ad Deum, natura ad miraculum, mundana sapientia ad diuinam«.

185 Ibid., fol. 19. Vgl. Num 24,17.

186 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 58 (= 50), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 19v. Die trinitarischen Personen geben dem Menschen Christus *potentia*, *sapientia*, *benevolentia*.

187 Ibid.

188 Ibid., fol. 19v–20r.

189 DERS., Sermo Nr. 57 (=49), zit. nach ibid., fol. 20v.

werden¹⁹⁰. Dadurch wird auch hier der naturwissenschaftlich-empirische Anteil der Gotteserkenntnis aufgewertet. Das Gleichgewicht zu den durch göttliche Gnade erlangten Erkenntnisweisen wird aber sogleich wiederhergestellt, wenn betont wird, dass die »Könige«, also die Seelenvermögen *ratio*, *intellectus* und *intelligentia*, die auch die Schriftsinne erschließen, ohne den leuchtenden Stern, also die göttliche Gnade, vom Weg abkommen würden. Das bedeutet: Der Glaube kann rational verstanden werden, aber zum richtigen Verständnis braucht es die Gnade. Analog zu den Gaben der Könige sollen die »fratres karissimi« Gott ihre Enthaltbarkeit, das Gebet und Almosen darbringen¹⁹¹. Wenn dadurch das richtige Funktionieren der Seelenvermögen hergestellt ist, kann, analog zur Epiphanie des Predigtanlasses, eine »spirituelle Epiphanie« erfolgen. Diese Art der Gotteserkenntnis wird in den Epiphantias-Predigten nur hier behandelt, findet sich aber noch ausführlicher in den noch zu besprechenden *sermones* mit angelologischen Inhalten. Wenn der Mensch demnach den Gebrauch der Vernunft auf Gott hin ausrichtet, den Intellekt auf die Betrachtung der himmlischen Dinge fokussiert, und wenn die *intelligentia* zur Kontemplation des Göttlichen aufsteigt – man bemerke, dass hier kein aktives menschliches Handeln formuliert wird –, kann im Geist eine Epiphanie erfolgen. Das Zusammenspiel der Seelenvermögen führt zur »freien, geordneten Widerspiegelung der glühenden Liebe und des Urteils des höheren Intellekts«¹⁹². Dem schulischen Publikum wird in dieser Predigt also sowohl das

190 Ibid.: »Legerant enim in libris Balaam quod stella orietur ex Iacob. Viderunt ergo stellam in aere ab aliis dissonantem, loco dissonante, motu continuo dissonante, quantitate, qualitate, claritate differentie [sic]. Per hoc ergo intellexerunt stellam illam significare solem iusticie«.

191 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 57 (= 49), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 20v–21r: »Isti tres reges nisi stella esset deuiarent a domo regia [...]; per stellam enim significatur diuina gratia que potentias anime regit et deducit, quia ubi gratia Dei regeneratur [sic, vermutlich ein Kopierfehler, von *regreditur* o. Ä.] a domo Dei, id est a mente iusti, ad terrena peregrinantur. [...] offeramus tria munera Deo: aurum, thus et mirram. Per mirram [...] abstinentia figuratur [...]. Per thus figuratur oratio [...]. Per aurum elemosina designatur«.

192 Ibid., fol. 21r: »Sicut ad litteram epiphania, id est apparicio stelle, facta est supra domum in qua puer erat, sic quando tres reges spirituales, id est tres anime uirtutes, offerunt Deo munera, que fit spiritualis epiphania, quia in spirituali domo, id est in anima iusti, quando et usus rationis refertur ad Deum et intellectus speculantium dirigitur in consideratione celestium et intelligentia ascendit in contemplationes diuinorum. Epiphania enim est incalescentis affectionis altiorisque intellectus iudicique libra [sic] resultat distributa. Resultatio dicitur manifestatio que habetur de Deo quia sicut in speculo resultat ymago, ita per creaturam quasi per speculum habetur diuina cognitio. Vnde eleganter cognitio que habetur de Deo per intelligentiam dicitur resultat incalescentis affectionis, quia per intelligentiam incalescat affectio, id est Dei dilectio, et quia

harmonische Zusammenwirken von Naturphilosophie und (disziplinärem) theologischem Wissen vermittelt¹⁹³ als auch die Möglichkeit des noetischen Aufstiegs über die Seelenvermögen hin zur suprarationalen Gotteserkenntnis, die als Grundvoraussetzung die Tugendübung hat.

Der nächste *sermo* mit Aussagen zu Erkenntnis und zur Ordnung des Wissens weist mehr Gemeinsamkeiten zu den Aussagen in der *Summa* »Quoniam homines« und den »Regulae theologiae« auf¹⁹⁴. Aus diesen Parallelen ergeben sich auch die Argumente für die Authentizität der Predigt, die von Warichez auf Basis einer Rubrik einst Simon von Tournai zugeschrieben wurde¹⁹⁵. Das *thema* ist eine der großen O-Antiphonen, die in der Vorweihnachtszeit, genauer vom 17. bis 23. Dezember, zum *Magnificat* der Vesper rezitiert wurden. Da »O Sapientia« die erste darstellt, besteht die Möglichkeit, dass die Predigt an einem 17. Dezember gehalten wurde¹⁹⁶. Auch das Jahr lässt sich zumindest eingrenzen: Die glücklicherweise überlieferte *captatio benevolentiae* der Predigt hebt das Halbwissen und die lebenspraktische Unerfahrenheit des Sprechenden hervor: »Timeo ne quis inter uos apud se murmuret et dicat: qua fronte is tanta presumit, cuius scientia semiplena uita minus probata?«¹⁹⁷ Wenn man annimmt, dass die *Summa* das erste theologische Werk darstellt, das aus den Vorlesungen Alains hervorging, erscheint es durchaus wahrscheinlich, dass die Predigt in diesem Zeitraum entstand, also etwa 1170–1180¹⁹⁸. Darüber hinaus wird Alain erst mit Erlangen der Priesterwürde gepredigt haben, also etwa ab

per usum intellectus similiter habetur dilectio de Deo sequitur altioris intellectus, et quia per rationem per quam libramus inter uerum et falsum, bonum et malum, cognoscimus Deum sequitur iudicijque libra«. Die Definition der *epiphania* weist die größten Ähnlichkeiten mit *DERS.*, *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283, auf: »Epiphania est incalcescentis affectionis incendio alciorisque intellectus fastigio iudicijque libera resultatio distributa«.

¹⁹³ Diese Aussage deckt sich mit dem Wissenschaftskonzept, das URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 36 f., für Alains »De planctu naturae« herausgearbeitet hat.

¹⁹⁴ Eine Edition dieser Predigt wird von Francesco Siri (BNF/IRHT) vorbereitet. Ihm ist sehr herzlich für die Bereitstellung des Editionsmanuskripts zu danken, aus dem im Folgenden zitiert wird. Der gesamte Text auf Basis eines Brüsseler Textzeugen findet sich zudem in SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 301–307. Siehe in [Anhang 1a die Nr. 87 \(= 75\)](#) für die Textzeugen. Die Predigt ist nicht zu verwechseln mit Nr. 80 (= 68) zum selben *thema*. Ein erster Interpretationsversuch liegt vor in GREULE, KNOTHE, *Knowledge and Temporal Felicity*.

¹⁹⁵ Vgl. [Kap. 4.2.2.](#)

¹⁹⁶ Vgl. GABRIEL, *The O Antiphons*; SCHMID, Art. »O-Antiphonen«.

¹⁹⁷ Vgl. für den Text auch SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 301.

¹⁹⁸ Vgl. dazu [Kap. 3.2.](#)

1170¹⁹⁹. Somit dürfte ein 17. Dezember in den frühen 1170er-Jahren der Zeitraum für Alains Rede gewesen sein; Ort des Geschehens wäre dann Paris.

Die *sapientia* ist das Hauptthema der Predigt, was vielleicht mit der Liturgieerklärung des Amalar von Metz zusammenhängen könnte, der den O-Antiphonen die sieben Gaben des Heiligen Geistes zuordnete und der ersten naheliegenderweise die *sapientia* zuschrieb²⁰⁰. Ebenso naheliegend ist es, dass Alain bei einer Adventspredigt die *sapientia* auch als Teil der trinitarischen Triade der *potentia* (das Attribut für Gottvater), *sapientia* (das Attribut für den Sohn) und *benignitas* bzw. *benevolentia* oder *bonitas* (für den Heiligen Geist) deutete, die Alain über Hugo von Saint-Victor rezipierte²⁰¹. Als Publikum scheinen dementsprechend auch vor allem Pariser Magister und Studenten in Frage zu kommen.

Gleich zu Beginn werden vier Arten von Weisheit unterschieden, und zwar gemäß einem Schema, das mit seinem Konzept einer Art negativen Weisheit an die Erkenntnistheorie der *Summa* erinnert:

Ex multis articulis scripture multiplicem concepī esse sapientiam: prima est metamorphoseos, secunda est status phiseos, tertia est apotheoseos, quarta uero ipsa est theos. Prima sapiens est homo pecus, secunda uero homo homo, tertia homo spiritus, quarta uero est homo deus. [...] Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. [...] Quisquis talis est, nonne est homo pecus? Pecus enim sensu trahitur et imaginatione, expertationis²⁰².

Die Abgrenzung zum Tier, das nur über *sensus* und *imaginatio* verfügt, während der Mensch noch weitere Seelenvermögen besitzt, findet sich auch in »De fide catholica«²⁰³. Wie in der *Summa* wird die nach unten führende *species extasis* nach zwei Erscheinungsformen unterschieden. Die erste besteht in der Hybris, sich seine Verdienste um gerechtes Handeln, Wissen und Eloquenz selbst zuzuschreiben, anstatt sie auf Gott als Ursprung zurückzuführen – auch dies ein Hinweis auf das Scholaren- und Magisterpublikum²⁰⁴. Die zweite ergibt sich daraus, die Sinne nicht zu dem ihnen vorgesehenen Gebrauch zu nutzen und

199 Siehe dazu Kap. 4.1.2.

200 Vgl. GABRIEL, The O Antiphons, S. 218.

201 Vgl. dazu POIREL, Alain de Lille, S. 63 f., und siehe Kap. 2.1.2.

202 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75). Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 301 f.

203 Vgl. das Zitat in Anm. 135.

204 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. Sed transformatio est duplex: una conformationis, alia deformationis.

sich den Trieben hinzugeben²⁰⁵. Die beiden Erscheinungsformen entsprechen der *obstinatio in malitiam* und der *sensualitas* im Schema der *Summa*, werden aber in der Predigt nicht mit Wissenschaften verknüpft. Deutlich wird aber bereits an dieser Stelle der wissensethische Impuls, der die Predigt durchzieht und zu einer Verbindung von erkenntnistheoretischen und moralischen Aussagen führt.

Der richtige Einsatz des *sensus* erfolgt im Zusammenspiel mit der *ratio*, indem Daten sinnlich aufgenommen und rational verarbeitet werden; die Materie wird auf ihre Ursachen hin untersucht. Dies stellt den dem Menschen eigentümlichen Zustand dar und macht ihn zum *homo-homo*. Da der *sensus* die höchsten Dinge nicht erfassen kann, geht aus dieser Tätigkeit nur eine Wissenschaft über die »mittleren Dinge« hervor. Diese Wissenschaft zu betreiben ist deswegen erstrebenswert, weil sie den Menschen von Nichtigkeiten abhält und den Geist für die höherstehende Weisheit namens Apotheose vorbereitet²⁰⁶. Die Rolle des *sensus* für die Initiation des Erkenntnisprozesses war bereits im

Extasi conformationis laborant quicumque nostrum ea que dei sunt sibi et suis uiribus arrogant, ut iustitiam, scientiam, eloquentiam. Eo enim ipso quod se auctores bonorum constituunt, sese deo conformant et sua opinione similes altissimo sese deos, immo uerius ydola, constituunt«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302.

205 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »In extasim deformationis labuntur qui ratione reiecta sensuum sequuntur illecebras. Sensibus non utuntur ad quod dati sunt. Si enim motus concupiscentie surgunt, non reprimunt – quod malum est –; si non surgunt, prouocant – quod deterius est«. Siehe auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302.

206 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Sed est alia sapientia que dicitur status phiseos, idest status naturalis. Duo uero concurrunt ad hanc sapientiam: sensus et ratio. Sensus enim offert materiam, ratio uero discutit oblatam inuestigando causas circa eam. [...] Ea sapiens, est homo homo. [...] Qui ergo sic utitur sensu ut rationem non reiciat, uel sic utitur ratione ut usum sensuum non contempnat, is uere dicitur homo, quia est in uero statu humano. [...] Hec autem scientia uertitur circa media. Sensus enim maxima non apprehendit, ad ea apprehendenda non sufficit, circa minima quoque deficit. Vnde, ut sensus circa media colligitur, sic que ex sensu surgit scientia circa media uertitur. Hec autem scientia instruit et est indulgenda et ad fugam et ad exercitium: ad fugam nam qui talibus occupantur minus in inanes cogitatus elabuntur, ad exercitium nam talium exercitio animus fit paratior ad illam excellentiorem sapientiam que dicta est apotheoseos«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 302f. Als Autorität für die Bedeutung des *sensus* wird auch Aristoteles zitiert: »De qua dicit Aristoteles: »Perempto sensu, perimitur scientia«. Scientia enim surgit ex sensu, quam ratio consummat«. Warichez gibt als Quelle Aristoteles' »De anima« an (ibid., S. 302, Anm. 4). Die weitaus wahrscheinlichere Quelle Alains dürfte aber Boethius' Übersetzung oder/und Kommentar zu den »Kategorien« des Aristoteles sein. Vgl. BOETHIUS, In Categorias Aristotelis Commentaria, II, Sp. 231: »Quod si omnino animal non sit, cum quis scire possit omnino non fuerit, scientia quidem ipsa funditus interibit: nihil tamen prohibet esse ea que permanente animali possit inquirentis animus scientiae ratione complecti. Similiter his sese

»Sermo de sphaera intelligibili« zum Ausdruck gekommen²⁰⁷. Die Beschreibung der »mittleren Dinge« in der *scientia* erinnert an den »Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus«, wo ebenfalls die stärkende, vorbereitende Wirkung der *naturalis philosophia* betont wird²⁰⁸.

Die dritte Art der Weisheit, »Apotheose genannt«²⁰⁹, ist wiederum durch eine Ekstase bedingt, nun aber nach oben – wie es bereits aus der *Summa* »Quoniam homines« bekannt ist. Die Beschreibung der *apotheosis* ähnelt stark jener in *Summa* und »Regulae theologiae«²¹⁰. Doch auch neue, konkretisierende Elemente fallen auf: Sie kann einerseits »kontemplativ« sein und durch einen *raptus* erfolgen, der zu ungekannter Nähe zu Gott und größter Distanz zum Sinnlichen und Irdischen führt. Paulus und Ijob werden als Beispiele für ein solches *raptus*-Erlebnis angeführt²¹¹. Diese Weisheit hat also eine mystische Qualität. Sie macht den Menschen zum *homo-spiritus*. Doch diese Einswerdung mit dem Geistigen, in Hingabe und Liebe, erfolgt »ductu rationis«²¹². Andererseits kann sie anagogisch sein. Hier wird Dionysius als Beispiel angeführt, der

habent et ea quae de sensu sunt, sensibile enim prius quam sensus videtur esse. Sublato enim sensibili simul aufertur sensus: sensus vero sensibile non simul aufert. Sensus enim circa corpus et in corpore sunt, sensibili autem perempto, peremptum est et corpus, sensibile enim est et corpus; cum vero corpus non sit, sublatus est et sensus. Quare simul aufert sensibile sensum, sensus vero sensibile non tollit. Animalis enim perempto, sensus quidem peremptus est, sensibile autem non, est autem sensibile, ut corpus calidum, dulce, amarum et alia omnia quaecumque sensibilia sunt«. Zu Boethius' Kommentaren im Mittelalter vgl. CASEY, Boethius's Works on Logic, S. 203–207.

207 Vgl. v. a. [Anm. 144](#).

208 Vgl. [Anm. 171](#).

209 Vgl. Zitat in [Anm. 206](#).

210 Vgl. v. a. [Kap. 5.2](#), [Anm. 84](#).

211 In der *Summa* »Quoniam homines« heißt es über Paulus' Gotteserkenntnis, dass sie ihm nur im Moment des *raptus* möglich war; sie scheint derjenigen der Engel gleichzukommen. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, I, 1, 8d–8e, S. 138f.: »Item si Paulus fuit raptus usque ad tertium celum, id est ad trinum ordinem angelorum, ut ita intelligeret Deum sicut cherubin vel seraphin, intellexit eum positive. [...] Angelus vero posset homini revelare illam notitiam sed homo eam non posset intelligere propter infirmitatem suam. Paulus etiam quamvis habuerit istam notitiam raptus in tertium celum, tamen postquam rediit ad se illam amisit in partem«.

212 DERS., *Sermo* Nr. 87 (= 75): »Apotheosis est species extasis que recedit a naturali statu sursum ascendens. Hec autem uel contemplatur uel anagogizat. Contemplatur, quando quis pessumdati sensibus immemor terrenorum totus est in deuotione et dilectione deo adherens totus hanelat ad desiderium eternorum. Ad hanc extasim raptus fuit apostolus, cum dicitur usque ad tertium celum, idest tertiam uisionem, raptus fuisse. Sic enim usum sensuum reiecerat ut, cum esset reuersus ad se, dubitaret an in corpore fuisset an extra corpus. De eadem extasi dicit Iob: »Suspendium elegit sibi anima mea«. Et sicut is qui totus deditus est sensibus dictus est homo pecus, sic quoque is qui ductu

im Mittelalter sowohl mit dem Märtyrer des 3. Jahrhunderts als auch mit dem Paulus-Schüler Dionysius Areopagites und mit dem unbekanntem Autor der pseudo-dionysischen Schriften identifiziert wurde. Diese Form der Apotheose ist stärker erkenntnisorientiert. Alain übersetzt »anagogica« explizit mit »sursum ductua«, »empor führend«, sodass die Begriffsverwendung nicht auf den Bereich des Eschatologischen beschränkt ist, sondern den noetischen Aufstiegsprozess beschreiben kann²¹³. Im Falle der anagogischen Weisheit führt der *raptus* zur Ersten Ursache und lässt die vollkommene Einheit des göttlichen Wesens erkennen. Dadurch folgt auch die Erkenntnis, dass nur eine negative Theologie Gültigkeit beanspruchen kann und Affirmationen über Gottes Wesen immer Zusammensetzung implizieren²¹⁴. Der Mensch soll die »Apotheose« genannte Weisheit anstreben und zum höchsten Seelenvermögen der *intellectualitas* aufsteigen. Doch auch hiermit wird er Gott nicht vollständig erfassen können²¹⁵.

Es zeichnet sich deutlich ab, dass Alain mit dieser Apotheose den Erkenntnis- und Entwicklungszustand skizziert, den er an anderer Stelle mit der Wissenschaft der *theologia apothetica* verbunden hat. Er beschreibt die durch göttliches Einwirken erlangte Erkenntnis von Dingen, die, wie das konkrete Beispiel der sprachtheologischen Einsichten zeigt, grundsätzlich auch rational bearbeitet werden können, hier aber durch den *raptus* mitgeteilt werden. Diese

rationis totus est in deuotione et dilectione spiritui adheret, unus spiritus cum eo efficitur, unde non immerito dicitur homo spiritus«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 303.

213 Siehe Anm. 215.

214 Vgl. dazu Kap. 5.2.

215 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 87 (= 75): »Est quoque apotheosis quedam anagogica que erigitur ad causam originalem, ad quam raptus est Dionisius in ierarchia. Anagoge enim dicitur sursum ductio. Vnde extasis dicitur anagogica, quasi sursum ductua que uertitur circa causam gignitiuam et superessentialem, negando per proprietatem, sed affirmando per causam. Concipiens enim simplicitatem diuine essentie Dionisius, et quia est sine compage partium et sine concretionem naturarum, uestigia proprietatis sectando, ab ea remouet proprietatem omnem dicens: ›Non quid, sed quid non sit deus significatur‹. ›Negationes enim in diuinis uere, affirmationes incompacte‹. Non ait false, sed incompacte. Affirmantur enim omnia de deo per causam citra compositionis ueritatem, ut omnium affirmatione de ipso omnium intelligatur causa, cum dicitur deus est bonus, iustus, fortis, idest causa omnis bonitatis, iustitie et fortitudinis. [...] Hec autem sapientia est inuestiganda. De hoc enim anagogizante inquit Augustinus: ›Gaudeo te proficisci, etsi sciam non posse peruenire. Ascendet enim homo ad cor altum, ad superiorem uim anime intellectualitatem, et exaltabitur deus non intelligentia conclusus. Est enim immensus potestate diuina, quare incomprehensibilis‹«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 303f.

Erkenntnis kann einhergehen mit der Einswerdung mit Gott in Liebe²¹⁶. Auf die mit der Stufe des *homo-spiritus* verbundene Erkenntnis können sich die Studenten und Magister vorbereiten, indem sie zuvor ihre Seelenvermögen richtig einsetzen, wobei der *ratio* eine Schlüsselrolle zukommt. Der bereits bekannte *homo-deus* ist in dieser Predigt nun nicht der in der Erkenntnis fortschreitende Mensch, sondern Gottes *sapientia*, der Logos, der Fleisch wurde²¹⁷. So gelingt Alain nun auch die Rückkehr zum *thema* seiner Adventspredigt.

Die folgende, bisher nicht bekannte Predigt über das »Sanctus«²¹⁸ hat mit der vorausgehenden nicht nur den Rückgriff auf die *Summa* »Quoniam homines« gemeinsam, sondern weist auch eine ähnliche *captatio benevolentiae* auf. Diese verweist noch deutlicher auf den schulischen Kontext und zeigt sich überdies gewitzter, nahezu kokett:

»Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott Sabaoth, voll sind die Himmel und die Erde von deiner Herrlichkeit, Hosianna in der Höhe«. Diese Worte verkündet die heilige Schar der Engel im Himmel. Diese Worte verkündet der Chor der Gläubigen in den Kirchen, aber wie hat er die Stirn, ja, mit welcher Dummheit erzählt diese Worte der Sünder in den Schulen, da er doch weiß, dass geschrieben steht, dass »der Herr dem Sünder sagt: Warum erzählst du«, etc. Ich gestehe, und es ist wahr, dass mir dies ähnlich dem Sünder gesagt wurde. Wenn aber irgendjemand mir im Sündigen ähnlich ist, dann aber doch von Gott her. Gott ist in höchstem Maße gut, dass er die Schlechten nicht zulassen würde, wenn es nicht gut wäre, dass es Schlechte gibt, und er lässt zu, dass es auf Erden schlechte Fürsten gibt und schlechte Prälaten in den Kirchen, zur Bewährung der Guten, damit, wie der Prophet bezeugt, »die herausragen, die sich bewährt haben«. Er lässt auch zu, dass die Engel in den Schulen die Menschen lehren, zum Nutzen und zur Unterweisung der Einfältigen, und auch wenn ich nicht die Hoffnung aufgabe, einer von ihnen [den Engeln, »de illis«] zu sein, so tröstet mich doch das höchste Erbarmen Gottes; aus dem Abgrund der Sünder so wie aus einem Kerker und aus den tiefsten Sünden,

²¹⁶ Siehe auch ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 7, Sp. 215: »Per secundum rorem qui gerit similitudinem mellis, divinatorum contemplatio intelligitur, in qua dulcedo dilectionis homini datur, cum homo ad coelestia rapitur. De quo rore legitur: ›Montes Gelboe, nec ros nec pluvia«, etc. (II Reg. I). Obstinati enim peccatores montibus propter superbiam comparabiles, nec recipiunt pluviam internae inspirationis, nec rorem divinae contemplationis«. Hier wird die durch den *raptus* erreichte Kontemplation ausschließlich mit der Liebe assoziiert, Hochmut behindert sie.

²¹⁷ DERS., Sermo Nr. 87 (= 75): »Est uero istis altior sapientia, que et ipsa est theos. [...] Vere igitur, quia in deo nulla est naturarum concretio, sapientia dei est deus, quod est theos, ipsa uero est homo deus. Et ut esset mediator dei et hominis, oportuit ut particeps esset utriusque: homo cum hominibus, deus cum deo«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 304.

²¹⁸ Vgl. zu dieser Predigt und zum Codex [Kap. 4.2.2.](#)

an Körper und Geist zitternd, maße ich mir an zu rufen: »Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott Sabaoth«²¹⁹.

Die unikale Überlieferung in der Handschrift Paris, BNF, lat. 18172 könnte zudem vorsichtig als Hinweis auf einen Pariser Kontext gedeutet werden, da der Codex noch aus dem ersten Viertel des 13. Jahrhunderts stammt und Notre-Dame gehörte. Auch der angelologische Inhalt könnte als Anknüpfung an im Pariser Raum ventilerte Ideen gelesen werden. Gemäß Rubrik und Predigttext war die Predigt für den Festtag Allerheiligen gedacht²²⁰. Alain legt zunächst das dreifache »Sanctus« mit Blick auf die trinitarischen Personen aus und verwendet in diesem Zusammenhang das Bild von Feuer, Glanz und Flamme, um ihre Verbindung zu veranschaulichen, wie er es auch in anderen Predigten nutzt²²¹. Die Auslegung des Wortes »Sabaoth« (hebr. »Heere«, »Heerscharen«) führt ihn zunächst zu drei Heeren und schließlich zum einzelnen Kämpfer auf Erden, dem »Athlet Christi«. Die drei Heere sind das auf Erden kämpfende, das im Himmel triumphierende und das im Fegefeuer seinen »Sold« erwartende²²². Wieder einmal mag sich die Kampfesmetapher gut für das studentische Publikum geeignet haben; auch in seinem Kommentar zum Vaterunser nennt Alain den zahlreichen Versuchungen ausgesetzten Christenmenschen einen »Athleten Christi«²²³. Nach ausführlichen moralischen Belehrungen, wogegen dieser zu kämpfen habe – auf welche noch einzugehen ist²²⁴ –, wird dem kämpfenden

219 Siehe den Editionstext in [Anhang 3, § 1](#). Vgl. die gemeinsamen Bibelzitate und dieselbe Überleitungstechnik in der Predigt Nr. 87 (= 75) über »O Sapientia« (Hervorh. AG): »Timeo ne quis inter uos apud se murmuret et dicat: *qua fronte is tanta presumit, cuius scientia semiplena uita minus probata?* Nonne legis quoniam ›peccatori dixit deus cur enarras iusticias meas et assumis tibi testamentum meum per os tuum‹? *Fateor quidem et uerum est*, quoniam sum tanquam ›es sonans et cimbalum tinniens‹. Intellectum enim non habeo, et si forsán intelligo, intellectus potius est dampnosus quam fructuosus: ›intellectus enim bonus facientibus eum‹, non intelligentibus uel dicentibus. Dumtaxat, tamen, quia miser indiget misericordia, et qui in *carcere est necesse habet liberari, liceat michi e profundo abissi et e carcere uitiorum uobiscum clamare*: ›O sapientia que ex ore altissimi prodiisti‹ etc.« Text auch in SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 301.

220 Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29r: »In festo omnium sanctorum sermo« und fol. 30r: »hodierna sollempnitate omnium sanctorum«.

221 Vgl. den Anmerkungsapparat der Edition in [Anhang 3](#).

222 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 3.

223 DERS., Super orationem dominicam, S. 171: »›Et ne nos inducas in temptationem: Legimus in epistola Iacobi: ›beatus uir qui suffert temptationem‹ etc. [...] Nos ergo non petimus non temptari sed tanquam athlete Christi talem uolumus temptationem quam ferre possit humana conditio«.

224 Vgl. [Kap. 6.2](#).

Scholaren seine Apotheose durch einen *raptus* vor Augen geführt, ganz ähnlich wie in der Predigt über »O Sapientia«²²⁵.

Militet ergo miles Christi iocunda milicia coram principe, »ascendens supra se ad cor altum«. Rapiatur ergo ad summam deuotionem et Dei contemplationem in superiorem extasim, apoteosim, ad quam dicitur Paulus raptus <esse>, cum legitur »raptus usque ad tercium celum«, in quem dixit se ascendisse Iob, cum ait »Suspendium elegit sibi anima mea«²²⁶.

Dies ist der Zustand, den sie auf Erden erreichen können. Darüber hinaus sollen sie sich am Tag Allerheiligen mit dem »triumphierenden Heer« im Himmel freuen, dem eine »Theophanie« zuteilwird²²⁷. Alain bezieht sich auf das Empyreum, den Himmel der Engel und der Erwählten, den er auch im »Anticlaudianus« beschreibt²²⁸. Die Theophanie ist die Form der Gottserkenntnis, die Alain zunächst in Verbindung mit seiner Engelslehre ausführt²²⁹. Ausgangspunkt für diese ist zunächst die im weiteren Sinne auf Pseudo-Dionysius zurückgehende Auffassung, dass es drei Hierarchieebenen, vom Einen zum Vielen, gibt, nämlich »Gott«, »Engelswesen« und »Kreatur«, die sich laut Alain jeweils als legitime, rationale, geheiligte Herrschaft verstehen lassen; die Grundbedingungen

225 Vgl. die auffällige Parallele zur Predigt Nr. 87 (= 75) über »O Sapientia«, veranschaulicht in Kap. 4.2.2.

226 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 9, zit. nach Anhang 3.

227 Vgl. *ibid.*, § 10: »Hodierna igitur sollempnitate in summa deuotione et alta Dei contemplatione militans exercitus congaudeat triumphanti et merito totus triumphans exercitus triumphat in theophania, sed triumphantis exercitus tres sunt cunei«. Zur *theophania* auch Kap. 5.2, Anm. 105.

228 Vgl. Kap. 5.2. Eine Übersicht der eschatologischen Vorstellungen der Pariser Prediger des 12. Jahrhunderts (auch zum Fegefeuer) findet sich bei LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 188–201, zu den Engeln S. 201–203. Der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne verurteilte 1241 den Satz, dass die Erwählten *nicht* mit den Engeln im Empyreum seien. Siehe IMBACH, »Empyreum«, S. 27.

229 Die Engelslehre breitet er in den Werken *Summa* »Quoniam homines«, »Hierarchia Alani«, »Expositio prosae de angelis« und auch in einer Predigt zum Michaelstag aus. Zu allen BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«. Das weit verbreitete, meist Alain zugeschriebene Werk »De sex alis Cherubim« ist höchstwahrscheinlich nicht von ihm. Der erste Teil ist eine von einem unbekanntem Autor angefertigte Bearbeitung von Hugos von Saint-Victor »De archa Noe«, während der zweite Teil über die Engelsflügel, der oftmals einzeln überliefert wird, von Clemens von Llanthony stammen dürfte. Siehe dazu D'ALVERNÿ, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 154f., und DIES., Alain de Lille. *Problèmes d'attribution*, S. 27f., sowie die Einleitungen zu den Übersetzungen in CARRUTHERS, ZIOLKOWSKI (Hg.), *The Medieval Craft of Memory*, S. 83–87, und CHASE (Hg.), *Angelic Spirituality*, S. 121–124.

jeder Hierarchie sind Ordnung, Wissen und Handeln²³⁰. Die Engel kontemplieren Gott auf einfache und nicht bildhafte Weise sowie »reziprok«, also ohne Mittler, in einer ihnen eigenen Theophanie (von Bartòla mit »Intuition« bzw. »Schau« übersetzt) – im Gegensatz zu den Menschen *in via*, deren Theophanie mittelbar erfolgt. Die Wahrnehmung der Engel ist bereits von Sinnesdaten gereinigt²³¹.

Die Autorität in Fragen der Angelologie war für das Hochmittelalter, neben den pseudo-dionysischen Quellen, Gregor der Große, der in seiner Homilie Nr. 34 die Engel beschreibt, wobei er sich in geringen Teilen auch an die Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita anlehnt²³². Die Predigt war durch ihre liturgische Verwendung weit bekannt²³³. Mit der noch näher vorzustellenden Beschreibung der Engel und dem jeweiligen menschlichen Pendant zu den Engeln könnte Alain sich ein Stück weit an Gregor dem Großen orientiert haben²³⁴. Er nennt ihn namentlich und übernimmt dessen Abfolge der Engelsklassen²³⁵. Alain platziert wie Gregor die *Virtutes* über den

²³⁰ Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 221–227 (der bereits die Ähnlichkeiten zum »Hierarchien«-Kommentar Hugos von Saint-Victor vermerkt). Siehe auch Anm. 139.

²³¹ Dazu *ibid.*, S. 232–235, 248 f., Übersetzung S. 232. Siehe auch die Zusammenfassung S. 260: »Dio, principio primo superessenziale (= »superessentialis«, »supersubstantialis«), privo di origine temporale e localmente incircoscivibile (= »et diffinitive originis«), si manifesta teofanicamente ai cori angelici secondo le modalità della visione propria delle sostanze spirituali che purificate dai vincoli sensibili (= »mentibus defecatis ab ymaginibus«) sono in condizione di fruire direttamente (= »simpliciter et reciproca manifestatio«) la gioia della semplice ed assoluta *visio Dei*«. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 96 f., übersetzt die entsprechenden Passagen bei Alain wie folgt: »A theophany, as he understands it, is the direct, simple, immediate, rational apperception of the deity, not mediated by any sense data, mental images, or concepts, and not involving a ratiocinative process«. Vgl. auch Kap. 5.2, Anm. 94.

²³² GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, *homilia* 34, 8–10, S. 306–309. Siehe D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 86 f., und COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 86.

²³³ Siehe D’ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 89; die Homilie wurde in Auszügen bei der Matutin an Sankt Michael (29. Sept.) verwendet.

²³⁴ Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 261 f.

²³⁵ Eine nützliche Abbildung zur Reihenfolge der Engels-*ordines* in den Paulus-Briefen, bei Pseudo-Dionysius und bei Gregor findet sich in POIREL, *Des symboles*, S. 362. Zur Bezeichnung der einzelnen Engelsklassen, von den *Angeli* bis hoch zu den *Seraphin*, verwendet Alain auch den Begriff *hierarchia*, den er mit *ordo* übersetzt; die neun einzelnen Hierarchien werden wiederum in drei Hierarchien unterteilt. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 39, S. 250: »Unde et angeli in IX ierarchias distinguuntur, id est, in IX ordines distribuuntur [...]. Iste tamen IX ierarchie ad tres ierarchias reducuntur propter conuenientiam naturalem, propter similitudinem donorum«.

Erzengeln, während Pseudo-Dionysius sie zwischen *Potestates* und *Dominatio-nes* setzt²³⁶.

Jedoch unternimmt Alain von Lille eine Unterteilung der Engel in drei Triaden. Diese Triadengliederung findet sich bei Pseudo-Dionysius, nicht aber bei Gregor. Alain verbindet die Triadengliederung mit seinen erkenntnistheoretischen Ansichten, indem er das Konzept der »theophania« verfeinert. Demnach unterscheidet sich die Vollkommenheit der Gotteserkenntnis der Engel graduell. Der untersten Triade aus *Angeli*, *Archangeli* und *Virtutes* kommt nur eine »hypophania« zu, eine Art Erleuchtung durch Teilhabe am Göttlichen, die den Naturgesetzen widerspricht²³⁷. Die zweite, aus *Potestates*, *Principatus* und *Dominatio-nes*, erfährt die göttliche Erleuchtung einer »hyperphania«²³⁸. Die höchste Triade aus *Throni*, *Cherubin* und *Seraphin* genießt die »epiphania«, die »super-excellens Dei visio«²³⁹. Die Namen der beiden letztgenannten werden mit der üblichen Etymologie erläutert: die *Cherubin* sind die »plenitudo scientiae«, die *Seraphin* sind »brennend« in Liebe zu Gott²⁴⁰. Schon bei den Denkern der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bestand Einigkeit darüber, dass die *Seraphim* an

236 Siehe DERS., *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284: »Unde Gregorius ait: ordo angelicus illius rei confertur nomine quam plenius possidet in munere et officio. Hic enim munus officium dicitur«, und S. 285: »Gregorius quoque ait quod unusquisque unum bonum angelum ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet«. Siehe auch D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 87.

237 ALAIN VON LILLE, *Hierarchia*, S. 234: »Ypophania est diuinum participium nature legibus occurrens, archana celestia pro discreta capacitate revelans«. Die Definitionen finden sich in nahezu derselben Form in den anderen angelologischen Werken.

238 *Ibid.*, S. 232: »Yperphania est diuina illuminatio sui participem scalaris reuerentia insigniens, usum edocens, arcensque contrarium«. Arbeitsübersetzung: »Die Hyperphanie ist eine göttliche Erleuchtung und bezeichnet das Anteilhaben am Göttlichen, durch eine gestufte Ehrerbietung; sie lehrt den Gebrauch und wehrt das Gegenteil ab«.

239 DERS., *Hierarchia*, S. 229.

240 DERS., *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 282–284: »Seraphim ordo angelicus huic officio deputatur ut homines ad ardorem Dei et dilectionem inuret; unde et seraphim quasi ardens dicitur, quia seraphim ardens interpretatur. [...] Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubim vocatur; cherubim enim interpretatur plenitudo scientie«. In allen drei Werken mit längeren angelologischen Passagen (der *Summa*, der »*Hierarchia*« und der »*Expositio prosae de angelis*«) erklärt Alain auch den Unterschied der Schreibweisen Cherubim und Cherubin, wofür er vermutlich aus der »*Glossa ordinaria*« schöpfte. Vgl. dazu BARTÒLA, »*Ordo angelicus*« e »*teofania*«, S. 264 f., Anm. 183, und ALAIN VON LILLE, *Summa* »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283 f.: »Et nota quod hec nomina cherubim et seraphim et consimilia scripta per M sunt masculini generis et pluralis numeri; scripta per N pluralis numeri et neutri generis. Sed hec vero scripta per M notant aliquod de ordine; unde in exodo legitur: fecit duos cherubim productiles. Per N vero scripta notant totum ordinem; unde in missa canitur: cherubin ac beata sera-

der Spitze der Engelshierarchie stehen, um die Erstrangigkeit der *caritas* unter den Tugenden zu symbolisieren²⁴¹.

Für die Definition der *epiphania* als »ministeriis incalescentis affectionis, altioris intuitus, iudicique libra manifestatio distributa« beruft Alain sich in der »Expositio prosae de angelis« auf Eriugena, bei dem sich eine derartige Auslegung aber nicht finden lässt²⁴²; selbiges gilt für seine Unterteilung der Theophanie, die er in den »Distinctiones dictionum theologicalium« demselben Autor attribuiert²⁴³. Die drei Grade der Theophanie besprechen auch Simon von Tournai, Raoul Ardent und Magister Martinus²⁴⁴. Bei Raoul Ardent wird die Urhebererschaft für die Definition der *epiphania* dagegen Johannes Chrysostomos zugeordnet²⁴⁵. D'Alverny will Alain zwar nicht explizit die Autorschaft für das Schema der drei Theophanien zuschreiben, hält

phin, per N non per M. In singulari autem reperitur cherub et seraph, ad significandum unum de ordine«. Wo die Texte von Alain wiedergegeben werden, wird deswegen seine Schreibweise übernommen. Die Namensdeutungen finden sich bereits bei Hieronymus. Siehe CARRUTHERS, ZIOLKOWSKI (Hg.), *The Medieval Craft of Memory*, S. 85. Eine für viele mittelalterliche Autoren wichtige Quelle dürfte aber auch Isidor gewesen sein. Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, 7, 5 (ohne Seitenzahl): »Cherubin autem et ipsi sublimes caelorum potestates et angelica ministeria perhibentur; qui ex Hebraeo in linguam nostram interpretantur scientiae multitudo. Sunt enim sublimiora agmina angelorum, qui pro eo, quod uicinius positi diuina scientia ceteris amplius pleni sunt, Cherubin, id est plenitudo scientiae, appellantur. Ipsa sunt illa duo animalia super propitiatorium arcae ficta ex metallo, propter significandam angelorum praesentiam, in quorum medio ostenditur Deus. Seraphin quoque similiter multitudo est angelorum, qui ex Hebraeo in Latinum ardentis uel incendentes interpretantur. Qui idcirco ardentis uocantur, quia inter eos et Deum nulli angeli consistunt; et ideo quanto uicinius coram eo consistunt, tanto magis luminis claritate diuini inflammantur«.

²⁴¹ COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 85f.

²⁴² Vgl. BARTÒLA, »Ordo angelicus« e »teofania«, S. 260, und ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 207.

²⁴³ DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 780: »Epiphania dicitur illa intelligentia quam habent superiores ordines angelorum, unde Joannes Scotus dividit theophaniam in epiphaniam, hyperphaniam, hypophaniam«.

²⁴⁴ Vgl. zu allen [Kap. 2.2.2](#). Überdies wird die dreifache Theophanie auch von dem Zisterzienserabt Garnerius von Rochefort in zwei Predigten aufgegriffen. D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 94, 99, geht davon aus, dass Garnerius Simon von Tournai als Quelle nutzte. Da Garnerius als erster Alains »Regulae theologiae« zitierte (vgl. [Kap. 3.2](#)) besteht aber eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass er auch für diese Predigten auf Alain'sche Werke zurückgriff.

²⁴⁵ RADULFUS ARDENS, *Speculum universale*, Bd. 1, 4, 19; S. 261: »Epiphania est, ut ait Iohannes Crisostomus, ministeriis incalescentis affectionis altioris intuitus iudicique libra manifestatio distributa«. Um 420 wurden 38 Homilien des Bischofs von Konstantinopel ins Lateinische übersetzt; diese und weitere (teilweise fälschlich Chrysos-

ihn dessen aber für fähig²⁴⁶. Allen Engelsklassen werden zudem Charakteristiken und Aufgaben in Bezug auf den Menschen zugeschrieben. So sollen etwa die *Cherubin* den Menschen zum Wissen über Gott führen²⁴⁷.

In der »Sanctus«-Predigt eröffnet Alain nun seinen Hörern die Möglichkeiten, wie der Mensch den Engeln gleichkommen kann, und integriert damit die eschatologische Bedeutung des Empyreums. Dies erfolgt nach einer ausführlichen Wiedergabe der angelologischen Positionen aus seinen nicht homiletischen Werken. Mit dieser relativ umfangreichen Behandlung der Engel in seinen Predigten hebt Alain sich von seinen Pariser Magisterkollegen deutlich

tomos zugeschriebene) Predigten zirkulierten im lateinischen Westen. Vgl. dazu BOUHOT, *Les traductions latines*, und WILMART, *La collection des 38 homélies*. Bisher konnte keine entsprechende Stelle ausfindig gemacht werden.

²⁴⁶ D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 94–99; S. 97 f.: »Est-ce lui qui a rédigé le schéma [...] ? Nous n'osons l'affirmer, mais il en est capable«. Im 13. Jahrhundert greift u. a. Albertus Magnus das Schema auf, doch seine Quelle war wohl nicht Alain. Albert kritisiert bei dieser die falsche Reihenfolge der *ordines* und die seiner Ansicht nach falsche Deutung, doch Alains Reihenfolge entspricht nicht dem von Albert kritisierten Schema: ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, d. 9, a. 2, S. 192: »Rejicimus autem verba quorundam ficta, et contra sententiam Dionysii inventa, quae in nulla translatione inveniuntur. Dicunt enim quidam, quod dividit hierarchiam in epiphaniam et hyperphaniam et hypophaniam. [...] Tertium propter Potestates: quod est contra Dionysium, qui numquam posuit Principes in secunda hierarchia, sed in tertia: et est contra omnes alios Sanctos, qui licet videantur ponere Principes in secunda hierarchia, tamen non ponunt ante Dominationes«. An anderer Stelle nennt er als Quelle für die drei Theophanie-Arten die »Alten« (!) Prepositinus und Wilhelm von Auxerre: ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae pars secunda*, t. 10, q. 38, m. 2, a. 2, S. 420: »Dicit autem Magister in libro II Sententiarum, dist. IX, cap. Post praedicta, quod sunt tres hierarchiae, et quaelibet habet tres ordines. Et tres superiores sunt Seraphin, Cherubin, Throni. Tres mediae sunt Dominationes, Principatus, et Potestates. Inferiores sunt Virtutes, Archangeli, et Angeli. Propter quod antiqui Praepositivus et Gulielmus Altisiodorensis tres dixerunt hierarchias esse, scilicet epiphaniam, hyperphaniam, et hypophaniam«. Zur Bezeichnung »antiqui« für die Magister der Zeit kurz vor Albert (und Thomas) siehe CHENU, *Notes de lexicographie*. Zur Engelslehre von Prepositinus und Wilhelm vgl. für einen Überblick COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 97–106, laut der Wilhelm die Unterteilung der Theophanie aber gar nicht vornimmt (S. 104).

²⁴⁷ Bspw. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 284: »Cherubin autem est ordo angelicus huic officio deputatus ut homines invitet ad scientiam Dei, ad hoc scilicet ut studeant habere scientiam de Deo, et ita ab hoc officio nomen sortitur. [...] Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubin vocatur; cherubin enim interpretatur plenitudo scientie«. Für ein Schaubild zur »Hierarchia Alani« siehe LUSCOMBE, *The Hierarchies*, S. 18 f.

ab²⁴⁸. Jeder Engelsart wird sodann eine Personengruppe gegenübergestellt, die *in patria* den jeweiligen Grad der Gotteserkenntnis der Engel erreichen kann. Dafür beruft er sich stets auf Origenes' »Περὶ ἀρχῶν«, wo eine solche Parallelierung jedoch nicht gefunden werden konnte²⁴⁹. Nun schreibt Alain von Lille, wie erwähnt, auch Eriugena Aussagen zu, die dieser so nicht trifft. Das eigentlich Besondere ist hier die Namensnennung, denn der Name des wegen »Περὶ ἀρχῶν« postum als Häretiker verurteilten Origenes wurde trotz seiner Beliebtheit im 12. Jahrhundert oftmals verschwiegen²⁵⁰. Alain dagegen beruft sich explizit auf ihn und dies gerade bei der Engelslehre, die Kirchenvätern wie Augustinus als besonders problematisch galt²⁵¹. Vielleicht begünstigte die hohe Stellung der ebenfalls nicht unproblematischen Autoren Pseudo-Dionysius und Eriugena an den Pariser Schulen eine solche Offenheit²⁵². Auch wäre denkbar, dass es für einen jungen Theologen, der am Anfang seiner Predigerkarriere stand, aufmerksamkeitsfördernd war, einen umstrittenen Autor in seine Predigt zu integrieren.

248 So die Einschätzung von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 201. Zu den etwas späteren Predigten Jakobs von Vitry mit entsprechendem Inhalt vgl. MUESSIG, *Heaven, Earth and the Angels*. COLISH, *Early Scholastic Angelology*, S. 80f., 91–97, stellt für die theologischen Werke der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ebenfalls ein geringeres Interesse an angelologischen Fragen fest; Alain von Lille sieht sie als Ausnahme, der zudem die bei Petrus Lombardus vorgefundenen Positionen am genauesten wiedergegeben und mit neuplatonischen Elementen angereichert habe.

249 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 236 (= 91)*, § 12–15, in [Anhang 3](#).

250 Dazu MCGINN, *The Spiritual Heritage*; CVETKOVIĆ, *Learning Greek*.

251 Vgl. dazu PLOYD, *Participation and Polemics*, und LEEMANS, Art. »Angels«. Origenes behandelt die Engel vor allem in seinem »Περὶ ἀρχῶν«, in der Übersetzung des Rufinus: »De principiis«. Dort spekuliert er auch über den jeweiligen Engelsarten antagonistisch zugeordnete dämonische Kräfte. Vgl. BRIGHT, *The Combat of the Demons*. Möglicherweise stellte diese Stelle (wie auch immer sie vermittelt wurde) die Inspiration für Alains »Hierarchia« dar, in der er ebenfalls einen solchen Antagonismus konstruiert; vielleicht erwuchs die Idee aber auch einfach aus dem allgemeinen Dämonenglauben. Vgl. zur Veranschaulichung des Schemas LUSCOMBE, *The Hierarchies*, S. 18f. Auch in der Predigt über »O Sapientia« (Nr. 87 [= 75]) nennt Alain Origenes ausdrücklich: »Hec sapientia ut splendor prodiit ex altissimo, immo ex ore, idest ex uultu altissimi ut figura. Ait enim magnus Origenes: ›Splendor et ignis sunt‹«. In Warichez' Textgrundlage ist der Wortlaut allerdings »magnus Oratius: Splendor et ignis sunt coequeva«. Siehe SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 305.

252 Zur Zurückhaltung der Zisterzienser gegenüber Pseudo-Dionysius im 12. Jahrhundert CVETKOVIĆ, *Learning Greek*, S. 299. Im Zusammenhang mit der Pseudo-Dionysius-Rezeption der Pariser Schulen wäre es lohnend, der These von POIREL, *Des symboles*, S. 270, intensiver nachzugehen, wonach die pseudo-dionysischen Schriften das Latein der Schulen und der frühen Universität zu einer Fachsprache formten und die sprachliche Integration der aristotelischen Texte erleichterten.

5. Wissenschaft und Erkenntnis im Predigtœuvre des Alain von Lille

Im Folgenden assoziiert Alain (wie auch Wilhelm von Conches und Isaak von Stella) die »Homeri catena aurea« aus dem achten Buch der Ilias²⁵³ mit der »scala Iacob«, auf der die Engel auf- und absteigen, um mit dieser Motivik die Verbindung aller Wesen mit Gott darzustellen²⁵⁴. Die auffälligste Parallele der folgenden Stelle besteht jedoch zu den Sentenzen des Simon von Tournai²⁵⁵; wer sich von wem inspirieren ließ, ist aber unklar²⁵⁶.

Attendite ergo auditores, quia hec distributio ordinum angelorum est aurea cathena Homeri, est etiam scala Iacob, quam uidet petra supponita capiti, in qua uidet ascendentes et descendentes exercitus triumphantes. In primo etiam gradu cum sanctis Angelis sunt prophete denunciante minora. In secundo gradu cum Archangelis sunt maiores prophete prophetantes maiora. In tercio gradu cum sanctis Uirtutibus sunt sancti fideles facientes miracula. In quarto gradu cum sanctis <Potestatibus> sancti exorciste expellentes demonia. In quinto gradu cum sanctis Principatibus ueri obediens in seruanda obedientia. In sexto gradu cum sanctis Dominationibus ueri doctores in regulari scientia. In septimo gradu cum sanctis Thronis ueri iudices, qui equa tulere iudicia. In octauo gradu cum sanctis Cherubin ueri sapientes in diuina sapientia. In nono et ultimo gradu cum sanctis Seraphin ueri amantes, qui accenduntur in Dei dilectione toto corde, totis uiribus, tota anima²⁵⁷.

Schon Gregor hatte in seiner 34. Homilie eine Analogie zwischen Engeln und Menschen auf Basis von deren Verhalten etabliert. Die untersten drei Ränge besetzen bei ihm diejenigen, die von den göttlichen Geheimnissen etwas erfassen und es verkünden, sowie die Wundertätigen – ganz ähnlich ist die Deutung bei Alain²⁵⁸. Auch bei Gregor werden die *Potestates* mit den Dämonenaustreibern in Verbindung gebracht, die *Throni* mit den Richtern²⁵⁹. Die auffälligsten Abweichungen betreffen die *Principatus*, *Dominationes* und *Cherubim*. Während bei Gregor die den *Principatus* entsprechenden Menschen herrschen, zeichnen

²⁵³ Rezipiert vermutlich über MACROBIUS, In somnium Scipionis commentarii, 1, 14, 15, S. 58. Vgl. MCGINN, The Golden Chain, S. 86–88. Das Motiv der »goldenen Kette« tritt im 12. Jahrhundert verstärkt auf. Siehe *ibid.*, S. 105–111.

²⁵⁴ Vgl. *ibid.*, S. 81–119.

²⁵⁵ Vgl. die Teiledition der entsprechenden Stelle aus den »Institutiones in sacram paginam« von Simon bei D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 312. Zu Simons Aussage auch MCGINN, The Golden Chain, S. 116.

²⁵⁶ Zur Frage des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Alain und Simon vgl. Kap. 3.2.

²⁵⁷ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 24. Zit. nach Anhang 3.

²⁵⁸ GREGORIUS MAGNUS, Homiliae in Evangelia, *homilia* 34, 11, S. 309 f.

²⁵⁹ *Ibid.*, S. 310.

sie sich bei Alain durch ihren Gehorsam aus²⁶⁰. Diese Akzentverschiebung kann durchaus dadurch motiviert sein, den mutmaßlich anwesenden Scholaren die Bedeutung dieser Tugend zu vermitteln, indem ihre Ausübung mit dem Erkenntnisgrad der Hyperphanie verbunden wird. Die menschlichen Entsprechungen der *Dominationes* sind bei Gregor diejenigen, die sich selbst beherrschen und nicht den Lastern verfallen, während sowohl *Cherubim* (trotz der Deutung als »Fülle des Wissens«) als auch *Seraphim* mit den Gott und den Nächsten liebenden Menschen verbunden werden²⁶¹.

Bei Alain dagegen werden wissensbezogene Assoziationen hergestellt: Es fällt auf, dass die sechste und achte Hierarchiestufe von den »ueri doctores in regulari scientia« und den »ueri sapientes in diuina sapientia« besetzt werden; Letztere haben nur noch die »amantes« über sich. Wer jene Gruppen genau sein sollen, geht aus der Predigt nicht explizit hervor; lediglich weiter oben werden die »doctores« auch »regularem scientiam docentes«²⁶² genannt. Mit Blick auf das höchstwahrscheinlich schulische Publikum darf man in diesem Kontext wohl davon ausgehen, dass mit »doctores« die an den Pariser Schulen lehrenden Magister gemeint sein sollten²⁶³. Die Bezeichnung »regularem scientiam docentes« (»den Regeln der Kirche entsprechendes Wissen lehrend«) legt zudem nahe, dass es sich um Theologiemagister handelt, möglicherweise diejenigen eingeschlossen, die Kirchenrecht lehrten²⁶⁴. Ihnen wird also *in patria* der Grad der Gotteserkenntnis verheißen, der den *Dominationes* eigen ist, die Hyperphanie. Noch mehr erkennen werden die »in der göttlichen Weisheit

260 Ibid.

261 Ibid., S. 310f.

262 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 19: »Unde, ut ait Origenes, in sanctis Dominationibus triumphant regularem scientiam docentes« und § 24 »In sexto gradu cum sanctis Dominationibus ueri doctores in regulari scientia«. Zit. nach [Anhang 3](#).

263 Zur Begriffsbedeutung vgl. VERGER, Art. »Doctor, doctoratus«, Sp. 1155f.: »Vom 12. Jahrhundert an bezeichnet der Begriff ›d.[octor]‹, wenn auch weniger verbreitet als ›magister‹ oder ›professor‹, erneut zunehmend den Lehrenden, nämlich die Lehrer der verschiedenen Fächer an den städt. Schulen«. Alain verwendet in der *Summa* »Quoniam homines« »magister« als Titel. Vgl. [Kap. 3.2](#). In einer Predigt nennt er den Lehrenden allgemein »doctor«. Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 1, Sp. 199: »Prima autem duo ubera dulciora sunt vino, id est austeritate veteris legis, ubi erat iustitia sine misericordia, sine miseratione miseria; sed tempore Novi Testamenti, iustitiae severitas misericordiae dulcedine temperatur et misericordiae dulcedo, iustitiae severitate asperatur. Haec duo ubera debet habere quilibet praelatus, quibus et episcopus subditum, doctor discipulum, abbas reficiat monachum, ei exhibens ubera matris, nec non verbera Patris, nunc fulgurando correctionibus et minis, nunc compluendo admonitionibus et beneficiis« (Hervorh. AG).

264 Vgl. dazu [Kap. 2.1.2](#). Auch das Lehren durch die Predigt kann im Begriff *doctor* enthalten sein. Siehe [Kap. 2.1.3](#), [Anm. 188](#).

wahrlich Weisen«. Mit dieser offenen Formulierung sind nicht nur Theologiemagister gemeint, sondern alle, denen die den Menschen mögliche höchste Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse zuteilgeworden ist. Die sapientiale, kontemplative Erkenntnis wird somit als auch von den Magistern und Scholaren anzustrebendes Ziel dargestellt. Darüber ist nur noch das völlige Aufgehen in der Liebe zu Gott angesiedelt. Damit ist aber auch gesagt: Diejenigen, die sich *in via* weder um die rechte Lehre verdient machen noch ethisch und spirituell voranschreiten – etwa, weil sie bei den *artes* verharren oder sich eher für Reichtümer interessieren –, können *in patria* nicht auf eine erweiterte, engelsgleiche Gotteserkenntnis hoffen

Eine ganz ähnliche Engel-Mensch-Analogie findet sich in Alains Predigt zum Michaelstag, die Teil des »Liber sermonum« ist²⁶⁵. Zumindest in dieser Publikationsform war die Predigt also als Modellpredigt angelegt, die potentiell auch ein breiteres Publikum ansprechen sollte. Dazu passt, dass der *sermo* deutlich kürzer ist, keine Ausführungen über die Erkenntnismodi der Engel tätigt, geschweige denn die komplizierten Definitionen der Hierarchien und Theophanien wiedergibt. Die moralisierenden Aussagen stehen im Vordergrund: Welche Gruppe wird im Jenseits wie die *Angeli*, *Archangeli* etc. sein? Während die höchste Stufe wieder den allgemein in Kontemplation und Gottesliebe Versunkenen zukommt²⁶⁶, dürfen sich diejenigen mit den *Cherubin* identifizieren, die aus dem richtigen Erkenntnisinteresse heraus die Theologie bzw. die Bibel studieren: »Illi qui, intuitu Dei, in sacra pagina student et plenius in spiritu divina mysteria vident«²⁶⁷. Im Vergleich zum vorausgehenden *sermo* erfahren die Lehrenden (und Predigenden) eine Herabstufung. Sie entsprechen nur noch den Erzengeln und Engeln, je nach Gehalt ihrer Lehre²⁶⁸. Auch diese Streuung der Privilegien könnte dem Charakter der Modellpredigt geschuldet sein. Der Mensch, so die *exhortatio* zum Ende hin, soll sich in den genannten Bereichen bemühen, um den jeweiligen Engelsrang zu erreichen²⁶⁹. So findet zwar eine gewisse Hierarchisierung des Wissens statt, mit der auf das Bibelstudium orientierten Theologie in den obersten Rängen, eine Verbindung zu erkenntnistheoretischen Potentialen wird aber nicht gezogen.

265 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 39, S. 249–252.

266 Ibid., S. 250: »sancti illi qui soli contemplatione dediti vacant amori solius Dei«.

267 Ibid.. Zur Wortbedeutung von *studere* in diesem Sinne siehe LECLERCQ, Les études, S. 106.

268 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 39, S. 251: »De hoc ordine [archangelorum] erunt qui docent, qui maiora predicant; [...] vel maiora alios docendo inter archangelos computentur«. Ibid.: »De hoc ordine [angelorum] erunt illi doctores per quos minora predicantur. [...] vel minora predicando locum inuenias in angelis«.

269 Ibid.: »Labora ergo, o homo, ut vel feruore caritatis ordini Seraphin ascribaris«.

5.4 Erkenntnisstreben in den Predigten des Alain von Lille

Das Neue, die *novitas*, war für Alain von Lille positiv belegt, wie der Prolog seines »Anticlaudianus« zeigt, in dem er dem Leser Freude an der Verlockung der Neuheit in Aussicht stellt²⁷⁰. Folgt daraus auch, dass er dem Streben nach (neuem) Wissen wohlwollend gegenüberstand? Bemerkenswert ist, dass Alain nicht gegen das *vitium curiositatis* predigte²⁷¹. Andere Akteure, die Stephen Ferruolo mit Alain zu den »Kritikern« der Pariser Schulen zusammenfasste, positionierten sich deutlich gegen eine lasterhafte Art der Neugier. An erster Stelle Bernhard von Clairvaux, aber auch John von Salisbury, Prepositinus von Cremona und Jakob von Vitry kritisierten die *curiositas* als falsches Motiv des Studierens bzw. auch als dessen Konsequenz; Ferruolo spricht sogar davon, dass *curiositas* ein zentraler Kritikpunkt der »moralistischen« Kritiker sei²⁷². Für Alain dagegen gibt es keinen Bereich, der von menschlichem Streben nach Wissen auszunehmen sei, vorausgesetzt, die oben beschriebenen epistemologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen werden berücksichtigt. Wissen, und das impliziert das Streben danach, gilt Alain als etwas Natürliches; ja, es gebe nichts Natürlicheres: »Nichil magis naturale homini quam scientia«, formuliert er in einer Adventspredigt²⁷³.

In den Bereich des Strebens nach Wissen fällt auch das Streben nach Selbsterkenntnis, das die wissensethische Basis von Alains epistemologischen Überlegungen bildet. Die delphische Maxime »Erkenne dich selbst« ist in sei-

²⁷⁰ DERS., *Anticlaudianus*, S. 55: »Quare ad hoc opus non nauseantis animi fastidio ductus, non indignationis tumore percussus, sed delectatione nouitatis illectus, lector accedat«. Zu der Stelle GÖSSMANN, »Antiqui« und »moderni«, S. 53. Siehe auch den metrischen Prolog des »Anticlaudianus«: ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, S. 57, Z. 4: »Scribendi nouitate uetus iuuenescere carta / Gaudet«, sowie zahlreiche weitere Belegstellen für die positive Verwendung des *novitas*-Begriffs in diesem Epos, *ibid.*, VI, S. 141, Z. 1–5: »Postquam uirgo Dei solium sedesque superbas / Ingrediens, uoluit noua prelibare uidendo, / Offendit splendor oculos mentemque stupore / Percussit rerum nouitas, defecit in illis / Visus et interior mens caligauit ad illas«. Zum *homo novus* im »Anticlaudianus« vgl. BEZNER, *Vela veritatis*, S. 502–512; MEIER, *Der ideale Mensch*. Beispiele für ein negatives Verständnis von *novitas*, etwa bei Bernhard von Clairvaux, in GODMAN, *The Silent Masters*, S. 128–141 und 306.

²⁷¹ Ausführlich dazu GREULE, »Curiositas«.

²⁷² FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 47, 66, 139, 231–235; S. 232: »Of the three disapproved motives [curiosity, vanity, simony] for study, curiosity received a disproportionate amount of the moralists' scorn«. Siehe dazu BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, Bd. 1, S. 43; PETERS, »Libertas inquirendi«, S. 91 f.; NEWHAUSER, *Towards a History of Human Curiosity*, S. 561, und DERS., *Augustinian »vitium curiositatis«*, S. 100.

²⁷³ ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 61 (= 52)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3rb; mehr zu dieser Predigt in Kap. 6.1.

nen Predigten auffallend präsent. Das γνῶθι σαυτόν kann als die zentrale Formel des »christlichen Sokratismus« gelten, der die sokratische Überzeugung, dass nur Gott wissend sei, der Mensch aber nur sein Unwissen wissen könne, in das christliche Glaubensgebäude integrierte. Von der Antike bis ins Mittelalter, so Étienne Gilson, wird die Selbsterkenntnis als Basis allen wahren Wissens und als der Erkenntnis der Natur bzw. der äußeren Dinge überlegen angesehen. Dies liegt darin begründet, dass die Selbsterkenntnis auf moralische Perfektion abzielt. Eine Ablehnung naturphilosophischer Studien ist damit aber nicht zwingend verbunden²⁷⁴.

Pierre Courcelle hat die Rezeption des Spruchs »Erkenne dich selbst« von Sokrates bis Bernhard von Clairvaux nachverfolgt²⁷⁵. Die Maxime war demnach am Apollotempel zu Delphi angebracht und zunächst als religiös begründete Warnung vor Hybris zu verstehen²⁷⁶. Die Neuplatoniker erweiterten die Interpretation dahingehend, dass der Mensch seine unsterbliche Seele erkennen solle. Der erwiesenermaßen neuplatonisch geprägte Augustinus reflektiert die Maxime über sein ganzes Werk hinweg und ergänzt ihr Verständnis um die Frage nach dem Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis²⁷⁷. Seit der Antike sind also zwei Pole des γνῶθι σαυτόν vorhanden: Zum einen die Einsicht in die eigene Hinfälligkeit, die zu Demut führen soll, christlich ergänzt durch die Anerkennung der Sündenverfasstheit; zum anderen die Ausrichtung der Vernunft auf die Erkenntnis der menschlichen Gottähnlichkeit²⁷⁸. Neben der Augustinuslektüre sorgte vor allem der Cicero-Kommentar des spätantiken Dichters Macrobius (um 400, zum »Somnium Scipionis«) dafür, die Erinnerung an den Spruch präsent zu halten. Maßgeblich durch ihn wird das Juvenalzitat »vom Himmel herab stieg γνῶθι σαυτόν« überliefert, was direkt anschlussfähig war für christliche Himmelsvorstellungen. Auch verknüpfte er den Satz zugleich mit der Forderung, sein Selbst nicht in Äußerlichkeiten zu suchen, sondern den himmlischen Ursprung der Seele zu erkennen²⁷⁹.

Im 12. Jahrhundert kam es zu einer verstärkten Verarbeitung der Maxime samt ihren Implikationen, unter anderem bei Bernhard von Clairvaux. Bei Bernhard ist der Ausgangspunkt aller Philosophie die Demut, da nur sie zur

274 GILSON, *L'esprit*, S. 214–220.

275 COURCELLE, *Connais-toi toi-même*.

276 *Ibid.*, Bd. 1, S. 12f.; TRÄNKLE, »Gnothi seauton«, S. 24. Für die Geschichte des Spruchs in der Antike mit einem kurzen Ausblick auf frühchristliche Literatur auch WILKINS, »Know Thyself«.

277 COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, Bd. 1, S. 125–137; HANKEY, »Knowing as We Are Known«.

278 Vgl. GILSON, *L'esprit*, S. 222f.; HAAS, *Christliche Aspekte*, S. 81.

279 DERS., »Et descendit de caelo ›gnothi seauton‹«.

wahren Selbsterkenntnis führen kann. Um von diesem Punkt aus zur Kontemplation Gottes zu gelangen, ist die *caritas* als Zwischenstufe eingefügt, wobei es sich um eine besondere Deutung des christlichen Sokratismus durch Bernhard handelt. Die Wahrheit muss zunächst in sich selbst, dann im Nächsten, dann an und für sich gesucht und betrachtet werden. Die zweite Besonderheit bei Bernhard liegt darin, dass er dem christlichen Sokratismus eine eschatologische Dimension verleiht, da die notwendige Vollendung der Liebe (in vier Graden) erst nach dem Jüngsten Tag möglich ist, und damit auch die Selbsterkenntnis²⁸⁰.

Entgegen neueren Studien handelt es sich bei dieser zunehmenden Introspektion aber nicht um ein spezifisch monastisches Phänomen. Mirko Breitenstein hat für das 12. Jahrhundert festgestellt, dass monastische, insbesondere zisterziensische Traktate dem Thema der Selbstreflexion verstärkt Aufmerksamkeit schenken, wie etwa der Traktat »Vom inneren Haus«, der das Gewissen als »domus conscientiae« erörtert. Breitenstein zufolge müsse der Mönch des 12. Jahrhunderts nun sich selbst erkennen, prüfen und verbessern, was zu einer neuen Verantwortung des Individuums führe, das nun auf sein Heil selbst Einfluss nehmen könne²⁸¹. Jedoch lässt sich feststellen, dass das beschriebene Phänomen eine auch an den Pariser Schulen aufgegriffene Strömung ist, wie im Folgenden zu zeigen sein wird. Diese Beobachtung relativiert, wie andere jüngere Forschungsergebnisse, zu einem gewissen Grad die Unterscheidung monastischer und scholastischer Theologie und Intellektualität²⁸². Bereits Stephen Ferruolo hat darauf hingewiesen, dass das Thema der Selbsterkenntnis und der damit verbundenen Gotteserkenntnis in einigen der Magisterpredigten präsent ist. Seine These, wonach es den moralistischen Kritikern des Schulwesens in ihrer Verwendung der delphischen Maxime darum ging, den Studenten den begrenzten Wert der weltlichen Wissenschaften aufzuzeigen und sie zum Theologiestudium zu bewegen, ist jedoch etwas zu eindimensional gedacht²⁸³. Wie zu zeigen sein wird, ist gerade bei Alain von Lille eine wissenschaftliche Intention leitend für seine Auslegungen, ähnlich wie bereits bei John

²⁸⁰ TROTTMANN, Bernard de Clairvaux, bes. S. 54–57. Siehe auch Bös, *Curiositas*, S. 152–157.

²⁸¹ BREITENSTEIN, Der Traktat »Vom inneren Haus«; DERS., Die Verfügbarkeit der Transzendenz; DERS., Das »Haus des Gewissens«.

²⁸² Zu diesem Thema MEWS, *Rethinking Scholastic Communities*; VERGER, *The World of Cloisters*; STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 15–61.

²⁸³ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 241f. Zu der von Ferruolo genannten Predigt von Peter von Poitiers, in der das *nosse se ipsum* als höchste *scientia* beschrieben wird, siehe auch LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 393, und Bd. 2, S. 296. Zur Frage nach den Möglichkeiten philosophischer Selbst- und Welterkenntnis im 13. Jahrhundert vgl. KÖHLER, *Philosophische Selbsterkenntnis*.

von Salisbury²⁸⁴. Auch Ian Weis Einschränkung, dass die Magister dem Thema nur theoretisch, nicht mit lebenspraktischen Bezügen nachgingen, wird von Alains Predigten widerlegt²⁸⁵.

Bei Alain von Lille ist die Forderung, nach Selbsterkenntnis zu streben, in unterschiedlicher Ausführlichkeit sowohl in seinem Predigthandbuch als auch in mindestens zehn Predigten (und damit etwas mehr als 10 % der Gesamtzahl) präsent²⁸⁶. In der »Predigtkunst« wird das Thema der Selbsterkenntnis in Kapitel 3 abgehandelt, wobei es nach einer kunstvollen Darstellung des *contemptus-*

284 Dazu GRELLARD, Le socratisme de Jean de Salisbury.

285 WEI, Intellectual Culture, S. 72: »Monastic learning was thus very different from that of the schools, and the differences became more marked. It was not that the masters failed to recognize the importance of each individual aspect of monastic learning: they did not, for example, reject self-knowledge or virtue as such. But the masters of the schools were willing to conceive of and treat these matters separately; when they brought them together, they did so in books. The monks brought them all together in the life of each individual, and it was the process of bringing them all together that mattered to them«.

286 Neben den fünf im Folgenden zu besprechenden sind dies: Nr. 19 über Joh 1,14 »Verbum caro factum est«, vermutlich an ein schulisches Publikum gerichtet, zit. nach London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 64v: »Attende quoque tuam infirmitatem qua leuiter ex te cadere potes sed ex te redire non potes. Tu es enim spiritus uadens et non rediens. Si hec attenderis audiens apostolum dicentem: ›qui stat uideat ne cadat‹, te ipsum cognosces et casum tuum cauebis«. Mehr dazu in Kap. 6.2. Daneben Nr. 66 (= 55) über »Facilis descensus Auerni, sed revocare gradum« (Vergil, Aen. 6, 126), vermutlich ebenso an ein schulisches Publikum, ed. in D'ALVERNY, Variations, S. 1525: »Infernus etiam ignorantie suum habet sinum Abrahe, illum scilicet ignorantie defectum qui prouenit non ex culpa actuali, sed ex reatu originali, in quo quiescunt fideles adhuc peregrinantes in via, quia in certitudine spei quodam modo fruuntur scientia; ibi dolor ex culpabili ignorantia proueniens fletum parit, [...]; ibi non conscientie, sed ignorantie vermibus peccatoris animum demollitur et ut se cognoscat non patitur. Itaque in infernum mundialem descendit primus homo per peccatum [...]; in infernum ignorantie, per contemptum«. Darüber hinaus Nr. 77 (= 65), vermutlich an ein schulisches Publikum. Siehe Toulouse, BM, 195, fol. 94r: »cupiditas, inquam, arctat pedes, id est, affectus mentales, ne se excedant ad bonum, ne dirigantur ad Deum, ne declinentur in proximum, ne homo cognoscat se ipsum«. In der Predigt Nr. 92 (= 78) über Joh 1,14, wohl ebenfalls an Magister und Scholaren gerichtet (siehe auch Kap. 6.2), wird in einer längeren Passage der mit dem *contemptus-sui*-Motiv verbundene Aspekt der Selbsterkenntnis behandelt, teilweise wortgleich zum dritten Kapitel der »Ars praedicandi«. Siehe Paris, BNF, lat. 3818, fol. 11r: »Audi, homo, que ignominie dicantur de tua ciuitate: ›Homo natus de muliere breui uiuens tempore‹ etc. Audi quid tibi dicat gentilis populus [sic, Abbrueuiatur »ppls«, vermutl. urspr. »philosophus«]: ›O homo, quid fuisti? Sperma fluidum. Quid es? Vas stercorum. Quid eris? Esca uermium‹. Audi quid de te asserit propheta: ›Homo cum in honore esset non intellexit‹ etc. Unde superbis homo, cuius conceptio culpa, nasci postea [sic], labor uita, necesse mori« und für das Kapitel der »Ars« in Anhang 2, bes. Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita,

sui-Motivs auf abstraktere Weise behandelt wird²⁸⁷. Hierbei bedient sich Alain der Buchmetaphorik, die im 12. Jahrhundert, so Jean Leclercq, eine besondere Bedeutung gewinnt. In der Apokalypse findet sich die Rede vom Buch des Lebens, das alle Taten verzeichnet und am Jüngsten Tag verlesen wird. Schon Augustinus und Hieronymus sahen in den geöffneten Büchern die Gewissen der Menschen, in denen alles abzulesen sei. Im 12. Jahrhundert wird die Buchmetapher nicht mehr nur auf das Endgericht bezogen, sondern wird zum Ausdruck einer konstanten Verhaltensreflexion, der sich der Gläubige unterzieht²⁸⁸.

Während die von Jean Leclercq und Mirko Breitenstein angeführten Autoren meist nur vom »*liber conscientiae*«, »*cordis*« oder »*experientiae*« sprechen, bildet Alain die Triade vom Buch des Wissens, der Erfahrung und des Gewissens, um darüber des Menschen holistisches Bewusstsein seiner selbst zu beschreiben: Im Buch des Wissens, das sich als materieller Codex darstellt, liest man sich selbst und erhält den Auftrag »Erkenne dich selbst«. Das Buch der Erfahrung befindet sich im Körper; hier findet sich der Mensch und lernt, wie das Fleisch gegen den Geist ankämpft²⁸⁹. Das dritte Buch, das Buch des Gewissens, liegt im Herzen und muss gelesen werden, um sich selbst zu tadeln; ein

necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercoreum, quomodo eris escha uermium«. Die Phrase »*Unde superbis/-bit*« wurde auch bei WALTHER, *Initia carminum*, S. 1030, Nr. 19639 aufgenommen, allerdings ohne Nennung der »*Ars praedicandi*«. Ganz ähnlich ist die Aussage in Nr. 234 (= 89)* (vgl. dazu Kap. 4.2.2), wo die Selbsterkenntnis gegen den Hochmut wappnen soll. Siehe Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94ra: »*Oris autem diabolici duo sunt labia, scilicet superbia et invidia. [...] Hec est superbia que angelum de celo eiecit, primum hominem in exilio huius mundi detrusit. Hec est pro qua Saul de regno expulsus est [...]. Homo, cur superbis, cum sis pulvis et cinis, qui supra te erigis, infra te ruinosus decidis. Audi illam vocem: Nothis elithos, id est cognosce te ipsum. Recordare novissima tua et non peccabis in eternum!*«

²⁸⁷ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 116–119. Bedeutende Erweiterungen finden sich wieder in Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r und London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v. Siehe dazu Kap. 4.2.1 und Anhang 2. Die Verdammnis von Empfängnis, Geburt, Leben und Tod wird mit Autoritäten wie Ijob und Jesajas bekräftigt, doch auch die (spät-)antike Dichtung wird integriert. So wird die Vergänglichkeit der Schönheit anhand von Ovids »*Ars amatoria*« belegt. Das Dahinschwinden von nobler Abstammung bekräftigt ein Satz aus der »*Consolatio Philosophiae*« des Boethius, während Horaz für die gleichmachende Wirkung des Todes bürgt. Der Gewährsmann für die Eitelkeit allen Reichtums ist schließlich Seneca, der dies in seinen Briefen an Lucilius zum Ausdruck brachte. Alains Gedicht über das Elend des irdischen Daseins liest sich wie eine dichterische Verarbeitung des »*Ars*«-Kapitels. Siehe DERS., *Omnis mundi creatura*, Sp. 579f.

²⁸⁸ LECLERCQ, *Aspects spirituels*, S. 64f.; BREITENSTEIN, *Der Traktat »Vom inneren Haus«*.

²⁸⁹ Vgl. auch die noch zu besprechenden Predigten Nr. 96 (= 82) und 74 (= 62): ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 96 (= 82), S. 525: »*Audi, homo, breue uerbum tue breuis vite, [...]*

Statuszitat umschreibt die quälenden Gewissensplagen²⁹⁰. Der Zusammenhang von *scientia* und Selbsterkenntnis wird auch dadurch nachvollziehbar, dass Alain von einer Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos ausgeht²⁹¹.

Das zweite Bild, das die Selbsterkenntnis in Worten erklärbar machen soll, ist das des dreifachen Spiegels: des Spiegels der Schrift, der Natur und der

audi, ut te cognoscas [...]. Hec enim iusti Iob sunt verba, qui totius aduersitatis expertus est verbera; qui in libro experientie omnem legit statum miserie« (hier verweist d'Alverny auch auf die Parallelstellen); DERS., Sermo Nr. 74 (= 62), S. 268: »Liber experientie corpus humanum in quo suam miseriam intelligit«. Speziell zum Motiv des *liber experientiae* KÖPF, Das »Buch der Erfahrung«. Er verweist eingangs auf Curtius und dessen Zitat von Alains »De planctu naturae« und deutet den »liber experientiae« als »Schatz an Lebenserfahrung [...], aus dem man für die Praxis lernen kann«. Siehe *ibid.*, S. 47, und CURTIUS, Europäische Literatur, S. 320: »Aus dem Buch der Erfahrung (>per librum experientiae<) kannst du die Praxis erlernen«. In diesem Sinne interpretiert Köpf auch die zitierte Stelle aus der »Ars praedicandi« und eine Nennung des »liber experientiae« in der Predigt Nr. 12 (*ibid.*, S. 54). Köpfs Erkenntnissen zufolge lässt sich das Motiv erst ab dem 11. Jahrhundert nachweisen. In der Analyse des Gebrauchs bei Bernhard von Clairvaux wendet sich Köpf überzeugend gegen die Auffassung, dass bei Bernhard mit dem »liber experientiae« das Hohelied gemeint sei. Allerdings dürfte seine These, wonach das Buch der Erfahrung die *conscientia* meine (*ibid.*, S. 49), wiederum der Präzisierung bedürfen. Das Gewissen wertet die Erfahrung aus, ist aber nicht mit ihr identisch.

²⁹⁰ Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v bietet den deutlich besseren Text als die Migne-Edition: »Memorare igitur nouissima tui in libro sciencie ut te legas, in libro experientie ut te inuenias, in libro consciencie ut te reprehendas. Est enim liber sciencie in codice scriptus, liber experientie scriptus in carne, liber consciencie scriptus in corde. In libro sciencie legis >nostis cielitos< [sic], cognosce te ipsum. In libro experientie legis: >Caro pugnat aduersus spiritum< [Gal 5,17]. In libro consciencie legis >Assiduis circumuolat alis seua dies animi< [Stat., Thebais, I, 51–52]«. Das Status-Zitat umschreibt die quälenden Gewissensplagen; Ödipus riss nach der Erkenntnis des Vatermords und Inzests seine Augen heraus, aber das »stechende Licht des Geistes« plagt ihn immer noch.

²⁹¹ Siehe dazu SIMPSON, *Sciences and the Self*, S. 125–133, und überdies ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 866: »>Mundus< [...]. Dicitur homo qui in multis similis est mundo: sicut in mundo majori firmamentum movetur ab oriente in occidentem et revertitur in orientem, sic ratio in homine movetur a contemplatione orientalium, id est coelestium, primo considerando Deum et divina, consequenter descendit ad occidentalia, id est ad considerationem terrenorum, ut per visibilia contempletur invisibilia, deinde revertitur ad orientem iterum considerando coelestia. Et sicut planetae moventur contra firmamentum et retardant ejus motum, sic, quinque sensus moventur contra rationem et impediunt ejus motum, ratio tamen eos fert secum et servire cogit. Et sicut in majori mundo Deus imperat in coelestibus; angeli vero, quasi ejus milites, discurrentes per mundum Deo subjecti homines regunt, et eis consulunt, homines vero in terra quasi in suburbio humanae civitatis habitant: sic sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio«. Ganz ähnlich gestaltet sich die Makrokosmos-Mikrokosmos-Schilderung in seinem »De planctu naturae«. Siehe DERS., *De planctu naturae/Die Klage der Natur*, Prosa 3, S. 92–95.

Schöpfung. Der Blick in diesen führt zur Selbstverachtung und lässt die eigene sündhafte Natur verstehen. Der Ausweg liegt im Gebrauch der eigenen Vernunft, die moralische Urteile möglich macht, und in der Bekämpfung des Triebe²⁹². Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das dritte Kapitel der »Predigtkunst« zunächst ganz konkret das Elend der *conditio humana* schildert, dann abstrakt den Weg der Selbsterkenntnis beschreibt, um schließlich als Ausweg den Gebrauch der Vernunft aufzuzeigen, der zu einem reinen Gewissen, zur Kontemplation und dann zum Ewigen Leben führt. Von Gotteserkenntnis ist im Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis noch nicht die Rede.

In drei weiteren Kapiteln der »Ars praedicandi« erscheint das Thema der Selbsterkenntnis wieder, so etwa in der bereits erwähnten »Ermahnung zum Theologiestudium«, in welcher Studenten und Magister angesprochen werden²⁹³. Auch sie sollen im »dreifachen Buch« lesen und im »Buch des Wissens« sich selbst erkennen. In diesem Kapitel der »Predigtkunst« ist die Zielgerichtetheit des Wissensstrebens das Kernthema. Gottes- und Selbsterkenntnis sowie

²⁹² DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v–4r: »O homo, uide te in triplici speculo et displicebis tibi. Lege te in triplici libro et eris tibi contemptui. Triplex inquam est speculum, in quo te debes uidere: Speculum scripture, speculum nature, speculum creature. [...] In tua autem natura triplex resultat speculum: Speculum rationis, speculum sensualitatis, speculum carnis. Ut dicit philosophus: Quedam est speculi species in qua sinistra sinistra et dextra dextra esse uidentur. Hoc speculum est ratio, que dicat dextra esse appetenda, id est celestia, sini-(4r)stra uero esse fugienda, id est terrena. Aliud uero speculum est, in quo dextre partes sinistre et sinistre dextre esse uidentur. Hoc est sensualitas que dictat terrena esse appetenda et celestia postponenda. Aliud speculum est in quo facies uidetur inuersa. Hoc est caro que totam humanam naturam inuertit. Uide ergo te in speculo rationis ut ei obedias. Uide te in speculo sensualitatis ut eam rationi subicias. Uide te in speculo carnis ut eam castigando deicias et ut possis carnalia debellare«. Zum verbreiteteren Motiv des *liber naturae* siehe MEWS, *The World as Text*.

²⁹³ Vgl. Kap. 5.3 und 6.1. Die Predigtskizze beginnt in der Migne-Edition (ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, Sp. 179) mit »Sic disce, quasi semper victurus; sic vive, quasi cras moriturus. Item Apostolus: Libros lege. Et affer tecum libros (II Tim. IV). Item Seneca: Vita sine litteris mors est, et uivi hominis sepultura«. Auch hier zeigt sich die unzureichende Qualität der Textgrundlage. Weit stimmiger heißt es in Toulouse, BM, 195, fol. 60v und Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 36v: »Item philosophus: ›Libros lege«. Et Seneca: ›Vita sine litteris mors est et uiui hominis sepultura«. Gemeint ist mit dem »philosophus« Cato, dem die sogenannten »Disticha Catonis« zugeschrieben wurden. Vgl. *Poetae latini minores*, Bd. 3, S. 215, Z. 26: »Libros lege«. Bei dem Seneca-Zitat handelt es sich um eine Sentenz aus dem 82. Brief der »Epistulae morales« an Lucilius. Dazu und zu Alains Wertschätzung der *lectio* für den Bildungsprozess anhand dieses Kapitels SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 312f. Die weiteren Kapitel der »Ars praedicandi«, in denen die Selbsterkenntnis des Menschen angesprochen wird, sind die Kap. 8 und 28. Hier geht es darum, sich selbst, d. h. die eigene Sündenverfasstheit, im Nächsten zu erkennen. Siehe ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 8 und 28, Sp. 129 und 148.

Nächstenliebe müssen laut Alain der Horizont des Lernens sein, dann sind dem Streben nach Wissen und Erkenntnis in den verschiedenen Wissenschaften keine Grenzen gesetzt, da diese Zielorientiertheit auch die »richtige« Lektüre der Philosophen garantiert²⁹⁴.

Die erste Predigt zum Themenkreis des γνῶθι σαυτόν war vermutlich für den Beginn der Fastenzeit angedacht²⁹⁵. Wie von Alain selbst in seiner »Ars praedicandi« vorgeschlagen, wählt er hier das *thema* Sir 7,40 »Memorare novissima tua«²⁹⁶. Auch in dieser Predigt spricht er vom Buch des Wissens, der Erfahrung und des Gewissens, doch identifiziert er hier das Buch des Wissens ausdrücklich als »sacra Scriptura«. Die Heilige Schrift und das im Wort ebenfalls enthaltene Studium derselben enthalten hier die Botschaft »Erkenne dich selbst«. Das macht ein Publikum von Theologen im schulischen Umfeld wahrscheinlich. Anders als von Ferruolo behauptet, sagt Alain nicht, dass die Studenten »sich nicht auf die Bücher irdischer Gelehrsamkeit konzentrieren« sollen, sondern es wird, wie es einer Fastenpredigt des 12. Jahrhunderts angemessen ist, die nicht ausreichende Heilswirksamkeit alles Irdischen benannt; stattdessen soll der Mensch durch Selbsterkenntnis zu seinem göttlichen Ursprung zurückgelangen²⁹⁷.

²⁹⁴ Ibid., Sp. 181, 36: »Debet autem quisque in triplici libro legere; in libro creaturarum, ut inveniat Deum; in libro *conscientiae*, ut cognoscat seipsum; in libro Scripturae, ut diligat proximum«. Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 37v bietet den Zusatz: »In libro creature inueniat quod timeat. In libro conscientie quod defleat. In libro scripture quod diligat«. Toulouse, BM, 195, fol. 61v liefert dagegen die Triade »liber creature«, »liber *scientie*«, »liber scripture«, die am ehesten kohärent zu Kapitel 3 der »Ars« ist, wo die Selbsterkenntnis mit dem »liber *scientie*« verbunden ist (alle Hervorh. AG). Außerdem *ibid.*, Sp. 180: »Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias, utrum illi forte inuenias quid, quod mores instruat, quod fidei catholicae competat, ut his quibus spoliatur Aegyptii, ditentur Hebraei«. Zu diesem Motiv [Kap. 5.3, Anm. 174](#).

²⁹⁵ So die Vermutung von D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 267, Anm. 1. Der Schwerpunkt auf Selbstprüfung und Korrektur macht diese Annahme sehr wahrscheinlich. Ediert wurde die Predigt unter dem Titel »Sermo in die cinerum« *ibid.*, S. 267–273, Nr. 74 (= 62).

²⁹⁶ Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 116: »Si vero praedicator intendat auditores invitare ad contemptum sui, hanc afferat auctoritatem: Memorare, fili, novissima tua, et in aeternum non peccabis«.

²⁹⁷ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 242: »Varying his treatment of the same theme in another sermon, Memorare novissima tua, Alan exhorts scholars to concentrate not on the books of secular learning but on three more important ›books‹«. Der Predigttext lautet dagegen: »Nothis elitos [...]. Hec est illa vox celestis que nos ad celum reuocat, que nos celestes ad contemptum vite terrestres inuitat. [...] Hic est liber celestis doctrine, qui nos recurrere ad librum conscientie monet«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 74 (= 62), S. 267.

Auch den Studenten und Magistern wird ihre leibliche Nichtigkeit vor Augen geführt, teilweise mit denselben Worten wie in der »Ars praedicandi«²⁹⁸. Der Verlust der Gottebenbildlichkeit wird beklagt, doch die Rückkehr zum himmlischen Ursprung bis zur Vergöttlichung und zum Aufstieg zu Gott wird immer wieder als Möglichkeit evoziert²⁹⁹. Die Suche nach dem inneren Selbst, die intensive Selbstbefragung und -prüfung, bringt den Scholaren in den Zustand eines Mensch-Geistes (»homo spiritus«), während der Hochmut ihn zum Teufel (»diabolus«), die Sünde ihn zum Vieh macht (»homo pecus«)³⁰⁰. Die Formulierungen beziehen sich auf die in der *Summa* »Quoniam homines« sowie im »Sermo de sphaera intelligibili« und in der Predigt über »O Sapientiam

298 Ibid., S. 268, 272: »Est enim triplex liber in quo homo suam tenetur intueri naturam: liber scientie, liber experientie, liber conscientie. Liber scientie scriptus est in codice; liber experientie scriptus in corpore; liber conscientie scriptus in corde. [...] Liber scientie est sacra Scriptura, in qua homo suam naturam legit. Liber experientie corpus humanum in quo suam miseriam intelligit. Liber conscientie mens cauteriata in qua homo suam culpam agnoscit. Liber scientie docet humane vite theoreticam; liber experientie practicam; liber conscientie practice abusiuam [sic]. In libro scientie legitur: O homo, in hac voce: Nothis elitos, id est, cognosce teipsum, memorare nouissima [...]. O homo, terra es, et in terram ibis, puluis es, et in puluerem reuerteris«. S. 272: »Adhuc considera, homo, quid in tuo corpore legas: ibi legis quod fuisti sperma fluidum, quod es uas stercorum, quod eris esca vermium; [...] unde superbia, cui esse in momento, vita in naufragio, mundus in exilio, cui natiuitas proponit culpam, vita assumit penam, mors concludit miseriam. Adhuc lege in libro conscientie quid scripsisti, ubi: assiduis circumuolat alis seua dies animi«. Vgl. dazu DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3: »Memorare nouissima tui considerando quod tua conceptio culpa, tua natiuitas pena, tua uita penalitas, tuum mori necessitas; quia uita tibi abest, aut spondet absentiam. Mors aut instat aut minatur instantiam. Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorum, quomodo eris escha uermium [...]. Memorare homo, quia terra es et in terram ibis, quia cinis es, et in cinerem reuerteris, quod puluis es, et in puluerem reduceris. [...] Memorare igitur nouissima tui in libro scientie ut te legas, in libro experientie ut te inuenias, in libro conscientie ut te reprehendas. Est enim liber scientie in codice scriptus, liber experientie scriptus in carne, liber conscientie scriptus in corde. In libro scientie legis ›nostis cielitos‹, cognosce te ipsum. In libro experientie legis: ›Caro pugnat aduersus spiritum‹. In libro conscientie legis ›Assiduis circumuolat alis, seua dies animi‹«. Siehe auch [Anm. 286](#) und [290](#).

299 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 74 (= 62)*, S. 269 f.: »O homo, considera tue originis initium, recole te ad imaginem et similitudinem Dei factum, attende quod factus es celum, ut in celum ires. [...] homo es, et reuerteris in spiritum, deificatus es, et ascendes ad Deum«.

300 Ibid., S. 271: »Est homo qui querit se intra se, qui suam vitam legit, suam miseriam intelligit, suam culpam agnoscit, preteritum dolet, futurum timet. Qui querit se supra se fit diabolus, qui querit se iuxta se phariseus, qui querit se infra se fit homo pecus; qui querit se intra se fit homo spiritus«.

tia« beschriebenen Zustandsformen des Menschen, denen eine Verbindung von Wissen und Ethik als Konzept zugrunde liegt. Vor diesem Hintergrund lässt sich festhalten: Wer sich selbst zu erkennen sucht, beschreitet einen Aufstiegsprozess, der alle Sinne schärft und, durch den Vergöttlichungsprozess, zu höherer Erkenntnis führt. Die Wiederherstellung von Verstandestugenden wie Vernunft oder Unterscheidungsvermögen muss angestrebt werden³⁰¹. Fasten, Nachtwache, Beten und Almosen sollen der dafür notwendigen Triebkontrolle dienen, die Beichte der Erleichterung des Gewissens³⁰². Die Selbsterkenntnis, die die Einsicht sowohl in die eigene Sündenverfasstheit als auch in die Möglichkeit der Gott-Werdung (gemäß der Ebenbildlichkeit) umfasst, stellt so das Fundament für jede weitere Erkenntnis dar.

Eine weitere Predigt hat das Ijob-Wort 14,1 »Homo natus de muliere brevi vivens tempore« als *thema*³⁰³. Die darin vorgebrachten Ermahnungen, sich nichts auf Jugend, Schönheit, Eloquenz oder Weisheit einzubilden, machen ein studentisches Publikum sehr wahrscheinlich³⁰⁴. Die Thematik des *contemptus mundi* und *sui*, verbunden mit dem Aufruf zur Buße am Schluss, legt zudem nahe, dass die Predigt in der Fastenzeit gehalten wurde. Die sokratische Maxime wird in dieser rhetorisch erstklassigen Predigt zu Beginn und am Ende zitiert, wodurch die damit verbundenen Inhalte quasi eingerahmt werden³⁰⁵. Auch hier wird den Hörern das Elend und die Vergänglichkeit aller menschlicher Bestrebungen vor Augen geführt³⁰⁶. Was jedoch nicht gesagt wird, ist, dass explizit die »weltlichen Künste« zugunsten der Theologie zurückgelassen wer-

301 Ibid.: »O homo, hos duos pulveres excute [des Körpers und der Anmaßung], ad tertium ascende. Est enim pulvis pigmentarius qui fit ex aromaticis speciebus, id est condimentum virtutum, quod oculum interiorem extenebrat, olfactum rationis ex-h>ilarat, gustum discretionis reparat, stomachac-h>um mentis confortat«.

302 Ibid., S. 271 f.

303 Nr. 96 (= 82), ediert als »Sermo de contemptu mundi« in D'ALVERNY, Un sermon d'Alain de Lille, S. 525–535. Zur Rezeption bei Hugo von Miramar vgl. Kap. 4.2.1.

304 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 96 (= 82), S. 530. D'Alverny vermutet dasselbe Publikum, aufgrund der Tatsache, dass es die nur knappen Andeutungen über die natürlichen und gnadenhaften Gaben theologisch einordnen und das Vergil-Zitat erkennen musste, das Alain in die Predigt einbaute. Siehe *ibid.*, S. 523. Das wäre jedoch auch Teilen eines monastischen Publikums zuzutrauen. Siehe dazu auch [Anm. 336](#).

305 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 96 (= 82), S. 525: »Audi, homo, breue verbum tue breuis vite, compendiose dispendiosam complectens miseriam; audi, ut te intelligas; audi, ut te cognoscas; audi, ut ad te redeas; audi, ne pereas«. S. 534: »Sed ad te, homo, reuertere, te cognosce, tuam mentem ingredere, conscientiam discute, mala ab animo excute; quia homo es, te considera«.

306 D'Alverny verweist in ihrer Einleitung auch auf die Parallelen zu Lothars von Segni/Innozenz' III. »De miseria humane conditionis«. Der spätere Papst kannte wohl

den sollen, wie Ferruolo, wohl beeinflusst von seinem Bild der Pariser Schulkritiker, schreibt³⁰⁷. Um die Hierarchien der Wissenschaften geht es in der Predigt nicht, sondern um die moralischen Grundlagen der Erkenntnisfähigkeit.

Wie in der noch zu besprechenden Predigt an die *claustrales*³⁰⁸ wird der Mangel an Erkenntnisfähigkeit beklagt. Der Sündenfall bewirkte die Verschmähung der natürlichen Gaben (*naturalia*), sodass der Mensch weder seinen Schöpfer noch die Ursachen seiner Existenz erkennen, weder die Heilige Schrift angemessen verstehen noch die Vernunft für moralische Urteile gebrauchen kann³⁰⁹. Gott kann durch die Schöpfung, die Schrift, die Vernunft, seine Gnade und Duldsamkeit erkannt werden, doch der Mensch selbst entzieht sich diesen Erkenntnisquellen³¹⁰. Der Zusammenhang von Gottesferne und dadurch einge-

zumindest die »Ars praedicandi« Alains. Siehe *ibid.*, S. 517–521. Ebenfalls bei d’Alverny angezeigt sind die Parallelstellen der Predigt zum dritten Kapitel der »Ars«, etwa S. 525, Anm. 2.

307 FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 241: »By looking into himself, fallen man can discover the nature of his weakness and rediscover the image of God in which he was originally made. By realizing the importance of turning his intellect from the secular arts to the study of Scripture, he will not only learn to differentiate between truth and falsehood, good and evil, [...] but he will also receive the grace necessary to choose the former«.

308 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 86 (= 74)*.

309 DERS., *Sermo Nr. 96 (= 82)*, S. 530f: »O homo, creatus eras ad Dei similitudinem in gratia, ad eius imaginem in natura; sed iam deleta similitudine, pertransis in sola imagine, nec imagine vera, sed imaginis umbra, quia non tantummodo gratuita respuis, verum vite etiam naturalia euacuas et extinguis. O homo, ubi intellectus tuus, quo intelligere debes quis te fecit, de quo fecit, qualem fecit, ad quid fecit? [...] O homo, quomodo amisisti tuum intellectum quo scrutari debes Scripture abyssum, diuidens a spiritu litteram, a nucleo testam, [...]? Ubi rationis ventilabrum, quo diuidatur verum a falso, iustum ab iniusto, caducum ab eterno, ut istud fugias, illud appetas, [...]? Ubi memoria que intellectum thesaurizet, que laudabiliora armario recordationis commendet?« Vgl. dazu auch den Kommentar d’Alvernys über die *gratuita* und *naturalia*, zu denen Alain auch Petrus Lombardus (nicht namentlich) zitiert. Die *naturalia* sind die göttlichen Gaben, die der Mensch als Ebenbild Gottes vor dem Sündenfall hatte (u. a. *ingenium*, *memoria* und *intellectus*) und die nun zwar nicht verloren, aber verdorben sind; die *gratuita*, die die Ähnlichkeit zu Gott ausmachen, beschreiben die Fähigkeit, nach dem Sündenfall diejenige Gnade zu erhalten, die Adam auch bekommen hätte, wenn er nicht gesündigt hätte. Siehe *ibid.*, S. 521f., v. a. die Quellenzitate in Anm. 27; außerdem DIEM, *Virtues and Vices*, S. 201.

310 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 96 (= 82)*, S. 533: »Sic Deus ad te qui eius umbra factus es accedit ut ad eum accedas, sed ei cedis ut recedas; ad te, inquam, accedit per creaturam, ut in ea eius potentiam intuens, omnipotentiam timeas; accedit per Scripturas, ut eum intelligas; accedit per rationem, ut eum inuenias; accedit per gratiam, ut eum diligas; accedit per patientiam, ut de benignitate non diffidas; sed multiplici luci multipli-

schränkter Erkenntnisfähigkeit wurde bereits im Frühmittelalter hergestellt³¹¹. Indem der Mensch, so Alain weiter, aber zu sich selbst zurückkehrt, die Eitelkeit allen Seins anerkennt und Buße tut, gelangt er zurück zum Ebenbild und zur Ähnlichkeit Gottes³¹². Der zuvor beklagte Erkenntnismangel durch Verschmähung der *naturalia* wird überwunden, sodass damit auch die Erkenntnis Gottes als Möglichkeit eröffnet wird. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sind in diesem *sermo* an Studenten also eng verzahnt. Über die damit verbundenen Entwicklungsschritte kann auch die Konsequenz des Sündenfalls abgemildert werden – ein Grundgedanke, der bisher mit den Denkern aus Saint-Victor, nicht aber mit Alain von Lille verbunden wurde³¹³.

Die nächste Predigt stellt das Juvenalzitat »Vom Himmel herab stieg γνῶθι σαυτόν« sogar als *thema* voran³¹⁴. Das Auditorium dürfte aus Prälaten bestehen haben, da die Predigt vertiefend auf die Unwissenheit von Untergebenen einerseits, von Prälaten andererseits eingeht und Letztere den ganzen *sermo*

cem obicis umbram: luci Scripture negligentiam; luci rationis ignauiam; luci gratie culpam; luci patientie obstinationem prauam«. Dazu auch [Kap. 5.3](#).

311 Vgl. STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 118.

312 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 96 (= 82), S. 534: »Sed ad te, homo, reuertere, te cognosce, tuam mentem ingredere, conscientiam discute, mala ab animo excute; quia homo es, te considera; quia natus de muliere, te humilia; quia breui viuens tempore, breuitatem vite longanimitate compensa; [...] et quia egrederis ut flos, fructum redde; et quia aduersitatibus extra contereris, intus animum per penitentiam contere. noli ut umbra illum fugere, quem non potes effugere; sed ad ipsum accede per bonorum naturalium usum, ut eius vera fias imago; per gratuitorum fructum, ut eius sis similitudo; per perseuerantiam bonorum <operum>, ut eius sis signaculum«.

313 Vgl. [Kap. 2.2.2](#).

314 Siehe Nr. 45 (= 42) mit den dort aufgeführten Editionen; Predigt gelistet bei D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 130. Die Predigt wird in den Handschriften München, BSB, CLM 4586, fol. 134r–138r und *ibid.*, 4616, fol. 82vb–85ra überliefert. Da die erstgenannte laut HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517, eine Abschrift der Letzteren ist, wird hier nach CLM 4616 zitiert. Zu dieser Handschrift aus Benediktbeuern auch D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 238, die den die Predigt enthaltenden Teil ins ausgehende 12. Jahrhundert datiert. CLM 4586, aus demselben Kloster, wurde nach 1221 geschrieben. Vgl. KLEMM, *Katalog der illuminierten Handschriften*, Bd. 4, S. 173. Den Transkriptionen und Übersetzungen von Sandkühler sollte aufgrund der hohen Fehlerdichte nicht gefolgt werden. Das Incipit lautet korrekt: »De celo descendit Gnotis eliton. Verba hec, fratres dilectissimi, uerba summi ponderis et excellentissime ammonitionis ad consultationem antiquorum quorundam Deluis legitur respondisse«; gemeint ist: »Delphis«, die Delphierin, die weissagende Pythia. Sandkühler schreibt: »de hiis«, Siri liest »Delius«. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Predigten zum Jahreslauf*, S. 134; SIRI, *I classici*, S. 156, Anm. 16. Zur Zuschreibung der Maxime an eine der Pythien oder einen Angehörigen des delphischen Geschlechts siehe TRÄNKLE, »Gnothi seauton«, S. 20. Zur Bedeutung bei Juvenal *ibid.*, S. 24f.

über anprangert³¹⁵. Es handelt sich hier also nicht um ein dezidiert schulisches Publikum, wenngleich nicht auszuschließen ist, dass manche der Anwesenden Theologiemagister waren. Gemeint ist mit der Unwissenheit das mangelnde Wissen dessen, was man eigentlich in sich tragen sollte, sei es über Gott oder über sich selbst³¹⁶. Nach einer ausführlicheren Schelte der mangelnden Kenntnis Gottes bei den Prälaten richtet Alain an sie den Aufruf »Erkenne dich selbst«³¹⁷. Sodann unterscheidet Alain die »ignorantia sui«, also die »Unwissenheit, durch die der Mensch sich nicht kennt«, in zwei Arten: die Unkenntnis seiner selbst, wenn man sich (auch aus Faulheit) zu wenig zutraut, und die Unkenntnis seiner selbst, wenn man sich im Hochmut mehr als das Angemessene zuschreibt³¹⁸. Hochmut und Eitelkeit werden über einige Passagen hinweg gegeißelt, bis den Prälaten schließlich wieder als Ausweg daraus das »Gnotis Eliton, agnosce te ipsum«, vorgehalten wird³¹⁹. Konkret bedeutet dies nun, die eigene Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit einzusehen. Dieser Aspekt des christlichen Sokratismus wird mit Worten beschrieben, die den entsprechenden Ausführungen im dritten Kapitel der »Ars praedicandi« und dem *sermo* über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere« stark ähneln³²⁰. Darüber hinaus borgt Alain sich aber auch immer wieder Teile einer Predigt Bernhards von Clairvaux über

315 SIRI, *I classici*, S. 155, nimmt aufgrund des Stils *scholares* an. Allerdings werden die Vorwürfe und Ermahnungen klar auf die Hörer in ihrer Funktion als Prälaten bezogen, sodass diese Zielgruppe wahrscheinlicher ist. Das entsprechende Bildungsniveau für die Formulierungen und Anspielungen kann angenommen werden.

316 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83rb: »Est autem ignorantia proprie eius que inesse debuit scientie priuatio. [...] Hec autem ignorantia alia est Dei, alia sui. Ignorantia Dei, id est qua ignoratur Deus, alia in subditis, alia in prelati. In subditis dampnosa est [...]. In prelati hec autem ignorantia dampnabilis est«. Dazu auch SIRI, *I classici*, S. 157.

317 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83va: »O auris lethardica! Nonne etiam non tacentibus uobis lapides clamant? Nonne obmutescentibus uobis symulacra gentium ingeminant: ›Gnotis eliton‹, quod est ›agnosce te ipsum!‹« Zur Wortform »seliton« statt »seauton«, bei welcher ein Alpha mit l wiedergegeben wird, vgl. FREDBORG, »Promisimus«, S. 85.

318 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 83v: »Ignorantia sui, id est, ignorantia qua se ignorat homo, detestabilis est [...]. Hec duplex est: Prima cum minus debito de se sentit homo, qua ignorantia laborat piger [...]. Secunda hominis ignorantia de se est cum plus debito de se sentit homo. Hec in duobus licet a se inuicem parum dissentientibus, consistit superbia scilicet et uana gloria«; dazu auch SIRI, *I classici*, S. 158.

319 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84ra.

320 Vgl. *ibid.*, fol. 84r: »Ad agnitionem autem tui ex multis unum tunc tibi sufficiat, ut uidelicet cognoscas quia fuga est hominis uita. [...] Vnde Iob: Homo natus de muliere breui uiuens tempore [...]. Et vere nascitur de uili re, dum immundo conceptus semine,

das menschliche Elend, was bisher nicht gesehen wurde und in diesem Ausmaß auch nur hier vorzukommen scheint³²¹. Wenn man Alain, wie hier, in erster Linie als Magister sieht und nicht von seinem vermeintlichen Ende als Zisterzienser her denkt, ist diese Anleihe ein weiterer Beleg für die Berührungspunkte von Kloster und Schule³²². Die Erkenntnis Gottes ist hier nun aber nicht die

de fragili nascitur muliere, statim a ploratu incipiens sue calamitatis propheta efficitur et prophetat in miseriam et laborem se uenturum, ubi breui uiuens tempore multis repletur miseriis«, und DERS., Sermo Nr. 96 (= 82), S. 529: »Et quamuis uita breuis, multis replearis miseriis [...]. Misere, inquam, in uite initio, quia de uili semine conciperis [...]; cum uero nasceris, tuam eiulando miseriam clamas, tuam calamitatem prophetas«. Außerdem Nr. 45 (= 42), nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84v: »Ecce ad quid redactum est quod fuerat labore nutritum, cuius caro in uermes, cerebrum in bufones, spine uertuntur in serpentes. [...] Vnde superbis, homo, cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori?«, und DERS., Ars praedicandi, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r: »Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori? O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercoreum, quomodo eris escha uermium, quia post mortem nascetur de lingua uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho [om. serpens/ascarides], ut significetur peccatum gulae, de spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de cerebro bupho, ut significetur peccatum superbie«. Zu der Stelle im *sermo* über »De celo descendit Gnotis eliton« auch SIRI, I classici, S. 158f.

³²¹ Es handelt sich um BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo Nr. 12, in: DERS., Sermones, Bd. 3, S. 127–130. Vgl. z. B. *ibid.*, S. 129: »Denique, postquam fames depulsa fuerit, uide si non grauius ducis comedere quam esurire. Sic se habent uniuersa sub sole, ut nihil sit in eis uere iucundum, sed ab uno semper transire uelit homo ad aliud, sola que uicissitudine releuetur utcumque, ac si prosiliat ab aqua in ignem, et inde rursus in aquam resiliat, utpote qui neutrum ferre possit«. Auch die in Bernhards Predigt folgenden Sätze werden nur minimal verändert daran angeschlossen. Vgl. *ibid.*: »Nemo in saeculo nequam quod uult habere potest, quandoquidem nec iustus iustitia satiatur, nec uoluptuosus uoluptate, nec curiositate curiosus, nec ambitiosus inani gloria. Ecce unde doleas, si nondum insensibilis factus es; ecce unde doleas, quod in exsilio positus es, in deserto moraris, in tenebris ambulas et in lubrico, in sudore uultus tui uesceris pane tuo. Annon in amaritudine uersatur oculus tuus, quoties ista considerat et deplorat pariter cum Propheta: Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est?« mit Nr. 45 (= 42), nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84rb: »Fames autem postquam depulsus fuerit, nonne grauius ducit comedere quam esurire? Sic se habent uniuersa sub sole, ut nichil sit ei iocundum, sed ab uno semper uelit transire in aliud, solaque uicissitudine releuetur, ac si prosiliat ab aqua in ignem, et inde rursus ad aquam resiliat, utpote qui neutrum ferre possit«. Für einen Textvergleich kann ALAIN VON LILLE, Predigten zum Jahreslauf, S. 144, hinzugezogen werden.

³²² Auch die von Bernhard in Bezug auf die Selbsterkenntnis genutzten Schrift- und Buchmetaphern finden sich bei Alain wieder. Vgl. für Bernhard die Zusammenstellung bei KÖPF, Das »Buch der Erfahrung«, S. 49, und für Alain ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 74 (= 62), S. 272f.: »Adhuc lege in libro conscientie quid scripsisti [...], ubi carta mens conscia mali, ubi calamus libertas arbitrii, ubi incaust(ri)um enormitas peccati [...]. Dele cirographum quod scripsisti diabolo«, und weitere ähnliche Bilder in diesem Absatz.

Folge der Selbsterkenntnis, sondern deren Grundlage. »Erkenne zuerst Gott, dann dich selbst«, heißt es bei Alain. Auch über den Präläten wird von seinem Schöpfer geurteilt, »mit schrecklichen Argumenten wird er mit dir disputieren«³²³. Der Zweck ist es, den Präläten beizubringen, dass Gotteserkenntnis Gottesfurcht bedeutet, welche erst zu einer ehrlichen Selbstbefragung führen kann. Dieser Blick auf den Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis dürfte der besonderen Situation einer Predigt vor Präläten geschuldet sein. Diejenigen, die keinem irdischen Vorgesetzten unterstellt sind, müssen daran gemahnt werden, dass noch ein himmlischer Richter über ihnen steht, um bei ihnen den Prozess der Selbstbefragung anzustoßen³²⁴.

Die Bedeutung des christlichen Sokratismus für Alains wissensethische und erkenntnistheoretische Überzeugungen offenbart sich durch einen Vergleich der drei besprochenen Predigten mit zwei Ansprachen an *claustrales*. Wenngleich diese die Motive der Selbstprüfung und Selbstverachtung eine Spur dominanter behandeln, so muss doch festgehalten werden, dass ihnen im Wesentlichen dieselben Zusammenhänge von Selbst- und Gotteserkenntnis vermittelt werden sollten. Auch hier werden die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen thematisiert. Die erste ist eine bisher unedierte Predigt zum Bibelwort Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi et non factor«³²⁵. In einer Handschrift aus Dijon wird die Predigt als eine »ad claustrales de contemptu mundi«, also an Mönche oder Regularkanoniker, überschrieben; dass es Männer sind, geht aus der Anrede als »fratres karissimi« hervor. Anschließend an die Bibelstelle unterscheidet Alain in dieser Predigt das dreifache Wort: erstens das fleischgewordene Wort, zweitens das Wort der Schöpfung und drittens das Wort der gesprochenen Botschaft Gottes. Der Sohn entspricht dem Buch des Gewissens, da es über die Rechtfertigung spricht. Die Schöpfung wiederum kann im Buch

³²³ DERS., Sermo Nr. 45 (= 42), zit. nach München, BSB, CLM 4616, fol. 84vb: »Agnosce primo Deum, secundo gnotiseliton. [...] Ubi sicut ouem ad macellum sic adducet te creator tuus in iudicium, ut illic in argumentis horribilibus tecum disputet ille qui est sapiens corde et fortis robore [Ijob 9,4]«. Es folgen weitere Sätze über die Gewalt des göttlichen Urteils, bis der *sermo* schließlich mit folgender Ermahnung abschließt (fol. 85ra): »Igitur, o homo, memento primo et inquire agnitionem tui creatoris antequam ueniat tempus afflictionis; secundo: Gnotis eliton, agnosce te ipsum, sciens quia terra es et in terram ibis«.

³²⁴ Ein entsprechendes Bewusstsein Alains für die beschriebene Situation der Präläten offenbart sich auch in seinem 44. Kapitel der »Ars praedicandi«, das Predigtbausteine für Ansprachen »ad sacerdotes« bereitstellt. Vgl. DERS., *Ars praedicandi*, 44, Sp. 192: »Tales si sint infatuati errore ignorantiae, quis condiet illos sale sapientiae, cum docere debeant, non doceri? instruere, non instrui? cum supra se majores non habeant qui corrigant, nec prudentiores habere debeant qui eos instruant?«

³²⁵ DERS., Sermo Nr. 86 (= 74).

des Wissens gelesen werden, das auf ein Verständnis des Zusammenhangs von Mikrokosmos und Makrokosmos abzielt – wie unter anderem in der »Predigt-kunst« erwähnt. Das gesprochene Wort liest man im Buch der Erfahrung. Das Buch der Erfahrung wird mit guten Taten assoziiert und stellt so, wie in der »Predigt-kunst«, den Praxisbezug her³²⁶.

Auch der Spiegel wird wieder als Motiv verwendet, wenngleich leicht abgewandelt. Der Spiegel der Schöpfung, der Spiegel der Schrift und – anstelle der Natur – der Spiegel des Grabes dienen der Selbsterkenntnis³²⁷. In der Predigt zu »Si quis auditor« stehen die drei Spiegel für verschiedene Fragen³²⁸, die in scholastischer Manier organisiert werden und ein tieferes Verständnis des menschlichen Wesens behandeln. Indem der Spiegel der Natur durch den Spiegel des Grabes ersetzt wird, wird das Thema der Selbstverachtung als Aspekt der Selbsterkenntnis stärker betont. Die beiden anderen Spiegel dienen dazu, Wissen über den Schöpfer und den Menschen zu erlangen, wobei Letzteres im Vordergrund steht³²⁹. Der Mensch wird als vernunftbegabtes, auf gewisse Weise unsterbliches Wesen beschrieben (»animal rationale quodammodo immor-

326 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75va: »Sermo magistri Alani ad claustrales de contemptu mundi. Si quis auditor est uerbi et non factor. Hic comparabitur uiro consideranti uultum natiuitatis sue in speculo. Considerauit enim se et abiit et statim oblitus est qualis fuerit. [...] Notandum et enim quod triplex est uerbum Dei quo ad nos loquitur: Uerbum generationis, uerbum operationis, uerbum locutionis. Primum uerbum substantiuum, secundum factum, tertium prolatilis sonus. [...] Primum uerbum legitur in libro conscientie, secundum in libro sciencie, tertium in libro experientie. Primum uerbum fuit in nobis per fidem, secundum pro nobis ad imitationem, tertium a nobis per bonam operationem«.

327 Vgl. dazu [Anhang 2](#) und [Kap. 4.2.1](#).

328 Zu dieser Technik der *amplificatio* vgl. [Kap. 4.1.1](#).

329 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75v: »O homo, tibi propositum est triplex speculum a Deo: speculum creature, speculum scripture, speculum sepulture. In speculo creature uidēs a quo factus, in speculo scripture quid factus, in speculo sepulture quid futurus. In speculo creature uidēs quis fecit te. In speculo scripture quid fecit te, in speculo sepulture quid faciet de te. In speculo inquam creature tuum uidēs creatorem: ibi uidēs Dei potentiam per operis magnitudinem, ibi sapientiam per rerum pulcritudinem, ibi beniuolenciam per rerum ordinem et utilitatem. Ibi uidēs timorem quo potentem timeas, ibi caritatem qua sapientem diligas, ibi beniuolentiam quam beniuolo exhibeas. In speculo uero scripture uidēs quid factus, qualiter factus, ad quid factus, propter quid factus. [...] (fol. 75vb) In ultimo uero speculo id est in speculo sepulture uidere potes quod putredo tua mater, uermis frater, quod filius es corruptionum, esca uermium, que terra in quam uadis, (fol. 76ra) cinis in cinerem reuerteris, puluis in puluerem reduceris, ubi uidere potes quod uanitas uanitatū et omnia uanitas, quod nihil sub sole quod non sit labor et afflictio spiritus, quod omnis creatura uanitati subiecta est«.

tale«³³⁰, geschaffen nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes, damit er ein Mensch-Gott (»homo deus«), ein abbildhafter Gott (»ymaginarium deus«) sei³³¹. Dieses Gott-Sein im Hinblick auf Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit sei aber mit dem Sündenfall verloren gegangen, sodass der Mensch nun ein Mensch-Vieh sei, irrational und sterblich³³². Wie in der Predigt über Ijob 14,1 »Homo natus de muliere« an ein schulisches Publikum wird der Verlust der Erkenntnismöglichkeiten durch den Sündenfall thematisiert. Über die Schöpfung, die Schrift und die Betrachtung der eigenen Vergänglichkeit sollen, wie es auch in den bisher besprochenen Predigten zum Ausdruck kommt, Gott und das eigene Wesen erkannt werden. Alain vermittelt in der Predigt an *claustrales* also sowohl Versatzstücke seiner Ideen zu den Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen (vom *homo-deus* bis hinab zum *homo-pecus*) als auch seiner Auslegungen des christlichen Sokratismus. Das Vergöttlichungskonzept findet sich, wie im *sermo* über Sir 7,4 »Memorare novissima tua« an ein schulisches Publikum, nur in seiner ethischen Variante³³³. Die inhaltlichen und stilistischen Unterschiede zwischen den besprochenen Predigten »ad scholares« und dieser Predigt »ad claustrales« sind also eher marginal.

In einer Predigt über die Trinität stellt Alain seinen Hörern die Selbsterkenntnis als Ausweg aus der elenden *conditio humana* vor Augen³³⁴. Aufgrund

330 Ibid., fol. 75vb: »Quid factus: animal rationale quodammodo immortale. Animal ut uiueres, rationale ut intelligeres, quodammodo immortale ut diligeres. Animal ut uiueres uita nature, rationale ut uiueres uita gratie, immortale ut uiueres uita glorie«.

331 Ibid.: »Ad quid factus? Ad ymaginem et similitudinem Dei ut esses homo deus. Et ut ita loquar ymaginarium deus«. Siehe auch DERS., Summa »Quoniam homines«, I, 1, 10a, S. 146 f.: »Sciendum preterea quod ulla veri nominis similitudo est inter Deum et hominem. Quamvis enim homo dicitur esse creatus ad ymaginem et similitudinem Dei, quia et Deus rationalis et homo rationalis, et Deus iustus et homo iustus, tamen non est ibi veri nominis similitudo secundum rationem vel iusticiam cum Deus ita sit rationalis quod ipsa rationalitas, ita iustus quod ipsa iusticia; homo uero ita rationalis vel iustus quod rationalitas vel iustitia est eius qualitas. Set [sic] notandum quod similitudinum alia naturalis, alia ymaginaria, alia imitatoria, alia nuncupationis. [...] Inmaginaria autem similitudo est ymaginis ad exemplar, secundum quod ymago conformatur suo exemplari«. Zu dieser Stelle VALENTE, Sfera infinita, S. 132.

332 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 86 (= 74), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 75vb: »Sed per peccatum uide quid factus es: Animal inquam irrationale mortale. Animal quia pecus irrationale, quia rationis usu priuatus, mortale quia morti necessitate addictus. Et qui fueras homo deus: homo quantum ad nature ueritatem, deus quantum ad ymaginem et similitudinem, factus es homo pecus: homo secundum speciem, pecus secundum imitationem. Pecus inquam quia terrenorum delectaris uiredine, pecus quia computrescis in peccatorum putredine, pecus quia respicis terrena, pecus quia te non erigis ad superna«.

333 Dazu auch Kap. 5.2.

334 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 252–262.

der an *claustrales* gerichteten Ermahnungen geht die Editorin d'Alverny davon aus, dass diese die Adressaten der Predigt waren³³⁵. Die Frage ist, ob mit den ebenfalls darin enthaltenen Mahnwörtern an »litterati« nun noch einmal speziell die Gebildeten unter den Klausurtrierten angesprochen werden sollten oder ob nicht vielleicht auch ein gemischtes Publikum aus Angehörigen der Schule und des Klosters gemeint sein könnte. Gleich nach den »litterati« werden aber auch die »diuites« angesprochen, die sich eigentlich weder unter den Religiösen noch unter den Weltklerikern finden lassen sollten. Der letzte mahnende Absatz der Predigt scheint d'Alverny recht zu geben: die Menschen, ganz besonders die »claustrales«, werden gewarnt, keine Reichtümer anzustreben. Somit zielen die Passagen wohl insgesamt darauf ab, die Religiösen vor Hochmut durch asketische Lebensführung oder Wissen und Bildung sowie vor dem Streben nach Besitz zu warnen³³⁶.

Das Thema der Trinität wird nur zu Beginn der Predigt behandelt. Das Hauptaugenmerk liegt darauf, zu zeigen, dass sich die trinitarischen Spuren in jedem Einzelding finden lassen. Das führt Alain zu einer Beschreibung des menschlichen Potentials, ein Bild Gottes zu sein, das fähig ist, die Erkenntnis von und die Liebe zu Gott zu erreichen. Am detailliertesten ist jedoch die Beschreibung des menschlichen Elends nach dem Sündenfall. Wie im zuvor analysierten *sermo* über Jak 1,23 »Si quis auditor est verbi« hat der Mensch

335 D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 144–146.

336 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 88 (= 76), S. 260–262: »Hanc pestem [gule] caueant claustrales, ne in gobione mulum sompnient [...]. Hanc [superbiam] caueant claustrales, ne cum phariseo dicant: Non sum sicut ceteri hominum [...]. Ne in hoc claustralis confidere debet quod vilis est habitus, tenuis victus, quia superbia latet in cinere et cilicio. quamuis celestis sit natiōe. [...] Caueant etiam litterati, ne cum philosophis clament: Labia nostra a nobis sint, quia non doctores legis, sed factores iustificabuntur [...]. Non superbient diuites, sed cogitent quod diues qui erat in purpura et bysso sepultus est in inferno [...]. Caueant ergo homines ne cor apponant si diuitie affluent, ut quamuis sint diuites censu, tamen sint pauperes spiritu. Hoc maxime considerent claustrales, quos oportet esse pauperes vel pauperibus similes«. Der letzte Satz erscheint geradezu milde gegenüber individuellem Besitz von Klausurtrierten. Auch in dieser Predigt zeigt sich, dass Alain klassisch-antikes Bildungsgut ebenfalls für seine Predigten im monastischen Kontext einsetzte. Hier verwendet Alain Phrasen des Hermes Trismegistos, des Vergil und des Boethius, wobei er ihre Namen direkt als Autoritäten anführt (»Virgilius etiam noster«, S. 255); auch Horaz wird wie im dritten Kapitel der »Ars praedicandi« zur Unausweichlichkeit des Todes zitiert, Seneca kommt ebenfalls wieder zu Wort. Siehe [Anm. 287](#) und die Verweise im Apparat von d'Alverny, die aber das Horaz-Zitat nicht angibt: ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 88 (= 76), S. 259: »Tertia pars [pene] est necessitas moriendi que ita pulsatur palatia regum sicut tuguria pauperum [...]. Hec est regula a qua nullus excipitur«. Vgl. auch DERS., *Ars praedicandi*, 3, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v: »quomodo a regula mortis non excipitur purpura regis, nec toga pauperis, quomodo eque mors pulsatur culmina regum et tuguria pauperum«, und Horaz, *Carmina*, 1, 4, v. 13.

keine Kenntnis seines Ursprungs mehr; in Alains Herangehensweise: er versteht die *causa efficiens*, die *causa formalis* und die *causa finalis* seiner Erschaffung nicht mehr. Hoffnung liegt allein darin, dass der Mensch immer noch zur Selbsterkenntnis gelangen kann. »Erkenne dich selbst«, fordert Alain, sodass die genannten Seinsursachen, das heißt letztlich Gott, verstanden werden und Furcht, Liebe und Ehre gegenüber Gott gezeigt werden können³³⁷.

5.5 Zwischenfazit

Das Nachdenken über die Grundlagen von Wissen, Wissenschaft und ihren erkenntnistheoretischen Bedingungen durchzieht das 12. Jahrhundert und reicht bis weit in das 13. Jahrhundert hinein. Basierend auf griechischen und lateinischen Ordnungsschemata der Antike und Spätantike, aber auch teilweise in Auseinandersetzung mit arabischen Texten entwickelten Hugo von Saint-Victor, Gundissalinus, Gilbert von Poitiers, Alain von Lille und schließlich Albertus Magnus, um nur einige zu nennen, Konzepte, wie das Wissen zu ordnen sei, zu welchem Zweck und aus welchen Gründen. Dieses Nachdenken ist bei Alain von Lille untrennbar mit der Frage verknüpft, was der Mensch idealerweise sein sollte, und durchzieht nahezu sein gesamtes Werk.

Berücksichtigt man diese wissensethische Komponente seines Denkens, leuchtet auch sein erkenntnistheoretisches Modell ein, das er in verschiedenen Spielarten sowohl in seiner *Summa* »*Quoniam homines*« und den »*Regulae theologiae*« als auch in seinen Predigten verarbeitet. Er setzt darin verschiedene Seinszustände, Seelenvermögen, Wissenschaften und menschliche Entwicklungsschritte in ein Verhältnis. Der vollkommene Entwicklungsstand ist mit der größtmöglichen Gotteserkenntnis auf Erden verbunden. Auf diese Überzeugungen lassen sich seine wissenschaftstheoretischen Überlegungen zurückführen. Sie begründen die Abgrenzung von Naturphilosophie und Theologie, betreffen also auch das Curriculum, und den Versuch, die Arten theologischer Erkenntnis zu differenzieren. Nicht immer sind dabei alle Begriffe konsistent verwendet, was auf einen kontinuierlichen Reflexionsprozess schließen lässt.

³³⁷ DERS., Sermo Nr. 88 (= 76), S. 258f.: »Trinitas pene consistit in ignorantia boni et in concupiscentia mali et necessitate moriendi. O homo, maxima pena est ignorantia boni; ignoras enim a quo bono sis factus, et in quo bono sis formatus, et ad quod bonum sis creatus. Creatus enim es ab optimo, et factus es ab optimo, et creatus in statu bono; factus ut factori exhibeas timorem [...]. Expergiscere, o homo, notys elittos, id est nosce teipsum; considera a quo sis factus, ut ei exhibeas timorem; considera in quo statu sis factus, ut exhibeas dilectionem; considera ad quid sis factus, ut ei exhibeas reuerentie honorem«. Vgl. für Nr. 86 (= 74) den Text in [Anm. 325](#).

So wurde in diesem Kapitel herausgearbeitet, dass die rationalen Vermögen des Menschen einerseits den Wissensbereich der *artes* erschließen und vollständig erkennen können. Andererseits ist die Vernunft des Menschen auch in der Lage, theologische Inhalte zu erörtern, wenngleich hier ein gewisser Grad an göttlicher Eingebung vorausgesetzt wird. Diese Art, Theologie zu betreiben, kann als *theologia rationalis* bezeichnet werden und weist Ähnlichkeiten mit Gilberts von Poitiers Konzept einer theologischen Wissenschaft auf. Mittels seiner Sprachphilosophie und deduktiver Methoden grenzt Alain diese von philosophischem Nachdenken ab. Eine andere Art, zu theologischer Erkenntnis zu kommen, ist suprarational und mit der Wirkung der höheren Seelenvermögen verbunden, insbesondere der *intelligentia*. Sie hat kontemplativen Charakter und wird teilweise an ein *raptus*-Erlebnis geknüpft. Im Gegensatz zur rationalen Erkenntnis erfolgt dieser nach Art eines Schauens und führt bis zur Vergöttlichung des Menschen, ist in diesem Sinne auch vollkommener. Es ist auch diese Art theologischer Erkenntnis, die Alain in seinen Predigten auf verschiedenste Weise als das erstrebenswerte Ziel für Scholaren und Magister darstellt. Sein System ist letzten Endes hierarchisch, doch betont er vielfach das harmonische Zusammenwirken von Naturphilosophie und (disziplinärem) theologischem Wissen, wertet gar Erstere auf, sodass er nicht pauschal als Kritiker der *artes* bzw. Philosophie bezeichnet werden kann.

Das zeigt sich auch daran, dass das Streben nach Wissen für Alain nicht verdammenswert, sondern, im Gegenteil, natürlich ist. Es muss aber auf Gott als Ziel ausgerichtet sein und von der eigenen Selbsterkenntnis ausgehen. Diese umfasst sowohl die Einsicht in die eigene Sündenverfasstheit als auch in das Potential, Gottes Ebenbild zu sein, und setzt die intensive Selbstbefragung voraus. Alain sieht einen direkten Zusammenhang von moralischen und intellektuellen Qualitäten im Erkennenden, wie sowohl im Schema der *Summa* sichtbar wird als auch, wenn in den Predigten Erkenntnisgesinnung und Tugendübung als Voraussetzung für richtiges Erkennen genannt werden. Angesichts der hohen Bedeutung der Selbsterkenntnis für Alains erkenntnis- und wissensethische Überzeugungen ist auch die in der Forschung geäußerte These zu relativieren, dass die Pariser Magister sich solchen als »monastisch« deklarierten Themen weniger ganzheitlich widmeten als Mönche. Im Vergleich der Predigten über die mit der delphischen Maxime verbundene Selbsterkenntnis an Scholaren und Magister einerseits, an Klaustrierte andererseits, zeigte sich auch, dass dieses Thema von Alain für beide Gruppen inhaltlich und stilistisch ähnlich aufbereitet wird. Insgesamt zeigen sich somit an der Behandlung des Themas exemplarisch die Berührungspunkte klösterlicher und schulischer Welt im Paris des ausgehenden 12. Jahrhunderts. Für die weitere Erforschung des Transformationsprozesses der Pariser Schulen bedeutet dies, die schulischen Debatten zu den relevanten Themen von Wissen und Erkenntnis in einem grö-

ßeren kulturellen Kontext zu betrachten. Auch mit Blick auf die mit dem Komplex der Selbsterkenntnis verbundene Bußtheologie, die sich im 12. Jahrhundert entwickelt, könnte dies ausgearbeitet und mit der Frage nach der Entstehung von universitären Experten verbunden werden.

6. Schüler und Lehrer in den Predigten Alains von Lille

Im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts waren die Pariser Schulen kein neuartiger Fremdkörper mehr in der Stadt. Zuvor, in der Frühphase der Schulen, konnte das Mönchtum den städtischen Schulen eine Rechtfertigung ihrer spezifischen Existenzbedingungen liefern, wie es Frank Rexroth ausdrückt:

Nicht nur von Inhalten und Techniken ist zu sprechen, sondern auch von habituellen Errungenschaften des Mönchtums, die für die außermonastische Welt der Wissenschaft prägend werden sollten: Es waren die Vertreter des benediktinischen Mönchtums, die die fromme Anachorese und den damit verbundenen Gestus der Abwendung von der Mehrheitsgesellschaft zur Norm erhoben, ein Habitus, der von den Vertretern der Wissenschaft übernommen werden sollte. Von der monastischen Welt konnten Gelehrte lernen, wie man auf akzeptable Weise auf die Interaktion mit seiner Umwelt verzichten konnte¹.

Zu Alains Zeit hingegen muss es den Magistern und anderen Verantwortlichen weniger darum gegangen sein, ihre Existenz an sich zu legitimieren, als vielmehr ein bestimmtes Verhaltensideal zu implementieren, das sowohl dem sozialen Frieden innerhalb einzelner Schüler-Lehrer-Gemeinschaften als auch innerhalb der Stadt als ganzer dienen konnte, in der die Scholaren einen immer größeren Teil der Bevölkerung stellten². Auch dabei konnten sie auf einen Tugendkanon zurückgreifen, der in Klöstern und Kathedralen etabliert worden war – weniger in der Form einer gezielten Auswahl und Anwendung als vielmehr als ein Adaptieren von kulturellen Praktiken, von denen die Magistergeneration selbst noch an den kirchlichen Schulen geprägt worden war. Es ist im Folgenden also in den Blick zu nehmen, welche Idealvorstellungen von Lehren und Lernen in den Predigten Alains von Lille zum Ausdruck kommen. Dabei wird zunächst herausgearbeitet, welches Verhältnis von Schülern und Lehrern

¹ REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 51, der diese Form der habituellen Aneignung bereits für die Kathedralschulen als gegeben ansieht. Vgl. zu den Berührungspunkten von Mönchtum und Schule auch bereits FERRUOLO, The Origins of the University, S. 226f.

² Vgl. dazu [Kap. 2.1.3](#) und [2.3](#).

er als Richtschnur zu vermitteln suchte. Der daran anschließende Teil rekonstruiert den von Alain propagierten scholastischen Tugendkanon.

6.1 Das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer: gemeinsam auf dem Weg zur Vervollkommnung

Für die Kloster- und Domschulen spricht Frank Rexroth von einer »totalen Erziehungssituation« im Sinne einer über den Unterricht und Wissenserwerb hinausgehenden Formung des Schülers³. Der Schüler unterwarf sich demnach freiwillig der Autorität seines Magisters und konnte dafür dessen väterliche Liebe erwarten; bei Ungehorsam diente deren Entzug als Bestrafung. Der klaren Hierarchie entsprechend, war es allein Sache des Magisters, das Verhältnis zu formen; Fehlinterpretationen und Verstöße gegen ungeschriebene Diskursregeln gingen zu Lasten des Schülers. Auch bei einem offensichtlichen Machtungleichgewicht, etwa wenn der Schüler den Lehrer an Intelligenz überragte, war es an jenem, dies nicht offensichtlich werden zu lassen. Sein Streben sollte es sein, dem Vorbild des bewunderten Lehrers nachzueifern und seine vermittelten Werte völlig zu internalisieren. Über das Lob des Lehrers konnte er aber auch seine eigene Reputation erhöhen⁴. Auch die an den Schulen praktizierten Lehrmethoden, wie das Evozieren von Erheiterung, Erregung oder Ekel, sind eingebettet in ein spezifisches Beziehungsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Mia Münster-Swendensen

³ REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 53f., Zitat S. 53. Siehe dazu auch, am Beispiel Anselms von Canterbury und Robert Grossetestes, GASPER, GASPER, »Gentleness and Discretion«, die Vertrauen und Leidenschaft als die Bildungsprinzipien der genannten Lehrer hervorheben.

⁴ MÜNSTER-SWENDSEN, The Model of Scholastic Mastery, S. 312–332. Im Bereich des informellen Lernens konnte es im klösterlichen Kontext auch Momente »horizontalen«, d. h. weniger hierarchisch strukturierten Lernens geben, zumindest unter Ordensmitgliedern etwa gleichen Alters und Ranges. Siehe LONG, »Condiscipuli sumus«, S. 47–63. Long nennt auch die Beispiele Anselms von Canterbury und Hildegards von Bingen, die ihre jeweiligen Schüler bzw. Schülerinnen als ihre Lehrer bzw. Lehrerinnen bezeichnen und mit dieser Rolleninversion deren Wert und Beitrag für die Gemeinschaft zum Ausdruck brächten. Siehe *ibid.*, S. 50f. Man sollte an dieser Stelle, anschließend an Münster-Swendensen, aber dennoch anmerken, dass diese Inversion nur von dem oder der Höherrangigen vorgenommen werden konnte und damit letztlich auch wieder ein Hierarchieverhältnis bekräftigt wurde. Zu weiteren Bedenken bzgl. des Konzepts von »horizontal learning« vgl. die ansonsten positive Rezension von VERDOOT, Rez. zu Long, Snijders, Vanderputten (Hg.), Horizontal Learning: »En effet, certains textes abordent *in fine* des relations interpersonnelles somme toutes »normales«. Il est évident qu'interagir avec quelqu'un sur un pied d'égalité permet l'acquisition et la construction de nouveaux savoirs par les divers protagonistes. La conceptualisation de ce type de relations sous la forme d'un »apprentissage horizontal« peut dès lors paraître quelque peu forcée«.

betont, dass sich unter diesem Gesichtspunkt durchaus eine gewisse Homogenität innerhalb der verschiedenen Bildungsstätten, vom Kloster bis zur »privaten« Schule, feststellen lasse⁵. Die in Briefen und anderen Texten zur Schau gestellten Emotionen verweisen auf ein Bildungsideal, in welchem das Verhältnis von Lehrer und Schüler nach Art einer damaligen Eltern-Kind-Beziehung strukturiert war und auf gegenseitiger Zuneigung basierte.

Aufgrund der erotisch aufgeladenen Sprache, in der sich das emotionale Verhältnis konfigurierte, könne laut Münster-Swendsen nicht ausgeschlossen werden, dass sich in Einzelfällen tatsächliche sexuelle Beziehungen entwickelten. Sie verweist jedoch darauf, dass die zeitgenössischen Warnungen vor unangemessener Liebe zum Magister weit häufiger die unkritische Bewunderung, die das eigene Denken unterminierte, zum Gegenstand hatten⁶. Dieser neue Blick auf Lehrer-Schüler-Beziehungen führte auch dazu, dass die klassische Studie von John Boswell über Homosexualität im Mittelalter neu gelesen wurde. Was er als »homosexuelle Subkultur« des 11. und 12. Jahrhunderts beschrieb⁷, wird nun, auch durch den Einfluss der Ritualgeschichte, als symbolische Praxis verstanden⁸.

5 MÜNSTER-SWENDSEN, *The Model of Scholastic Mastery*, S. 309f., v. a. Anm. 3. JAEGER, *Men and Women*, widmet sich einer in einem Gedicht von Herrmann von Reichenau geschilderten Lehrsituation, in welcher der Einsatz von humorvollen Elementen sowohl dazu dient, das Ideal von Liebe und Freundschaft zwischen Lehrer und Schülerinnen zu kultivieren, aber auch zugleich die Grenzen zwischen den Geschlechtern zu wahren.

6 MÜNSTER-SWENDSEN, *The Model of Scholastic Mastery*, S. 328–330.

7 BOSWELL, *Christianity*, S. 243. Schon seinerzeit hätte sich zumindest einwenden lassen können, dass seine Quellen vor allem auf schulische Kontexte verweisen, so etwa der Überlieferungskontext des beliebten Streitgesprächs zwischen Ganymed und Helena über gleichgeschlechtliches Begehren, von dem Boswell schreibt, es sei vor Studenten rezipiert worden. Es wurde im Zusammenhang mit den »*Institutiones grammaticae*« des Priscian oder Lehrwerken des Johannes von Garlandia überliefert. Vgl. *ibid.*, S. 255f., und z. B. auch die Beschreibung der von Boswell genannten Handschrift Cambridge, GCC, Ms. 385 in JAMES, *A Descriptive Catalogue*, Bd. 2, S. 441–446. Weiterhin ist das hohe Bildungsniveau derjenigen Argumente zu nennen, in denen Grammatiktheorien zur Rechtfertigung einer Position herangezogen werden; aber auch die Prominenz der Städte Chartres, Sens, Paris und Orléans bezüglich männlicher Prostitution und gleichgeschlechtlicher sexueller Beziehungen allgemein in den von Boswell untersuchten Quellen – allesamt bedeutende Schulzentren im genannten Zeitraum. Boswell nennt in Einzelfällen die Bezugspunkte zum Schulwesen, etwa wenn er erwähnt, dass Marbod von Rennes der Lehrer von Baudri von Bourgeuil war. Für die Gedichte des Ersteren, die Boswell als »gay poems« betrachtet, erwägt er auch deren Einsatz im Schulunterricht. Auch erwähnt er Gedichte des Abaelard-Schüler Hilarius als Beispiel für homoerotische Motivik. Siehe BOSWELL, *Christianity*, S. 248–262, Zitat S. 248.

8 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 273. Vgl. auch zusammenfassend REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 58f.

Allerdings sollten Boswells Deutungen der Quellen als Ausdruck homosexueller Beziehungen vielleicht auch nicht ganz über Bord geworfen werden. Von den die Ergebnisse ablehnenden Studien wurden nämlich vor allem zärtliche Gesten und liebevolle Worte in den Blick genommen und – zu Recht – neu interpretiert. Anders könnte es sich jedoch mit denjenigen Werken aus dem 12. Jahrhundert verhalten, die recht explizit das bereits in der Antike eruierte Thema diskutieren, ob Liebe und Sex zwischen Männern höherrangig seien als zwischen Mann und Frau, etwa die Streitgespräche zwischen Ganymed und Helena bzw. Ganymed und Hebe. Im Ersteren gewinnt zwar vordergründig Helena, doch werden die Argumente Ganymeds für die Liebe zwischen Männern weit anspruchsvoller und intellektuell ansprechender entwickelt. Im Disput zwischen Ganymed und Hebe wird die Liebe zwischen ihm und Jupiter klar und deutlich als die höherwertige Form der Liebe präsentiert. In beiden Gesprächen werden Argumente mithilfe von grammatikalischen Regeln und Theorien gebildet, etwa wenn auf die Genuskongruenz von Substantiv und Adjektivattribut verwiesen wird⁹. Auf diese Art der Argumentation scheint Alain von Lille in seinem Prosimetrum »De planctu naturae« zu reagieren, wenn er unter Heranziehung weit komplexerer Grammatiktheorien gegen gleichgeschlechtliches Begehren argumentiert¹⁰. Es könnte also sein, dass hier die durchaus möglichen sexuellen Kontakte zwischen Lehrer und Schüler ihren literarischen Nieder-

⁹ BOSWELL, *Christianity*, S. 255–260, und CHIURCO, *Ganymede versus Natura*, S. 100–103.

¹⁰ Vgl. *ibid.*, S. 101–106. BOSWELL, *Christianity*, S. 255, 259, Anm. 60, erwähnt das »De planctu naturae« knapp. Der Fokus von ZIOLKOWSKI, *Alan of Lille's Grammar of Sex*, ist die Bedeutung der Grammatik für Alain von Lille, nicht die Einbettung in Beziehungsgänge. Die Thesen werden von WEI, *Intellectual Culture*, S. 45–47, geteilt, der ebenfalls auf die Möglichkeit verweist, dass die sexualisierten Passagen des Prosimetrums auch wissenschaftstheoretisch gelesen werden können: so, dass die korrekte Beherrschung der Grammatik einen derart hohen Stellenwert habe, dass sie mit sexueller Reproduktion gleichgesetzt werde: »Read another way, however, Alan was condemning bad grammar, and perhaps bad scholarship more generally, as equivalent to sexual perversion. Good grammar and properly conducted scholarship, however, were deemed to possess the creative power of procreative sex, and the good scholar embodied pure and unadulterated masculinity«, *ibid.*, S. 47. Ähnlich hält URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 47, fest, dass die Natur »das Ideal des richtigen Formgebungsprozesses repräsentiert, also sowohl die Norm einer natürlichen Geschlechterordnung und Sexualität verkörpert als auch die Regelhaftigkeit der Textproduktion«. Die hohe Wahrscheinlichkeit, dass Alain mit diesen Passagen aus »De planctu naturae« auf die grammatik-theoretischen Rechtfertigungen von gleichgeschlechtlichen sexuellen Beziehungen in den Ganymed-Streitgesprächen reagierte, macht diese umgedrehte Lesart aber weniger zentral. Naheliegender ist, dass Alain die Rechtfertigungen auf der Ebene der Grammatik widerlegen wollte.

schlag fanden. In den Predigten Alains finden sich dazu jedoch keine Bemerkungen¹¹.

Es stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern und die Konzeption der jeweiligen Rollen mit der Zunahme der »privaten« städtischen Schulen änderten. Durch den Übergang des Bildungsmonopols von Klöstern und Kathedralschulen auf die freien Schulen kam es laut Sita Steckel zu einem Wettbewerb darüber, wer nun als legitimer Träger von als bedeutsam angesehenem Wissen zu gelten habe und damit als Experte gelten dürfe. Die oftmals schrill vorgetragene Kritik an den Schulen, etwa durch Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry, ist in diesem Sinne als Versuch einzelner Mönche zu werten, die Expertenrolle für religiöses Wissen lautstark für das Mönchtum zu reklamieren¹². Der gelehrten, durch Methode erzielten Meinung von Schulmännern wie Abaelard und Gilbert stehe laut Steckel in diesen Konflikten ein Konzept inspirierten Wissens gegenüber, dessen Erlangung in hohem Maße an die persönliche Integrität geknüpft sei¹³. Mit den jeweiligen Wissenskonzepten seien auch unterschied-

11 Nach derzeitigem Kenntnisstand ist gleichgeschlechtliches Begehren im schulischen Kontext auch in den Predigten (und anderen Werken) von Alains Magisterkollegen kein Thema. Im Blickfeld der Forschung lagen vorrangig deren Äußerungen zur Inanspruchnahme weiblicher Prostitution. Siehe BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants*, Bd. 1, S. 133–137; FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 263 f. In der Auswertung der Predigten von LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 393, findet sich nur ein Satz zum Verhalten der Studenten gegenüber Frauen. Der Frage könnte also eigens nachgegangen werden.

12 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 1070–1142. Zur Konkurrenzsituation von Magistern und Mönchen auch schon FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 48 f. Nuanciert VERGER, *The World of Cloisters*. Auch MEWS, *Rethinking Scholastic Communities*, S. 27, hebt hervor, dass sich in dieser Konfliktstellung nicht *die* eine monastische Theologie und *die* scholastische Theologie gegenüberstehen: »Yet when we explore these various confrontations in more detail, it is evident that even within monastic communities there was great diversity of opinion about how best to interpret the scriptures and formulate doctrine. Rather than speak about monastic theology, as such, it may be more helpful to identify the experiential dimension that certain monks, particularly (but not exclusively) within the Cistercian Order, sought to develop«. Mews relativiert sogar die Frage der Methodik im Streit zwischen Bernhard und Abaelard und sieht eher inhaltliche Gründe, nämlich die von Abaelard vorgebrachten Thesen zu Gottes Allmacht und Christi Erlösungswerk, als zentral für ihren Gegensatz. Vgl. *ibid.*, v. a. S. 19. Zum Verschwinden der charismatischen Lehrerfiguren auch *ibid.*, S. 21 f.

13 STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, Kap. VI. Auch bei Gilbert und Abaelard spielt die Inspiration für theologische Erkenntnis zwar noch eine Rolle, indes schränken sie im Unterschied etwa zu Wilhelm von Saint-Thierry ein, dass die Inspiration nie für vollständige Erkenntnis Gottes ausreiche. Dazu *ibid.*, S. 1070–1106.

liche Auffassungen der Lehrerrolle einhergegangen. Das oben beschriebene Konzept der »totalen Erziehungssituation« sei aufgebrochen, die Evaluierung des Lehrers durch den Schüler möglich geworden. Die vollständige Unterwerfung unter den Lehrer sei an den Schulen mit ihren wechselnden Personenkonstellationen so nicht mehr durchzusetzen gewesen, der Lehrer werde daher vom spirituellen zum intellektuellen Vater¹⁴. Für Frank Rexroth hingegen ist der Bruch zu älteren Strukturen nicht ganz so radikal; ihm zufolge könne die Entwicklung der Schulen kaum als »Abfolge charismatischer und intellektualistischer Phasen« begriffen werden¹⁵. Durch die mehr und mehr Gestalt annehmende Übung der Disputation sei die Lehrsituation aber insgesamt dialogischer und tendenziell weniger hierarchisch geworden, was die ersten Universitätsstatuten wieder in – aus Magistersicht – geordnete Bahnen hätten lenken wollen¹⁶. Im Entstehungsprozess der Universität mussten also auch Fragen der magisteriellen Autorität und deren Quellen verhandelt werden.

Vor diesem Hintergrund erscheint die von Ferruolo und Wei vertretene These, dass die Magister im Wesentlichen auf monastische Kritiker reagierten, deren Wertsysteme zu implementieren suchten und deswegen als Korporation erfolgreich waren (sie waren nun »ideologically safe«), als nicht mehr haltbar¹⁷. Damit ist ausdrücklich nicht gesagt, dass es keine Adaptationen monastischer Praktiken und Ideale im Pariser Schulwesen gegeben habe. Aber anders als von Wei behauptet, wird es den Akteuren nicht darum gegangen sein, monastische Kritiker zufriedenzustellen; hier müsste ohnehin noch einmal geprüft werden, inwieweit diese im ausgehenden 12. Jahrhundert überhaupt noch präsent waren. Viel plausibler erscheint es, dass die Magister Elemente eines einst universellen christlichen Lehrsystems in eine

14 Vgl. DIES., *Submission*. DOYLE, Peter Lombard, S. 117 f., geht zwar davon aus, dass im Bereich der stärker zulassungsbeschränkten Theologie insgesamt weniger Wechsel herrschte als in den *artes*, doch die in Kapitel 2.2 über philosophisch-theologische Schulen angeführten Beispiele von Theologen, die mehrere Magister frequentierten, relativieren diese Einschätzung. Die Gegebenheiten der Kathedralschule von Petrus Lombardus, die er untersucht, können sicher nicht vollständig auf die weniger institutionalisierten »privaten« Schulen übertragen werden.

15 REXROTH, *Fröhliche Scholastik*, S. 59.

16 DERS., *Reformen*, S. 36–39; DERS., *Fröhliche Scholastik*, S. 320–322. Für das 13. Jahrhundert spricht GOROCHOV, *Les écoles et les relations*, S. 51, von einem Spannungsverhältnis von notwendigem studentischen Gehorsam vor dem Magister, von dem das Examen abhing, und dem durch die Disputationskultur geforderten kritischen Geist.

17 FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 222–236; WEI, *Intellectual Culture*, S. 99 f., Zitat S. 99.

neue, im Werden begriffene Institution zu überführen versuchten, wie es anhand der Predigten Alains im Detail gezeigt werden soll. Ein Beispiel für eine solche Adaption früherer schulischer Praktiken wäre etwa die in den Statuten von 1215 verordnete Pflicht eines jeden Studenten, sich einem Magister zuzuordnen, der dann auch über ihn Gericht hält¹⁸. Des Weiteren fällt auf, dass die Idee, wonach die persönliche moralische Qualität in kausalem Zusammenhang zur Qualität der vermittelten Lehre stehe, in der Predigttheorie des 12. Jahrhunderts präsent blieb. Die schon von Augustinus und Gregor dem Großen geäußerte Idee, dass der Prediger vor allem durch sein Vorbild lehre, findet sich auch bei Alain von Lille¹⁹. Der Prediger galt zudem als von Gott inspiriertes Sprachrohr²⁰. Daher liegt die Vermutung nahe, dass die Vorstellung vom inspirierten Lehrer, der *verbo et exemplo* unterrichtet, im Übergang von den Schulen zur Universität zumindest in der Magisterpredigt konserviert wurde, womit sich eine zweite Kontinuitätslinie abzeichnet.

Mit diesem Blick auf Kontinuitäten, Adaptionen und mögliche Brüche ist nun zuerst Alains Sicht auf den Lernprozess als Ganzen zu untersuchen. Direkte Aussagen zum Lernprozess finden sich in seinen Predigten nicht, seine Ansichten müssen aus sprachlichen Bildern rekonstruiert werden. Wie in der »totalen Erziehungssituation«²¹ der Kloster- und Domschulen wird auch bei ihm die auf den Paulusbriefen basierende Formulierung, dass Jüngeren flüssige, den Erwachsenen hingegen feste Speise zu reichen sei, verwendet²². Die Lehrinhalte sind also dem Reifegrad der Lernenden anzupassen. Das sprachliche Bild basiert auf der in der klösterlichen Gemeinschaft gepflegten Idee, dass der junge Novize diese Gemeinschaft als neue Familie erhalte und von ihr genährt werde. Zwischen Älteren und Jüngeren, Lehrenden und Lernenden, herrsche ein Verhältnis wie zwischen Vätern und Söhnen. Speziell in der schulischen Lernsituation im Klos-

18 Vgl. Chartularium Universitatis Parisiensis, Nr. 20, S. 79; REXROTH, Reformen, S. 46. Dabei scheint es nicht nur darum gegangen zu sein, den häufigen Wechsel des Magisters möglichst zu unterbinden, wie Rexroth die Regelung deutet, sondern auch darum, den Rechtsstatus der Studenten jenseits ihrer klerikalen Privilegien zu klären und ihre Zuordnung zu ermöglichen. Siehe auch DERS., Fröhliche Scholastik, S. 324. Vgl. dazu grundsätzlich OEXLE, Deutungsschemata, S. 105–109, zu den als *clerici* erfassten Gelehrten. Zu derselben Problemstellung im ausgehenden 13. Jahrhundert an den Erfurter Schulen siehe GRAMSCH, Erfurt, S. 19–24.

19 KIENZLE, Medieval Sermons, S. 95–97.

20 DIES., Introduction, S. 153 f.

21 REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 53.

22 Vgl. auch Kap. 2.1.3 und ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 39, Sp. 184: »Parvuli liquido cibo sunt nutriendi, adulti solido corroborandi; ne parvulus enecetur per solidum, et adultus abominetur liquidum, ut sic singula quaeque locum teneant sortita decenter«.

ter wird der Lehrer als geistiger Vater begriffen²³. Alain bezieht die Aussage aus seiner »Ars praedicandi« zwar auf die Predigtsituation, doch aufgrund der engen Verzahnung von theologischer Lehre und Predigt kann durchaus angenommen werden, dass Alain dem Prinzip einer Anpassung des Stoffes an die Voraussetzungen der Schüler auch im schulischen Unterricht Gültigkeit zusprach.

Die Frage ist, ob Alains Verwendung des sprachlichen Bildes in seinen Predigten auf eine ähnlich hierarchisch-familiäre Konzeption der Lernsituation verweist. Dies kann wohl verneint werden, vielmehr verwendet er das Gleichnis in seiner Predigtpraxis, um den Lernprozess *aller* Gläubigen zu beschreiben. Demnach stärkt Christus »uns« mit der »flüssigen Nahrung der geringeren Lehre«, die »Erwachsenen« schließlich »vollendet er mit der höheren Lehre«²⁴. Die Passage stammt aus einer Modellpredigt des »Liber sermonum« zum dritten Advent. Aufgrund der wissensbezogenen und theologischen Inhalte ist es aber gut vorstellbar, dass sie, möglicherweise in etwas ausführlicherer Form, ursprünglich vor einem schulischen Publikum gehalten wurde²⁵. In der bereits besprochenen Predigt zum Epiphaniastag ist sogar die Rede davon, dass die »feste Speise« erst *in patria* gereicht würde; auch hier sind implizit alle, auch die Magister, in den Lernprozess einbezogen, die besagte Hierarchie besteht

²³ Vgl. STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 110–116.

²⁴ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 15, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 51: »Ioseph qui interpretatur auctus figurat Christum. [...] Hunc ergo Ioseph, id est Christum, deduxit Deus Pater de statu natiuitatis in statum mortis, de statu mortis in statum immortalitatis. Et hoc uelud ouem. [...] Ouis nos pelle sua texit, Christus pellibus mortuorum animalium, id est exemplis antiquorum patrum, nos induit. Ouis paruulos lacte nutrit, christus liquido cibo minoris doctrine nos reficit. Ouis carne maiores pascit et christus solido cibo maioris doctrine adultos perficit«.

²⁵ Vgl. für den zweiten Aspekt *ibid.*, fol. 50v: »Tu ergo qui sedes super cherubin excita potenciam tuam et ueni. In deitate triplex insinuatur potencia. Potencia que operatur, potencia per quam operatur, potencia quam operatur. Potencia que operatur est pater, potencia per quam operatur est filius, potencia quam operatur rerum uniuersitas. Potestas qua potest Deus diuina natura. Vnde qui peccat ex inpotencia dicitur peccare in patrem, quia pater specialiter dicitur potencia«. Zur Sünde »gegen den Vater« äußert Alain sich auch in der *Summa* »Quoniam homines«; vielleicht ist auch Alain gemeint, wenn später Thomas von Aquin in dieser Frage direkt auf die »modernen Lehrer« verweist. Siehe DERS., *Summa* »Quoniam homines«, II, 5, 200, S. 355, und THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones de quolibet*, Bd. 2, 2, 8, 1, S. 236: »Doctores uero moderni dixerunt, quod quia patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in spiritum sanctum«. Im Apparat werden Hugo von Saint-Victor und daran anschließend Petrus Lombardus, Richard von Saint-Victor und Wilhelm von Auxerre genannt. Die wissensbezogenen Inhalte werden weiter unten ausgewertet, vgl. Kap. 6.2.

zwischen dem Lehrer Christus und den Gläubigen²⁶. In einer Nikolaus-Predigt bezieht Alain das Bild sogar direkt auf den »Lehrer« Nikolaus, der schon als Säugling quasi in flüssiger Nahrung prophezeite, was er später im Sinne einer »festen Speise« in die Tat umsetzen würde²⁷. Auch bei dieser Modellpredigt ist es aufgrund ihrer relativ exakten Datumsangabe gut denkbar, dass sie tatsächlich vor einem Scholarenpublikum vorgetragen wurde²⁸. So lässt sich folgern: Das Bild bleibt, der Inhalt wandelt sich.

Ein weiteres Bild für den Bildungs- und Erziehungsprozess, das in den Kloster- und Domschulen beliebt war, war die Siegelmetapher. Die Formung des Schülers durch den Lehrer wird als das Eindringen eines Siegels in noch modellierbares Wachs begriffen. Nach Frank Rexroth umfasst dieses Bild zwei Aspekte von Bildungsvorstellungen: einerseits werde Wissen als stets identisch und nicht wandelbar begriffen – »Schülerwissen bildete Lehrwissen maßstabsgetreu ab«; andererseits bestehe nur ein begrenztes Zeitfenster für den sich zwischen Lehrer und Schüler vollziehenden Bildungsprozess. Dieser statischen Konzeption entspreche die im 11. Jahrhundert gepflegte Vorstellung von Wissensgenealogien, innerhalb derer das Bildungsgut linear von einem Lehrer auf einen Schüler übergehe, von diesem auf den nächsten Schüler, und so fort²⁹. Weder das Bild noch die damit verbundene Konzeption findet sich in den Predigten des Alain von Lille³⁰. Ob er von einem abgeschlossenen Wissensschatz ausging, den sich jeder Einzelne erarbeiten müsse, oder von der Veränderbarkeit und Vermehrung des Wissens, kann nicht sicher gesagt werden. Jedenfalls warnte er in seinen Predigten nicht vor dem Streben nach (neuem) Wissen, sondern befürwortete es, wenn es aus einer auf Gott ausgerichteten Motivation heraus erfolgt³¹.

26 Zu dieser Predigt Kap. 5.3; ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 21, S. 244: »[Christus] in Bethleem nascitur, que ›domus panis‹ interpretatur, per quam mens humana figuratur, que ›domus panis‹ efficitur, cum panis ille qui de celo descendit in ea per gratiam oritur; ille, inquam, qui cum esset cibus angelorum, factus est lac paruulorum; cum esset solidus cibus in patria, factus est liquidus in via«.

27 DERS., Sermo Nr. 12, S. 625: »Gloriosus ergo confessor ab ubere materno spem locavit in Christo, dum trahebat ubera parvulus abstinebat ut adultus, dum pendeat ab ubera [sic] matris aspirabat ad mensam patris. Prophetabat in cunis quasi futurus esset in celis, prophetabat in cibo liquido quid acturus esset in solido. Abstinens ab infantili ubere, transcendebat metas infantie. Puer in evo, senescit in facto. Bene vivebat antequam sciret vivere qui ieiunabat antequam sciret comedere. Nondum loquens, prophetabat facto! Docet alios nondum doctus ab aliquo«.

28 Vgl. dazu Kap. 4.1.2. Mehr zu dieser Predigt Kap. 6.2.

29 REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 55.

30 Anklänge daran finden sich dagegen bei Jakob von Vitry. Vgl. FERRUOLO, The Origins of the University, S. 259.

31 Dazu Kap. 5.4.

Was aber deutlich wird, ist, dass er auch Theologiemagister als Lernende ansah, die sich immer wieder um die Theologie bemühen müssen. Seine »Exhortatio ad doctrinam«³² aus der »Ars praedicandi« richtet sich nämlich nicht nur an Studenten, sondern, wie die Schelte der Magister am Ende annehmen lässt, auch an Letztere³³. Sie alle werden zu Beginn des Kapitels aufgerufen: »Sic disce, quasi semper victurus; sic vive, quasi cras moriturus!«³⁴ Im Anschluss werden die Vorzüge einer konzentrierten, beständigen Lektüre gepriesen, etwa, dass durch die Beschäftigung schädliche Affekte unterdrückt würden³⁵. Auch die oftmals mit der »monastischen« Lektüre verbundene *ruminatio* von Texten wird empfohlen³⁶. Zum Ausdruck kommt ein eigenständiger Lernprozess all derjenigen, die sich dem Theologiestudium widmen. Dabei kann auch der Höherrangige oder Ältere von dem ihm eigentlich Unterstehenden lernen: »Nec dedignetur major a minore discere, quia aliquando revelatur minori, quod non majori. Et Apostolus ait: Si minori revelatum est, major taceat«³⁷. Es ließe sich zwar einwenden, dass ja auch die frühmittelalterlichen Gelehrten sich als Schüler der *patres* begriffen, die nur die Tradition der Kirchenväter weitergaben und durch göttliche Gnade sprachen³⁸. Doch stellt Alain gerade keinen Bezug zur Autorität der Kirchenväter her, als deren Schüler man sich begreifen müsse. Selbst wenn man noch in Rechnung stellt, dass Alain

32 So lautet die Überschrift des 36. Kapitels in MIGNE PL 210. In den Handschriften Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 36v und Paris, BNF, NAL 335, fol. 64r lautet sie dagegen bezeichnenderweise »Ad inuitandum homines ad celestem uitam«. Toulouse, BM, 195, fol. 60v bietet keinen Titel. Zu dieser Werkspassage vgl. Kap. 5.4.

33 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 181: »Auditores theologiae aures vendunt ut audiant, doctores eas emunt, ut scientiam suam jactanter exponant. Jam theologia venalis prostituitur, et in quaestu pro meretrice sedet. Olim in summo honore habebantur magistri, sed modo, jure reputantur insipientes et fatui«. Aus Sp. 180 geht hervor, dass es um Theologen geht: »Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestres philosophiae, transeundo aspicias, utrum illi forte invenias quid, quod mores instruat«.

34 *Ibid.*, 36, Sp. 179.

35 *Ibid.*, Sp. 180; dazu auch SIRI, *Et natura mediocritatis*, S. 312–314.

36 ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 180: »et cum multa legeris, unum specialiter tibi deputa, unum medullitus rumina, quod magis tuo sedeat animo, quod magis placet mentis palato«.

37 *Ibid.* Das Bibelzitat dürfte eine recht freie Wiedergabe von 1 Kor 14, 30–31, sein (Migne gibt nur 1 Kor 14 an): »Quod si alii revelatum fuerit sedenti prior taceat, potestis enim omnes per singulos prophetare ut omnes discant et omnes exhortentur«.

38 Damit stellten sie sich aber auch selbst in die Tradition der Kirchenväter und vereinnahmten diese für ihre eigenen Gedanken. Vgl. dazu STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 531–537, am Beispiel des Paschasius Radbertus S. 541–543. Siehe außerdem *ibid.*, S. 569–576 und die prägnante Zusammenfassung S. 670.

ältere und damit selbständigere Studenten unterrichtete, ist diese so deutliche Aussage also bemerkenswert.

Die Wortwahl der Aussage – »revelari«, also »enthüllt« bzw. »offenbart werden« – mag dem anschließenden Bibelzitat geschuldet sein. Sie kann aber auch darauf verweisen, dass der Lehrende grundsätzlich als inspirierter *doctor* konzipiert wurde, dessen Einsichten an moralische Integrität geknüpft waren, wie dies Sita Steckel in der Weiterentwicklung von Stephen Jaegers Thesen für die Lehrer des Früh- und frühen Hochmittelalters herausgearbeitet hat: »Die Reinheit der Lebensführung qualifizierte gewissermaßen als ›Kanal‹ für die Vermittlung göttlich inspirierten Heilswissens«³⁹. Der Lehrer unterrichtete dementsprechend nicht nur durch sein Wort, sondern auch durch sein Vorbild, *verbo et exemplo*, und richtete seine Lehre darauf aus⁴⁰. Für ihre Untersuchungsräume und -beispiele hat Steckel festgestellt, dass dieses Lehrkonzept an den Kathedralschulen des 12. Jahrhunderts an Bedeutung verliere. Bei Anselm von Laon etwa werde seine Tugendhaftigkeit zwar noch gelobt, insgesamt aber werde er eher als auf ein bestimmtes Wissen spezialisierter Experte wahrgenommen⁴¹. Ferruolo hat zwar darauf hingewiesen, dass die moralistischen Kritiker der Pariser Schulen predigten, dass Lehrer durch ihr Wort und ihr Vorbild lehren sollten, diese Beobachtung aber nicht mit erkenntnistheoretischen Fragen und der Frage nach dem dahinterstehenden Lehrerbild verknüpft⁴².

Es ist also zum einen zu fragen, ob Alain von Lille den Magister als inspirierten Lehrer ansah, zum anderen, ob er persönliche Tugend als Voraussetzung für diese Inspiration ansah und auf dieser Basis das Konzept des Lehrens und Lernens *verbo et exemplo* vertrat. Bezüglich der ersten Frage wurde bereits im vorausgehenden Kapitel über Wissenschaft und Erkenntnis erarbeitet, dass theologische Erkenntnis für Alain von Lille immer mit dem Einwirken göttlicher Gnade verbunden ist. Selbst die *theologia rationalis*, die das geglaubte Wis-

³⁹ Ibid., S. 537.

⁴⁰ Vgl. *ibid.*, S. 116–124; paradigmatisch S. 120: »Smaragdus von St. Mihiel sollte in seinem Kommentar zur Benediktregel entsprechend klar definieren, dass jede *doctrina* das Lehren durch Wort und Vorbild umfasste: ›Omnis enim doctrina duobus modis consistit, verbis videlicet et exemplis‹«.

⁴¹ Vgl. *ibid.*, S. 986–999, 1057–1070.

⁴² Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 219–221, Beispiele sind Jakob von Vitry, Peter von Poitiers, Gottfried von Troyes, Petrus Comestor und Alain von Lille. Siehe auch das Zitat *ibid.*, S. 227: »When the moralists preached that teachers should instruct both by their words and by the example of their lives or that they should be suitable both in how they live and in what they teach, however, they often spoke so generally that it is unclear whether their words were addressed specifically to the masters in the schools or to all the clergy«.

sen einsichtig macht, benötigt die Eingebung, damit die Orthodoxie der Gedankenführung gewährleistet ist. Bezüglich der zweiten Frage zeichnete sich bereits die enge Verzahnung von moralischen und intellektuellen Qualitäten im Erkennenden ab. Insbesondere Alains Predigten über die delphische Maxime führen die Bedeutung der Tugendübung drastisch vor Augen, indem sie Selbsterkenntnis, Tugendübung und Lasterbekämpfung mit der Gotteserkenntnis assoziieren⁴³.

So stellt sich weiterführend die Frage, ob diese Ansichten Alains in denjenigen Predigten enthalten sind, in denen er die Lehre *verbo et exemplo* behandelt. Es ist im Lichte der bisher erarbeiteten Erkenntnisse durchaus davon auszugehen, dass er in der Wendung den Zusammenhang von moralischer Integrität, Inspiration und Erkenntnis enthalten sah⁴⁴. Zu prüfen ist aber, ob er diese Bedeutungsfacette in den Vordergrund stellte oder ob er stattdessen oder darüber hinaus andere Aspekte zur Sprache brachte⁴⁵. Denkbar wäre beispielsweise auch, dass das Begriffspaar auf die beiden von Alain postulierten Zweige der Theologie verweist, nämlich auf die *theologia rationalis* und die *theologia moralis*⁴⁶.

Zunächst ist festzuhalten, dass das Lehren und Lernen mittels Wort und Vorbild von Alain von Lille mehrfach thematisiert wird, wobei er die Bedeu-

43 Vgl. dazu [Kap. 5.2](#) und zusammenfassend [Kap. 5.5](#).

44 An dieser Stelle sei auch auf einen interessanten Nebenaspekt dieses Lehr- und Erkenntniskonzeptes hingewiesen, der von Jaeger angesprochen und von STECKEL, *Kulturen des Lehrens*, S. 705 f., aufgegriffen wurde. Der durch Tugendhaftigkeit und Inspiration gewonnenen Erkenntnis wohne ein demokratisches bzw. meritokratisches Element inne, da sie durch persönliche Anstrengung gewonnen werden kann; sie stehe damit konträr zur aristokratischen Vorstellung von Begabung qua Geburt. Alain selbst sagt im dritten Kapitel der »Ars«: »Si genus iactas memorare nouissima quomodo omne hominum genus simili consurgit ab ortu, considera quomodo omnium una nascendi conditio, una moriendi conclusio, *quomodo melior est nobilitas facta quam nata*, quomodo illa generalior, hec generosior« (Hervorh. AG). Zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3v. Siehe auch [Anhang 2](#). Außerdem ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 236 (= 91)**, § 7, [Anhang 3](#).

45 Die Bedeutung der Phrase allein damit zu begründen, dass dem Redner durch vorbildliche Lebensführung mehr Glaubwürdigkeit zukommen solle, reicht nicht aus. Wird über moralische Themen gesprochen, mag diese Erklärung naheliegend sein, aber warum sollte bspw. eine angelologische Aussage von der Lebensführung des Lehrenden beeinflusst sein? Wird ein solcher Zusammenhang bejaht, liegt dem klar das Konzept des inspirierten Lehrers zugrunde, der dank seiner Tugenden zu höheren Einsichten kommt als ein weniger tugendhafter Kollege. Die Bedeutung der Tugend, die glaubwürdig am eigenen Leib demonstriert werden soll, ergibt sich in diesem Fall erst aus ihrem Zusammenhang mit den eigenen Erkenntnismöglichkeiten.

46 Dazu [Kap. 2.2.2](#), [4.1.1](#) und [5.2](#), [Anm. 116](#).

tung der praktischen Umsetzung des als richtig Erkannten betont. In der »Ars praedicandi« ist es das bereits behandelte Kapitel, das zum Theologiestudium ermahnt, in welchem auch der Zusammenhang von *vita* und *doctrina* hergestellt wird. Alain beklagt die Gelehrten seiner Zeit, die sich lieber in der »Schule des Antichristen« als in der »Schule Christi« aufhielten, das heißt, die christliche Lehre verschmähten und sich lieber Völlerei, Geldgier und Frauen hingäben als dem (theologischen) Studium⁴⁷.

Verlassen ist die Schule Christi, die auf zwei Dingen beruht: auf dem Leben und der Lehre. Doch das wahre Leben wird verachtet, die Lehre begraben. Einst, wenn auch das gute Leben nicht geliebt wurde, so wurde doch die Lehre wenigstens aufgenommen. Aber jetzt gibt es die größte Abweichung, die größte Verstocktheit, die größte Entfremdung, jetzt, wo nicht nur die guten Sitten hintenangestellt werden, sondern auch deren Zier, also die Lehre, verachtet wird⁴⁸.

Die Lernenden (und damit sind alle gemeint, die sich der Theologie widmen) entziehen sich Moral und Lehre. Die *doctrina* gerät in dieser Polemik sogar zur reinen Zier des vorbildlichen Lebens. Bemerkenswert ist auch, dass die zum Kontrast evozierte Vergangenheit keineswegs verklärt wird, wie man es

⁴⁷ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 180. Auch scholastische Predigten des 13. Jahrhunderts verwenden diese Motive, teils kontrastierend zu den schlechten Lehrmeistern namens Fleisch, Welt, und Teufel. Siehe MORENZONI, *Les arts libéraux*, bes. S. 52. Zur Bedeutung von »schola Christi« als Nachfolge Christi in der Benediktinsregel siehe STUDER, »Schola Christi«. Zur Aktualisierung dieser Denkfigur für das umfassende Lernen im Kloster im 12. Jahrhundert siehe VERGER, *The World of Cloisters*, S. 55–60.

⁴⁸ ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 36, Sp. 181: »Jam deserta est schola Christi, quae in duobus versatur, in vita et doctrina; sed vera vita contemnitur, doctrina sepelitur. Olim, et si bona vita non amabatur, doctrina tamen amplectebatur; sed jam summa est exorbitatio, summa obstinatio, summa alienatio, cum non solum mores boni postponuntur, sed etiam decor eorum, id est doctrina, contemnitur«. Die bis hier zitierten Sätze aus dem 36. Kapitel der »Ars praedicandi« zeigen auch deutlich, dass Alain den Magistern durchaus eine Verantwortung für die zuvor beklagte Missachtung der Gelehrsamkeit zuschrieb. Sie wurden von Ferruolo aber nicht berücksichtigt, der das Kapitel deswegen wie folgt deutet: »Alan of Lille echoes the satirists and humanists in complaining that masters are losing their places in court to those who can offer greater wealth and status. ›Once masters were held in the highest honor‹, he laments, ›but now they are thought foolish and silly!‹ As critical as Alan of Lille could be of scholarly misconduct, there is no suggestion here that he blamed the masters themselves for the diminished regard for learning«. Siehe FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 267.

durch die Studien von Jaeger und Ferruolo eigentlich erwarten würde⁴⁹: Es sei damals auch nicht gut gehandelt worden, doch wenigstens habe man sich den vom Lehrer Christus verkündeten Lehren geöffnet. Dieser Satz zeigt auch, dass es an dieser Stelle nicht darum geht, den Zusammenhang von moralischer Lebensführung und Erkenntnis zu thematisieren – zu gewissen Erkenntnissen sind die lasterhaft lebenden Vorfahren ja demnach doch gekommen –, sondern es wird ein erzieherischer Impetus deutlich, wonach Gelehrsamkeit sich nicht nur in Wissen manifestiere, sondern als Grundlage ein solides Tugendfundament brauche. Dies deckt sich mit Alains Aussagen zum Streben nach Wissen⁵⁰.

Um die »schola Christi« mit ihrer Lehre *verbo et exemplo* geht es auch in einer Adventspredigt. Demnach kam Christus zur Unterweisung, zum Kampf gegen den Teufel, zur Erlösung und für die Einführung der Gerechtigkeit in die Welt. Seine Unterweisung erfolgte »in zwei Schulen«, mittels seines Unterrichts und seines Vorbildes, *verbo* und *exemplo*⁵¹. Beide Schulen vermitteln aber Inhalte der einen Lehre, die moralische Erkenntnis und Gotteserkenntnis umfasst: Christi Leben zeigt, wohin man in seiner Lebensweise streben soll, Christi Lehre vermittelt, zu wem man kommen soll⁵². In dieser Passage ließe sich nun ein Verweis auf Alains Theologiekonzeption sehen, die zwischen

49 Zu den Lobpreisungen der »guten alten Zeit« bei den Kritikern der Pariser Schulen siehe *ibid.*, S. 99–105, und JAEGER, *Pessimism*, bes. S. 1164–1172.

50 Dazu GREULE, »Curiositas«.

51 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 238 (= 93)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 5v: »Venit igitur ad scolam ut nos instrueret, venit ad palestram ut contra dyabolum dimicaret, uenit ad forum ut captium redimeret, uenit ad tronum ut iniurias propulsaret. Venit ad duplicem scolam: ad scolam doctrine et ad scolam uite. Vnde de ipso dicitur: cepit Iesus facere et docere. In scola doctrine docuit uerbo, in scola uite docuit exemplo«. Zur Übersetzung von »doctrina« als »Unterricht« vgl. DERS., *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112: »Praedicatio enim est illa instructio quae pluribus fit, et in manifesto, et ad morum instructionem; doctrina uero est quae uel uni, uel pluribus fit, ad scientiae eruditionem«. Die zitierte Passage aus Nr. 238 (= 93)* wertet auch Ferruolo im entsprechenden Abschnitt über die Lehre *verbo et exemplo* mit Verweis auf das 36. Kapitel der »Ars praedicandi« aus. Siehe [Anm. 42](#). Allerdings befindet sich die von ihm verwendete Quellenstelle im Codex Paris, BNF, lat. 3818 auf fol. 5v, nicht fol. 6v. Auch ist es nicht, wie von ihm angegeben, die Adventspredigt über Jer 23,5 »Ecce dies ueniunt« (Nr. 61 [= 52]), sondern die im Pariser Codex darauffolgende über die Antiphon »Veni ad liberandum nos, domine deus, uirtutum« (entspricht Nr. 238 [= 93]*). Predigt Nr. 61 (= 52) befindet sich auf fol. 3v–5v, hingegen steht Nr. 238 (= 93)* auf fol. 5v–6v.

52 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 238 (= 93)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 5v–6r: »Due fuerunt scole, sed unus liber: liber inquam intrinsecus et extrinsecus scriptus. Exterius scriptus in carne, interius scriptus in corde [...]. In hoc libro docuit Christus tria: quo uiandum, in quo uiuendum, ad quem ueniendum. Quo uiandum

Moraltheologie und »rationaler« Theologie unterscheidet⁵³. Der Lehrer ist hier nicht wie in der »Predigtkunst« der Prediger, sondern Christus selbst⁵⁴. Zum Ausdruck kommt die Ebenbürtigkeit der Bereiche, die als komplementär aufgefasst werden können.

Ein weiteres Kapitel der »Ars praedicandi«, das Versatzstücke für eine Predigt »ad sacerdotes« liefern soll, nennt ebenfalls die Verbindung von *doctrina* und *exemplum*⁵⁵. Die Priester, das »Salz der Erde« (Mt 5,13), sollen die Lehre durch ihr vorbildliches gutes Leben »würzen«, damit nicht, wenn auf ihren Lebensstil herabgesehen werde, »zu Recht« auch ihre Predigt verachtet werde⁵⁶. Aus diesem kleinen Versatzstück geht indes nicht hervor, ob es nur darum geht, den Eindruck der Unglaubwürdigkeit des Priesters zu vermeiden, der sonst quasi Wasser predigen, aber Wein trinken würde, oder ob die durch die Predigt vermittelten Erkenntnisse aufgrund des angenommenen Zusammenhangs von Tugend und Inspiration zweifelhaft würden. Wort und Tat müssen jedenfalls widerspruchsfrei sein, da beide Arten der Verkündigung sind, wie es gleich das erste Kapitel der »Ars praedicandi« über die Predigt zum Ausdruck bringt⁵⁷. Dass das Lehren sowohl durch die Tat als auch durch das Wort praktiziert werden kann, geht auch aus der Adventspredigt über »O oriens splendor« hervor, hier allerdings im negativen Sinne: »Auf dem ›Lehrstuhl der Seuche‹ [Ps 1,1] sitzen diejenigen, die andere durch das Wort der falschen Lehre oder das Vorbild schlechter Gewohnheit lehren«, heißt es

docuit uita. In (6r) quo uiuendum docuit sui presentia. Ad quem ueniendum ostendit doctrina. Vnde Christus de se ait: ›Ego sum uia, ueritas et uita.‹ Via quia doceo quo uiuendi, uita quia doceo in quo uiuendum, ueritas quia ostendo ad quem ueniendum«.

⁵³ Dazu Kap. 2.2.2, 4.1.1 und 5.2, Anm. 116.

⁵⁴ Vgl. auch ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 61 (= 52) über Jer 23,5, zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3rb: »Regnat Christus in quattuor: Regnat in ecclesia, in sacra Scriptura, in humana sua natura, in uita eterna. Regnat in ecclesia per misericordiam, regnat in sacra Scriptura per intelligentiam, regnat in humana sui natura per gratiam, in uita eterna per gloriam. Regnat in ecclesia sicut dominus, *regnat in sacra Scriptura ut didascalus*, regnat in humana natura ut sponsus, regnat in uita eterna ut deus« (Herzvorh. AG).

⁵⁵ DERS., *Ars praedicandi*, 44, Sp. 191–193.

⁵⁶ *Ibid.*, Sp. 192: »Condire debet cibum doctrinae exemplo vitae bonae, ne si ejus vita despicitur, ejus, jure, praedicatio contemnatur«.

⁵⁷ *Ibid.*, 1, Sp. 113: »Sunt autem tres species praedicationis; una quae est in verbo, de qua dicitur: Ite, praedicate Evangelium omni creaturae, etc. (Marc. XVI.) Alia est in scripto, unde Apostolus dicit se praedicasse Corinthiis (I Cor. V), quia eis epistolas scripsit. Alia est in facto, unde dicitur: Omnis Christi actio nostra est instructio«.

in einem die Magister scheltenden Abschnitt⁵⁸. Über die reine faktische Aussage hinausgehende wissenschafts- oder erkenntnistheoretisch ausdeutbare Bestandteile enthält sie aber nicht.

In einer Predigt aus dem »Liber sermonum«, die auch als Einzelstück überliefert ist, taucht das Wortpaar ebenfalls auf⁵⁹. Dieser *sermo* zu Christi Himmelfahrt scheint noch auf sein ursprüngliches Zielpublikum zu verweisen, das zumindest zu einem Teil aus Magistern und/oder Prälaten bestanden haben dürfte. Denn nur ihnen sprach Alain von Lille ein Lehramt zu. Hier heißt es, dass Christi Geburt sie lehre, andere zu lehren. Das Kind in der Futterkrippe zeige Christus als künftige Speise der Menschen und lade die Predigtgemeinschaft ein, durch ihre Lehre und ihr gutes Handeln den Nächsten Speise zu sein. Beide Elemente unterweisen die Lernenden im Sinne der Heilsbotschaft⁶⁰. Die Bedeutung der Tugendübung des Lehrers für die rechte Erkenntnis wird zum Ende der Predigt hin explizit angesprochen. Kontemplation und Perfektionierung führen zur Gottesschau: »Ascendamus contemplan-do diuina. Ascendamus de uirtute in uirtutem donec uideamus ascendentem«⁶¹.

So lässt sich festhalten, dass die Bedeutung der Lehre *verbo et exemplo* für Alain in drei Dingen liegt: Zum einen kommt darin seine Grundannahme zum Ausdruck, wonach sich die Tugendhaftigkeit des Lehrers im Verhalten zeige und diese die Basis für Inspiration darstellt. Die göttliche Eingebung wiederum gewährleistet die orthodoxe Gedankenführung. Eine gewisse Vorstellung vom Lehrer als charismatischer Persönlichkeit ist also (noch) vorhanden. Dies ist aber nicht die ausschließliche Botschaft der Wendung. Zum anderen kann Alain damit nämlich die Gleichrangigkeit von Moralthologie und spekulativer Theologie zum Ausdruck bringen, die sich beide auf dieselbe Sache beziehen.

58 DERS., Sermo Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 98r: »Sunt enim quidam, qui sedent in cathedra pestilentie [Ps 1,1] [...]. In cathedra pestilentie sedent, qui uerbo prae doctrine uel exemplo consuetudinis male alios docent«. Zur Predigt auch [Kap. 4.1.2.](#)

59 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 34.

60 Ibid., zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 69r: »Ascendens Christus in altum captiuam duxit captiuitatem [Eph 4,9]. Multiplex Christi legitur descensus, multiplex ascensus: primus descensus fuit de sinu patris in uterum matris. De quo descensu dicitur: Descendit de celis misus [sic] ab arce patris. Consequenter descendit in presepe. Tercio ad inferos [korr. aus -us]. Primus descensus humilitatis, secundus deiectionis, tertius compassionis. Primus fuit ad uisitandum, secundus ad significandum, tertius ad liberandum. Primo nos instruxit ad humilitatem, secundo ad proximorum instructionem. Per hoc enim quod in presepe descendit significauit se futurum pabulum hominum et ad hoc nos inuitauit ut per doctrinam et bonam operationem essemus pabulum aliorum«. Dazu auch [Kap. 6.2.](#)

61 Ibid., fol. 70r.

Schließlich hat die Wendung eine disziplinierende Komponente, indem alle Lehrenden und Lernenden ohne weitschweifige Begründung zu sittsamem Verhalten aufgefordert werden.

Nicht nur Konzeptionen des Verhältnisses von Schülern und Lehrern können aus Alains Predigten rekonstruiert werden, auch der Übergang von der einen Rolle zur anderen wird thematisiert. Eine Adventspredigt Alains stellt diesen Übergang als Aufstiegsprozess dar, der in einer himmlischen Lebensweise gipfelt. Ausgehend vom *thema* Jer 23,5 »Ecce dies veniunt, dicit Dominus« distinguert Alain drei Tage: den Tag der Weisheit, der Gnade und der Herrlichkeit⁶². Der Tag der Weisheit wird sodann näher beschrieben: Er hat neun Stunden, die mit bestimmten Gelehrtenpflichten verbunden sind. In der ersten Stunde hat man nach der richtigen Lehre zu streben, nämlich »nicht nach der vergänglichen, sondern der ewigen; nicht nach der finanziell einträglichen, sondern nach der [wahrlich] fruchtbaren; nicht nach der das Ego aufblähenden, sondern nach der erbaulichen«: »Primi diei prima hora est doctrinam querere non transitoriam, sed eternam, non questuosam, sed fructuosam, non inflatiuam, sed hedificatiuam«⁶³. Ähnlich wie in der Predigt an die Scholaren über Kgl 1,12 »Ve vobis qui transitis« wird hiermit klar zum Ausdruck gebracht, dass das Studium sich letztlich den nicht irdischen Gegenständen zuwenden muss⁶⁴. Im letzten Abschnitt klingt Alains auf 1 Kor 8,1 basierendes Dictum »Scientia sine caritate inflat, cum caritate edificat« aus einer noch zu analysierenden Predigt an⁶⁵. Zugleich findet sich in der kurzen Passage die Überzeugung, die Lehre nicht nach finanziellen Gesichtspunkten auszurichten, sondern nach dem für das Seelenheil Nützli-

62 DERS., Sermo Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra: »Oriente autem sole iusticie tres orti sunt dies: dies sapientie, dies gratie, dies glorie«. Zur Predigt auch Anm. 51 und 54. Bei Hugo von Saint-Victor sind die drei »Tage des unsichtbaren Lichts« dagegen Furcht, Wahrheit und Liebe. Vgl. HUGO VON SAINT-VICTOR, De tribus diebus, S. 63f.: »Tres ergo dies sunt inuisibilis lucis, quibus interius spiritalis uitae cursus distinguitur. Primus dies est timor, secundus est ueritas, tercius dies est caritas. Primus dies solem suum habet potentiam; secundus dies solem suum habet sapientiam; tercius dies solem suum habet benignitatem. Potentia ad Patrem, sapientia ad Filium, benignitas pertinet ad Spiritum sanctum«. Den Attributen der trinitarischen Personen folgend, gibt es auch einen Tag der *potentia*, der *sapientia* und der *benignitas*: Ibid., S. 69: »Quando ergo omnipotentia Dei considerata in admirationem cor nostrum excitat, dies Patris est; quando uero sapientia Dei inspecta agnitione ueritatis cor nostrum illuminat, dies Filii est; quando autem benignitas Dei intenta ad amorem cor nostrum inflamat, dies Spiritus sancti est. Potentia terret, sapientia illuminat, benignitas letificat«.

63 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra.

64 Dazu Kap. 5.3.

65 Siehe Kap. 6.2, Anm. 182.

chen. Eine generelle Verurteilung der Praxis, Gelder für die Lehre zu nehmen, ist damit aber nicht verbunden⁶⁶.

Die folgenden beiden Stunden des »Tags der Weisheit« umfassen das sorgfältige Studium der entsprechenden Inhalte und die Freude daran – dieser Aspekt des Lernens wurde bisher noch nicht von Alain genannt⁶⁷. Es muss hier gar nicht entschieden werden, ob Alain einen zweckfreien »Spaß an der Freude« oder den erbaulichen Genuss meint, sondern durch die normative Setzung der Passage ist klar, dass nur etwas Erbauliches auch Freude im Sinne von Spaß bereiten kann. Die vierte und fünfte Stunde des »dies sapientie« stehen für die Erinnerung an das Gehörte und dessen Einprägung ins Gedächtnis: »Quarta auditorum recordatio. Quinta memorie commendatio«⁶⁸. Alain bezieht sich im Vorherigen also klar auf einen Lernprozess mittels des Lehrformats der *lectio*, nicht auf ein eigenständiges Lesestudium, wie es in der »Exhortatio ad doctrinam« anklang. Darauf folgen der intellektuelle Abgleich mit bereits Bekanntem und die Vermehrung des Wissens⁶⁹. In der achten Stunde gibt man das erworbene Wissen an andere weiter und führt, in der neunten Stunde, schließlich ein »himmlisches Leben«⁷⁰. Damit entspricht die achte Stufe dem in der »Ars praedicandi« genannten höchsten Grad der individuellen Perfektion, wenn das Gelernte mit anderen geteilt wird und man so zu deren Seelenheil beiträgt⁷¹. Es zeigt sich damit erneut die auf die christliche Gemeinschaft ausgerichtete Relevanz von Alains Theorien.

Dieser mit dem himmlischen Leben klar als Aufstiegsprozess markierte Werdegang wird von Alain von Lille in der Predigt interessanterweise mit den neun Musen in Verbindung gebracht. So, wie die heidnischen Dichter bereits christliche Inhalte erahnten – in der hier zu besprechenden Predigt nennt er die Verkündungen des »Mercurius« sowie das vergilische »iam nova progenies caelo demittitur alto« (Ecl. 4, 7) – scheinen sie auch diese neun Stunden bereits »geträumt« zu haben⁷². Jede Muse steht für eine der genannten Tätigkeiten im Rahmen des Entwicklungsprozesses vom Schüler zum Lehrer, wobei Urania den

66 Zur Idealvorstellung des kostenfreien Bildungsangebots an den Pariser Schulen und der gelebten Praxis siehe [Kap. 2.1.1](#) sowie FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 230.

67 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra: »Secunda hora curam adhibere doctrinam. Tertia delectari in doctrina«.

68 Ibid.

69 Ibid.: »Sexta similitum conformatio. Septima sciencie multitudo«.

70 Ibid.: »Octava alios docere. Nona celestem vitam ducere«.

71 Vgl. [Kap. 4.1](#).

72 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra: »Poete uidentur so<m>pniasse has horas cum novem confixerunt esse musas«. Eine

himmlischen Schlusspunkt markiert⁷³. Abschließend hält Alain zu diesem Abschnitt noch fest, dass der »Tag der Weisheit« auch »natürlich« sei, denn: »nichts ist für den Menschen natürlicher als das Wissen«⁷⁴. Er konzipiert also die Rolle des Schülers wie auch des Lehrers als Bestandteil eines Aufstiegsprozesses. Richtig ausgeübt, sind ihre Tätigkeiten nicht nur dem Menschen entsprechend, »natürlich«, sondern, mit Blick auf die höchste Stufe des Prozesses, heilsrelevant. Das von Sita Steckel für das frühe Mittelalter bis in die Zeit um 1150 herausgearbeitete sakral aufgeladene Verständnis von Lehre ist in dieser Predigt noch anschaulich präsent, wird aber um eine soziale Dimension erweitert und zugleich mit dem antiken Erbe verschmolzen⁷⁵.

6.2 Scholastische Verhaltensideale: forschendes Lernen in Demut und Liebe

Wie eingangs erwähnt, mag das Mönchtum dem frühen scholastischen Leben zwar eine Blaupause geliefert haben, zugleich beförderten »gerade die habituellen Ähnlichkeiten zwischen monastischer und scholastischer Weltsicht« auch Abgrenzungsbemühungen, so Frank Rexroth. Er nennt beispielhaft für solche

ähnliche Aussage über die Erkenntnismöglichkeiten nichtchristlicher Denker in *DERS.*, Sermo Nr. 88 (= 76), S. 255. (siehe auch [Kap. 5.4](#), [Anm. 336](#)). Zu Beginn der Predigt Nr. 61 (= 52) (fol. 3ra) nennt Alain die Ankündigung Christi durch »Mercurius«: »Ait enim Mercurius in libro qui scribitur logos tileus, id est, de verbo perfecto, scilicet vocauitque eum filius benedictionis eterne«. Dasselbe Zitat verwendet er in »De fide catholica« und in der Predigt über Johannes den Täufer (Nr. 35), vergleichbare in der *Summa* »Quoniam homines« und dem »Sermo de sphaera intelligibili«. Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 60 (= 51), S. 306, sowie für die genannten Parallelstellen [Anm. 57](#). Hier vermutet d’Alverny auch, dass Alain die hermetischen Werke wie den »Asclepius« über glossierte Exzerpte rezipiert haben dürfte. Mehr zur Rezeption der hermetischen Werke bei Alain und speziell zu dem hier zitierten Satz bei HEIDUK, Offene Geheimnisse, S. 108–112. Heiduk geht davon aus, dass Alain auch direkte Kenntnisse des lateinischen »Asclepius« gehabt habe, da die Eigenständigkeit seiner Interpretation diesen Schluss nahelege.

⁷³ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra: »Prima Dyo [sic, gemeint ist Clio] que interpretatur doctrinam querens, secunda Melpomene curam habens, tertia Eutherpe bene delectans, quarta Trezicore auditorum recordans, quinta Erato memorie comandans, sexta Thalia similia confirmans [sic], septima Polimnia plura sciens, octava Calippe caute docens, nona Urania celestem vitam ducens«.

⁷⁴ *Ibid.*, fol. 3rb: »Primus dies naturalis quia nichil magis naturale homini quam scientia«. Zum damit zum Ausdruck gebrachten natürlichen Wissensstreben vgl. [Kap. 5.4](#).

⁷⁵ STECKEL, Kulturen des Lehrens, S. 1070–1106 sowie zusammenfassend S. 1199–1206. Zur Synthese von antiker Philosophie und Dichtung bei Alain von Lille siehe SIRI, *Et natura mediocritatis*.

6. Schüler und Lehrer in den Predigten Alains von Lille

Gesten den von Mönchen an Scholaren geäußerten Vorwurf der Arroganz, den die Männer der Schule damit konterten, das monastische Wissen sei oberflächlich⁷⁶. Interessant ist, dass auch gut eine Generation nach Abaelard, Gilbert und Bernhard noch solche Bestrebungen erkennbar sind, wie sich den Predigten Alains von Lille entnehmen lässt. Allerdings finden seine Abgrenzungen von monastischen und scholastischen Verhaltensformen auf einer nicht als Wertung zu verstehenden Aufgabenebene statt. Schon Petrus Comestor hatte sich nicht in Polemik geübt, sondern funktional die Lebensweisen der Gruppen unterschieden:

So, wie es zwei Zweige der Kontemplation gibt, nämlich die *lectio* und das Gebet, auf die sich die gesamte Aufmerksamkeit des Kontemplierenden richtet, so gibt es diejenigen, die mehr Zeit mit dem Gebet und weniger mit der *lectio* verbringen, also die Klausurten. Andere aber verwenden große Mühe auf die *lectio*, beten etwas seltener, und das sind die Leute der Schulen⁷⁷.

Fast wortgleich äußerte sich sein Nachfolger im Kanzleramt der Kathedrale, Hilduin: »Es gibt zwei Arten der kontemplativ Lebenden: die einen sind die im Kloster lebenden, die anderen die Leute der Schulen. Die Klausurten widmen sich dem Gebet, die Scholaren aber der Lektüre«⁷⁸.

Ähnlich funktionalistisch geben sich die Abgrenzungsgesten Alains von Lille. Ein auffälliges Beispiel ist seine Predigt »ad claustrales« über Ps 24(25),1 »Ad te levavi animam meam«; dass es Männer sind, geht aus der Anrede als »fratres karissimi« hervor⁷⁹. Möglicherweise waren auch Scholaren mit anwesend, da Alain klar »nos« und »vos« (die hauptsächlich angesprochenen Mönche) unterscheidet⁸⁰; vielleicht spricht er aber auch nur von sich selbst im Plural. Er schneidet darin zwar Versatzstücke seiner Erkennt-

⁷⁶ REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 257–264, Zitat S. 258.

⁷⁷ PETRUS COMESTOR, Sermo Nr. 9, in: DERS., Sermones, Sp. 1747: »Sane, sicut sunt duo rami contemplationis, lectio, scilicet, et oratio, in quibus tota meditatio contemplantis versatur: ita sunt qui orationi magis operam dantes lectioni minus insistunt, et hi sunt claustrales. Sunt alii qui lectioni invigilant, rarius orantes, et hi sunt scholares«.

⁷⁸ Übersetzt nach LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 2, S. 292: »Sunt autem duo genera contemplatiuorum: alii sunt claustrales, alii sunt scolares. Claustrales vacant orationi, scolares vero lectioni«. Auch Longère verweist darauf, dass »scolares« sowohl Studenten als auch Magister meinen kann.

⁷⁹ Siehe Nr. 48 (= 44).

⁸⁰ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 48 (= 44), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 86ra: »Nos uobiscum leuimus manus cum anima ad Deum, dupplicem Christi celebrantes aduentum«. Während aus diesem Satz hervorgeht, dass die Predigt in der Adventszeit gehalten

nistheorie an, indem er kurz das positive und negative Potential von *ratio* und *sensualitas* behandelt sowie die stets unvollständige Gotteserkenntnis auf Erden erwähnt⁸¹ und geht wie in scholastischen Predigten auf *naturalia* und *gratuita* ein⁸². Ansonsten aber legt er die Mönche auf ihre Rolle fest, zu kontemplieren und für andere zu beten, insbesondere »pro nobis dimicantibus contra demonum insidias«⁸³. Die Heilige Schrift zu erforschen oder zu lehren, wird nicht als ihre Aufgabe genannt⁸⁴.

Dies hingegen ist Aufgabe der Scholaren und Magister der Theologie, die das Publikum der Kirchweihpredigt über Mt 21,13 »Scriptum est enim, quod

ten wurde, lässt sich der Zeitpunkt dank der folgenden Passage genauer auf die dritte Adventswoche eingrenzen, in der das Quatemberfasten stattfand: fol. 85va: »Leuemus ergo, fratres, animas nostras ad Deum, ut unusquisque dicere possit: Ad te leuauimus animam meam, quia sic prostratus potest surgere, deiectus leuare se, incuruatus erigere, maxime in tempore ieiunii Domini quo ieiunandum [sic] a uitiiis ut adueniens nos reficiat uirtutibus uariis«.

81 Ibid.: »Hec est anima que a celesti sponso per fidem, [...] (85ra) coniugata per caritatem, cognito sponso, adulteratur mundo, fornicatur cum demone, mechatur cum carne. Itaque huius sapientia meretricis est anulus aureus in naribus suis [Spr 11,22]. [...] Nares sui, id est anime errantis, sunt ratio et sensualitas, in quarum altera terreni amoris fetor olet, in altera eterne beatitudinis odorem concipit. Iste ergo anulus declinat in lutum, exorbitat in terrenum quando predictae ratio et sensualitas in terrena declinant, in caduca exorbitant«. Fol. 85va–b: »Sed postquam [homo] leuauerit animam, oportet ut celitus suspendit eam, ut cum Iob dicere possit: »Suspendium elegit anima mea«. Qui suspensus est nec terram pedibus tangit, nec celum uertice attingit. Sic debet suspendi anima iusti, ut nec a carnali affectu terrena tangat, nec ad huc plena (85vb) cognitione *vel cogitatione* [supra lin.] celestia attingere potest. Nunc enim uidemus quasi per speculum et in enigmate«.

82 Dazu Kap. 5.4 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 48 (= 44), zit. nach Dijon, BM, 219, fol. 85rb: »Peccator ergo defixus in triplici peccati limo: in primo per diuersam calliditatem, in secundo per prauam consuetudinem, in tercio per penam gehennalem. Iste peccator non est substantia quia naturalibus uulneratur, gratuitis priuatur, non potest stare, non ualet proficere, esse suum minuit; a Domino suo esse tendit, a uero esse recedit«.

83 Ibid., fol. 85vb–86ra: »Ab hoc autem triplici liberabitur incommodo omnis qui confidit in Domino. Vos ergo claustrales, qui ad Dominum animam leuastis, qui cum Iob animam suspendistis, qui cum Moyse in monte contemplationis cum (fol. 86ra) Deo colloquium habetis *vel habebatis* [supra lin.] surrigite ad Deum manus bonorum operum eleuatas, orantes pro Israhelitis pugnantibus contra Amalechitas, id est pro nobis dimicantibus contra demonum insidias«.

84 Zu Abaelards Zeit wurde auch das Dictum des Hieronymus – »Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium« – eingesetzt, um den Mönchen das schulische Lehramt abzusprechen (zuvor war es auf ihre Predigtstätigkeit bezogen); davon findet sich bei Alain keine Spur. Zum Einsatz des Dictums in unterschiedlichen Kontroversen des 11. und 12. Jahrhunderts siehe KOUAMÉ, »Monachus non doctoris [...]«.

domus mea domus orationis« gestellt haben dürften⁸⁵. Darauf deutet das eingangs verwendete Bild der Schule: Als »domus Dei« können vier Dinge verstanden werden: die Kirche, die menschliche Natur Christi, die Heilige Schrift bzw. Theologie (»sacra Scriptura«) und das ewige Leben. In der Kirche befindet sich die »Schule der Zucht«, in Christi menschlicher Natur die »Schule des Lebens«, in der Heiligen Schrift oder auch Theologie die »Schule der Lehre«, im ewigen Leben die »Schule der Herrlichkeit«⁸⁶. Der erste Abschnitt über die Kirche, das »Haus des Gebets«, ist auch der längste. Als solches Haus könne nicht nur die Zusammenkunft der Gläubigen in der Kirche bezeichnet werden, sondern auch das monastische Zönotentum. Als konstitutiv dafür werden die bewusste Vernachlässigung des Äußeren, die karge Lebensweise, das Schweigen von Mund und Herz, das Fasten, die Vermeidung von Sünden, die Vigilien und das Gebet genannt. Alain warnt aber davor, dass dieser besondere Lebensstil nicht dazu führen solle, sich über andere zu erheben. Ebenso nennt er Unduldsamkeit, Nachlässigkeit, das (meist, aber nicht nur mit dem Klosterleben verbundene) Laster der *acedia* sowie die Vorspiegelung falscher Frömmigkeit als Risiken, die in der monastischen Lebensweise auftreten können⁸⁷. Das

85 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 41.

86 Ibid., zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 104v–105r: »In prima est scola discipline, in secunda scola uite, in tertia scola doctrine, in quarta scola glorie«.

87 Ibid., fol. 105v: »Similiter conventus fidelium in ecclesia dei dicitur domus orationis [...]. Specialiter etiam cenobium siue conuentus fidelium claustralium dicitur domus orationis. Ibi enim orat ad Deum deiectione habitus, asperitas uictus, silentium oris, silentium cordis, ieiunium carnis a cibo, ieiunium mentis a peccato, vigilia oculi, vigilia animi, oratio uocalis, oratio mentalis, sed si in deiectione habitus, in asperitate uictus latet superbie factus, domus orationis fit spelunca latronum. Si uero in silentio uel ieiunio locum habet inpatientia, domus orationis fit spelunca latronum. Si uero negligentia fuerit in oratione, accedia in uigiliarum continuatione, domus orationis fit spelunca latronum. In hac ergo domo orationis cenobio claustrali multi uendunt oues, boues, multi columbas [Joh 2,14]. Illi monachi uendunt oues qui uel timore coacti uel uana gloria seducti fingunt innocentiam exterius quam non habent interius. Illi etiam uendunt boues qui terram mentis sue aratro discretionis mentiuntur sulcare uel ut uitent penam uel consequantur uanam gloriam. Illi uendunt columbas qui predictis de causis se fingunt habere gratias spiritus sancti diuersas«. Zur *acedia* vgl. auch das siebte Kapitel von Alains »Ars praedicandi« gegen dieses Laster. Er scheint diese Form des Überdrusses und des Unwillens bezüglich der eigenen (heiligen) Pflichten zwar auch vorrangig als Gefahr des monastischen Lebens zu sehen, nennt aber auch den »clericus« (der ja auch Theologiestudent oder -magister sein kann), der nicht mehr studieren wolle. DERS., *Ars praedicandi*, 7, Sp. 125–128, hier Sp. 126: »Haec est accedia quae facit in monacho votum tepescere, per quam claustralium ordinis rigorem fastidit; quae delicatioribus uult ut cibariis, mollioribus accumbere stratis; paucioribus interesse vigiliis, pauciori uel nullo uti silentio. Haec est accedia, quae timet aggredi magna, fastidit incepta, cui quodlibet onerosum,

Mönchtum wird also in dieser ersten Distinktion von »domus orationis« als »ecclesia« mit der »scola discipline« assoziiert.

Die dritte Distinktion der »domus orationis«, verstanden als »sacra Scriptura«, betont ihren lehrenden Charakter; sie ist die »scola doctrine«. Als zuständig für diese sieht Alain nun die »doctores«, die er aber davor warnt, die Heilige Schrift oder auch Theologie mit Blick auf Irdisches zu lehren, also etwa, um materielle Vorteile oder menschliche Gunst zu gewinnen⁸⁸. Da Alain diesen Aspekt nicht bereits bei den *claustrales* anspricht, lässt sich folgern, dass er das theologische Lehramt bei den Klerikern und hier wohl besonders bei den Magistern sah. Ihnen, seinem Publikum, gibt er zum Ende der Predigt noch die Aufforderung mit: »Wir also, die wir im ersten Haus des Gebets [der Kirche] kämpfen, das zweite anbeten [Christi menschliche Natur], das dritte genauestens erforschen [die »sacra Scriptura«], mögen wir uns verdienen, in das vierte zu gelangen [das ewige Leben]«⁸⁹.

Das Studium und das Lehren der Heiligen Schrift tritt als identitätsstiftend hervor, wohingegen die Mönche nicht mit diesen Aufgaben assoziiert werden.

Auch an anderer Stelle nennt Alain den Dienst der Kleriker, und darin eingeschlossen der Theologen, »militia«⁹⁰. Der oftmalige Einsatz der Kampfesme-

quodlibet difficile, nihil leve. Haec est quae clericum arcet a studio, claustralem excludit a clastro, vitia nutrit, virtutes secludit. Haec enim parit luxuriam, nutrit gulam, detractiones seminat, jurgia procreat«.

⁸⁸ DERS., Sermo Nr. 41, zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 106r: »Sacra etiam scriptura dicitur domus orationis quia docet nos orare ostendendo quid orandum, quomodo orandum, quare orandum, quando orandum, ubi orandum. Ista a diuersis multipliciter fit spelunca latronum: Cum enim ut hereticus sacram male interpretatur, domum orationis speluncam. facit latronis. Cum uero quis sacram scripturam docet intuitu terreni emolumenti uel fauoris humani ut doctor, domum orationis speluncam latronis facit. Cum uero quis sequitur solam superficiem littere, non adherens spirituali intelligentie, orationis domus mutat in speluncam latronis«. Vgl. auch das Kapitel an die Studenten und Magister der Theologie in DERS., *Ars praedicandi*, 36, Sp. 181: »Et si forte quis discit, finem non refert ad Deum, sed ad terrenum emolumentum, vel favorem humanum; qui in lectione non quaerit Christum, sed nummum; terram, non coelum. Isti tales deflorant virgines, id est corrumpunt scientias virginales, quoniam eas pro lucro prostituunt, et quantum in ipsis est, eas inficiunt, et quod pejus est et omni monstro monstruosius! auditores theologiae aures vendunt ut audiant, doctores eas emunt, ut scientiam suam jactanter exponant«.

⁸⁹ DERS., Sermo Nr. 41, zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 106r: »Nos ergo in prima domo orationis militantes, secundam adorantes, terciam perscrutantes, ad quartam peruenire mereamur quod nobis prestare dignetur«.

⁹⁰ Vgl. 2 Tim 2, 3–4: »Labora sicut bonus miles Christi Iesu. Nemo militans implicat se negotiis saecularibus ut ei placeat cui se probavit«. Zur Denkfigur des Klerus als *militia* siehe zusammenfassend OEXLE, *Deutungsschemata*, S. 86–89.

tapher für das theologische Studium und Magisterium bei Alain, wie sie etwa auch Stephan Langton und Petrus Cantor nutzten, dürfte neben der zielgruppengerechten Ansprache auch den Zweck gehabt haben, eine Gruppenidentität herzustellen⁹¹. In der noch näher zu betrachtenden Predigt über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis« etwa durchzieht sie den gesamten Vortrag⁹². In zwei Handschriften lautet die Rubrik »ad scolares«, in einer »ad religiosos«⁹³. In der Tat lassen sich sowohl Argumente für ein scholastisches als auch für ein monastisches Publikum finden, etwa die von beiden Gruppen (wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und teils nur zu bestimmten feiertäglichen Anlässen) praktizierten Vigilien, Gebete und Bußübungen; auch der propagierte Tugendkanon schließt ein monastisches Publikum nicht gänzlich aus. Zwei Handschriften behelfen sich dementsprechend mit den allgemein gehaltenen Rubriken »sermo de statu hominis« und »de libro Iob«⁹⁴. Für eine Predigt an Scholaren und Magister der Theologie spricht aber, dass die »doctrina« und das Erforschen der Schrift (»scripturam scrutando«) als Aufgaben formuliert werden, was in obiger Kirchweihpredigt als Bereich der genannten Personen artikuliert wird⁹⁵.

Welche Tugenden und Verhaltensideale sollten die Gruppenidentität der Magister und Scholaren, die als solche über Lehre und Studium definiert und von den Mönchen abgegrenzt wurden, darüber hinaus formen? Hier sticht zunächst eine ganz praktische Verhaltensanweisung ins Auge, die den mit Pari-

91 Siehe Kap. 3.2, Anm. 117, und die in Anhang 3 edierte Predigt über das »Sanctus«, Nr. 236 (= 91)*. Außerdem Nr. 75 (= 63) über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis« und Nr. 31. Zur Ansprache der niederadlig-ritterlichen Studentenschaft siehe Kap. 4.1.2, 5.2 und 5.3, Anm. 128.

92 Vgl. nur den Beginn, in dem die *divisiones* angekündigt werden: ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 75 (= 63), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 112v: »Vide ergo homo quibus militandum, quomodo militandum, quando militandum, ubi militandum, contra quos militandum. Qui deberent militare nisi milites Christi, nisi Christiani, nisi sacramentis muniti, nisi virtutibus armati? Octo autem sunt que impediunt utramque militiam. Inconvenientia corporis, inbecillitas mentis, pugnandi desuetudo, armorum privatio, vie incomoditas, temporis incongruitas, hostis fallacia, victualium inopia«.

93 Vgl. ibid. BÉRIOU, La prédication d'Étienne Langton, S. 413, spricht von einer Predigt »ad claustrales« und verweist auf Paris, BNF, lat. 14859, fol. 235ra–236ra, doch lautet die Rubrik hier »ad scolares«, wie auch in der Handschrift Dijon, BM, 219, fol. 76r–77v, die Vorlage gewesen sein könnte oder aber mit lat. 14859 eine gemeinsame Vorlage hat. Vgl. D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 122.

94 Vgl. den Eintrag zu Nr. 75 (= 63) in Anhang 1a.

95 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 75 (= 63), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 113v: »Victualium etiam inopia offenditur militantis vita. Est autem triplex cibus militaris: Cibus penitentie, cibus doctrine, cibus eucaristie. [...] Sumamus triplex viaticum in via primum penitendo, secundum scripturam scrutando, tertium eucaristiam digne sumendo«.

ser Universitätsdokumenten näher Vertrauten bekannt vorkommen dürfte. In der Predigt zu Allerheiligen über das »Sanctus«, die sich sehr wahrscheinlich an ein schulisches Pariser Publikum richtete⁹⁶, distinguert Alain die »Heere« (»Sabahot«) der Anrufung in das »auf Erden kämpfende Heer« (mit dem sich im Verlauf der Predigt die Zuhörer identifizieren sollen), in das »triumphierende Heer« der Heiligen im Himmel und in das »im Fegefeuer den Lohn erwartende Heer« der Verstorbenen⁹⁷. Im Folgenden nimmt Alain von Lille die Scholaren für die Verstorbenen im Fegefeuer in die Pflicht. Diese hätten nämlich die Aufgabe gehabt, ihre Seele durch Beten, körperliche Züchtigung und Almosenspenden für den Aufstieg zu Gott bereitzumachen; da sie dies aber zu oft vernachlässigt hätten, sollten dies nun die Lebenden an ihrer Stelle tun⁹⁸. Einerseits lässt sich darin die von der christlichen Gemeinschaft zu begehende Fürbitte für alle Toten erkennen. Andererseits kann im Kontext einer Predigt an Scholaren und Magister darunter möglicherweise im Speziellen das Gedenken an die verstorbenen Studenten und Lehrer verstanden werden. Die Notwendigkeit, in einem zunehmend gefestigten System der Schulen, deren Mitglieder teilweise keine institutionelle Anbindung an geistliche Einrichtungen hatten, für ein Totengedenken zu sorgen, könnte bereits wahrgenommen worden sein. Die Universitätsstatuten sollten später die Pflege der *memoria* unter den Schulangehörigen festschreiben⁹⁹.

Weitere Aufrufe zu bestimmten Verhaltensweisen können mit Blick auf das Ziel gelesen werden, einen möglichst reibungslosen Schulbetrieb zu fördern. So käme der Behandlung von Tugenden und Lastern in Alains Predigten nicht nur die Funktion zu, allgemein geteilte christliche Werte zu vermitteln, sondern sie erhält im Kontext der Schule einen für diese soziale Lebensform spezifischen Zweck. Besonders deutlich lässt sich dies an der Tugend der *caritas* zeigen. Bezüglich ihrer sozialen Funktion betont Frank Rexroth, dass die christliche Liebe in den Klosterschulen als Begriff dominiert habe, da sie für eine ausgewogene Gruppenstruktur stehe, während die Freundschaft für Beziehungen

96 Zu dieser Predigt vgl. Kap. 5.3.

97 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 3, Anhang 3. Nach der bereits besprochenen Darstellung der Engels-*ordines* (vgl. Kap. 5.3) spricht Alain auch von der »ecclesia militans«, »triumphans« (damit sind an der Stelle diejenigen Menschen gemeint, die den entsprechenden Engels-*ordines* gleichkommen) und »stipendia expectans«. Siehe *ibid.*, § 25. Die Unterscheidung der drei »ecclesiae« verwendet Alain auch in der Predigt Nr. 94 (= 80) über Kgl 1,4 »Viae Sion lugent«. Sie scheint laut LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 149, und Bd. 2, S. 93, 117 Alains eigene Weiterentwicklung von dem durch Petrus Comestor geprägten Paar »ecclesia militans« und »triumphans« zu sein.

98 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 25.

99 Dazu FERRUOLO, *The Paris Statutes*, S. 10; DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 186–213. Zum Problem der *memoria* für die Magister siehe auch Kap. 3.2.

sorge, die andere Personen ausschließe. Des Weiteren verweist er auf die zur homogenen Gruppenformation konträr stehende Konkurrenz der Schüler um das Wohlwollen des Lehrers in der Klosterschule¹⁰⁰. Diese sozialen Prozesse werden in der Gemeinschaft eines Lehrers mit seinen Schülern im Paris (oder Montpellier) des 12. Jahrhunderts trotz stärkerer Fluktuation der Schüler und größerer Schülerzahlen nicht einfach eliminiert worden sein.

Antoine Destembergs Auswertung von *exempla* über Magister und Scholaren aus dem 13. Jahrhundert ergab, dass in ihnen ein regelrechter Tugend- und Lasterkatalog abzulesen sei¹⁰¹. Demnach rangiert die *vana gloria* als Wurzel allen Übels weit vorne, die Hochmut und Eitelkeit mit sich bringe und auch die Ausschweifung nähre. Die *vana gloria* wird damit zum »péché privilégié de ceux qui se laissent abuser par la ›science qui enfle‹ (1 Co 8,1), le ›vice des intellectuels‹«¹⁰². Schon Ferruolo folgerte aus seiner Analyse der Schulkritik, dass Ehrgeiz und Stolz bzw. Eitelkeit zu den Hauptvorwürfen an Magister und Scholaren zählten¹⁰³. Alain selbst wurde in den über ihn im Umlauf befindlichen *exempla* überwiegend als Vorbild an Demut gepriesen¹⁰⁴. Predigten, die sich gegen Neid und zu großen Ehrgeiz sowie für die gegenseitige Liebe aussprechen, könnten dementsprechend auch als Mittel gelesen werden, eine gewisse Homogenität zu wahren und den sozialen Frieden in einer Gruppe junger, teilweise mit niederadligem Standesbewusstsein ausgestatteter Männer zu gewährleisten. Darüber hinaus ist auch daran zu denken, dass bei tendenziell abnehmender Bindung des Schülers an seinen Lehrer die Demut auch als Instrument aufgefasst werden kann, ein gewisses Maß an Respekt gegenüber dem Lehrer zu sichern. Zugleich dürfte es auch angesichts der steigenden Studentenzahlen in der Stadt darum gegangen sein, deren Akzeptanz bei der übrigen Pariser Bevölkerung durch ein zumindest nicht anstößiges Verhalten zu fördern¹⁰⁵.

100 Dazu auch REXROTH, Fröhliche Scholastik, S. 65–69, 73 f.

101 Dazu auch Kap. 3.3.

102 DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 71

103 FERRUOLO, The Origins of the University, S. 261 f.

104 Vgl. Kap. 3.3.

105 Zu den Konflikten »town and gown« im Paris um 1200 siehe FERRUOLO, »Parisius-Paradisus«, S. 30–35, und DERS., The Origins of the University, S. 281, 285 f. Ferruolo wies auch bereits darauf hin, dass die von ihm so genannten Moralisten versuchten, bestimmte Tugenden und Verhaltensstandards an den Schulen zu implementieren, doch sieht er den Grund dafür darin, dass es ihnen darum ging, die Absolventen auf ihren späteren Dienst in der Kirche vorzubereiten. Diese Verankerung der Moralpredigten im Kontext der kirchlich-pastoralen Reformbestrebungen (wie sie bisher vor allem mit Petrus Cantor verbunden wurden) ist sicher zutreffend, doch eben nur eine Perspektive, die durch die hier genannten zu ergänzen ist. Siehe *ibid.*, S. 223. Nur im Falle von Jakob von

Die *vana gloria* firmiert in Alains Tugend- und Lastertraktat an erster Stelle und wird definiert als ein »ungeordneter Trieb des Geistes, die eigene Großartigkeit zu ersehnen, um damit andere an Ehre zu übertreffen«¹⁰⁶. Ihre Erscheinungsformen bzw. »Arten« sind *elatio*, *superbia*, *arrogantia*, *insolentia*, *contentio*, *contumelia*, *contumacia*, *contemptus*, *presumptio*, *inobedientia* und *irreuerentia*¹⁰⁷. *Superbia* und *arrogantia*, die in den Predigten am häufigsten vorkommen, unterscheiden sich dabei insofern, als der Hochmütige sich aufgrund einer Sache, die er tatsächlich hat, über andere erhebt, während der Arrogante sich den Grund seiner vermeintlichen Überlegenheit nur anmaßt¹⁰⁸. Der Gegensatz dazu ist die Demut¹⁰⁹. Alain verknüpft die Tugend der *humilitas* mit der Kardinaltugend *fortitudo*, da die Demut dazu beiträgt, standhaft gegenüber moralischen Widrigkeiten zu bleiben. Sie ist die Tugend, durch welche »der Geist sich in nichts hervorhebt«¹¹⁰.

Magister und Scholaren bekamen diese Ansichten in unterschiedlicher Form und verlässlicher Regelmäßigkeit von Alain gepredigt. In der bereits erwähnten Adventspredigt über »O oriens splendor« dürften sich die sicher zum Publikum zählenden Magister angesprochen gefühlt haben, als Alain diejenigen aufzählte, die auf der »cathedra pestilentiae« sitzen. Dazu zählen neben den Unwissenden und Ausschweifenden auch die Hochmütigen, die er aufruft, um Demut zu flehen¹¹¹. Vor dem Hintergrund einer Lehre *verbo et exemplo* ist bei dieser Verhaltensanweisung zum einen an die Vorbildfunktion des Magis-

Vitry verweist Ferruolo auf die Möglichkeit, dass es diesem mit seinen Ermahnungen auch darum ging, »peace and order« an den Schulen zu wahren. Siehe *ibid.*, S. 262. Ferruolo meint aber nur die innerschulische Dimension, die Verortung der Schulen im städtischen Gefüge berücksichtigt er nicht mit.

106 ALAIN VON LILLE, *De virtutibus et de vitiis*, II, 1, S. 69: »Primo ergo agendum est de inani gloria [...]. Inanis gloria est inordinatus animi motus quo quis propriam excellentiam desiderat ut alios honore precellat. Hec grece dicitur *cecidoxia*, id est uana gloria«.

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*: »Superbia est animi tumor ex proprio honore alios innascens superare contendens [...]. Arrogantia est animi motus quo quis mouetur ad iactandum se habere quod non habet«.

109 Vgl. auch DERS., *Ars praedicandi*, 10, Sp. 131 f.: »Superbia ex angelis daemones fecit; humilitas autem homines sanctis angelis similes facit«.

110 DERS., *De virtutibus et de vitiis*, I, 2 S. 56: »Ad fortitudinem quoque referuntur quemcumque faciant nos in aduersis constantes. Hec autem sunt [...] perseuerantia, longanimitas, humilitas. [...] Humilitas est uirtus per quam animus in nullo se efferens, nichilque bonum sibi ascribens, exterius etiam deiecti prefert habitum«.

111 Vgl. Kap. 6.1. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 98r: »Sunt enim quidam, qui sedent in cathedra pestilentie [Ps 1,1], qui sedent in puluere, qui sedent in sterquilino et stercore, sunt quidam, qui sedent in tenebrarum errore [korr. aus horrore], sunt qui sedent in solio superbie. In cathedra pestilentie

ters zu denken. Zum anderen prägten auch die Magister das Erscheinungsbild der Schulleute mit, sodass ihre Maßregelung auch als Mittel positiver Selbstdarstellung gelesen werden kann.

Geradezu als moralischen Mindeststandard für Studenten definiert Alain das Ablegen der *vana gloria* in einer Predigt zum Johannistag, neben der Abkehr von Ausschweifung und geistiger Verstocktheit¹¹². Eine Predigt über das »Aeneis«-Zitat »Facilis descensus Averni«, die mit großer Sicherheit in der Osterzeit vor schulischem Publikum stattfand¹¹³, stellt die *superbia* als schlimmstes Laster dar, vor der Gier – speziell der Gier nach allem Wissen – und der Begierde¹¹⁴. Konkreter wird Alain in der Predigt über »O Sapientia«¹¹⁵. In der Vorstellung der negativen Art der Ekstase, die der Mensch erfahren

sedent, qui uerbo prae doctrine uel exemplo consuetudinis male alios docent. In puluere sedent, qui terrenis indulgent. In sterquilino et stercore, qui luxuria fetent. In tenebrarum errore, qui per deuia ignorantie exorbitant. In solio superbie, qui per superbiam se iactant. [...] De sedentibus uero in solio superbie dicitur: Quia appetunt primas cathedras in sinagogis et salutationes in foro et uocari rabi [Mt 23,6–7]. Clamemus ergo ad hunc solem iustitiae, dicentes: Veni et libera, erige, munda, illumina, humilia! Istos libera a praua doctrina, illos erige ad superna, luxuriosos a fetore luxurie munda, sedentem in tenebris illumina, superbium humilia«. Vgl. auch das Kapitel »contra superbiam« in DERS., *Ars praedicandi*, 10, Sp. 133: »Haec olla est servorum superbiae, in qua decoquuntur filii tenebrarum, sectatores honorum, venatores divitiarum, qui appetunt primas cathedras, qui volunt in foro salutari, et vocari ab hominibus rabbi«.

¹¹² DERS., *Sermo* Nr. 35, dazu [Kap. 4.1.2](#); Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 71v: »Parate uiam Domini. Multiplex est uia Domini. Via a qua uiandum, ut penitentia, uia iuxta quam uiandum, ut bonus prelati, cuius sequi debemus exemplum; uia in qua uiandum: diuinum preceptum; uia ad quam uiandum: Christus. [...] Via ergo per penitentiam paranda est, per contritionem, per confessionem, per satisfactionem. Via paranda est, ut eiciatur lutum luxurie, uia paranda est, ut eiciatur puluis uane glorie, uia paranda est, ut eiciatur lapis mentis indurate. Rectas facite semitas Dei nostri. Aliud est uia, aliud est semita. Via est strata publica, per quam omnes communiter gradiuntur; semita, est arca uia et secreta, per quam pauci et arctius ingrediuntur. Unde dicitur semita, quasi semis iter. Via ergo est preceptum, semita consilium«.

¹¹³ Zum Publikum und Anlass D'ALVERNY, *Variations*, S. 1518, und SIRI, *I classici*, S. 151. Vgl. auch den Predigttext in ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 66 (= 55), S. 1527: »maxime temporibus hiis, quibus Christus resurrexit a mortuis«.

¹¹⁴ Die hier zu beobachtende negative Sicht auf die Gier nach Wissen erklärt sich daraus, dass dieser Gier die moralisch gute Ausrichtung fehlt. Siehe dazu [Kap. 5.5](#). Zum Text vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 66 (= 55), S. 1524: »Videamus quomodo primus homo descendit, intueamur in quam Auernum se demisit. Primus descensionis gradus fuit concupiscentia; vidit enim primus homo pomum visu delectabile et ad vescendum suaue, et concupiuit. Secundus gradus descensionis et inferior fuit auaritia, quia uoluit esse preditus omni scientia. Ultimus gradus et infimus superbia fuit, quando in suum actorem peccatum superciliose retorsit. Primus gradus quasi posituius; secundus comparatiuus; tertius superlatiuis. Hic malus, hic peior, pessimus ille fuit«. Die Steigerung bis

kann, schildert er zunächst eine durch das Laster der Anmaßung induzierte. Diese Spielart der *vana gloria* bewirkt also sogar eine Transformation des Menschen¹¹⁶. Wenn der Mensch – hier: der Magister oder Scholar – sich selbst als Quelle von Gerechtigkeit, Wissen oder Eloquenz ansieht, anstatt die Gaben auf Gott zurückzuführen, will er sich auf anmaßende Weise Gott ähnlich machen und einen Götzen errichten; damit entfernt er sich von seiner Natur¹¹⁷. Dies deckt sich mit den Aussagen im »Sermo de sphaera intelligibili« sowie in der Fastenpredigt über Sir 7,40 »Memorare novissima tua«¹¹⁸. Diesbezüglich wurde bereits herausgearbeitet, dass der Aufstieg im Erkenntnisprozess hin zur Aktivität der *intellectualitas* von der Liebe geleitet sein muss und nicht »tumore superbie«. Sonst droht die Mutation der Seele zum Teufel¹¹⁹.

zum Superlativ deutet darauf hin, dass mit »ille« hier die letzte Stufe, die »superbia«, gemeint ist. Vgl. auch die in [Kap. 6.1](#) bereits angesprochene Predigt zu Christi Himmelfahrt, Nr. 34, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 69r: »Primus descensus fuit contra descensum hominis a Ierusalem in Ierico. Descensus hominis a Ierusalem in Ierico nichil aliud est quam descensus primi parentis in culpam de innocentia, de felicitate ad miseriam. Hunc descensum absoluit Christus per primum humilitatis descensum. Ille enim fuit tumoris, iste humilitatis. Ille superbie, iste misericordie«.

115 Zur Predigt über »O Sapientia« ausführlich [Kap. 5.3](#).

116 Was Alain beschreibt, entspricht der *presumptio* als *species* der *inanis gloria*. Siehe ALAIN VON LILLE, *De virtutibus et de vitiis*, II, 1, S. 70: »Presumptio est quod aliorum est sibi specialiter ascribere«.

117 DERS., *Sermo* Nr. 87 (= 75): »Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. Sed transformatio est duplex: una conformationis, alia deformationis. Extasi conformationis laborant quicumque nostrum ea que dei sunt sibi et suis uiribus arrogant, ut iustitiam, scientiam, eloquentiam. Eo enim ipso quod se auctores bonorum constituunt, sese deo conformant et sua opinione similes altissimo sese deos, immo uerius ydola, constituunt. Et sic a natura recedunt, cum auctoritatem creatoris sibi usurpant. Sed opera bona ex nobis non sunt: quid enim habetis quod non accepistis? Neque enim ex operibus que fecimus nos, sed ex gratia salui facti sumus. Quid igitur refert inter istum et Luciferum qui ait ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo? Neque scientia ex nobis. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et mutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis. Neque eloquentia ex nobis. Dicentes enim labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est? audire meruerunt destruet dominus linguam magniloquam«. Vgl. auch SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*, S. 302.

118 Zu beiden auch bereits ausführlich [Kap. 5.3](#) sowie [5.4](#).

119 Vgl. [Kap. 5.3](#) und ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 60 (= 51), S. 304: »Ascendamus thorum intellectualitatis, non tumore superbie, sed caritatis ardore. Per deuiationem enim sensus et ymaginationis fit anima pecus; per exorbitationem rationis fit anima petus; per alienationem intellectu<al>itatis fit anima humana diabolus«. Auf die Assoziation von *superbia* mit dem Teufel in den *exempla* über Magister und Scholaren verweist DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 70; demnach gilt der Teufel als Impulsgeber dieses

In der Predigt über das »Sanctus«¹²⁰ zu Allerheiligen bekommen die »milites Christi«, die Scholaren und Magister, einen noch näher zu behandelnden Tugend- und Lasterkatalog präsentiert, der einen Eindruck davon gibt, welche Widrigkeiten Alain mit dem schulischen Leben verband und welchen moralischen Gefahren er insbesondere die jungen Scholaren ausgesetzt sah, sie vielleicht sogar schon darin verstrickt sah. Der »athleta Christi« müsse demnach an mehreren Fronten kämpfen: in sich, außerhalb von sich sowie vor, hinter, unter und über sich¹²¹. Der Kampf gegen Hochmut ist der Kampf zur Rechten des Kriegers. Er muss sich der Verlockung widersetzen, sich auf glückliche Umstände etwas einzubilden, etwa auf adlige Abkunft, Wissen, Alter, Aussehen oder Reichtum¹²². Wie in der Predigt über »O Sapientia« wird Wissen nicht als Ergebnis eigener Leistung, sondern als von Gott abhängig dargestellt¹²³. Der Aussage wird zum einen die Überzeugung zugrunde liegen, dass ein gewisses Maß an göttlicher Inspiration für jeden Erkenntnisprozess vonnöten ist, wie es bereits im Abschnitt über die Lehre *verbo et exemplo* festgehalten wurde. Zum anderen relativiert sie wissensbezogene Unterschiede der Lernenden und damit eine Quelle von Heterogenität innerhalb der Gruppe. Dem dient auch die Dekonstruktion von Reichtum und Adel, die allein dem Walten der Fortuna zu verdanken seien¹²⁴. Sicher war auch das Unterbinden von Ehrgeiz von der Motivation getragen, ein durch kompetitives Denken gefördertes Konfliktpotential kleinzuhalten. Der Kampf gegen die *ambitio* ist derjenige, den der *athleta* an der Front »vor sich« zu führen hat¹²⁵.

Nur folgerichtig ist es, nicht nur gegen die *inanis gloria* und ihre Spielarten zu predigen, sondern gleichzeitig ihr Gegenstück, die *humilitas*, einzufordern. Bereits Petrus Comestor nutzte den Tag des Scholarenpatrons Nikolaus dafür, um für die Demut als Grundlage der Weisheit bzw. als ersten Zugang zur Heili-

Lasters. Vgl. in diesem Sinne auch die Adventspredigt aus dem »Liber sermonum«, in [Anhang 1, Nr. 13](#), zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 47r: »Timor etiam furis, id est diaboli, qui si nos inuenerit dormientes, intrabit corpus per luxuriam, animam per superbiam, auferens purpuramenta uirtutum, diuitias bonorum operum«. Des Weiteren ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 234 (= 89)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94ra: »Oris autem diaboli duo sunt labia, scilicet superbia et inuidia«.

¹²⁰ Vgl. [Kap. 5.3](#).

¹²¹ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 4, [Anhang 3](#).

¹²² *Ibid.*, § 7: »Militandum est quoque athlete Christi a dextris, quando superbit et extollitur prosperis, ut genere, scientia, etate, forma, opum copia«.

¹²³ So auch Petrus von Poitiers in einer Aschermittwochs predigt. Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 262.

¹²⁴ Siehe dazu auch [Kap. 6.1, Anm. 44](#).

¹²⁵ Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 6, [Anhang 3](#).

gen Schrift zu predigen¹²⁶. Die Rubrik der Handschrift, die der Migne-Edition zugrunde liegt, gibt als Ort der Predigt »habitus in scholis« an¹²⁷, es ist also anzunehmen, dass die Kathedralschule der Schauplatz für die Predigt des für die Schule zuständigen Kanzlers (1167/1168–1178) war. Schon das *thema*, nämlich Mt 18,4 »Qui non humiliaverit se sicut parvulus iste, non intrabit in regnum coelorum«, rückt die Demut, die es den Schulangehörigen zu predigen galt, ins Zentrum.

Auch Alain von Lille stellte dem Hochmut das Gegenmittel der *humilitas* gegenüber. Die wohl ursprünglich an ein schulisches Publikum gerichtete Himmelfahrtspredigt rückt Christi Menschwerdung als Lektion in Sachen Demut an ihren Beginn. Christus, so Alain, unterwies die wohl vorrangig angesprochenen Magister in der *humilitas*, die sie ihrerseits ihren Schülern durch ihre Lehre *verbo et exemplo* vorleben sollen¹²⁸. Zuweilen begegnen auch bei diesem Thema kämpferische Motive. In der bereits erwähnten Adventspredigt an Scholaren über »Veni ad liberandum nos«¹²⁹ kommt Christus nicht nur, um zu lehren, sondern auch, um zu kämpfen. Er verletzt den Teufel an Kopf, Herz und Lenden, das heißt in dessen Hochmut, Verschlagenheit und Ausschweifung. Als Schwert dient Christus seine Demut, als Lanze seine feine Urteilskraft und als Dolch seine Keuschheit¹³⁰. Ganz ähnlich geht Alain in der Palmsonntagspredigt über Mt 21,1 »Ite in castellum« vor, die vermutlich an ein schulisches Publikum

126 Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 223, der den letzten Satz des folgenden Zitats als auf die »sapientia« bezogen sieht; es könnte aber auch die »sacra Scriptura« gemeint sein. PETRUS COMESTOR, Sermo Nr. 3, in: DERS., *Sermones*, Sp. 1730: »Potest quoque praedicta exhortatio Salvatoris spectare ad memoriam beati confessoris, pro quo hodie Ecclesia solemnizat in terris, et exultat in excelsis, et fit maxime ad viros scholasticos. Nam et noster Nicolaus scholasticus erat, cum vocatus est a Domino, ut sederet in cathedra cum senatoribus terrae. Nec recedemus a tenore dialogi, ut loquatur didascalus ad discipulum, tanquam pater ad filium. Et intelligitur per regnum coelorum sacra Scriptura, secundum illud: Auferetur a vobis regnum coelorum, et dabitur genti facienti fructum (Matth. XXI). Aperiens ergo os suum pater, inquit: fili, omnium expendentorum prima est *sapientia*, sed non invenitur in terra suaviter viventium (Job. XXVIII). Qui enim non humiliaverit se sicut parvulus iste, non intrabit in regnum coelorum. Ecce, fili, *primus ingressus ad eam est humilitas*« (Hervorh. AG). Mehr zu den Patronen der Scholaren und Magister in Kap. 7.3.

127 PETRUS COMESTOR, Sermo Nr. 3, in: DERS., *Sermones*, Sp. 1728.

128 Siehe Kap. 6.1, Anm. 60.

129 Vgl. Kap. 6.1 und ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 238 (= 93)*.

130 Ibid., zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 6r: »Venit etiam Christus ad pugnandum ut contra dyabolum dimicaret quem uulneravit in supercilio capitis, in penentrali cordis, in lumbis. Caput est superbia, cor astucia, lumbi luxuria. Caput gladio uulneravit, cordi etiam infixit lanceam, lumbis pugione affixit. Gladius humilitas, lancea discretionis sublimitas, pugio castitas«.

gerichtet war¹³¹. Gleich zu Beginn schwört er es auf die Tugend der Demut ein: Das Empireum kann weder mit Waffengewalt noch mit Macht und Geld erreicht werden, sondern einzig die Demütigen werden es betreten¹³². Er warnt vor den Attacken des Teufels, der mit dem »Wurfgeschoss des Hochmuts«, das bereits Lucifer verwundete, versucht, in die Seele einzudringen¹³³.

Nicht nur das Lernen und das Auftreten in der Gruppe, sondern auch gemeinsam geübte Praktiken müssen durch die demütige Einstellung der Mitglieder geprägt sein. Ein »sermo magistri Alani de Insula de septuagesima ad claustrales et scholares« mahnt die beiden Gruppen, das Fasten mit der richtigen Grundhaltung anzugehen¹³⁴: Abstinenz ohne Demut birgt die Gefahr, dass man sich aufgrund der eigenen Fastenpraxis über andere erhebt¹³⁵. Schon in einer Kirchweihpredigt nannte Alain das Risiko, dass der Mönch sich auf seine besondere Lebensweise etwas einbilden könnte. In der Predigt hier wird die Gefahr eines konfliktfördernden Wettstreits sowohl in den Schulen als auch im Kloster gesehen¹³⁶.

In der Regel predigte Alain nicht ausschließlich gegen die *inanis gloria* oder für die *humilitas*, sondern im Zusammenhang mit weiteren Ermahnungen. Die bereits genannte Allerheiligenpredigt lässt erahnen, welchen moralisch bedrohlichen Situationen Alain die Studenten typischerweise ausgesetzt sah.

131 DERS., Sermo Nr. 31. Zu dieser Predigt auch u. a. [Kap. 4.1.2](#).

132 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 31, S. 246: »Hoc [celum empireum] est castrum quod materiali armatura non capitur, non hostium insultu diruitur, quod principum potentiis non vindicatur, non diutum pecuniis emitur, sed soli pauperes spiritu intrant, soli humiles sibi vindicant. Non ad hoc capiendum valent bellica instrumenta, non militaris audacia, non bellantium calliditas, non sagittantium strenuitas, sed sola sibi vindicat humilitas«.

133 Ibid., S. 248: »Caueat autem unusquisque ea per que diabolus solet expugnare castrum mentis, balistam superbie que usque ad celos ascendens Luciferum vulnerauit«.

134 DERS., Sermo Nr. 69 (= 58), Angabe in Dijon, BM, 219, fol. 72vb.

135 Ibid., fol. 73r: »Quia ieiunium sine misericordia simulacrum est parcitatis, signum ypocrisis, prece avaritie, larva iustitie. Abstinencia autem sine humilitate videtur predicare superbiam, venari vanam gloriam, superbire cum phariseo, extolli cum diabolo«.

136 In seinem Plädoyer für das Fasten im Geiste der Barmherzigkeit konstruiert Alain zudem eine Parallelisierung der Disziplinen Medizin und Theologie. Beide empfehlen das Fasten zur Heilung bzw. Abwehr von Krankheiten des Körpers respektive des Geistes. Vgl. *ibid.*, fol. 73va: »Sine ea [misericordia] non valet [abstinencia], sine ea iacet. Hec est abstinencia que medicinam condit, morbos pellit, sanitatem reddit. Hec est tota Galieni phisica vel philosophia, tota Ypocratis sapientia, tota Christi disciplina, tota theologie doctrina. Hec est quam inferior phisica laudat, philosophia celestis exaltat, hec est que valet apud materiale phisicum que posset apud celestem medicum. Si materialis infirmitas instat, abstinencie (sic, vielleicht durch -a zu korrigieren) curaberis. Si spiritualis infestat, ieiuna (sic, vielleicht durch -io/iis zu korrigieren) sanaberis«.

Neben dem Kampf gegen Hochmut und Ehrgeiz müssen sich die jungen »Athleten Christi« weiteren Herausforderungen stellen. So sollen sie auf die ihnen möglicherweise zugefügten Beleidigungen mit Schweigen und Nachsicht reagieren¹³⁷. Nur zu deutlich wird hier Alains Bemühen, nicht nur schulintern den Frieden zu wahren, sondern auch Auseinandersetzungen von Scholaren und Stadtbewohnern zu vermeiden, wie sie in der Frühgeschichte der Pariser Universität immer wieder eine Rolle spielen sollten¹³⁸. Auffallend ist auch, wie Alain von Lille den Studenten Trost und Mut zuspricht, der Trauer über Verluste oder den Widrigkeiten körperlicher Leiden standzuhalten und ihnen ein gefestigtes, tugendhaftes Verhalten entgegenzusetzen¹³⁹. Es ruft die teilweise prekäre, verwundbare Situation der jungen Männer – wie des mittelalterlichen Menschen grundsätzlich – in Erinnerung, die für ihr Studium ihre Angehörigen zurückließen und in der Stadt Paris auf weniger soziale Ressourcen zurückgreifen konnten¹⁴⁰.

Der zuerst genannte Feind, gegen den die jungen Männer »in sich« ankämpfen müssen, ist jedoch der Sexualtrieb¹⁴¹. Die (sexuelle) Ausschweifung rangiert in der *exempla*-Auswertung von Destemberg bezogen auf die Häufigkeit ihrer Thematisierung nach der *vana gloria* an zweiter Stelle¹⁴². Auch in Alains Predigt über Ijob 7,1 »Militia est vita hominis« werden die studentischen »milites Christi« gewarnt, dass ihr Kampf durch mehrere Dinge beeinträchtigt werden könne, wozu als erstgenannte die »inconvenientia corporis« als Folge von *luxuria* und *gula* zählt¹⁴³. Dass die körperlichen Triebe auf Kosten der Ver-

137 DERS., Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 5, Anhang 3.

138 Vgl. Anm. 105 und Kap. 2.3.1.

139 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 6, Anhang 3.

140 Ähnlich einfühlbar gegenüber dieser Situation zeigte sich auch Petrus von Poitiers. Siehe FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 264.

141 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 236 (= 91)*, § 4, Anhang 3.

142 Vgl. DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 70.

143 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 75 (= 63), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 112v–113r: »Due autem sunt speciales et spirituales anime et corporis infirmitates: luxuria et gula. Hiis duabus procedunt omnes corporis pestes, a quibus enim procedit oculorum cecitas, corporis debilitas, nisi ab hiis a quibus frenesis, paralis, ydropisis, nisi ab hiis. He sunt que corpus corrupunt, inficiunt, diminuunt et ad nichilum ducunt«. Auch in Zusammenhang mit einem weiteren Hindernis für den erfolgreichen Kampf, der »incommoditas etiam vie«, wird die »luxuria« genannt (ebenso wie die »vana gloria« und, davon unterschieden, die »superbia«), vgl. fol. 113: »Incommoditas etiam vie novercitur militie. Est autem multiplex via incommodi: via lutuosa, via tenebrosa, via pulverilenta, via spinosa, via lapidosa, via montuosa. Via lutuosa via est luxurie, via tenebrosa via culpe, via pulverilenta via vane glorie, via spinosa via opulentie, via lapidosa via nequitie, via montuosa via superbie«.

standesleistung gehen, stellte Alain in einem bereits besprochenen *sermo* zu Aschermittwoch dar, der Fasten, Nachtwache, Beten und Almosen zur Disziplinierung empfahl¹⁴⁴.

Ein weiteres Beispiel für Alains Mahnreden gegen *luxuria* und *gula* an Studenten ist seine Nikolauspredigt¹⁴⁵. Er nutzte den Tag des Scholarenpatrons nicht wie Petrus Comestor zu einem Plädoyer für die *humilitas*, sondern sah es als dringender geboten, die jungen Männer auf Enthaltbarkeit einzuschwören. Während Petrus Comestor mit der Wahl der Bibelstelle die Demut in den Vordergrund rückte, entschied Alain sich für einen Psalm, der ihn von dem Schlüsselwort »mater« gleich auf die *concupiscentia* zu sprechen kommen ließ¹⁴⁶. Nikolaus, der zwar in der Begierde empfangen und geboren wurde, hielt in seinem ganzen Leben den Verlockungen stand – ganz im Gegensatz zu den anwesenden Scholaren und Magistern, unter die Alain sich als Redner auch einschließt¹⁴⁷. In der Ausdeutung des Versbestandteils »ubera« wird das Paar *luxuria* und *gula* genannt, die Sinne und Intellekt vernebeln. Nikolaus, der *puer senex*, der schon, als er noch auf die mütterliche Brust angewiesen war, eigentlich die Erquickung durch Gott ersehnte, widersetzte sich ihnen sein Leben lang¹⁴⁸. Das Publikum soll nun seinem Beispiel folgen und durch die Ermah-

144 Vgl. Kap. 5.4.

145 Dazu auch Kap. 6.1.

146 Ps 21(22),10–11 »Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae, in te projectus sum ex utero«; ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 12, S. 624: »Triplex est mater fidelium: mater naturalis, mater carnalis, mater spiritualis: Mater naturalis, mulier que generat; mater carnalis concupiscentia per quam homo degenerat; mater spiritualis, que natum regenerat«.

147 Ibid.: »Gloriosus vero confessor Nicholaus, etsi in concupiscentia conceptus, etsi in concupiscentia natus, tamen a nativitate eum mater gratia suscepit et usque ad vite terminum in eo rivulos concupiscentie clausit. Nos vero miseri in concupiscentia nascimur, in concupiscentia vivimus, in concupiscentia morimur«. Der Druck in der Migne-Edition bietet als erstes Glied der Aufzählung noch »nos vero miseri in concupiscentiae [sic] concipimur«; angesichts der Parallelisierung zu den Sätzen über Nikolaus ist es durchaus wahrscheinlich, dass eine solche Phrase (mit »in concupiscenti-a«) am Anfang stand. Bartòla zog den Text aber nicht heran, da er die ihm zugrunde liegende Handschrift nicht einsehen konnte. Siehe *ibid.*, S. 623, und in Migne PL 210, Sp. 227.

148 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 12, S. 625f.: »Sicut est diversitas matrum, ita est diversitas uberum: ubera prime matris sunt ubera lactis; ubera secunde matris sunt ubera fellis; ubera tertie matris sunt ubera mellis. Ubera prime matris educant pueros; ubera secunde matris enecant parvulos, ubera tertie matris roborant adultos. [...] Concupiscentie duo ubera sunt: luxuria et gula, quibus lactantur, immo, inebriantur pueri sensu, parvuli intellectu. Qui enim inebriantur luxuria, lactantur incontinentia nisi fatui? Qui sub-

nungen der Heiligen Schrift die Gedanken bändigen sowie Seelenvermögen und Geist von Tugenden leiten lassen¹⁴⁹.

In einer Weihnachtspredigt über Joh 1,14 »Verbum caro factum est« sind es sexuelle Begierde und das Streben nach Reichtum, vor denen Alain seine studentischen Zuhörer warnt. Ein junges, widerspruchsfreudiges Publikum scheint erkennbar, wenn Alain von Lille sich bei seinen Ausführungen über die Erbsünde auf mögliche Entgegnungen – »Und was geht mich das an?« – einstellt:

Forsan cum hec audis murmuras apud te dicens: »Quid ad me si primi parentes peccauerunt? Non est equa uia domini filium pro peccato patris punientis. Illi comederunt uiam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt«. Heu miser homo, non hec diceres, sed potius erubesceres!¹⁵⁰

Die spitzfindiger werdenden Fragen könnten auf eine Gruppe von diskussionsfreudigen Theologiestudenten hindeuten, denen Alain den von ihm antizipierten Wind aus den Segeln nehmen wollte:

Sed forte dices, qui paratus es ad murmurandum, ut pereas non ad acquiescendum ut saneris: »Satis conueniens est ut caro que ex carne corrupta tradu-

merguntur diluuiio gule, qui enecantur veneno crapule, nisi stulti? [...] Gloriosus ergo confessor ab ubere materno spem locavit in Christo, dum trahebat ubera parvulus abstinere ab adultus, dum pendebat ab ubere [so PL 210, Sp. 228, besser als »ubera« in Bartòlas Text] matris, aspirabat ad mensam patris. [...] Abstinens ab infantili ubere, transcendebat metas infantie. Puer in evo, senescit in facto. [...] qui ieiunabat antequam sciret comedere. Nondum loquens, prophetabat facto! [...] Erubescat lasciviis, dissolvi grandiusculus quas refrenabat infantulus. Per hoc quod abstinere ab ubere carnis, figurabat se abstinere ab ubere carnalitatibus. Per hoc quod aspernabatur ubera nature figurabat se aspirare ad [so PL 210, Sp. 228, besser als »ab« in Bartòlas Text] ubera gratie. Ab uberibus ergo concupiscentie spem in Christo locavit quia ab ineunte etate aspernans luxuriam, devitans gulam, in deo spei anchoram fixit«.

149 Ibid., S. 626: »Nos ergo ad huius similitudinem tres spiritus nostri filias, id est tres potentias, ab origine anime datas, ne fornicentur cum mundi lenociniis ditemus thesauro bonorum operum. Erigamur [so PL 210, Sp. 228, besser als »Eligamur« in Bartòlas Text] ammonitione Sacre Scripture ad regimen nostrarum cogitationum. [...] Liberemus nautas spirituales, id est virtutes que debent esse animi rectores, ne naufragentur voragine vitiorum«.

150 DERS., Sermo Nr. 19, zit. nach London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 62v. Alain lässt sich auf den frech formulierten Einwand ein und antwortet (fol. 62v–63r): »Non hec diceres si de similibus ad similia procederes. Procede igitur miser homo de similibus ad similia et forsitan sic tibi ueritas melius innotescet. Numquid enim tibi inconueniens uidetur quod de radice amara fructus procedit amarus. Non utique. Numquid tibi uidetur inconueniens quod de fonte uenenoso procedit riuus uenenatus? Non. Numquid tibi uidetur inconueniens quod de serpente uenenoso nascitur serpens uenenosus? Non utique. Cur itaque tibi uidetur inconueniens quod de homine corrupto nascitur corruptus, de peccatore peccator?«

6. Schüler und Lehrer in den Predigten Alains von Lille

citur puniatur, sed infelix anima – cur punitur, que ex re corrupta non traducitur, sed creando infunditur et infundendo creatur?« Heu miser homo, si attenderes quam fatua est questio tua et quam impossibile est quod uis!¹⁵¹

Ihnen versuchte Alain unmissverständlich klarzumachen, ihren Sexualtrieb zu bändigen, die tierhafte Fleischlichkeit auszutreiben, die, auch als »intellectus carnalis« bezeichnet, dafür sorgt, dass selbst spirituelle Dinge »fleischlich« verstanden werden¹⁵².

Dieses Motiv der Perversion heiliger Dinge durch Triebhaftigkeit erscheint in einer weiteren Weihnachtspredigt Alains, für die er dasselbe *thema* wählte¹⁵³. In dieser sind allerdings eher die Theologiemagister Zielscheibe seiner Kritik. Wie in der Allerheiligenpredigt über das »Sanctus« wendet Alain sich nicht nur gegen den Hochmut, sondern kommt nach einem Rundumschlag gegen alle Laster, einem Abriss seiner Engelslehre und seiner Sprachphilosophie schließlich zur besagten Magisterkritik¹⁵⁴. Er kontrastiert das Wort Gottes mit dem Wort der Menschen:

151 Ibid., fol. 63r.

152 Ibid., fol. 64v–65r: »Factum est hoc verbum caro, ut ex eas [supra lin.: vel exuas] carnem, ut induas carnem, ut domes carnem, ut manduces carnem et uiuas in eternum. Vt exuas carnem bestialitatis, ut induas carnem flexibilitatis ad bonum, ut domes carnem tue fragilitatis, ut manduces carnem tue redemptionis. Caro bestialitatis est intellectus carnalis quo spiritualia carnaliter intelligis. De qua dicit Dominus Petro: ›Caro et sanguis non reuelauit tibi‹ [Mt 16,17]. Caro flexibilitatis ad bonum est fides per dilectionem operans, duriciam mentis tollens et cor ad bonum faciendum et intelligendum emolliens. De qua dicit Dominus per prophetam: ›Auferam a uobis cor lapideum et dabo uobis cor carneum‹ [Ez 36,26]. [...] Exue igitur, o tu homo, carnem bestialitatis, ea que tibi dicuntur spiritualiter intelligendo. Indue carnem flexibilitatis ad bonum mentis duriciam deponendo, doma carnem tue fragilitatis eam menti subiciendo. Manduca carnem nostre redemptionis in Domino permanendo, ut habeas in presenti uitam iusticie et in futuro uitam glorie. Ad quam nos perducere dignetur uerbum caro factum, qui cum patre«. Vielleicht liegt mit der Formulierung »intellectus carnalis« ein Anklang an die »sapientia carnis« in Röm 8,7 vor.

153 DERS., Sermo Nr. 92 (= 78).

154 Ibid., siehe Paris, BNF, lat. 3818, fol. 11. Siehe auch die Predigt an Theologiemagister und/oder an andere Gruppen mit theologischem Lehramt (vgl. das »minus peritos instruendo«) über Hld 7,8 »Ascendam in palmam« zum Karfreitag: DERS., Sermo Nr. 11, Sp. 226: »Ad similitudinem Christi, per praedictos gradus crucis ascendamus in coelum. Sit in nobis misericordia, miseris compatiendo, infirmos sustinendo, eleemosynas largiendo, minus peritos instruendo, visitando incarceratos, vestiendo nudos. Sit in nobis humilitas in habitu, in gestu, in victu, in uerbo, in animo. Sit in nobis obedientia, ut obediamus praelatis nostris, in consilio, in praecepto, in sumptione poenitentiae, in ejusdem executione. Sit in nobis poena per satisfactionem, sit patientia per animi constantiam. Sit in nobis mors per carnis castigationem, per concupiscentiae extenuationem, ut sic resurgamus a uitiis ad uirtutes, a culpa ad gloriam, a morte ad uitam, praestante Domino

O Mensch, du hast gehört, wie das Wort Gottes Fleisch wurde – höre nun, wie das Wort der Menschen Fleisch wird. Das Wort des Menschen, das eigentlich über Gott handeln, die göttlichen Dinge betrachten, zum Göttlichen ermahnen, in den göttlichen Dingen unterrichten sollte, dieses Wort wird Fleisch, also über das Fleisch handelnd, disputiert über Fleischliches, lädt dazu ein, formt in seinem Sinne! O Mensch, während du über Keuschheit sprechen solltest, erörterst du Bordelle, während du über den Glauben sprechen solltest, schwätzt du über irgendwelche Späßchen, während du über die Armut des Geistes sprechen solltest, rühmst du dich der Reichtümer, während du über das Fasten sprechen solltest, disputierst du über deine Versoffenheit, während du über Demut sprechen solltest, speist du den Hochmut aus, und so wird unser Wort Fleisch und lebt in uns, da wir alle in diesen Worten, Dummheiten, Lügen stehen¹⁵⁵!

Der an die Lehrenden der Theologie gerichtete Vorwurf ist im Prinzip derselbe wie derjenige an die Studenten des Faches: die *spiritualia* werden zu *carnalia*, die Unterweisung in Fragen der rationalen und der moralischen Theologie sowie in der Glaubenspraxis wird zu einem Schwelgen in der eigenen Amoralität¹⁵⁶.

notro Jesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus, per omnia saecula saeculorum«.

155 DERS., Sermo Nr. 92 (= 78), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 11v–12r: »O homo, audisti quomodo uerbum Dei fit caro, audi quomodo uerbum hominum fiat caro. Uerbum hominis quod deberet esse Dei, diuinis intendens, ad diuina monens, in diuinis instruens, fit carnis immo caro de carnalibus disputans, ad carnalia inuitans, in carnalibus informans. O homo cum deberes loqui de castitate, de lupanaribus disseris, cum de fide, de ludicris garris cum de paupertate spiritus, de diuiciis gloriaris, cum de ieiunio, de crapula disputas, cum de humilitate, superbiam eructas, et sic uerbum nostrum fit caro, et habitat in nobis quia toti sumus in uerbis, toti in nugis, toti in mendaciis«. Alain fügt hinzu, dass diese Laster »uerbum« genannt werden können, weil darin »uerbera« anklinge, sie seien »Schläge auf die Seele«: »Hec omnia eleganter >uerba< dicuntur, quia sunt anime uerbera, conscientie uulnera, adulationis ubera« (fol. 12r).

156 Im Inhalt sehr ähnlich ist auch eine Passage aus einer Predigt über den heiligen Petrus zum *thema* Mt 16,17 »Beatus es, Simon bar Jona« (Nr. 51 [= 46], vermutlich *ad vinculas*, am 1. August, da sie im einzigen sie überliefernden Codex auf eine Predigt zum Johannistag am 24. Juni folgt). Diese Predigt dürfte sich angesichts ihrer Kritikpunkte an ein Publikum aus Theologiemagistern und -studenten gerichtet haben. Hier heißt es, im eher homilienartigen Stil der Predigt, dass eine Wissenschaft »dem Fleisch nach« die himmlischen Dinge verberge und nur Hochmut und Eitelkeit nähre. Allein die himmlische Wissenschaft sorge für das richtige Verständnis des Göttlichen: »Sequitur quia caro et sanguis non reuelauit tibi. Per carnem et sanguinem figuratur carnalis scientia, que celestia non reuelat sed potius uelat, non detegat sed tegit. Carnalis enim scientia inflat, celestis timorem exsufflat; carnalis scientia spiritum sanctum eliminat, celestis scientia mentem illuminat. Eleganter enim per carnem figuratur carnalis scientia quia sicut caro nisi sale condiat in uermes resoluitur, in putredinem dissoluitur, fetorem emittit, ad nichilum tendit, sic carnalis scientia nisi sapore celestis scientie condiat in uermes

Das Eintreten Alains gegen *luxuria* und *gula* kann schlicht als moraltheologische Ermahnung gelesen werden. Beide Laster werden in Alains »De virtutibus et vitiis« mit dem Exzess assoziiert; die *gulositas* ist dabei eine Spielart der *gastrimargia*, die den Exzess in den Dingen meint, die für den Menschen durchaus notwendig sind, wie Essen, Trinken und interessanterweise auch das Reden (mit dem *vaniloquium* als Übertreibung). Die *luxuria* wird dagegen als reines Produkt der Lust, nicht des notwendigen Bedürfnisses erfasst, kann aber von der *gastrimargia* stimuliert werden¹⁵⁷.

Zugleich aber erhalten diese Ermahnungen ihre konkrete Relevanz aus ihrer Einbettung in den schulischen Kontext. Ganz ungeachtet der Frage, ob es wirklich so war, dass Magister und Studenten die besten Kunden der städtischen Bordelle waren, wie es Prediger wie Petrus von Poitiers, Jakob von Vitry oder Prepositinus später gerne ausführten¹⁵⁸: Die Schelte zeigt das Bemühen Alains, bestimmte erwünschte Verhaltensweisen bei den Angehörigen der Schulen als ethischen Standard zu etablieren und durch diese Form der Disziplinierung zur Konfliktvermeidung in der komplizierten städtischen Sozialstruktur beizutragen, deren Teil die Magister und Studenten geworden waren.

Dabei ging es vermutlich nicht nur darum, das als anstößig empfundene Aufsuchen von Prostituierten zu unterbinden. Antoine Destemberg weist darauf hin, dass ärmere Studenten sich die Leistungen der Sexarbeiterinnen

prauarum cognitionum conuertitur, putredinem superbie generat, fetorem uane glorie emittit. Non prodest, sed obest, et quia Petrus celesti fuit scientia predictus, datus est ei clauium regni celorum principatus«. Zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 120v. Der Beginn der Predigt führt den anwesenden Scholaren die Eitelkeit von Reichtum, weltlicher Weisheit, körperlicher Schönheit, Intellektualität und Eloquenz vor Augen, ganz ähnlich wie die Predigten Nr. 87 (= 75) und 96 (= 82): »Non laudatur Petrus a diuitiarum affluentia, non ab huius mundi sapientia, non a nobilitate generis, aut robore corporis, non a subtilitate ingenii, non a torrente eloquii, sed a uirtute mentis, a munditia corporis, cum dicitur Beatus es, Simon Bar Iona«.

¹⁵⁷ ALAIN VON LILLE, De virtutibus et de vitiis, II, 1, S. 74f.: »Gastrimargia est in his que homini necessaria sunt excessus et in cibo et in potu et huiusmodi. [...] Gulositas est excessus in cibo que alio uocabulo crapula solet censi. [...] Vaniloquium est in otiosa uerba exire. [...] Luxuria est corporalis incontinentia ex pruritu libidinis nascens. Dicitur autem luxuria, quia solet ex luxu nasci cibi uel potus uel alterius rei prouenire«.

¹⁵⁸ FERRUOLO, The Origins of the University, S. 261, geht davon aus, dass die in den Predigten geäußerten Beschwerden den Schluss zuließen, dass »the conduct of scholars both in and outside the classroom had become a bothersome problem«. Die von ihm ausgewerteten Predigten von Petrus, Jakob und Prepositinus (beide nach Alains Pariser Zeit) finden sich *ibid.*, S. 263f. Wenngleich das tatsächliche Ausmaß des Problems mit Blick auf das Genre der mahnenden Fastenpredigten teilweise relativiert werden kann, weisen die konkreten Vorwürfe und Gegenmaßnahmen doch deutlich auf dessen Bestehen hin. Zu den Maßnahmen gegen den Umgang der Scholaren mit Prostituierten siehe DESTEMBERG, L'honneur des universitaires, S. 310–312.

auch gar nicht leisten konnten. Die von ihm ausgewerteten Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts offenbaren, dass nicht nur Prostituierte zu Opfern studentischer Gewalt wurden, sondern auch Mädchen und Frauen außerhalb des Sexarbeit-Gewerbes von Universitätsangehörigen vergewaltigt wurden. Obwohl die Universität die Gewalttaten ihrer Mitglieder an sich missbilligte, setzte sie sich in den juristischen Prozessen doch für sie ein, da die Bewahrung der *libertas scholastica* höher stand als die Bestrafung der Vergewaltiger¹⁵⁹.

Wenngleich die Predigten Alains keine direkten Hinweise darauf enthalten, so ist es doch denkbar, dass bereits zu seiner Zeit Studenten Gewalttaten an Pariser Frauen verübten. Sein Zeitgenosse Prepositinus klagte als Kanzler (1206–1209) in einer seiner Predigten explizit die *artes*-Studenten an, nachts junge Frauen in ihren Häusern zu überfallen und Prostituierte zu misshandeln¹⁶⁰. Marcel Bubert weist unter Rückgriff auf sozialpsychologische Erkenntnisse darauf hin, dass die Gewaltbereitschaft der Pariser Scholaren mit ihrem noch als illegitim wahrgenommenen Status in der Stadtgesellschaft in kausalem Zusammenhang stehe¹⁶¹. Alains Beschwörung des Keuschheitsideals hätte demnach auch die Funktion, solche sexuellen Gewalttaten zu verhindern.

Neben dieser konkreten disziplinierenden Intention lässt sich ein weiterer Sinnzusammenhang von Alains Äußerungen *contra luxuriam* annehmen. Die angeführten Zitate zeigen, dass er körperliche Enthaltsamkeit als Voraussetzung für intellektuelle Leistung ansah. Diese auf die griechische Medizin zurückgehende Überzeugung wurde später auch von Albertus Magnus und Giles von Rome vertreten. Da der männliche Samen im Gehirn entstehe und die als aktiv verstandene Zeugungskraft des Mannes enthalte, schwäche der Samenerguss auch die Gehirnleistung. Obwohl die Universitätsangehörigen als *clerici* eigentlich einer »catégorie démasculinisée«¹⁶² angehörten, konnte so ein auf traditionellen (da die Zeugungskraft betonenden) Männlichkeitsentwürfen aufbauendes Ideal des intellektuellen Zölibats aufkommen, wie es bereits in den Briefen von Abaelard und Heloise diskutiert wird¹⁶³.

Innerhalb des gelehrten Diskurses galt also sexuelle Enthaltsamkeit als Voraussetzung für Verstandesleistungen. Folglich musste es die Autorität der Gelehrten erheblich schwächen, wenn diese nicht beachtet wurde. Sita Steckel und Stephanie Kluge haben gezeigt, wie im Kontext des Bettelordensstreits sowohl gegen den Säkularklerus als auch gegen die Mendikanten entspre-

159 Vgl. *ibid.*, S. 313–315.

160 Vgl. FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 263.

161 BUBERT, *Kreative Gegensätze*, S. 310–312.

162 DESTEMBERG, *L'honneur des universitaires*, S. 300.

163 Siehe dazu *ibid.*, S. 299–302, sowie BREITH, *Gender Studies*.

chende Vorwürfe kolportiert wurden, um der jeweils anderen Seite den Status als Lehrer abzusprechen. Gleichzeitig propagierten beide Parteien ihre eigene rigorose Keuschheit, für deren Bewahrung sie jeweils unterschiedliche Sicherheitsmaßnahmen vorsahen¹⁶⁴. In ganz ähnlicher Weise dürften Alains Interventionen den Zweck gehabt haben, die noch keinesfalls gefestigte Lehrautorität der Magister und ihrer Schulen gegen mögliche Angriffe auf Ebene der Sexualmoral zu wappnen. Die intellektuellen Leistungen der Pariser Schulangehörigen sollten nicht durch promiskes Verhalten in Zweifel gezogen werden können.

Die Sorge über sexuelle Libertät oder gar Gewalt ist aber nur ein Thema der zuletzt zitierten Weihnachtspredigt über Joh 1,14 »*Verbum caro factum est*«. Auch für eine weitere Passage bietet sich eine auf die konkrete Situation der Pariser Schulen fokussierende Interpretation an. Alain arbeitet hier erneut mit einer Gegenüberstellung, die zunächst die bereits geäußerten Vorwürfe wiederholt: Während das Wort Gottes ein eingeborenes ist, ist das des Menschen ein vielgeborenes. Es entsteht aus sexueller Begierde, wenn über die Ausschweifung gesprochen wird, aus Habgier, wenn Reichtümer erörtert werden, aus Völlerei, wenn die Vielfalt der Speisen diskutiert wird, aus dem Hass, wenn der Nächste verleumdet wird. Sodann werden den Vorwürfen weitere, neue hinzugefügt: Das Wort des Menschen ist so voller Zorn und Beleidigungen, dass er seinen Nächsten entweder verdeckt, »hintenrum« herabsetzt oder ihn ganz offen schmäht, ihm entweder durch die Tat Unrecht zufügt oder ihm durch falschen Rat wissentlich Schaden bereitet¹⁶⁵.

Diese Worte erinnern an die Klagen des Jakob von Vitry, der einige Jahre nach Alain den zerstörerischen Wetteifer der Magister untereinander geißeln sollte, der aus der Missgunst gespeist werde¹⁶⁶. Ausgesprochen vor einer

164 STECKEL, KLUGE, *Under pressure*, S. 268–293.

165 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 92 (= 78), zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 12r: »*Verbum enim Dei est unigenitum quia ab uno genitum est. Verbum hominis est multigenitum quia a multis genitum est. De concupiscentia nascitur uerbum nostrum, cum de luxuria loquimur. Ex auaritia cum de diuiciis ratiocinamur. Ex gula cum de uarietate ciborum disserimus, ex odio cum proximo detrahimus. Audiuimus inquam uerbum ire et falsitatis. Verbum etenim hominis plenum est ira, plenum contumeliis, quo autem proximo detrahit occulte, aut conuiciatur aperte, aut iniuriatur facto, aut nocet consilio*«.

166 Dazu FERROLO, *The Origins of the University*, S. 262: »According to Jacques, it was envy that caused most of the dissent, rivalry, and conflict in the city's schools. Masters, who themselves failed as teachers because of their limited skills and learning, took to reviling others, particularly the masters who were most successful in attracting students to their lectures. Jacques claims he witnessed some masters trying to steal students, even to kidnap them, from other schools. In their effort to appear equal to the greatest teachers, says Jacques, others simply made ludicrously false assertions in the hope of deceiving students into thinking they were hearing something important«.

Gruppe von Theologiemagistern, sollten wohl auch Alains Klagen Auswüchse des Magisterdaseins an den Schulen beschreiben, die er als aggressiv und von einem zerstörerischen kompetitiven Geist geprägt wahrnahm¹⁶⁷. Der in den späteren universitären Statuten festgeschriebene Magisterzwang kann somit auch als Versuch gelesen werden, den Wettbewerb der Magister um viele (zahlungskräftige) Studenten und die damit verbundenen, als negativ wahrgenommenen Nebeneffekte zu beschränken¹⁶⁸.

Von den positiven Verhaltensweisen, die den befürchteten oder tatsächlichen Übeln im System der Schulen im ausgehenden 12. Jahrhundert entgegengesetzt werden sollten, sind nicht nur Demut und Enthaltensamkeit zu nennen, sondern auch die Liebe zum Nächsten und zu Gott. Der Liebe kommt eine Schlüsselfunktion zu, da sie nicht nur als Nächstenliebe zu praktizieren ist, sondern auch allen Handlungen als Motivation zugrunde gelegt werden soll. Besonders augenfällig wird die Bedeutung von Gottesliebe in den Predigten über die Engelshierarchien. Wie erwähnt, war bereits bei den scholastischen Denkern der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts unstrittig, dass die *Seraphim* an der Spitze der Engelshierarchie stehen, um die Erstrangigkeit der *caritas* unter den Tugenden zum Ausdruck zu bringen¹⁶⁹. In der Predigt über das »Sanctus« wird jedem der neun Engels-*ordines* eine Personengruppe gegenübergestellt, die im Jenseits den jeweiligen Grad der Gotteserkenntnis der Engel erreichen kann. Es wurde bereits ausgeführt, dass die sechste Stufe wohl von den an den Schulen lehrenden Theologiemagistern besetzt wird¹⁷⁰. Indem Alain sein Publikum in die Hierarchie miteinbezieht, präsentiert er auch ihnen die Spitze als erstrebenswertes Ziel. Um den Seraphim gleichzukommen, müssen auch sie zu »wahrlich Liebenden, die in der Liebe zu Gott mit ganzem Herzen, allen Kräften, der ganzen Seele entflammt sind«, werden¹⁷¹. Ganz ähnlich ist die kommunikative Strategie in der Predigt über den Erzengel Michael. Hier wird die Vorstufe in der Perfektionsleistung, also die menschliche Entsprechung zu den Cherubim, von denjenigen besetzt, die »sich, mit Gott im Blick, um die Theologie bzw. das Bibelstudium bemühen«; die Lehrenden werden separat in die Hierarchiestufen der Engel und Erzengel eingegliedert¹⁷². Somit wird auch ihnen der höchste Grad an Perfektion als persönliches Ziel vermittelt: Zu jenen Heili-

167 Dass Alain ein solches Klima des Neides wahrnahm, folgert auch BEZNER, *Vela veritatis*, S. 482f., aus seiner Analyse des »Anticlaudianus«-Prologs.

168 So auch REXROTH, *Reformen*, S. 42–46.

169 Vgl. Kap. 5.3.

170 Vgl. *ibid.*

171 ALAIN VON LILLE, *Sermo Nr. 236 (= 91)**, § 24, *Anhang 3*.

172 Vgl. Kap. 5.3.

gen zu werden, die sich allein der Kontemplation hingeben und von der Liebe zu Gott erfüllt sind¹⁷³.

Während hier die Gottesliebe das Ziel des Perfektionsstrebens ist und wissens- und studienbezogene Verdienste nur als Vorstufen konzipiert werden, stellen andere Predigten stärker die Verbundenheit von Liebe und Wissen heraus. Schon die »Ars praedicandi« vermittelt in ihrem 36. Kapitel, der »Exhortatio ad doctrinam«, dass die Nächstenliebe neben Selbst- und Gotteserkenntnis die Richtschnur des Lernens sein solle¹⁷⁴. Daneben wird die Verbindung in zwei Predigten thematisiert, die Aufnahme in den »Liber sermonum« fanden und vermutlich mit einem scholastischen Publikum im Blick entstanden waren¹⁷⁵.

So deutet etwa die Pfingstpredigt über Weish 1,7 »Spiritus Domini replevit orbem terrarum« das Pfingstwunder der feurigen Zungen, die den Jüngern gesandt wurden, in diesem Sinne. Die Form des Feuers steht für Liebe, Wissen und das Ende der Unwissenheit. Die Zungen sind speziell als das Mitleid zu verstehen, das aus der Nächstenliebe erwächst¹⁷⁶. Dass Alain den Aspekt des Wissens mit in seine Deutung einbezieht, verdient deswegen besondere Erwäh-

173 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 39, S. 250: »sancti illi qui soli contemplatione dediti vacant amori solius Dei«. In der »Hierarchia Alani« wird den Theologiestudenten vermittelt, dass die monastische Lebensweise dem Ideal der Seraphim nahekommmt (»De hoc ordine erunt viri contemplativi qui divino amori omnino sunt dediti, ut viri claustrales«), während sie selbst nur den Cherubim entsprechen (»Sancti qui sacre pagine student intuitu Dei«). Siehe DERS., Hierarchia, S. 230. Zur »Hierarchia« als möglichem Relikt von Alains theologischer Vorlesungstätigkeit vgl. Kap. 2.1.3.

174 Dazu Kap. 5.4.

175 In Nr. 4 und 10. Bei Nr. 10, der 22. Predigt im »Liber sermonum« über das *thema* Weish 1,7 »Spiritus Domini replevit orbem terrarum«, deutet die folgende Passage auf ein ursprüngliches Publikum von Magistern und Studenten der Theologie hin: »O homo, labora ut te repleat Spiritus Domini, ut qui te fecit creando, reficiat recreando; ut qui te – ut ita loquar – pleuit per nature subsistentiam, te repleat per gratie efficienciam; ut te qui uacuum es a bono, repleat celesti dono, ut non sis uas uacuum, sed celesti liquore refertum, ut de te tamquam de ciuitate Dei dici possit: ›Fluminis impetus letificat ciuitatem Dei«, ut si contineas omnia, id est ad uite meritum sufficiencia, et sic scientiam habeas uocis, non ut loquaris uariis linguis, sed ut pro posse tuo intendas sacre pagine, que solet exprimi uoce«. Zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 71r.

176 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 10, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 70v: »Hec repletio facta est specialiter super apostolos in die pentecostes, in igneis linguis. Forma ignis figurauit ardorem caritatis, splendorem scientie, consumptionem ignora<n>cie. Forma lingue significat diuersitatem loquele. Lingua ceteris membris compatitur, pro omnibus loquitur, sapores discernit, loqui facit. Pro omnibus membris loquitur: Si enim pes leditur, dicit lingua: ›Tu me ledis«; si manus leditur, in eundem modum clamat; et sic de reliquis membris. Forma ergo lingue que super apostolos aparuit, in eis compassionem caritatis figurauit, ut scirent ceteris membris compati«.

nung, weil es durch die Identifikation des Heiligen Geistes mit dem Attribut der *benignitas* bzw. *benevolentia* durchaus naheliegender gewesen wäre, ausschließlich die Liebe als Deutungselement zu nennen¹⁷⁷. Das Wissen und das Ende der Unwissenheit stehen hier an und für sich und werden an dieser Stelle nicht von der wundersamen Mehrsprachigkeit der Apostel hergeleitet, denn diese wird zuvor separat als »scientia vocis« spezifiziert¹⁷⁸. Im Kontext einer scholastischen Predigt lassen sich diese Aussagen dergestalt deuten, dass Alain von Lille den Magistern und Studenten die Nichttrennbarkeit von Wissen und Nächstenliebe vermitteln wollte – Wissen und Wissenschaft ohne ethisches Fundament wären damit nicht denkbar. In einem der »Predigtbausteine« der »Ars praedicandi« über die Tugend der *fortitudo* kommt ein vergleichbares wechselseitiges Verhältnis von Liebe und Verstandestätigkeit zum Ausdruck. Hier lobt Alain die Kraft der antiken Philosophen, die Weltliches verachteten, denen aber doch die *caritas* als Fundament ihrer Lehre fehlte. Am Ende der Predigt postuliert er aber die *prudentia*, die Klugheit, als Königin der Kardinaltugenden, die er als Ausübung der *ratio* versteht. Ohne diese Klugheit, so Alain lakonisch, nützen weder Frömmigkeit noch Fasten¹⁷⁹.

Diesen Gedanken der gegenseitigen Bedingtheit führt Alain von Lille in einer Adventspredigt über Ps 79(80),2 »Qui sedes super Cherubim« aus. Hier fällt gleich zu Beginn auf, dass Alain die Attribute von Cherubim und Seraphim

177 Zu den Dreifaltigkeitsattributen *potentia*, *sapientia* und *benevolentia* vgl. Kap. 5.3.

178 Vgl. Anm. 175 und ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 10, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 70v: »Vel orbis terrarum dicitur homo, qui cum omni creatura aliquam habet similitudinem: esse cum lapidibus, uiuere cum herbis et arboribus, sentire cum brutis animalibus, ratiocinari cum spiritibus. Hunc in die pentecostes repleuit Spiritus sanctus, quando ei multiplicem scientiam dedit, quando in omni genere linguarum instruxit, quando in fide roborauit, spe erexit, caritate accendit. Vnde sequitur: Et hoc quod continet omnia, id est homo, qui habet conuenientiam cum omni creatura. Unde alibi omnis creatura dicitur homo, ubi dicitur: Ite, praedicate Euangelium omni creature, id est homini. Scientiam habet uocis, ut expositum est, id est scientiam loquendi uariis linguis«.

179 DERS., Ars praedicandi, 24, Sp. 160f.: »Secunda [fortitudo] est, qua philosophi spernebant fortunam mundi, aspernabantur gloriam, respuebant diuitias, abdicabant potestates humanas. Sed haec fortitudo insufficiens erat ad meritum, impotens ad vitae praemium; quia carebat forma, id est charitate quae est forma omnis affectionis bonae. Secundum hanc fortitudinem dicitur rigor fuisse in Catone, magnanimitas in Socrate, mundi contemptus in Diogene. Sed quia haec fidei fundamentum non habuit, eam spes non erexit, charitas non perfecit, virtutis meritum amisit. [...] Prudentia est quae docet quid cogitandum, quid qua intentione agendum, quomodo ad finem perducendum. Haec metitur vires humanas, haec ponit cogitationibus metas, haec dirigit motus mentis, intus rationis, haec ponderat bona, examinat mala? Quid valet religio, nisi prudentiae recipiat condimentum quid jejuniium, nisi sale sapientiae conditum«.

bewusst vermischt, obwohl er in seinen sonstigen angelologischen Abhandlungen die beiden Engels-*ordines* klar unterscheidet: Die höchste Hierarchiestufe der Seraphim steht für die Liebe, die darunter rangierenden Cherubim für die »Fülle des Wissens«¹⁸⁰. Insofern ist es in seinem Fall durchaus relevant, dass er die Cherubim des Psalmenverses sowohl mit dem Wissen als auch mit der Liebe assoziiert: »Cherubim dicitur angelicus ordo. Cherubim dicitur scientie plenitudo, Cherubim dicitur caritatis consummatio«¹⁸¹. Liebe und Wissen fallen letztlich in eins, denn die Liebe ist die Vollendung jeglichen Wissens (oder auch jeglicher Wissenschaft), das, was den Lehrinhalten ihre Form gibt. Nur mit der Liebe ist der erbauliche, vor Hochmut schützende Charakter des Wissens gewahrt¹⁸². Ganz eindeutig wird den Magistern und Scholaren gleich zu Beginn des Textes die christliche Liebe als ultimatives Ziel und als Richtschnur ihres Schaffens präsentiert. Zugleich, und auch dies verdient besonderer Beachtung, stehen Wissen und Liebe in einem wechselseitigen Verhältnis: Beide streben zur göttlichen Gnade, beide spiegeln sich ineinander, denn weder wird das Wissen ohne Liebe vervollkommen, noch wird die Liebe ohne Wissen vollendet: »nec scientia sine caritate perficitur, nec caritas sine scientia consummatur«¹⁸³.

180 Vgl. dazu Kap. 5.3. Zu den Verwechslungen und Amalgamierungen der beiden *ordines* durch mittelalterliche Autoren vgl. den Einleitungstext zu »De sex alis Cherubim« in CARRUTHERS, ZIOLKOWSKI (Hg.), *The Medieval Craft of Memory*, S. 84f. (zur Autorschaft des Textes siehe Kap. 5.3, Anm. 229).

181 Die beiden Deutungsaspekte werden aus zwei verschiedenen Psalmenstellen hergeleitet, die Alain als in diesem Sinne interpretierbar ansah. Siehe für das obige und das folgende Zitat ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 15, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 50r: »Quod autem plenitudo scientie dicatur cherubim in psalmo dicitur: Ascendit super cherubin, uoluit super pennas uentorum [Ps 17(18),11]. Et quod caritas cherubim dicatur legitur in psalmo ubi dicitur: Qui sedes super cherubin, manifestare [Ps 79(80),2]«.

182 Ibid.: »Caritas dicitur plenitudo scientie, quia ad eam tendunt lex et prophete. Ipsa est consummatio omnis scientie, forma omnis doctrine. Scientia sine caritate inflat, cum caritate edificat [1 Kor 8,1]«.

183 Alain beschreibt drei Cherubim, die sich unter Gott befinden und die jeweils für das Dienen, das Wissen und die Liebe stehen. Die für Wissen und Liebe stehenden Engel wenden sich einander zu und betrachten sich. Siehe *ibid.*: »Super primum cherubim, id est supra ordinem angelicum, sedet Deus per subectionem, quia ordo ille ei subiectus est ad obediendum, ei subiectus est ad ministeria exsequendum. Super secundum cherubin, id est super plenitudinem scientie, per incomprehensibilitatem, quia omnis scientie plenitudo deficit ad eius comprehensionem. Super tercium cherubin sedet per caritatem eminentiorem, quia caritas Dei omnem exsuperat caritatem. [...] Primus cherubin duas habet alas: Nature subtilitatem et ingenii perspicacitatem. Hiis enim duobus quasi quibusdam alis uolat ad comprehendendum misteria. Secundus cherubin duas habet alas, id est duo testamenta, quibus uelat diuina misteria; [...] Tercius cherubin, id est caritas, duobus [sic] insignitur alis: Dilectione uidelicet Dei et dilectione proximi; altera ascendit ad diligendum Deum, altera descendit ad diligendum proximum. [...] Isti duo cherubin

In einer bereits besprochenen Adventspredigt, die sich an die *scolares* gerichtet haben dürfte, wird zunächst wieder stärker die Ausrichtung des Wissens auf die *caritas* betont¹⁸⁴. Ausgehend von Jer 23,5 »Ecce dies veniunt, dicit Dominus« unterscheidet Alain drei Tage: den Tag der Weisheit, der Gnade und der Herrlichkeit. Am ersten wirkt Gottes Klugheit, am zweiten seine Barmherzigkeit, am dritten seine Gerechtigkeit, sodass Unwissenheit, Schuld und Strafe überwunden werden. Während der erste Tag der Weisheit Morgen und Abend hat, da die Weisheit des Menschen Anfang und Ende hat, hat der Tag der Gnade nur einen Beginn, kein Ende, weil die Liebe im Menschen zwar beginnt, aber durch den Tod nicht unterbrochen wird. Die Herrlichkeit schließlich ist immerwährend¹⁸⁵. Hier wird also die Endlichkeit menschlicher Weisheit im Vergleich zur Unendlichkeit der Liebe hervorgehoben. Der Abschnitt, in dem Alain die verschiedenen Tage auslegt, enthält gegen Ende aber auch noch eine Aussage zu Wissen und Liebe, die zwei Deutungen zulässt. Nach der oben bereits zitierten Feststellung, dass es für den Menschen nichts Natürlicheres gebe als das Wissen¹⁸⁶, folgt kurz darauf eine Art Genealogie der »drei Tage«. Demnach bringt der Tag der Weisheit den Tag der Gnade hervor, während diese wiederum den Tag der Herrlichkeit gebiert¹⁸⁷. Einerseits zeigt sich hierin die klare Ausrichtung von Wissen und Weisheit auf die mit der Gnade verbundene *caritas*. Andererseits kann die Aussage so verstanden werden, dass Wissen und Weisheit die Grundlage für die Liebe sind, da sie diese ja hervorbringen. Dies würde sich mit dem im *sermo* über Ps 79(80),2 »Qui sedes super Cherubim« for-

uersis uultibus in propiciatorium se respiciunt, quia plenitudo scientie et caritatis perfectio ad diuine maiestatis propiciationem tendunt et in se uultus proprios reflectunt, quia in se inuicem intendunt, quia nec scientia sine caritate perficitur, nec caritas sine scientia consummatur«.

¹⁸⁴ DERS., *Sermo* Nr. 61 (= 52), dazu [Kap. 6.1](#), [Anm. 51](#) und [54](#).

¹⁸⁵ ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3ra: »Oriente autem sole iusticie tres orti sunt dies: dies sapientie, dies gratie, dies glorie. [...] Primum diem operatur Dei prudentia, secundum Dei misericordia, tertium Dei iusticia. Primus dies excludit noctem ignorantie, secundus noctem culpe, tertius noctem pene. Primus dies mane habet et vesperam, secundus mane nec vesperam, tertius nec mane nec vesperam. Primus inquam et mane et vesperam, quia sapientia hominis initium habet et finem. Unde Paulus: Prophetie et scientie euacuabuntur, caritas numquam excidit [1 Kor 13,8]. Dies gratie mane habet, nec vesperam habet, quia caritas in homine incipit esse, non desinet, quia mors non interrumpit ordinem caritatis. Tertius dies nec mane nec vesperam habet, quia cum vita sit Deus, Deus caret fine et principio, dies vite eterne nec initio clauditur nec termino«.

¹⁸⁶ Vgl. [Kap. 5.4](#) und [Anm. 74](#).

¹⁸⁷ ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 61 (= 52), zit. nach Paris, BNF, lat. 15965, fol. 3rb: »Primus dies parit secundum [gratie], secundus tertium [glorie]. Primus magnus, secundus maior, tertius maximus«.

mulierten Gedanken decken, dass die Liebe nicht ohne Wissen vollendet werde: »nec caritas sine scientia consummatur«.

Indem Alain von Lille die Liebe zu Gott und dem Nächsten als Ziel von Lernen, Lehre, Wissen und Weisheit propagierte, versuchte er nicht nur, ein nivellierendes Element in das soziale Gefüge der Schulen zu integrieren, um potenziellen Konflikten – im Inneren wie mit dem städtischen Umfeld – zu begegnen. Dadurch, dass Alain das Verhältnis von Liebe und Wissen als ein wechselseitiges beschreibt, in dem das eine nicht ohne das andere vervollkommen werden kann, verweist er sein schulisches Publikum überdies auf die Makroebene ihres Schaffens. Wenn Liebe nicht ohne Wissen, Wissen nicht ohne Liebe vollendet werden kann, erhält die Aktivität an den Schulen eine Bedeutung für die christliche Gemeinschaft als Ganze, in der diese Liebe geübt wird.

Der Wissenserwerb ist also als Bildungsprozess des Menschen zu begreifen, der seinen Fluchtpunkt in aktivem Handeln hat. Bereits Stephen Ferruolo wies darauf hin, dass die von ihm so genannten Moralisten sich einig darin gewesen seien, dass Wissen in guten Werken gipfeln müsse¹⁸⁸. Zu Recht sah er diese Überzeugung darin wurzelnd, dass die Pariser Magister des ausgehenden 12. Jahrhunderts ihr Handeln als Beitrag zur Reform der Christenheit sahen. Er ging sogar so weit, dieses Reformziel als Grund für den Zusammenschluss der *universitas* zu deuten¹⁸⁹. Dies wiederum scheint doch etwas überzogen und, angesichts der vielfältigen Impulse, die zum besagten Zusammenschluss geführt haben könnten¹⁹⁰, zu eindimensional gedacht. Definitiv aber fungierte der Reformkontext, in den die Magister ihr Tun stellten, als verbindendes Element, das Alain mit seinen Predigten stärkte. Zugleich ist hervorzuheben, dass Baldwin und Ferruolo mit diesem Anliegen vor allem die als Vertreter einer praktischen Theologie identifizierten Magister verbanden – in erster Linie den Cantor-Kreis¹⁹¹.

Alain von Lille war nicht weniger praktisch. Schon die erste Modellpredigt im »Liber sermonum« zum ersten Adventssonntag, die angesichts der folgen-

¹⁸⁸ FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 219: »The moralists repeatedly reminded their clerical audiences that study could be fulfilled only by action«.

¹⁸⁹ Vgl. *ibid.*, S. 5: »The scholars in Paris formed a single guild because, despite the diversity of the subjects they studied or taught, they considered themselves involved in a common endeavor, the pursuit of knowledge and truth. They thought of education as vital to the general improvement of society, not merely as training to fulfill specialized and utilitarian needs«.

¹⁹⁰ Siehe dazu [Kap. 2.3.2](#).

¹⁹¹ Dazu [Kap. 2.2.2](#) und paradigmatisch FERRUOLO, *The Origins of the University*, S. 219: »The theology these moralists wanted taught in the schools was not speculative but practical«.

den Inhalte mit großer Wahrscheinlichkeit ihren Ursprung in einer an Scholaren gerichteten Predigt hat, formuliert das gute Handeln als Ziel der Erkenntnis. Ausgehend von Röm 13,11 »Scientes quia hora est iam nos de sompno surgere« unterscheidet Alain drei Arten des Schlafs: Es gibt einen Schlaf, bei dem die Vernunft zur Kontemplation des Himmlischen entrissen wird und die natürlichen Vermögen der Seele ruhen; einen, bei dem die animalischen Triebe schlafen und die naturgemäßen walten; schließlich einen, bei dem die Vernunft ausgeschaltet ist und nur die Sinnlichkeit ihr Unwesen treibt. Diese drei Zustände entsprechen den bekannten menschlichen Entwicklungsstufen *homo-deus*, *homo-spiritus* und *homo-pecus*. Nun, in der Adventszeit, muss der dritte, sündhafte Schlaf überwunden werden¹⁹². Schon am Beginn der Predigt steht also der Aufruf, sich vom viehischen Zustand wegzubewegen. Das Unwissen kann überwunden werden, da dem Menschen bereits eine umfassende Unterweisung durch die göttlichen Gebote, die eigene Vernunft und die Schöpfung zur Verfügung steht. Diese drei Erkenntnisquellen – an anderer Stelle nennt Alain die Heilige Schrift anstelle der *lex*, der Sinn aber ist derselbe¹⁹³ – lehren den Menschen, was er zu tun hat, wie und mit welchem Ziel. So endet die Predigt mit dem Aufruf, die Werke der Unwissenheit abzuwerfen, um nicht schlecht zu handeln und dagegen über gute Werke das ewige Leben zu erlangen¹⁹⁴. Wissen

192 Siehe dazu Kap. 5.2. Wie im »Sermo de sphaera intelligibili« wird das Operieren der *ratio* hier mit dem Zustand des *homo-spiritus* in Verbindung gebracht (»per rationem fit anima humana spiritus«), nicht mit dem des *homo-homo*. Vgl. hierzu Kap. 5.3. Der Predigttext zu Alains Sermo Nr. 13 lautet nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 46v: »Scientes quia hora est iam nos de sompno surgere. Notandum est, fratres, quod triplex est sompnus. Est sompnus, quando ratio rapitur ad contemplationem celestium, et tunc quiescunt naturales uires anime [...]. Est alius sompnus, quando quiescunt animales uirtutes et operantur naturales [...]. Tertius sompnus est dormitio <PL 210, Sp. 196: quando dormit ratio et> quando sensualitas exorbitat. Primus sompnus fit supra hominem; secundus secundum hominem; tercius infra hominem. Primus miraculosus, secundus natiuus, tercius monstruosus. Per primum fit homo deus, per secundum fit spiritus, per tercius pecus. [...] Tercius sompnus fit in nocte peccati, in tenebris uicii, in umbra delicti. Nunc ergo, id est in tempore gratie, hora est de sompno erroris surgere, de sopore peccati exsurgere«.

193 Vgl. Kap. 5.3.

194 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 13, zit. nach Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 47: »Nox autem ignorancie recessit, quia iam instructi sumus per legem, informati per rationem, docti per creaturam omnem. Lex enim docet quid agendum, ratio quomodo agendum, creatura pro quo agendum. Omnis enim creatura dum creatori suo seruit, ad seruiendum Deo nos instruit. [...] Abicimus ergo opera ignoranciarum, ne male agamus. Abicimus opera peccatorum, ut bene agamus, fugiamus opera penarum, ne misere degamus. Abicimus opera ignoranciarum ut simus prudentes, opera peccatorum, ut simus simplices, opera penarum, ne simus infelices. [...] Ambulemus ergo honeste in die bone operationis, ut perueniamus ad diem eternitatis«.

bedeutet in dieser Predigt also moralisches Handlungswissen, das über die Quellen der Gotteserkenntnis erlangt werden kann. Nicht die Erkenntnisweise des *homo-spiritus* oder gar *homo-deus* wird ausgeführt, sondern im Zentrum steht die Einsicht in das gute Handeln, das den Menschen aus dem viehischen Zustand befreit.

In einer Predigt zu Christi Himmelfahrt, die sich vorrangig an Magister gerichtet haben dürfte, wird deren Aufgabe ausdrücklich darin gesehen, dem Nächsten durch die Unterweisung in der christlichen Lehre und durch die eigenen guten Werke zu dienen¹⁹⁵. Die Adventspredigt über »Veni ad liberandum nos« ruft in der abschließenden *exhortatio* dazu auf, um Einsicht in die christliche Lehre zu bitten, die von guten Werken begleitet sein muss¹⁹⁶. Kürzer gehaltene Aufrufe, den jeweils in der Predigt genannten Tugenden das gute Handeln an die Seite zu stellen, finden sich in den scholastischen Predigten über »O oriens splendor« und »Ite in castellum«¹⁹⁷.

6.3 Zwischenfazit

War Alain von Lille ein Lehrer alter Schule? Eher nicht, wenn er seinen eigenen Verlautbarungen folgte, und er wäre damit auch kaum erfolgreich gewesen. Die instabileren Konstellationen von Lehrern und Schülern an den Schulen von Paris, sicher auch von Montpellier, ließen eine enge und hierarchische Beziehung nicht mehr zu und machten eine Neukalibrierung des Verhältnisses erforderlich. So erfasst Alain von Lille den Lernprozess nicht mehr mit dem statischen Bild der Siegelprägung, wonach sich die Bildung des Schülers in einer Nachbildung seines Lehrers vollzieht. Vielmehr nutzt er das traditionelle Gleichnis von der flüssigen und festen Speise, die jeweils Anfängern und Fortgeschrittenen zu reichen sei, um auch die Magister als ewig Lernende darzustellen. Wenn hier auch keine Gleichrangigkeit von Schüler und Lehrer vermit-

¹⁹⁵ Nr. 34. Vgl. Kap. 6.1, v. a. Anm. 60.

¹⁹⁶ ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 238 (= 93)*. Zu dieser Predigt Kap. 6.1. Paris, BNF, lat. 3818, fol. 6v: »Ad hanc igitur sapientiam id est ad dei filium qui taliter liberavit genus humanum clamemus ueni ad docendum nos uiam prudentie. Est uia prudens Dei sapientia, uia prudentie euangelica doctrina, uia in prudentia operatio bona, uia ad prudentiam penitentia«.

¹⁹⁷ Zu diesen Predigten Kap. 6.1 und 6.2. In der erstgenannten heißt es: »Ad hunc solem iustitie clamemus ore per orationem, corde per deuotionem, opere per boni actus executionem« (Nr. 78 [= 66], zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 97v). In der zweiten mit Bezug auf Jesu Einzug in Jerusalem: »cogitationes cordis nostri veniant ei obuiam cum ramis palmarum, id est, cum fructibus bonorum operum«, vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 31, S. 249.

telt wird, so zeigt sich doch ein nivellierendes Element, mit dem Alain der neuen Widerspruchsfreudigkeit und Autoritätenkritik der Schüler Rechnung trug. Das steht nicht im Gegensatz dazu, dass er, wie die *doctores* des Frühmittelalters und des frühen Hochmittelalters, Erkenntnis an Inspiration und Inspiration an Tugendhaftigkeit knüpfte. Nahm die bisherige Forschung dazu an, dass dieses Konzept sich an den neuen Schulen überlebt hatte, kann demgegenüber klar festgestellt werden, dass es in Alains Vorstellung einer Lehre *verbo et exemplo* noch enthalten war. Es besteht damit eine gewisse Kontinuität der charismatischen Lehrerfigur. Die Aktualisierung der Denkfigur kann daneben den Effekt gehabt haben, Schüler und Magister gleichermaßen zu disziplinieren, um die soziale Akzeptanz der Schulen in der Stadt sowie den schulinternen Frieden zu sichern. Dass Alain von Lille das Wirken der Schüler und Lehrer in größeren sozialen Zusammenhängen verortete, wird dadurch deutlich, dass er den Weg zum Lehrerdasein als Aufstiegsprozess begriff – ähnlich wie im Falle des lehrenden Predigers –, in dem die vorletzte Stufe der Vollendung in der Vermittlung des Gelernten liegt.

Diese drei Ziele – die Sicherung eines harmonischen Miteinanders innerhalb der Schulen sowie zwischen Schulen und Stadtbevölkerung und die Ausrichtung von Wissen und Bildung auf die Belange der christlichen Gemeinschaft – bilden den Horizont von Alains moralischen Aussagen in seinen Predigten an Magister und Scholaren. Leicht als Gemeinplätze abzutunende Ermahnungen gegen Hochmut und Ausschweifung, Ehrgeiz und Neid erhalten so ihre konkrete Bedeutung innerhalb einer spezifischen historischen Situation. Aber nicht nur die Vermeidung von Konflikten sollte die Schulen stabilisieren, sondern auch Gemeinschaft erzeugende Praktiken wie das Totengedenken, das für die ihren heimatlichen Strukturen entrissenen Pariser *scolares* gewährleistet werden musste. Für diese Situation der Heimatferne zeigte Alain von Lille sich mitfühlend. Immer wieder beschwört er die Kämpfe, denen sich die jungen Männer zu stellen haben. Die Predigten dürften sich überwiegend an die Fachvertreter der Theologie gerichtet haben, die Alain, bei aller habituellen Nähe zum Mönchtum, von diesem abgrenzte: An ihnen, den Magistern und Studenten, ist es, die Heilige Schrift zu studieren. Ihr Ziel muss es sein, das Gelernte ins Werk zu setzen, im Geiste der *caritas*. Die *caritas* ist die oberste Richtschnur jeglichen Handelns, auch des Umgangs mit Wissen. Gleichzeitig muss aber auch die Liebe, wie anderes tugendhaftes Verhalten, auf Wissen basieren.

Es wird deutlich: Alain kritisiert nicht einfach als Moralist die Schulen mit ihren Akteuren, sondern es geht ihm um ihre Stabilisierung und die ethische Fundierung ihres Betriebs. Mit seiner Perspektive auf die gesellschaftliche Bedeutung von Wissen und Wissenschaft erweist er sich zudem als Vertreter einer Bewegung, die bisher vorrangig mit einem vermeintlichen Kreis um Petrus Cantor assoziiert wurde. Demgegenüber kann gesagt werden, dass Alain

6. Schüler und Lehrer in den Predigten Alains von Lille

von Lille und, wie bereits andiskutiert, nicht nur er¹⁹⁸, dem gesamten Wirken der Schüler und Magister eine übergeordnete gesellschaftliche Relevanz zusprach und die Akteure darauf verpflichtete. Alle von ihm gelehrten Wissensinhalte sind darin eingeschlossen, ob nun angelologische Subtilitäten oder Bestandteile seiner *theologia moralis*, die man nach dem Grabmann'schen Schema jeweils als spekulative und praktische Theologie erfassen würde. Bei Alain von Lille sind *theologia rationalis* und *moralis* zwei Seiten einer Medaille. Alle Wissenszweige aber, insbesondere die Theologie, haben sich durch Alains wissensethisches Konzept einer größeren gesellschaftlichen Relevanz zu verschreiben. Diese Feststellung relativiert schließlich auch den von Rexroth identifizierten »humanistischen Diskurs«, der im Gegensatz zum scholastischen praktisch orientiert und auf die Gesellschaft ausgerichtet gewesen sei¹⁹⁹.

198 Vgl. Kap. 2.2.2.

199 Vgl. dazu Kap. 1.2.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution: Maria als scholastisches Vorbild bei Alain von Lille

Alain von Lille wusste, was in eine gute Predigt gehört. Im ersten Kapitel seiner »Predigtkunst« rät er zu einem nicht allzu schwer verständlichen *thema*, empfiehlt biblische *auctoritates*, aber auch »dicta gentilia«, um mehr Variation in den Vortrag zu bringen, wobei stets das Ideal der »goldenen Mitte« zu wahren sei¹. Auch *exempla* dürfe der Prediger gerne einbauen, »um zu bezeugen, was er zu sagen beabsichtigt, da ja die Lehre am Beispiel am vertrautesten ist«²; damit meinte Alain vor allem biblische Stoffe³. Vertrautheit ließ sich aber auch über exemplarische Figuren herstellen, anhand derer das Gesagte veranschaulicht und empfohlen werden konnte. Besonders augenfällig ist diese Funktion der Figuren etwa in Heiligenviten⁴.

Während in den vorausgehenden beiden Kapiteln jenes Gesagte im Vordergrund stand und rhetorische Mittel vergleichsweise weniger ausführlich behandelt wurden, soll es im Folgenden schlaglichtartig um die Vermittlungstechniken in Alains Predigten gehen. Bisher wurde argumentiert, dass Alain von Lille in seinen *sermones* auf die wissenschaftstheoretischen und strukturellen Veränderungen im Pariser Schulwesen des späten 12. Jahrhunderts reagierte und die heterogene Scholarenschaft auf gemeinsame erkenntnistheoretische Grundüberzeugungen und epistemische Tugenden verpflichten wollte. Die diffusen Gruppierungen der Lehrenden und Lernenden sollten durch das gemeinschaftsstiftende Medium der Predigt verbunden werden. Deswegen erscheint es sinnvoll, in der Untersuchung der Vermittlungstechniken den Fokus auf diejenigen Instrumente zu richten, die in besonders hohem Maße geeignet sind, Ansätze zur Formierung einer scholastischen Identität zu liefern.

1 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 1, Sp. 112–114, dazu [Kap. 4.1](#).

2 Sinngemäße Übersetzung von *ibid.*, 1, Sp. 114: »In fine vero, debet uti exemplis, ad probandum quod intendit, quia familiaris est doctrina exemplaris«.

3 Vgl. dazu [Kap. 4.1.1](#).

4 Dazu NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita*.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Als solches Instrument wurde in den Predigten Alains von Lille die Figur der Maria identifiziert⁵. Es soll im Folgenden gezeigt werden, wie der Magister sie in seinen *sermones* als Prototyp der idealen scholastischen Lebensweise darstellte, sowohl hinsichtlich der gewünschten intellektuellen Entwicklung als auch bezüglich der geübten Tugenden. Die so gezeigte Gottesmutter Maria hatte das Potential, zur gemeinschaftsstiftenden Identifikationsfigur der Magister- und Scholarenschaft zu werden. Dass Maria eine solche Funktion einnehmen konnte, war jedoch keinesfalls naheliegend, bieten sich doch nach Ausweis der biblischen Grundlage kaum Anknüpfungspunkte für eine intellektualisierende Deutung⁶. Die vielen biografischen Leerstellen der Evangelien konnten aber umso besser genutzt werden, um aktuelle Werte und Bedürfnisse anhand der Marienfigur zu verhandeln⁷. Um Alains Interpretation der Mariengestalt in der Geschichte der Marienfrömmigkeit einordnen zu können, wird deshalb im Folgenden ein kurzer Abriss dazu geboten, dessen Fokus auf der Genese eines bildungsorientierten Marienbildes liegt. Daran schließt die Interpretation der marianischen Predigten Alains in Verbindung mit seinem marianischen Hoheliedkommentar. Abschließend wird die Frage gestellt, welche Rolle die Marienfrömmigkeit für die im Entstehen begriffene Pariser Universität spielte und ob die hier als These vertretene Integrationskraft der Marienfigur auch in den Praktiken der jungen Institution ihren Niederschlag fand.

7.1 »Semper prudens«? Maria als gebildete Frau

Die Zeit des 11. bis 12. Jahrhunderts wurde in der traditionellen mariologischen Forschung vielfach als »Glanzzeit der Marienverehrung« oder »das goldene Zeitalter der Mariologie« bezeichnet, das sich durch das Aufkommen neuer Ehrentitel, Antiphonen, Hymnen und Lieder, durch die vermehrte Widmung von Klöstern an Maria sowie neu aufkommende mariologische Diskussionen auszeichne⁸. Zu den prominentesten Vertretern dieser Diskussionen gehörten Fulbert von Chartres, Odilo von Cluny und Petrus Damiani, der zudem eine

5 Erste Überlegungen hierzu in GREULE, Die Mariologie.

6 Vgl. SCHREINER, Marienverehrung, S. 314–317.

7 Siehe auch *ibid.*, S. 318: »Mit der Absicht, Wissens- und Überlieferungslücken zu schließen, verband sich das Verlangen, Bedürfnisse und Wünsche der eigenen Person in Maria und ihrem Verhalten wiederzufinden«. Außerdem DERS., *Nobilitas Mariae*; DERS., *Die lesende und schreibende Maria*, S. 115.

8 DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung*, S. 156 (erstes Zitat); SCHEFFCZYK, Art. »Maria, Hl. II. Mariologie im lateinischen Mittelalter«, Sp. 246. Zu den marianischen Antiphonen siehe auch GRAEF, *Maria*, S. 210–212. Kritisch zur traditionellen mariologi-

Vielzahl von Marienhymnen schrieb⁹. Auch Anselm von Canterbury ist mit seinem Werk »De conceptu virginali et de originali peccato« zu nennen¹⁰. Während die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias kaum mehr Diskussionsbedarf erzeugte¹¹, waren die erst 1854 bzw. 1950 als Dogmen fixierten Aussagen über ihre »Unbefleckte Empfängnis« (also Annas Empfängnis der Maria) und ihre körperliche Aufnahme in den Himmel durchgehend umstrittene Fragen¹². Dass die Marienfrömmigkeit der Zisterzienser und insbesondere des Bernhard von Clairvaux von hervorgehobener Bedeutung für die

schen Forschung GÖSSMANN, Reflexionen, und SIGNORI, Maria, S. 13–15. Sie monieren insbes. die Tendenz, die marianische Dogmengeschichte als teleologische Entwicklung zu betrachten und den jeweiligen historischen Kontext auszublenden. Überdies sind die in der älteren mariologischen Forschung oftmals zu beobachtenden ethno-stereotypen Deutungsschablonen zu kritisieren, so etwa die konstante Gegenüberstellung von vermeintlich ekstatischer byzantinischer Marienfrömmigkeit und nüchterner lateinischer Verehrung oder die Kontrastierung der angeblich strengen byzantinischen Himmelskönigin mit der liebevollen germanischen Mutter, z. B. bei GRAEF, Maria, S. 150–161, Zitat S. 161: »Die rauen, jungen, von noch ungebändigter Wildheit und Sinnlichkeit erfüllten Germanenstämme brauchten den Einfluß dieser zarten Mutter, sie zu zähmen und ein christliches Leben führen zu lernen«.

9 Vgl. *ibid.*, S. 189–192. Zu Fulberts Marienfrömmigkeit ausführlich FASSLER, *The Virgin of Chartres*.

10 Vgl. SCHEFFCZYK, Art. »Maria, Hl. II. Mariologie im lateinischen Mittelalter«, Sp. 246, und GRAEF, Maria, S. 194. Zur Marienfrömmigkeit und -lehre Anselms und seines Schülers Eadmers auch CATALANI, *Il modello scolastico*, S. 676–680.

11 Diese war 553 im fünften ökumenischen Konzil von Konstantinopel zum Glaubenssatz erklärt worden; bereits 381 war die *virginitas ante partum* festgelegt worden. Siehe zu dieser Thematik SÖLL, Mariologie, S. 71–78; DERS., Maria, S. 109–112; COURTH, Art. »Maria/Marienfrömmigkeit. III/2: Katholisch«, S. 145, sowie *Enchiridion symbolorum*, § 150 und 422.

12 Bernhard von Clairvaux etwa vertrat die Ansicht, dass Maria schon im Mutterleib von der Erbsünde gereinigt worden sei, wandte sich aber strikt gegen die Meinung, Maria sei nicht in Sünde empfangen worden. Er argumentiert in einem Brief an den Kanoniker von Saint-Étienne-et-Saint-Jean-le-Baptiste in Lyon, die das Fest der *Immaculata Conceptio* 1139 eingeführt hatten, gegen die unbefleckte Empfängnis. Thomas von Aquin war der Meinung, dass die Frau in der Empfängnis eine passive Rolle einnehme und daher auch nichts übertragen könne; Maria hätte also trotz ihrer eigenen befleckten Empfängnis Jesus gebären können, ohne die Erbschuld auf ihn zu übertragen. Infolgedessen wäre eine Reinigung von der Sünde nicht nötig, weswegen Thomas die Vorstellung der unbefleckten Empfängnis ablehnt. Duns Scotus argumentierte dagegen, dass Maria durch ihren Sohn schon bei ihrer eigenen Empfängnis erlöst worden und daher nicht von der Erbsünde betroffen gewesen sei. Dominikaner wurden in der Folge als »Makulisten« bezeichnet, Franziskaner als »Immakulisten«. Siehe GÖSSMANN, Reflexionen, S. 24–27; SÖLL, Maria, S. 96–114; DELIUS, Geschichte der Marienverehrung, S. 173–177. Die Aufnahme Marias in den Himmel mit Seele *und* Leib war ab dem 13. Jahrhundert weitgehend akzeptiert. Gegner der Lehre von der körperlichen Aufnahme konnten

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Geschichte der Marienverehrung gewesen sei, wie es die Ordenstradition suggeriert, wurde in der historischen Forschung wiederum widerlegt¹³.

Das frühe 12. Jahrhundert ist auch die Zeit, aus der die ersten Marienmirakel- bzw. Marienlegendenbücher erhalten sind, so etwa aus Coutances¹⁴. Der nordfranzösisch-belgische Raum, aus dem Alain stammte, nimmt für die Geschichte der Marienverehrung insofern eine besondere Stellung ein, als hier im 11. und 12. Jahrhundert das Marienpilgertum aufkam. In diesem Zeitraum häuften sich dort Mutterkornepidemien, besonders in den Jahren 1124 bis 1129, die z. B. Paris, Chartres, Soissons oder Cambrai erfassten. Maria wurde zur Hilfe gegen die Vergiftungen angerufen. Für Chartres und Saint-Pierre-sur-Dive lassen sich ab ca. 1150 weitere Besonderheiten feststellen, nämlich die von extremem Bußeifer geprägten Wagenprozessionen im Umfeld der Bauarbeiten an den beiden Marienkirchen, die von Marienwundern begleitet waren. In der Marienkirche Notre-Dame de Chartres befand sich zudem seit 876 die Hemdsreliquie der Maria, die *Sancta Camisia*, um die sich Legenden bildeten und die Pilger anzog¹⁵. Es ist also festzuhalten, dass Alains Lebenszeit sowohl zeitlich als auch räumlich mit einer Phase intensiver Marienfrömmigkeit und mariologischer Debatten zusammenfällt.

Neben diesen Entwicklungen im Pilgerwesen und in der mariologischen Lehre sind aber auch die je nach Kontext variierenden Interpretationen der Gottesmutter zu betrachten, das heißt, in welchen Rollen sie gesehen werden konnte und welche Attribute besonders hervorgehoben wurden. Diesen Fragen ist insbesondere der Historiker Klaus Schreiner nachgegangen, der auch die Entwicklung Marias als gebildete Frau rekonstruierte¹⁶; ähnliche Fragestellungen verfolgten Georgiana Donavin und Laura Saetveit Miles für den Raum des

sich auf Pseudo-Hieronymus (tatsächlich Paschasius Radbertus) berufen, Befürworter auf einen im 11. Jahrhundert unter dem Namen des Augustinus verfassten Traktat. Siehe dazu GÖSSMANN, Reflexionen, S. 30–32; DELIUS, Geschichte der Marienverehrung, S. 150–153; ZIEGENAUS, Maria, S. 313–315.

¹³ Siehe SIGNORI, »Totius ordinis nostri patrona et advocata«; GRAEF, Maria, S. 216 f.: »Seine [Bernhards] Lehre und seine persönliche Frömmigkeit konzentrierten sich hauptsächlich auf die Mittlerschaft Marias zwischen ihrem Sohn und seinen Gläubigen, und der ungeheure Einfluß, den er in dieser Hinsicht hatte, beruhte nicht so sehr auf der Originalität seiner Gedanken, die er selbst zurückgewiesen hätte, als auf der Kraft und Schönheit seiner Ausdrucksweise«.

¹⁴ Die Abfassungszeit liegt zwischen 1128 und 1132, wobei die berichteten Geschehnisse sich zum Ende des 11. Jahrhunderts zugetragen haben dürften. Siehe SIGNORI, Maria, S. 77.

¹⁵ Vgl. DIES., La bienheureuse polysémie, sowie DIES., Maria, S. 125–138, 152–182.

¹⁶ Vgl. Kap. 7, Anm. 6, sowie SCHREINER, Konnte Maria lesen?; DERS., Die lesende und schreibende Maria.

mittelalterlichen Englands¹⁷. Miles zufolge könnte Ambrosius von Mailand der Erste gewesen sein, der Maria u. a. in drei seiner Schwester gewidmeten Predigten als klug und belesen darstellte¹⁸. Ansätze zu einem die Klugheit Marias betonenden Marienbild finden sich auch im apokryphen »Kindheitsevangelium« des Pseudo-Matthäus, das im 9. Jahrhundert entstand. Demnach habe sie das göttliche Gesetz ununterbrochen studiert und seine Weisheit am besten verstanden¹⁹.

Besonders aufschlussreich ist, wie sich die Darstellung der Verkündigungsszene entwickelte. Während Maria im Protoevangelium des Pseudo-Jakobus und dem genannten Text von Pseudo-Matthäus noch der Handarbeit nachgeht, als der Engel erscheint, liest sie bei Otfrid von Weisenburg im Psalter (wobei die Handarbeit zusätzlich erwähnt wird). Es handelt sich dabei um die erste bekannte literarische Schilderung der lesenden Maria; aus derselben Zeit – also aus den 860er-Jahren – stammt eine bildliche Darstellung der Lesenden²⁰. Die von Miles untersuchten Darstellungen der Szene aus dem 10. Jahrhundert zeigen nur ein Buch ohne Festlegung des von Maria studierten Inhalts. Um die Jahrhundertwende dagegen nannte Odilo von Cluny die von Maria gelesenen Bibelstellen, die ihr das Verständnis des Verkündigungsmysteriums ermöglichten. Auch im Übrigen stellt er sie als eine dem monastischen Geistesleben hingeebene Person dar, als Vorbild klösterlichen Lebens. Bis ins 12. Jahrhundert schließlich hatte sich die Darstellung Marias mit einem Buch durchgesetzt²¹. Spätmittelalterliche Autoren nannten oftmals die Jesajas-Prophetie (Jes 7,14) als Lektüre im Moment der Verkündigung²².

Der Abt von Bonne-Espérance in der Diözese Tournai, Philip von Harvengt (gest. 1183), schuf mit seinem Hoheliedkommentar eine besonders interessante Synthese von schulischer Bildung und Bibelexegese. Seine marianische Deutung des Hohelieds ist vor dem Hintergrund der Lektüre von »De nuptiis

17 DONAVIN, *Scribit Mater*; MILES, *The Origins*, und ausführlich DIES., *The Virgin Mary's Book*.

18 DIES., *The Origins*, S. 639–641. Dazu auch SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 324f.

19 Siehe Pseudo-Matthaei Evangelium, in *Evangelia apocrypha*, S. 62f.: »Deinde, cum seniores virgines a dei laudibus vacarent, ipsa nihil vacabat, ita ut in laudibus et in vigiliis dei nulla prior inveniretur, nulla in sapientia legis eruditior, in humilitate humilior, in carminibus elegantior, in omni virtute perfectior. [...] Semper in oratione et perscrutatione legis insistebat«. Dieses Kindheitsevangelium ist in über 130 Handschriften überliefert; es wurde später gekürzt und bearbeitet, vielleicht von Paschasius Radbertus, und ging unter dem Titel »De nativitate Mariae« in die Überlieferung ein. Siehe dazu SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 319f.; RUBIN, *Mother of God*, S. 103f.

20 SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 318–323; MILES, *The Origins*, S. 638–646.

21 *Ibid.*, S. 657.

22 *Ibid.*, S. 648–654; SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 324–327.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Mercurii et Philologiae« aus der Feder des Martianus Capella zu verstehen. Das Lehrgedicht über die sieben freien Künste zeigt Merkur als Gott der Beredsamkeit, der sich die sterbliche Jungfrau Philologia zur Braut erwählt. Er lässt sie zu den Göttern erheben und macht ihr die Künste zum Brautgeschenk²³. Philip von Harvengt verknüpft nun eine Auslegetradition des Hoheliedes mit dem Werk des Martianus Capella. Bei ihm steht das biblische Liebespaar für Maria und Jesus, die wiederum die Schriftgelehrsamkeit und das Wort repräsentieren. Ihre Heirat ist die Union göttlichen Wissens und göttlicher Rhetorik. Als Geschenk zur Hochzeit erhielt Maria *scientia* und *sapientia*. Eine Intention des Prämonstratensers Philip könnte laut Georgiana Donavin gewesen sein, seine Mitbrüder von der Lektüre der Klassiker hin zur Biblexegese zu bewegen, was aber noch stärker argumentativ zu untermauern wäre. Deutlich wird in jedem Fall das auf theologische Bildung hin orientierte Marienbild Philips²⁴. Es gab aber auch Stimmen, die ein solches Marienbild kritisierten; so etwa Petrus Venerabilis, der in einem um 1143/44 geschriebenen Brief mahnte, Maria könne erst nach ihrer Himmelfahrt und Seligwerdung die Weisheit der Engel erlangt haben²⁵.

Klaus Schreiner konnte darüber hinaus Buchmalereien aus dem 15. Jahrhundert ausfindig machen, in denen Maria vor und nach der Geburt ihres Sohnes als Lesende dargestellt wird, während Josef das Jesuskind in den Armen wiegt. Auch auf ihrer Flucht übernimmt Josef das Tragen des Kindes, damit Maria auf dem Rücken eines Esels sitzend ein Buch studieren kann²⁶. Nicht nur durch bildliche Darstellungen, sondern auch über das Medium der Predigt wurde dieses Marienbild verbreitet. Schreiner verweist in diesem Zusammenhang auf eine Predigt Bernardinos von Siena (1380–1444), in der er junge Frauen zur Lektüre frommer Schriften nach dem Vorbild Marias auffor-

²³ Zum Einfluss des Werks im 12. Jahrhundert, auch auf Alain, siehe [Kap. 2.1.2](#).

²⁴ DONAVIN, *Scribit Mater*, S. 84–86.

²⁵ Siehe GRAEF, *Maria*, S. 221 f. Auch Bernhard von Clairvaux nennt Maria zwar »prudētissima«, jedoch rührte ihre Klugheit für ihn aus der Askese und Tugend, nicht aus der Buchlektüre. Siehe SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 327 f.

²⁶ Siehe die Abbildungen in DERS., *Die lesende und schreibende Maria*, S. 145–147, auf die Schreiner auf S. 119 Bezug nimmt. Er deutet sie als Aufforderung an Frauen, insbes. geistliche, sich der Lektüre zu widmen. Im Falle des Missales, das die Schwangere lesend im Stall zeigt (Abb. 3, S. 145), dürfte das aber aufgrund der liturgischen Funktion unwahrscheinlich sein; der Codex wurde für den Abt des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram, Ulrich Pettendorfer (1402–1423) gemacht. Siehe WUNDERLE, *Die Handschriften aus St. Emmeram*, S. 98–101. Bei den Abb. 4 und 5, jeweils aus einem Stundenbuch aus Nordfrankreich bzw. Belgien stammend, ist diese Funktion schon eher vorstellbar. Siehe auch die Kurzbeschreibung des belgischen Manuskripts in <https://opac.kbr.be/LIBRARY/doc/SYRACUSE/17151411> (20.7.2021).

derte²⁷. Die Vorstellung von der lesenden Maria wird im Spätmittelalter durch weitere Attribute der Bildung ergänzt, etwa, dass sie auch schreiben konnte oder im brieflichen Austausch mit Ignatius von Antiochien oder italienischen Stadtgemeinschaften stand. Darüber hinaus stellte man sich teilweise vor, sie habe ihre Lesefähigkeit von ihrer Mutter Anna erworben und habe dann wiederum selbst ihren Sohn zur Schule gebracht. Schreiner sieht darin Idealvorstellungen familiärer Erziehungsbemühungen gespiegelt²⁸.

Von besonderem Interesse für die hier verfolgte Fragestellung ist jedoch, dass Maria nicht nur mit den elementaren Fähigkeiten des Lesens und Schreibens sowie dem Nachsinnen über die fromme Lektüre in Verbindung gebracht werden konnte, sondern auch mit den *artes liberales*. Michael Stolz verweist darauf, dass zahlreiche ikonografische und literarische Zeugnisse einen Zusammenhang zwischen Maria und den sieben freien Künsten herstellen. Beispielhaft interpretiert er das südliche Westportal der Maria geweihten Kathedrale von Chartres, das Mitte des 12. Jahrhunderts errichtet wurde. Die mit dem Kind thronende Maria wird hier als Thron des fleischgewordenen Logos dargestellt, als *Sedes sapientiae*. Diese Deutung war möglich, weil seit der Patristik der »Thron Salomons« (1 Kön 10,18–20) typologisch für Maria stehen konnte²⁹. Die Gottesmutter wird umrahmt von den personifizierten freien Künsten, die von ihren jeweiligen antiken Repräsentanten begleitet werden: die Grammatik von Donat oder Priscian, die Logik bzw. Dialektik von Aristoteles, die Rhetorik von Cicero usw.³⁰

Stolz deutet die Motivkombination als Spannungsverhältnis zwischen der »Statik des Inkarnationsgeschehens im Zentrum« und dem »Realismus des mittelalterlichen Lehrbetriebs an der Peripherie«; er sieht in den *artes*-Personifikationen den »alltäglichen Lehrbetrieb einer Kathedralschule, wie sie in Chartres bestand«, widergespiegelt³¹. Diese wohl doch zu realistisch-konkrete Interpretation relativiert er jedoch selbst wieder, indem er anfügt, dass in der Abbildung ein »adäquates zeitgenössisches Wissenschaftsverständnis greifbar wird«, wie es

27 SCHREINER, Die lesende und schreibende Maria, S. 119f. In einem von Thomas von Cantimpré geschilderten *exemplum*, das in der Predigt Verwendung finden konnte, fördert Maria das Bildungsstreben eines Bauernmädchens. Siehe DERS., Marienverehrung, S. 335f.

28 DERS., Die lesende und schreibende Maria, S. 120–128. Wie in Anm. 26 bereits angemerkt, müsste man aber bei allen von Schreiner zusammengetragenen Beispielen nochmals die Rezeptionspotentiale prüfen.

29 Vgl. STOLZ, Maria, S. 95–97. Zum Motiv der *Sedes sapientiae* siehe auch FASSLER, The Virgin of Chartres, S. 207–212.

30 STOLZ, Maria, S. 96.

31 Ibid., S. 97.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

auch von Wilhelm von Conches und Theoderich von Chartres sowie Alain von Lille vertreten worden sei; demnach bildeten die *artes* die Grundlage des Theologiestudiums³². Dagegen sieht Margot Fassler in der Portalgestaltung eher die grundlegende Bedeutung des Wissens verarbeitet, wobei das Verhältnis von Weisheit und den einzelnen Wissenschaften, verkörpert durch Christus auf dem Schoße Marias, den Kern dieses Wissens bilde³³. Mit ziemlicher Gewissheit ist das Bildprogramm nicht auf eine Aussage zu beschränken. Essenziell ist jedenfalls, dass Maria im Tympanon des Portals als *Sedes sapientiae* in Verbindung mit einem aus den *artes* bestehenden idealisierten Wissenschaftsverständnis abgebildet wird. Die Marienfigur, deren intellektuelles Profil sich bisher auf das Lesen beschränkte, erscheint nun in ihrer Rolle als »Sitz der Weisheit« auch im Zusammenhang mit Wissen und Wissenschaften vorstellbar.

Weitere von Stolz und Schreiner angeführte Beispiele zeigen, dass Maria im folgenden Jahrhundert auch ohne ihren Sohn – und damit nicht lediglich als »Sitz« der göttlichen *sapientia* konzipiert – mit den *artes* in Verbindung gebracht werden konnte. In dem einflussreichen, irrtümlich Albertus Magnus zugeschriebenen »Mariale super ›Missus est‹« aus der Mitte des 13. Jahrhunderts wird ausführlich hergeleitet, dass Maria alle sieben freien Künste beherrscht haben muss, da sie andernfalls nicht die Heilige Schrift verstanden hätte. So wird etwa von der Logik behauptet, dass sie überaus nützlich für die Theologie, für die Bekämpfung von Häresien, für die Bestätigung des Glaubens sowie für die rationale Einsicht in das Geglaubte sei. Also sei sie notwendig für die Heiligen und folglich müsse auch Maria sie beherrscht haben³⁴. Gut hundert Jahre später entscheidet Maria in Heinrichs von Mügeln »Der Meide Kranz« (1355) einen Wettstreit der Wissenschaften, nämlich der Philosophie, der sieben freien Künste, der Medizin, Alchimie, Metaphysik und Theologie. Ziel ist es, einen Platz als Stern in der Krone Marias zu erlangen, den die Theologie gewinnt. Da die Krone Platz für zwölf Sterne bietet, werden die restlichen Wissenschaften hierarchisch in die Krone eingefügt. Stolz zufolge könnte es sich bei dem Gedicht um ein Auftragswerk der Prager Universität gehandelt haben, die Maria auf dem Rektoratssiegel führte, das wohl zwischen 1348 und 1372

³² Ibid., S. 98–101, Zitat S. 98. Ein wie auch immer gearteter Einfluss der Chartreser Gelehrten auf die Portalgestaltung lässt sich nicht nachweisen. Siehe FASSLER, *The Virgin of Chartres*, S. 193–197.

³³ Ibid., S. 237.

³⁴ Das »Mariale« wird genannt bei SCHREINER, *Marienverehrung*, S. 338f. Siehe auch [Pseudo-]ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, S. 161: »Post haec quaeritur de logica, quam quod sciverit, probatur hoc modo: 1. haec enim perutilissima est ad scientiam sacrae Scripturae, et ad haeresum destructionem, et fidei confirmationem, et rationis redditionem de ea quae est in nobis fide: ergo ista scientia maxime necessaria est sanctis: ergo et beatissimae Virgini«.

entstand; dieses zeigt die thronende Maria als *Sedes sapientiae*³⁵. Auch die Universitäten zu Köln, Wien, Leipzig und Ingolstadt führten Maria auf ihrem Siegel, um nur einige zu nennen³⁶. Auf die Rolle Marias für die Institution der Universität wird noch ausführlicher einzugehen sein³⁷.

7.2 Die Marienfigur bei Alain von Lille

Was die Pariser Magister des 12. Jahrhunderts über Maria predigten, wurde von Jean Longère in drei Kategorien erfasst: erstens die marianische typologische Deutung des Alten Testaments, zweitens Maria als Tugendvorbild und drittens die Auseinandersetzung mit dogmatischen Fragen. Für die erste Kategorie verweist Longère etwa auf das in den Predigten gerne verwendete Wortspiel »virga« – »virgo« sowie auf die Eva-Maria-Antithese. So deutet der Stab Aarons (»virga«), der zu blühen begann (Num 17,16–26), auf Marias wundersame Fruchtbarkeit. Auch die »virga Iesse« (Jes 11,1) wird zum Ausgangspunkt einer Gegenüberstellung mit der »virgo«³⁸. In der Kontrastierung von Eva und Maria wird Eva als diejenige Frau genannt, die die Erbschuld über die Menschheit brachte, wohingegen Maria die Erlösung des Menschengeschlechts gebar. Der marianische Gruß »Ave«, rückwärts gelesen »Eva«, wurde häufig in die Ausführungen der Antithese mit aufgenommen. Beliebt ist auch die Deutung des Namens Maria als »stella maris«, als leuchtender Fixstern, der den Irrenden den Weg in den Hafen des Heils weist. Die Gegenüberstellung von Jesus und Maria als Sonne und Mond findet sich unter den von Longère untersuchten Magistern nur bei Alain von Lille, worauf unten noch einzugehen sein wird³⁹.

Bezüglich der zweiten Kategorie hält Longère fest, dass Maria bei allen Pariser Magistern des 12. Jahrhunderts als Tugendvorbild dargestellt werde. Es wer-

35 STOLZ, Maria, S. 102–106. Eine politische Interpretation des Werkes auch in DERS., *Natura, Artes und Virtutes*, S. 378–388. URBAN, *Poetik der Meisterschaft*, S. 2, legt sich in der Frage nach dem Auftraggeber und dem anvisierten Adressaten nicht fest. Das Fehlen der Rechtswissenschaften erklärt sie mit der sie substituierenden Einbindung des Kaisers in das Gedicht. Siehe dazu und zu ihrer Analyse des Wettstreits *ibid.*, S. 102f., 106–173, zum Siegel S. 134. Zur Datierung des Prager Rektoratssiegels vgl. ŠMAHEL, *Das Rätsel*, S. 62f.

36 Vgl. STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 336–339.

37 Vgl. Kap. 7.3.

38 Vgl. LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 218f. Auch Alain von Lille predigte über Jes 11,1 »Egredietur virga de radice Iesse«, siehe Nr. 38.

39 *Ibid.*, S. 219. Bei Alain handelt es sich um die Predigt Nr. 67 (= 56).

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

den sowohl die Kardinaltugenden als auch einzelne ihrer Vorzüge genannt. Alain von Lille etwa nutzt das Gleichnis einer Stadt: Wie diese von Mauern und Wällen geschützt werde, verteidige sich Maria durch die Kardinaltugenden⁴⁰. Eine Passage bei Petrus Comestor wird von Longère als Beispiel dafür genannt, wie Maria durch ihr Vorbild lehrte, was Jesus predigte; auch bei dem Kanzler von Notre-Dame scheint sie intellektuellen Bestrebungen zu folgen: »Transiuit igitur visibilia, inuisibilem querens Deum«⁴¹. Für Petrus von Poitiers war Maria »prudens in interrogatione«⁴². Longère zufolge werden in den Magisterpredigten die Tugenden der Demut und der Jungfräulichkeit besonders häufig mit Maria in Verbindung gebracht⁴³.

Innerhalb des dritten Bereichs der dogmatischen Fragen legt Longère besonderes Augenmerk auf die im 12. Jahrhundert umstrittenen Themen der leiblichen Himmelfahrt und der unbefleckten Empfängnis Marias. Bezüglich der ersten Streitfrage konstatiert er jedoch: »Les prédicateurs parisiens du XII^e siècle semblent n'avoir porté qu'un intérêt limité au mystère de l'Assomption«⁴⁴. Während sich etwa Alain von Lille und Petrus von Poitiers laut Longère nur undeutlich äußerten, trete Petrus Comestor als einziger unter den Pariser Predigern für Marias leibliche Aufnahme in den Himmel ein⁴⁵. In der Frage nach der unbefleckten Empfängnis zeichne sich kein einheitliches Bild ab. Wo einige die Bewahrung Marias von der Erbsünde als Glaubensvorstellung ablehnten, schwiegen andere gänzlich; keiner aber verteidige die unbefleckte Empfängnis. Petrus Lombardus vertrete in seinen Predigten wie in seinen Sentenzen die Meinung von der Reinigung Marias im Moment der Verkündigung, Petrus von Poitiers gehe wie Petrus Comestor von einer ersten Reinigung Marias im Leib Annas und einer späteren, vollständigen aus⁴⁶.

40 Vgl. *ibid.*, S. 221. Außerdem ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 2, S. 403: »In hac *civitate*, murus fuit constantia, cementum temperantia, fortitudo propugnaculum, prudentia uallum. Orientalis porta fides, per quam Sol iusticie in ea illuxit; meridiana porta caritas, per quam Spiritus sancti ardor in ea incaluit; septentrionalis porta uirginitas, per quam in ea concupiscentia carnalis infriguit; occidentalis porta humilitas, per quam in ea sol mundane temptationis obcubuit« (Hervorh. i. Orig.).

41 Vgl. LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 221, und Bd. 2, S. 172f., Anm. 42 und 44.

42 Siehe LAMY, *La doctrine mariale*, S. 101.

43 LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 222.

44 *Ibid.*, S. 227. Ähnlich lautet die Einschätzung von LAMY, *La doctrine mariale*, S. 105.

45 LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 227f. Dazu auch LAMY, *La doctrine mariale*, S. 105f.

46 Vgl. LONGÈRE, *Œuvres oratoires*, Bd. 1, S. 225f., und LAMY, *La doctrine mariale*, S. 110. Siehe auch LANDGRAF, *Dogmengeschichte*, Bd. 2,2, S. 366, für eine ähnlich klare Unterscheidung bei Stephen Langton.

Wie Longères Gesamtschau sind auch die Spezialstudien von Aldo Garzia und Palémon Glorieux zur Mariologie Alains von Lille vorwiegend dogmengeschichtlich orientiert. Garzias Dissertation aus den 1950er-Jahren war der Mariologie des Alain von Lille gewidmet, doch war seiner Arbeit keine weitere Aufmerksamkeit beschieden; lediglich zwei Auszüge daraus fanden eine gewisse Verbreitung⁴⁷. Garzia behandelt zum einen den Themenkomplex der Jungfräulichkeit, zum anderen die Mittlerrolle Mariens im Denken Alains. Zusammengetragen werden Aussagen aus der »Elucidatio in Cantica canticorum«, aus »De fide catholica«, aus den »Distinctiones dictionum theologicalium«, dem »Anticlaudianus« und den zu Garzias Zeit bekannten Predigten in Mignes »Patrologia«⁴⁸. In Anbetracht der Tatsache, dass der Glaubenssatz der immerwährenden Jungfräulichkeit 553 in Konstantinopel festgelegt wurde⁴⁹, erstaunt es nicht, dass Alain in dieser Frage ganz der Tradition folgte⁵⁰. Die vor allem in »De fide catholica« vorgenommene Auseinandersetzung mit der Jungfrauengeburt ist in erster Linie als Widerlegung der mit den Häretikern verbundenen Positionen zu verstehen⁵¹.

Bei den zu Alains Zeit umstrittenen Lehren von der unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens ist zunächst die Forschungsgeschichte interessant. Palémon Glorieux ging diesen Fragen anhand von Alains marianischem Hoheliedkommentar nach, der »Elucidatio in Cantica canticorum«. Ein Argument für Alains Glauben an die *Immaculata Conceptio* sieht Glorieux in der Passage zu Hld 1,12 »Dum esset rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum«. Der entscheidende Teil der Erklärung Alains lautet: »Ergo, dum esset rex Christus, videlicet me [Maria] et alios regens, in accubitu suo, id est in me, in qua erat non solum in mente per gratiam, verum etiam in ventre per humanam naturam, nardus mea dedit odorem suum, id est caro mea fragilis [...], adventu Spiritus sancti mundata, fomite peccati extincto, in ea dedit odorem suum«⁵².

47 Siehe GARZIA, »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 125–149, und DERS., La mediazione universale, S. 299, zur Rezeption der Dissertation.

48 Vgl. DERS., »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 127, 130.

49 Siehe Kap. 7.1, Anm. 11.

50 So auch GARZIA, »Integritas carnis et virginitas mentis«, S. 135.

51 Alain widerspricht der den Häretikern zugeschriebenen Ansicht, dass Marias immerwährende Jungfräulichkeit beweise, dass Jesus keine menschliche Natur besessen habe, ebenso wenig Maria. Des Weiteren wendet Alain sich gegen die Ablehnung des Jungfräulichkeitsdogmas im Judentum. Siehe *ibid.*, S. 127–129; BORST, Die Katharer, S. 179–181. Zur Einordnung der apologetischen Schrift vgl. Kap. 2.3.2.

52 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 61.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Glorieux fasst den letzten Abschnitt mit »par la venue de l'Esprit Saint à l'Annonciation, le foyer même de la concupiscence fut alors totalement éteint en Marie« zusammen⁵³. Er lässt jedoch die Übersetzung von »caro [...] mundata« aus und kann so seine These bestätigen, wonach Alain ein Vertreter der Lehre von der unbefleckten Empfängnis gewesen sei⁵⁴. Die Stelle dürfte hingegen so zu verstehen sein, dass Maria im Augenblick der Empfängnis Christi durch den Heiligen Geist gereinigt und von der Begierde befreit wurde⁵⁵. Damit würde Alain nicht als Anhänger der unbefleckten Empfängnis gelten, wie es Glorieux gerne gesehen hätte, sondern vielmehr verträte er die Auffassung der Reinigung Marias im Moment der Empfängnis⁵⁶, wie es etwa auch Petrus Lombardus tat.

Aus der »Elucidatio in Cantica canticorum« ergibt sich für Palémon Glorieux außerdem, dass Alain in der Frage nach Marias Aufnahme in den Himmel die Auffahrt von Seele und Körper befürworte⁵⁷. Ganz eindeutig ist aber auch dieser Befund nicht, da Alain sowohl die befürwortende Autorität des Pseudo-Augustinus als auch die zweifelnde *auctoritas* des Pseudo-Hieronimus anklin-

⁵³ GLORIEUX, Alain de Lille, S. 11.

⁵⁴ Zuvor deutet er auch Alains Kommentierung von Hld 4,7 »Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te« im Sinne einer Bejahung der unbefleckten Empfängnis. Diese lautet: »Tota pulchra es, id est in corpore et in anima, amica mea per gratiam et per opera; et macula non est in te venialis et criminalis. Quia nullum credimus in Virgine ante et post conceptum fuisse peccatum. Et quia tota pulchra es et macula non est in te, ideo jam digna regniis amplexibus«. Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 80. Mit »peccatum« muss aber nicht die Erbsünde, das *peccatum originale*, gemeint sein, sondern das Wort kann für jede sündhafte Handlung stehen, die Maria weder vor noch nach der Geburt Jesu beging, weswegen sie makellos war. Siehe dazu auch RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, S. 224; dieser hält es für unwahrscheinlich, dass mit »ante et post conceptum« die Empfängnis Marias in Anna gemeint ist, was aber Glorieux vermutlich so versteht. Ohne Angabe von Gründen deutet GRAEF, *Maria*, S. 235, die Stelle der »Elucidatio« als Beleg dafür, dass Alain kein Anhänger der unbefleckten Empfängnis gewesen sei. An einer anderen Stelle der »Elucidatio« spricht Alain zwar davon, dass in Marias sterblichem Körper niemals die Sünde regiert habe, doch ist hier mit »peccatum« der Geschlechtsverkehr gemeint, wie aus dem Rest des Satzes hervorgeht. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 97: »numquam regnavit peccatum in tuo mortali corpore, sic digna es perfrui eadem spiritus libertate in carne *virginali* qua fruuntur in spirituali scientia angeli« (Hervorh. AG).

⁵⁵ Vgl. auch DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 895: »Peccatum: [...] Dicitur fomes peccati sive concupiscentia, quia ex ipsa nascitur omne peccatum«.

⁵⁶ Dieselbe Position beobachtet LONGÈRE, *Un sermon d'Alain de Lille*, S. 399f., in Alains Predigt Nr. 2 zu Mariae Verkündigung über Ps 86(87),3 »Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei«. Vgl. auch Nr. 37*, § 23: »Fomitis peccati extinctio, ut post aduentum Spiritus Sancti eam nec inmodico moueret luxuria«. Zit. nach [Anhang 4](#).

⁵⁷ GLORIEUX, Alain de Lille, S. 12.

gen lässt⁵⁸. Alain bedient sich der Argumentationsweise des Pseudo-Augustinus, wonach es wahrscheinlich sei, dass so, wie Jesu Leib nicht der Sterblichkeit überlassen wurde, dies auch für seine Mutter Maria gelte⁵⁹. Es findet sich jedoch auch eine einschränkende Bemerkung zur körperlichen Himmelfahrt Marias in der »Elucidatio«. Die Stelle Hld 3,4–5 wird von Alain dergestalt gedeutet, dass Jesus in das Empyreum aufgefahren sei, wo die *ecclesia triumphans* wohne. Ob und wann aber, so fährt er fort, auch Maria »in carne« in den Himmel gekommen sei, sei unsicher: »Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in coelum ascenderit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est«. Deswegen ermahne Christus die Einzelkirchen, dass sie über die Auferstehung Marias nichts festlegen mögen, was nicht von den Patriarchen, Propheten oder Aposteln fest bestimmt worden sei. Vielmehr sollten sie darauf warten, dass Maria ihren Verbleib gemäß ihrem eigenen Willen enthülle⁶⁰. Es sind also nicht nur die »Modalitäten« der Himmelfahrt, bezüglich derer Alain Unsicher-

58 Vgl. Kap. 7.1, Anm. 12.

59 Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 64: »Tigna domorum nostrarum cedrina, laquearia nostra cypressina: Domus haec intelliguntur corpus Christi et corpus Virginis: tigna domorum substantiae corporum, quae dicuntur cedrinae, id est imputribiles: cedrus enim imputribilis est: Sicut enim credimus corpus Christi putredine non esse resolutum; [...] ita probabile est a corruptione putredinis alienum esse corpus Mariae: Unde Aug[ustinus] in sermone De assumptione Virginis: Non solum carnem quam Christus assumpsit, sed etiam carnem de qua assumpsit credimus esse assumptam in coelum«. Vgl. auch MATTER, *The Voice*, S. 166. Weitere Stellen, die sich im Sinne einer befürwortenden Haltung auslegen lassen, sind ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 71, 108 f. Zu beiden GLORIEUX, *Alain de Lille*, S. 12. In der Himmelfahrtspredigt Nr. 37* heißt es, dass über die Verherrlichung der Seele und die Auszeichnungen der Tugenden Marias allgemein kein Zweifel bestehe, doch auch die Unverweslichkeit ihres Fleisches sei anzunehmen. Maria sei nicht nur der spezielle Fluch der Frau, nämlich der Geburtsschmerz, erspart geblieben, sondern auch der allgemeine Fluch der Verwesung. Siehe ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 37*, § 25, in *Anhang 4*. Diese Feststellung erinnert an die Argumentation von Pseudo-Augustinus, wonach aus Marias Bewahrung vom Geburtsschmerz durch Jesu Gnade zu schließen sei, dass sie auch von der Verwesung bewahrt worden sein müsse. Siehe [Pseudo-]AUGUSTINUS, *De assumptione*, Sp. 1145.

60 ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 73 f.: »Non enim statim post ascensionem Christi, assumpta est gloriosa Virgo; [...]. Sed si Mater Virgo resurrexerit et in carne in coelum ascenderit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est. Ideo monet Christus filias Jerusalem, id est Ecclesias, quod de resurrectione gloriosae Virginis nunquam definiant, vel de ejusdem resurrectionis tempore, quod a patriarchis, prophetis et apostolis distinctum non est [...]. O filiae Jerusalem, id est Ecclesiae, adjuro vos per capreas cervosque camporum, id est in hoc imitantes antiquos modernosque doctores, ne suscitatis neque evigilare faciatis dilectam meam, id est non firmiter asseratis tanquam ex auctoritatibus certum Virginem a mortis somno suscitatum vel excitatum; donec ipsa velit. Quasi dicat: Hoc reservatum est voluntati Virginis, quae divinae volun-

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

heit ausdrückt, wie Lamy schreibt, sondern auch die Tatsache selbst ist fraglich⁶¹. Auch diese Haltung würde sich gut in den Mainstream der Pariser Mariologie fügen. Als Pionier innerhalb einer teleologisch grundierten Geschichte der Mariendogmen taugt Alain jedenfalls nicht.

Während sich die mariologischen Positionen Alains insgesamt im Rahmen des für seine Zeit Erwartbaren bewegen, ist es durchaus bemerkenswert, wie er die Figur der Gottesmutter für den schulischen Kontext adaptierte und Maria zum Prototyp seiner intellektuellen Idealvorstellungen machte. Wie Longère bemerkte, galt Maria im Wesentlichen allen Pariser Magistern als Vorbild in diversen Tugenden⁶². Mit seiner Kombination aus gnoseologischen und moralischen Zuschreibungen an Maria, die erstmals von Giulio d'Onofrio herausgearbeitet wurden, scheint Alain sich von seinen Vorgängern und Kollegen jedoch abzuheben⁶³. D'Onofrio konzentrierte sich dabei auf Alains Kommentar zum Hohelied, das dieser zwar nicht erstmals auf Maria hin interpretierte. Allerdings ging er laut Glorieux als Erster mit dieser Stringenz und Ausführlichkeit vor⁶⁴.

tati est consona, ut sciri velit se esse suscitata». GLORIEUX, Alain de Lille, S. 15, bringt diesen Vorbehalt mit einer Mirakelgeschichte aus dem Jahr 1070 in Verbindung, auf die Alain anspiele. Weitaus wahrscheinlicher ist es aber, dass Alain sich auf den Pseudo-Hieronymus-Brief Nr. 9 »Ad Paulam et Eustochium« bezieht, der von Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert abgefasst wurde, siehe [Kap. 7.1, Anm. 12](#). Ob Alain mit dem Offenbarungsvorbehalt auf die Visionen der Elisabeth von Schönau verweist, wie es LAMY, *La doctrine mariale*, S. 107, als Möglichkeit ins Spiel bringt, ist ebenfalls unklar.

61 Ibid.: »Ainsi les restrictions d'Alain semblent porter davantage sur les modalités d'assertion de la croyance en l'assomption corporelle de Marie que sur le fait même de cette assomption«.

62 Zur Marias Modellfunktion bei den Angehörigen von Saint-Victor siehe überdies CATALANI, *Il modello scolastico*, S. 684–692.

63 Catalani referiert in seinem Überblicksartikel über das »scholastische Marien-Modell« anhand der idealtypischen Pariser Schulen diverse Marienbilder, auch das von Alain (als Porretaner); dabei erscheint Alains Bild als singular. Catalani stützt sich dafür maßgeblich auf D'ONOFRIO, *Alano di Lilla*.

64 GLORIEUX, Alain de Lille, S. 8. Vor Alain verfassten Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von Saint-Victor und Philipp von Harvenge marianische Kommentare zum Hohelied. Siehe DEZZUTO, »Quae est ista«; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, S. 208–226. Bereits im Frühmittelalter konnte Maria als *typus ecclesiae* begriffen werden, da die Kirche und Maria beide als verheiratete Mütter (als Braut Christi und als Braut Josephs) und zugleich als Jungfrauen gesehen wurden. Das vormals allein auf die *ecclesia* hin verstandene Hohelied konnte so auch als Zwiegespräch zwischen Maria und ihrem Bräutigam Christus gelesen werden. Dazu BARRÉ, *Marie*. Für die große Beliebtheit im 12. Jahrhundert macht Riedlinger den Einfluss des Minnesangs verantwortlich. Während einzelne Hoheliedstellen schon von Ambrosius und Hieronymus auf Maria hin interpretiert, und auch schon in der Karolingerzeit

Maria, so d’Onofrio, ist für Alain das »perfekte Modell« eines »theologischen Geistes« und der Archetyp des »uomo-teologo«, der die Wahrheit erlangt und sich in ihr vergöttlicht⁶⁵. Nachdem Maria akzeptiert habe, Werkzeug des göttlichen Plans zu sein, erlange sie Einsicht in das Zusammenspiel der *visibilia* und *invisibilia* und gehe schließlich in der Verbindung von gläubiger Seele und dem *verbum* oder auch *nous* – das heißt in der Empfängnis Christi – auf. Die »conceptio mente« ging so der »conceptio ventre« voraus⁶⁶. Konkret habe sich der Lernprozess Marias auf zwei Arten vollzogen, wie sie bereits im vorherigen Kapitel vorgestellt wurden: Das wirkliche Erfassen der Göttlichkeit gelingt durch die Lehre Christi, die den weniger begabten Naturen in Form der »manifesta doctrina« mitgeteilt werde, den geistig weiter Fortgeschrittenen als »altior et obscurior doctrina«. Beide Formen habe Maria erfahren⁶⁷. Daher kann ihre Seele die Betrachtungen (»cogitationes«) vornehmen, die sie im Erkenntnisprozess fortschreiten lassen⁶⁸. Die Betrachtungen haben die Bibelinhalte als Gegenstand, denen sie sich schon vor der Empfängnis widmete. Diese Übungen machten ihren Geist empfänglich, die Worte der Verkündigung zu verstehen. Beim Verständnis der göttlichen Mysterien helfen zwar die Bibel und die Autorität der Väter, doch Maria wurde mehr über Christus offenbart als den Vätern, weswegen Maria die

entsprechende Verbindungen hergestellt worden waren, tritt ihm zufolge im 12. Jahrhundert die »minnigliche Marienverehrung« ein. »Unter solchen Umständen lag die marianische Hoheliederklärung sozusagen in der Luft«, so RIEDLINGER, Die Makellosigkeit der Kirche, S. 203. Alain selbst schreibt in seinem Prolog: »Unde cum canticum amoris, scilicet epithalamium Salomonis, specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam refertur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur quod divino nutu (prout poterimus) explicabimus«. Siehe ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53.

65 D’ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 331 f.

66 Ibid., S. 332.

67 Vgl. *ibid.*, S. 333, und ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 68 f.: »En ipse stat post parietem nostrum, aspiciens per fenestras, prospiciens per cancellos: [...] Per fenestras ergo intelligitur manifesta doctrina, quae minoribus a Christo proposita est. Per cancellos altior et obscurior doctrina, quae majoribus est oblata. [...] Sic ergo Christus per Incarnationem stetit post parietem nostrum, prospiciens per fenestras et cancellos, id est majora et minora revelans discipulis et maxime gloriosae Virgini«. Zu den zwei Arten der Vermittlung der Lehre vgl. [Kap. 6.1](#).

68 Vgl. D’ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 334, und ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 77 f.: »Capilli tui sicut grex caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad: Capilli subtiles sunt, et eminentes, et caput ornantes. Haec sunt cogitationes Virginis subtiles per contemplationem, eminentes per divinum amorem«. Die Auslegung der Haare (»capilli«) als »subtile Betrachtungen« findet sich bereits in der »Glossa ordinaria« zum Hohelied. Siehe Glossa ordinaria, S. 329.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Evangelisten lehrte⁶⁹. Maria ist Lernende und Lehrende und strebt nach theologischer Erkenntnis. Es wird hier also bereits ein intellektuell konnotiertes Marienbild deutlich, wie es oben umrissen wurde, doch geht es über die bis zu Alains Zeit entwickelten intellektualisierenden Zuschreibungen deutlich hinaus.

Zum Modell des *homo-theologus*, der die perfekte Erkenntnis erlangt hat, wird Maria, indem Alain sie in sein Erkenntnisssystem integriert. In seinem Kommentar zu Hld 2,4 »Introduxit me rex in cellam vinariam« erklärt er die Bedeutung des Weinkellers wie folgt: »Vel per cellam vinariam intelligitur mentis excessus, qui et extasis dicitur, quo Virgo ad coelestium contemplationem rapietur, quae et apotheosis, id est deificatio vel theophania divina apparitio nuncupatur, in hanc Virgo ab amore terrenorum suspensa rapietur«⁷⁰.

Maria wird in den Zustand der *extasis* entrissen, der ihr die vollkommene Kontemplation des Himmlischen ermöglicht und zu ihrer Vergöttlichung führt⁷¹. Die Beschreibung erinnert an die Passage der Predigt über »O Sapientia

69 Vgl. D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 334 f., sowie ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 78: »Dentes tui sicut greges tonsarum, quae ascenderunt de lavacro: Per dentes significantur exercitia, quae Virgo habuit in sacra Scriptura, per quae ipsa sacra Scriptura quodammodo atteritur, et ita comestibilis, id est intelligibilis redditur, et sic in stomachum mentis trajicitur«; *ibid.*, Sp. 87: »Tulerunt pallium meum mihi custodes murorum. Id est, abstulerunt a me velamen ignorantiae patriarchae et prophetae. Et quia in sacris Scripturis summa intentione studebat Virgo, ut notitiam haberet de Christo, ideo sequitur: Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei, quia amore langueo. Quasi diceret: O sancti Patres, hoc requiro firmiter a vobis, id est a Scripturis vestris, ut intelligam ea quae de Christo dixistis; quia erga eum amore langueo. Ita a sanctis Patribus, id est a Scripturis eorum inquirebat Virgo Christi notitiam; sed quia plura fuerunt ei revelata de Christo quam Patribus, inde dicitur quosdam evangelistas Virginem docuisse plura de Christo«. Vgl. auch die Passage weiter oben im Kommentar, in der es heißt, Maria habe in Fülle aus der Weisheit Gottes geschöpft: *ibid.*, Sp. 66: »Cui dulcior fuit sapientia Christi quam gloriosae Virgini, quae plenius hausit de fonte sapientiae Dei, de qua et ipsa sapientia incarnata est?«

70 *Ibid.* Referiert bei D'ONOFRIO, Alano di Lilla, S. 333. D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 75, Anm. 26, merkt an, dass Alain hier von Eriugena und möglicherweise von Richard von Saint-Victor beeinflusst worden sein könnte.

71 Die Theophanie ist gemäß Alains anderen Werken, vor allem den angelologischen, eine Form der Gotteserkenntnis; hier nennt er sie synonym zur Vergöttlichung. Wie bereits mehrfach beobachtet, ist Alain in seiner Terminologie nicht immer konsistent. Hier könnte aber auch einfach eine sprachliche Verkürzung vorliegen, in dem Sinne, dass die Theophanie die Art der Gotteserkenntnis im Zustand der Vergöttlichung ist. Ohnehin müsste der Text kritisch ediert werden, um genauere Analysen zu ermöglichen. Siehe zur *theophania* und dem Konzept der Vergöttlichung [Kap. 5.2](#) und [5.3](#).

tia«, in der die Apotheose von Paulus und Ijob durch einen *raptus* behandelt wird⁷². Die suprarationale Art theologischer Erkenntnis der *theologia apothetica* ist mit diesem Prozess verbunden⁷³. Ersichtlich wird, dass Maria in einem Entwicklungsprozess beschrieben wird, der sie, so kann man ergänzen, vom Stand der *thesis* zur *extasis superior* bringt, in der sie ihre Vergöttlichung erlebt. In der Betrachtung der himmlischen Geheimnisse, fährt der Kommentar fort, nimmt die Liebe zum Irdischen ab und die wahre Liebe zu Gott wird immer stärker, sicherer, quasi geordnet⁷⁴. Vor diesem Hintergrund ist auch der Satz »Per umbilicum igitur Virginis, intelligitur vis intelligendi, qua Deum dilexit scilicet charitas« zu verstehen und muss nicht, wie von Garzia vorgeschlagen, emendiert werden⁷⁵: Kraft des Vermögens der Einsicht liebt Maria Gott; die Liebe zu Gott wird damit zu einer Art des Verstehens. Es scheint in diesen Worten die Reziprozität von Liebe und Wissen zum Ausdruck zu kommen, die Alain in seinen Predigten formuliert⁷⁶.

Alain konstituiert in seinem Hoheliedkommentar ein Marienbild, wonach die Protagonistin die intellektuellen Entwicklungsschritte durchläuft, die er in seinen Predigten an Magister und Scholaren empfiehlt: Lernen und Lehren sowie den Geist für die höheren Erkenntnisformen bereit machen, die in der *deificatio* gipfeln. Wenn der Hoheliedkommentar Teil von Alains theologischer Vorlesungstätigkeit gewesen sein sollte⁷⁷, was angesichts seiner Komplexität nicht unwahrscheinlich ist, bekäme Maria hier den Status eines Theoriemodells und scholastischen Vorbilds. Dafür spricht auch, dass die christliche Hoheliedexegese eine spezifische, nämlich praktische Form mittelalterlicher Metaphysik ist, wie Theo Kobusch gezeigt hat. Gemäß dieser muss sich der Mensch von allen Zerstreuungen lossagen und auf das göttliche Eine konzentrieren, wie es Maria in Alains Kommentar auf vorbildliche Weise macht⁷⁸.

72 Vgl. dazu Kap. 5.3, v. a. Anm. 212.

73 Vgl. Kap. 5.2 und 5.3.

74 Siehe ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 66: »In hac contemplatione vera charitas ordinatur. Quanto magis enim animus hominis ab amore terrenorum suspenditur, tanto magis charitas recto tramite ad Deum diligendum dirigitur. Amor enim terrenorum quodammodo ordinem impedit et charitatis curriculum«.

75 *Ibid.*, Sp. 98. GARZIA, *La mediazione universale*, S. 304, Anm. 29, möchte »intelligendi« durch »diligendi« ersetzen.

76 Vgl. dazu Kap. 6.2.

77 Dazu Kap. 3.2.

78 KOBUSCH, *Metaphysik als Lebensform. Zum Einfluss des Origenes im Hinblick auf diese Art der Hoheliedinterpretation* siehe ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum*, S. 47–68.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Die Marienfigur in Alains Predigten entspricht diesem Bild und wird mit weiteren scholastischen Tugenden ausgestattet, wie sie Alain für sein schulisches Publikum regelmäßig in den Vordergrund rückt. Erkenntnis und moralische Perfektion sind dabei, wie für Alains Denken charakteristisch, eng verzahnt. Die Predigt zu Gen 1,16 »Fecit Deus duo magna luminaria« wurde von Jean Longère ediert und bezieht sich möglicherweise auf das Fest der Geburt Marias am 8. September. Longère schreibt sie aufgrund des Stils eindeutig Alain zu⁷⁹. Der *sermo* könnte ihm zufolge entweder in Paris oder in Südfrankreich entstanden sein und ein klerikales gelehrtes Publikum adressieren. Als Indiz gilt dem Editor der gehobene intellektuelle und sprachliche Anspruch der Predigt⁸⁰.

Der Anfang der Predigt besagt, dass die zwei von Gott geschaffenen Lichter, Sonne und Mond, Christus und Maria symbolisieren. Dies folgt der marianischen Deutung von Hld 6,9 »Quae est ista quae progreditur quasi aurora conurgens, pulchra ut luna electa«, die Alain in seiner »Elucidatio in Cantica canticorum« vornimmt⁸¹. Maria verkörpert das Ende der Unwissenheit, die Abwehr von Häresie, Dämonen und Glaubenssicherheit. Explizit wird sie als Vorbild genannt: »nobis formam uiuendi prebendo«⁸². Wie in der Hoheliedauslegung werden auch in der Predigt Marias Betrachtungen über das Göttliche erwähnt⁸³. Schließlich wird Maria einer Leiter gleichgesetzt, durch die Christus vom Himmel herabsteigen konnte und durch die der Mensch aus der Hölle hinauf bis zum Paradies gelangen kann. Die Stufen der Leiter sind Armut, Demut und Liebe, die Christus als »Deus humanatus«, der Mensch als »homo

79 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 67 (= 56). Den Anlass der *nativitas* nimmt d'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 132 an, während LONGÈRE, *Un sermon inédit*, S. 266, zu bedenken gibt, dass sie den Nachweis schuldig bleibe.

80 *Ibid.*

81 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 93: »Et sicut luna illuminatur a sole, sic Virgo illustratur veri solis claritate«. Zu dem Vergleich allgemein BARRÉ, *Marie*, S. 69.

82 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 272, § 3: »Hec luna multipliciter noctem nostre miserie illuminat, [...] excludendo caliginem ignorantie, nobis formam uiuendi prebendo, pro nobis apud Filium incensanter perorando. Hec est que potestates demonis infirmat. Hec est que hereses necat. Hec est que apud Deum pro nobis allegat«. Als Bekämpferin der Häresien wird Maria vermehrt seit dem oben genannten Traktat über die Himmelfahrt des Paschasius Radbertus (Pseudo-Hieronymus) bezeichnet, der in die Liturgie einging und dementsprechend bekannt war. Siehe dazu GRAEF, *Marie*, S. 165, sowie [Kap. 7.1](#), [Anm. 12](#), und [Anm. 60](#).

83 ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 273, § 4: »Hec est quasi oliva in amplitudine huius mundi, [...] sanctis cogitationibus uirens«.

deificatus« bestieg⁸⁴. Maria wird dadurch auch ein Anteil am Erlösungsgeschehen zugesprochen⁸⁵. Die Armut, wie Alain sie im Folgenden in seiner Predigt versteht, erscheint eher wie eine Form der Demut, wie er auch schreibt: »pauper sit spiritu, id est humilis«⁸⁶. Insofern reduzieren sich die Voraussetzungen zur *deificatio* auf *humilitas* und *caritas*, Letztere verstanden als die Liebe Gottes, des eigenen Selbst und des Nächsten⁸⁷.

Maria hatte diese Tugenden der Demut und Liebe in sich und war zudem reich an Verstandeskräften: »In beata autem Virgine fuerunt tres predicti gra-

84 Vgl. *ibid.*, § 5: »Hec est scala celestis per quam Christus descendit de superis, homo ascendit ab inferis. Huius scale tres sunt gradus: paupertas, humilitas, caritas. Per hos descendit Deus humanatus, per hos ascendit homo deificatus«. Diese Passage lehnt sich an Alains Bemerkungen zur Inkarnation an, wie er sie in den »Regulae theologiae« äußert: »Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in ypothesim nostrae miseriae descendens est humanatus. [...] Deus autem suam habet apotheosim, [...] se formam servi accipiens se humilians usque in thesim nostrae naturae immo usque in ypothesim nostrae miseriae, non quantum ad culpam sed quantum ad penam«. Vgl. DERS., *Regulae theologiae*, S. 214, Regel XCIX.

85 Zur Problematik der Rolle Marias als *redemptrix* siehe FINKENZELLER, Art. »Miterlöserin. I. Katholische Theologie«. Ob dieses Attribut »ohne tiefere Reflexion« (Sp. 484) von den mittelalterlichen Autorinnen und Autoren vergeben wurde, sei aber in Frage gestellt. Auch im Marienlob des »Anticlaudianus« evoziert Alain ein Marienbild, das einer Erlösergestalt nahekommt: ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, V, vv. 499–507, S. 138: »Hec est que primos casus primeque parentis / Absternit maculas, uincens uirtute reatum, / Diruta restituens, reddens ablata, rependens / Perdita, restaurans amissa, fugata repensans, / Post uespertinos gemitus noua gaudia donans, / Post mortis tenebras uite nouitate relucens; / Cuius ad aduentum redit etas aurea mundo, / Post facinus pietas, post culpam gracia, uirtus / Post uicium, pax post odium, post triste iocundum« (Herzvorh. AG).

86 DERS., *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 274f., § 6: »Sunt diuitie nature que consistunt in dotibus corporis et anime [...]. De his non debet homo superbire sed contra hec paupertatem spiritu retinere. Sunt diuitie que consistunt in uirtutibus et donis Spiritus sancti. De his autem non debet homo superbire [...]. Diuitie glorie consistunt in eterna beatitudine. Nemo autem debet superbire de illa«. Zu Alains Verständnis von »pauper spiritu« vgl. auch [Kap. 4.1.2](#).

87 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 67 (= 56), S. 275, § 8: »Est autem supremus gradus caritatis, secundum quam homo tenetur Deum diligere supra se, infra Deum se, proximum iuxta se, ut sit quasi quedam Trinitas in caritate: dilectio sui ipsius quasi Filius, quia dilectio sui procedit a dilectione Dei tanquam Filius a Patre; dilectio proximi quasi Spiritus sanctus, que ab utraque dilectione procedit«. Diese Formulierung entspricht DERS., *Ars praedicandi*, 20, Sp. 152f.: »Charitas quasi trinitatem parit creatam; in qua trinitate quasi Pater est dilectio Dei, a qua procedit dilectio qua homo ipse diligitur tanquam proles a patre: ab utroque uero procedit dilectio proximi, quasi Spiritus sanctus ab utroque. Item tres distinctiones sunt in una charitatis substantia, sed diversae sunt pro sua propria«.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

dus. Fuit enim pauperima censu sed ditissima sensu, pauper in terris sed diues in celis. Fuit in ipsa summa humilitas: unde se ancillam Domini uocat. Fuit enim in ea summa caritas«⁸⁸.

Die Predigt an ein höchstwahrscheinlich schulisches Publikum konstruiert mithin ein Bild der Maria, wonach diese sich neben ihren kontemplativen und intellektuellen Fähigkeiten durch Demut und Liebe auszeichnet. Es sind exakt diese Eigenschaften, die Alain in seinen Predigten an diese Zielgruppe kontinuierlich hervorhebt⁸⁹ und für deren Vermittlung er die Gottesmutter als Vorbild der schulischen Gemeinschaft anführt: »In his, fratres karissimi, tribus gradibus imitemur Virginem gloriosam, ut per horum gradum scalam, ascendamus de terra ad celum, de deserto ad paradysum«⁹⁰.

Eine weitere von Jean Longère edierte Predigt ist eindeutig dem Fest der Verkündigung zugeordnet und durch dessen Zusammenfallen mit dem Palmsonntag recht sicher auf das Jahr 1179 oder 1184 und damit in Alains Pariser Zeit zu datieren. Nach aktuellem Stand ist sie nur in einem Codex aus Saint-Martial (ca. 1200) enthalten⁹¹. Inhaltlich wie stilistisch würde sie sowohl zu einem schulischen wie auch zu einem klösterlichen Publikum passen, doch deuten die Ermahnungen zum Ende der Predigt hin verstärkt auf ein schulisches Umfeld. Die Kritik an der Verehrung des Geldes (»nummilatria«), derer Alain die Hörer zeihet, dürfte in Verbindung mit den Vorwürfen der *vana gloria* sowie der Verehrung von Völlerei und Wollust (»bacchilatria« und »carnilatria«) auf ein solches abzielen⁹².

Die Predigt setzt unmittelbar mit einem Verweis auf Alains Vorstellungen von den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis ein: Damit in allen Dingen das dreifache Bild der Trinität symbolisiert werde, habe Gott sich eine Stadt geschaffen, welche zum einen die Welt, zum zweiten die Kirche, zum dritten Maria meine⁹³. Die Aussage bezieht sich auf die in der *Summa* »Quoniam homines« und anderen Werken formulierte Idee der Erkenntnis der *invisibilia Dei* durch Betrachtung der *visibilia*⁹⁴. Maria, so Alain, wird »civitas« genannt, da in ihr die Vernunft herrscht, die Sinne die Befehle ausführen und die Fleisch-

88 DERS., Sermo Nr. 67 (= 56), S. 276 § 9.

89 Dazu Kap. 6.2.

90 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 67 (= 56), S. 276 § 9. Dazu auch Kap. 6.2.

91 Nr. 2. Vgl. zur Datierung Kap. 4.1.2. Zu den Handschriften aus Saint-Martial in Limoges vgl. Kap. 3.2 und 5.3. Woher das die Predigt enthaltende Heft innerhalb des Codex stammt, ist noch nicht geklärt. Siehe auch D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 122.

92 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 2, S. 407 f. § 9.

93 Vgl. *ibid.*, S. 402.

94 Vgl. Kap. 5.3.

lichkeit unterworfen ist. Die Verstandeskkräfte sind es, die diese Stadt bevölkern und mit der Fähigkeit zu differenzieren bewaffnet sind, sodass die Stadt vor Dämonen geschützt wird⁹⁵. Es werden also gleich zu Beginn Marias intellektuelle Fähigkeiten hervorgehoben. Darüber hinaus wird die »Stadt« Maria von den Tugenden der Standhaftigkeit, Mäßigung, Kraft und Klugheit geschützt⁹⁶. Ihr Glaube, ihre Liebe, ihre Jungfräulichkeit und ihre Demut waren Voraussetzung für ihre Erwählung und ihr tugendhaftes Verhalten⁹⁷. Der in der Stadt befindliche Garten steht für ihren Geist oder auch ihre Seele (»mens«), in der ihre guten Sitten gute Werke hervorbringen. Ihre Betrachtungen – »cogitationes« – zeugen von innerer Einkehr⁹⁸. Auch in der Verkündigungspredigt wird also deutlich, dass Maria sich bei Alain von Lille durch rationale wie spirituell-kontemplative Fähigkeiten auszeichnet. Darüber hinaus werden nicht nur Demut und Liebe als ihre Tugenden genannt, wie in der vorausgehenden Marienpredigt, sondern auch die Kardinaltugenden. Wie in anderen Predigten an Magister und Scholaren wird schließlich auch hier betont, dass die erwähnten Qualitäten in guten Werken gipfeln müssen⁹⁹.

Die Bedeutung der guten Werke, wie sie Alain als Ziel moralischer und intellektueller Entwicklung propagiert, kommt auch in der Modellpredigt zur Himmelfahrt Marias über Jes 11,1 »Egredietur virga de radice Iesse« zum Ausdruck. Sie wurde von Palémon Glorieux anhand eines Textzeugen ediert¹⁰⁰ und

95 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 2, S. 403 § 3: »Non inconsequenter etiam Virgo virginum civitatis sortitur uocabulum, in qua imperauit rationis auctoritas, operata est sensualitas, seruauit carnalitas. In qua fuerunt ciues motus rationales; a quibus, discretione armatis, seruata est civitas ne in eam demonis grassaretur hostilitas« (Hervorh. i. Orig.).

96 Siehe *ibid.*: »In hac civitate, murus fuit constantia, cementum temperantia, fortitudo propugnaculum, prudentia uallum« (Hervorh. i. Orig.).

97 *Ibid.*: »Orientalis porta fides, per quam Sol iustitiae in ea illuxit; meridiana porta caritas, per quam Spiritus sancti ardor in ea incaluit; septentrionalis porta uirginitas, per quam in ea concupiscentia carnalis infriguit; occidentalis porta humilitas, per quam in ea sol mundane temptationis obcubuit«.

98 *Ibid.*: »In hac civitate est hortus conclusus, hortus signatus, hortus irriguus, hortus arboribus consitus, herbis uenustatus, floribus insignitus, id est mens Virginis in qua uelut in horto celesti, mores honesti in similitudine arborum fructus bonorum operum pariunt. Bone cogitationes, in exemplum herbarum, uirorem interne deuotionis emittunt« (Hervorh. i. Orig.).

99 Dazu Kap. 6.2.

100 Es handelt sich um Paris, BNF, NAL 335, der jedoch nicht immer die beste Textqualität liefert; in der Regel ist Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 zu bevorzugen, aber auch Toulouse, BM, 195 bietet für diese Predigt sinnvolle Varianten. Während GLORIEUX, Alain de Lille, S. 16, davon überzeugt ist, dass die Predigt für Mariä Himmelfahrt vorgesehen war, spricht HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517, von »dem irrigen Titel ›De

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

ist Teil von Alains »Liber sermonum«¹⁰¹. In ihr findet sich das beliebte Wortspiel »virga« – »virgo«, das Alain zu ausführlicheren Betrachtungen über die Eigenschaften Marias einlädt, ebenso die Eva-Maria-Antithese. In dieser Gegenüberstellung ist die Aussage enthalten, dass Maria kraft ihrer guten Werke und der Liebe zum Himmlischen zum Paradies aufstieg¹⁰². Ansonsten ist die Predigt, ihrer Modellfunktion entsprechend, sehr allgemein und kurz gehalten und enthält keine weiteren Ausführungen zu scholastischen Tugenden¹⁰³.

Eine zweite Himmelfahrtspredigt über Hld 3,6 »Que est ista que ascendit per desertum sicut uirgula fumi ex aromatibus mirre et turis et uniuersi pulueris pigmentarii« ist in den Handschriften London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 90r–

assumptione« in den von ihm untersuchten bayerischen Handschriften; auch Schneyer notiert dafür »in nativitate BMV«. Siehe [Nr. 38 in Anhang 1a](#). Für Mariä Himmelfahrt spricht aber der Schluss der Predigt, vgl. [Anm. 103](#). Nur die Handschriften London, BL, Add. Ms. 19767 und München, BSB, CLM 17458 schreiben die Predigt dem Fest der Geburt Mariä zu, was daran liegen könnte, dass in ihnen zuvor die Predigt über Hld 3,6 »Quae est ista quae ascendit per desertum« als Himmelfahrtspredigt inseriert ist.

101 [Nr. 38 in Anhang 1a](#).

102 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 38, S. 17f.: »Prima virga, id est mater Eva, per amorem terrenorum incurvata descendit per mundi desertum. Beata virgo Maria ascendit virtute bonorum operum, amore celestium, per desertum mundi ad desertum paradysi, calcatis illecebris huius seculi«.

103 Dass sie einmal an ein scholastisches Publikum gerichtet war, legt zum Beispiel der Schluss nahe, der in seiner Diktion auch einigen Handschriftenschreibern etwas Kopferbrechen bereitet haben dürfte. In Glorieux' Edition lautet dieser: »Assumpsit illam ad celestia, de qua assumpserat terrena; assumpsit illam immortalitatem deificando, de qua assumpserat carnem divinitatem humanando«, siehe *ibid.*, S. 18. Der erste Teil lautet relativ wörtlich übersetzt: »Er [Jesus] nahm jene in den Himmel auf, von welcher er das Irdische annahm«. Der folgende Satz dürfte parallel zum vorhergehenden immer noch Jesus als Subjekt haben. Entsprechend würde es heißen (unter Auslassung des von Glorieux gesetzten Kommas): »Er nahm jene durch die Vergöttlichung der Unsterblichkeit auf, von welcher er das Fleisch durch die Vermenschlichung seiner Gottheit erhielt«. Die »Vergöttlichung der Unsterblichkeit« ergibt aber keinen Sinn, vielmehr muss ja die Sterblichkeit des Menschen Maria »vergöttlicht« werden, damit das ewige Leben erlangt werden kann. In Glorieux' Textzeuge, Paris, BNF, NAL 335, fol. 117r, wird »immortalitatem« so notiert: »i« mit Kürzungsstrich, direkt daran anschließend »mortalitate«. Auch Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 73v und Clermont-Ferrand, BM, 49, fol. 103vb behelfen sich damit, das »i« vor »mortalitate« mit einem Kürzungsstrich zu versehen, sodass es auch, deutlich stimmiger, »in mortalitate deificando« heißen kann, »indem er sie in der Sterblichkeit vergöttlichte«. So liest es sich auch in Toulouse, BM, 195, fol. 91v, mit großem Abstand zwischen »i« und »mortalitate«. Die Handschrift München, BSB, CLM 4616, fol. 79vb dagegen bietet: »Assumpsit illam ad celestia, de qua assumpsit terrena. Assumpsit illam in immortalitatem deificando de qua assumpsit deitatem humanando«, also »indem sie hin zur Unsterblichkeit vergöttlicht wurde«, was ebenfalls möglich wäre.

95r, und München, BSB, CLM 17458, fol. 221ra–225ra, innerhalb der Predigten des »Liber sermonum« überliefert, direkt vor der Modellpredigt über Jes 11,1. Beide Handschriften enthalten auch andere authentische Predigten, die in die Abfolge des »Liber sermonum« inseriert wurden¹⁰⁴. In Leipzig, UB, Ms. 436, fol. 62v–65v, ist sie zusammen mit anonymen Predigten und Predigtmaterialien einzeln überliefert¹⁰⁵. Außerdem befindet sich ein Exzerpt der Predigt in Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94r–95r. Die Londoner Handschrift stammt aus dem Benediktinerkloster Ottobeuren und wurde um 1240 angefertigt¹⁰⁶. Die Münchner Papierhandschrift ist aus dem Benediktinerkloster Scheyern (Oberbayern), etwa 130 km nordöstlich von Ottobeuren gelegen, datiert aus dem 15. Jahrhundert. Beide Handschriften könnten eine gemeinsame Vorlage gehabt haben¹⁰⁷. Die Leipziger Handschrift stammt aus dem 13. Jahrhundert und enthält einen Besitzvermerk des Chemnitzer Benediktinerklosters St. Marien. Nähere Informationen zu der Lage, die die Predigt enthält, konnten bisher nicht ermittelt werden¹⁰⁸.

Das neu entdeckte Predigtexzerpt in Paris, BNF, lat. 3813, wurde vermutlich ebenfalls im 13. Jahrhundert erstellt. Die Sammelhandschrift wurde zu einem unbekanntem Zeitpunkt aus Heften unterschiedlicher Provenienz zusammengestellt¹⁰⁹. Der gesamte Codex scheint als Kompendium für den Ablauf der

¹⁰⁴ Nr. 19, 25 und 41, wobei letztgenannte darüber hinaus in weiteren Handschriften überliefert ist. Siehe Anhang 1.

¹⁰⁵ Eine Beschreibung des Codex liegt vor in HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 1, S. 689–694.

¹⁰⁶ Dazu auch Kap. 2.2.2, Anm. 321, und Kap. 3.2.

¹⁰⁷ Siehe Anhang 4. Vgl. zu den Parallelen der Predigtüberlieferung in den Codices D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 115. Aus Hödls Bemerkungen über München, BSB, CLM 17458 geht hervor, dass der Codex wie die Londoner Handschrift eine bearbeitete Version des »Verbum abbreviatum« von Petrus Cantor enthält. Siehe HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517. Neben Hödls Anmerkungen existiert nur die Kurzfassung durch HALM, Catalogus codicum, Bd. 2,3, S. 99.

¹⁰⁸ HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, Bd. 1, S. 689, bemerkt aber, dass der Codex im Chemnitzer Bibliothekskatalog von 1541 nicht verzeichnet wurde.

¹⁰⁹ Die Handschriftenbeschreiber geben fünf Einheiten für den Codex an. Sie fassen dabei die Blätter 74r–99v zur dritten Einheit zusammen, die aus zwei Quaternionen und einem Quinio besteht und im 13. Jahrhundert geschrieben wurde. Siehe Catalogue général, Bd. 7, S. 321. Allerdings ist es sehr wahrscheinlich, dass nur das zweite Quaternio (fol. 82r–89v) und das Quinio (fol. 90r–99v) ursprünglich zusammengehörten. Die Blätter 74–81 wurden von einer anderen Hand beschrieben und fol. 81v weist keine Reklamente auf, während solche auf fol. 89v und 99v vorhanden sind. Auch enthalten nur diese beiden Hefte Nota- und Paragrafenzeichen. Die hier interessierende Himmelfahrtspredigt findet sich in der Fünferlage (fol. 94r–95r).

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Messe und die Seelsorge zusammengestellt¹¹⁰. Die die Predigt enthaltende Einheit enthält kurze theologische Notizen u. a. zum Seelenfrieden und zur Zerknirschung, knappe Bibelkommentare, kirchenrechtliche Regelungen für die Messe¹¹¹ und Predigtskizzen, teils von wenigen Zeilen¹¹². Eine davon bricht fol. 86rb mit »etc.« ab und schlägt vor: »Hic fia<t> mentio si placet de matrimonio temporalis«. Dies macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich längere Predigten hier nur zur Ideengebung aufgeführt wurden, welche der Prediger dann variieren konnte; die übrigen Inhalte dienten der Anregung für Allegoresen und moralische Unterweisungen. Die Beschreiber konnten auf fol. 88 einen Auszug (mit Varianten) aus Alains »Ars praedicandi« identifizieren¹¹³. Durch eigene Sichtung wurde zudem eine abgekürzte Version einer Predigt Alains über die Trinität identifiziert¹¹⁴. Dies und die beschriebene Anlage des Codex sowie der entscheidenden Lagen machen es wahrscheinlich, dass die auf fol. 94r–95r gebotene Version der Predigt über Hld 3,6 gekürzt ist. Gestützt wird dies noch dadurch, dass der Text nach der die Predigt abschließenden Doxologie mit neuen Betrachtungen zum Thema fortgesetzt wird¹¹⁵. Für die vorgelegte Edition ist die hier vorhandene Version also als weniger gewichtiger Textzeuge einzustufen¹¹⁶.

Überlieferungstechnisch spricht somit nichts gegen die Authentizität der Predigt, wie auch die inhaltlichen Merkmale auf Alains Autorschaft hindeuten.

¹¹⁰ So enthält er in den ersten beiden Einheiten wohl als Modelle gedachte »Sermons d'inspiration bernardine« (fol. 1r–16v) und weitere Predigten von Bernhard von Clairvaux, Maurice von Sully, Petrus Comestor und Hugo von Saint-Victor (fol. 17r–73v). Vgl. *ibid.*, S. 312. Es folgen in der ersten Lage des dritten Abschnitts anonyme Predigten, Exzerpte aus dem »Liber exceptionum« Richards von Saint-Victor, ein *exemplum* und Predigten von Geoffroy Babion.

¹¹¹ Vermutlich wurde auf fol. 96v–97r eine eigenständige Zusammenfassung von Kapiteln aus dem »Decretum Gratiani« eingefügt, die *cautelae missae* beinhalten (die Handschriftenbeschreiber sprechen nur von »notes de droit canon«. Siehe *ibid.*, S. 321). Vgl. D. II, c. XXVII de cons. und c. XXVIII de cons.

¹¹² Auf fol. 88va–b etwa befindet sich eine 30-zeilige Skizze für eine Palmsonntagspredigt.

¹¹³ Vgl. *Catalogue général*, Bd. 7, S. 319, und ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 44, Sp. 191–193.

¹¹⁴ Es handelt sich um Nr. 88 (= 76). In der Handschrift setzt der Text erst mit der Passage auf S. 253, Abs. 2 ein. Siehe D'ALVERNAY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 253.

¹¹⁵ Der Abschnitt beginnt mit »Item Virgo, Dei genitrix, virgo fuit voto, virgo voce« und greift Elemente der vorausgehenden Predigt auf. Die Beschreiber nehmen diesen Abschnitt als eigene Predigt auf, was aber schon allein deswegen unwahrscheinlich ist, weil der Abschnitt nicht mit einem *thema* (ob nun einer biblischen oder liturgischen Textpassage) beginnt. Siehe *Catalogue général*, Bd. 7, S. 320.

¹¹⁶ Siehe [Anhang 4](#).

So wurden Überschneidungen mit der *Summa* »Quoniam homines«, der »Elucidatio in Cantica canticorum«, der »Ars praedicandi« und den »Distinctiones dictionum theologicalium« festgestellt. Gerade die Übereinstimmung von den Begriffsdefinitionen des zuletzt genannten Werks mit Begriffsdeutungen in den *divisiones* des Predigttextes wurde von Bartòla und Hödl als starkes Argument für Alains Urheberschaft gewertet¹¹⁷. Auch finden sich Anklänge an die Himmelfahrtspredigt des »Liber sermonum«, etwa das Wiederaufgreifen des Motivs von »desertum mundi« und »desertum paradisi« bzw. »celi«, die Maria beide durchschreiten musste¹¹⁸. Demgegenüber sind Wortwahl und Satzbau der Predigt eher untypisch für Alain. Zudem fällt die enge Übereinstimmung des Predigtanfangs mit einer Predigt von Gebuin von Troyes auf¹¹⁹. Die hier erbrachte Edition soll die weitere Auseinandersetzung mit der Frage der Autorschaft stimulieren. Die folgende Interpretation ist demnach aber nur als unter Vorbehalt zu verstehen.

Dem Gehalt der Predigt nach ist ein gebildetes, vielleicht schulisches Publikum anzunehmen, denn nur ein solches dürfte die Verweise auf Pseudo-Dionysius oder etwa die Einlassungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen verstanden haben¹²⁰. Die Himmelfahrtspredigt ist wie die anderen in London, BL, Add. Ms. 19767 und München, BSB, CLM 17458 inserierten *sermones*¹²¹ auffallend lang und dürfte daher auch nicht in einen monastischen Tagesablauf gepasst haben. Manche Äußerungen, wie diejenigen über die *mortificatio carnis* oder die brüderliche Liebe, lassen zwar zunächst an ein monastisches Publikum denken, doch wurde bereits gezeigt, dass es sich dabei nicht um exklusiv klösterliche Ideale handelt, sondern diese ebenfalls im schulischen Kontext Sinn ergeben.

117 Siehe Kap. 4.1.1.

118 Vgl. Anm. 102 und ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 4, 7 und 16 in Anhang 4.

119 Vgl. *ibid.*, § 1. Siehe dazu den Predigteinstieg von Gebuin von Troyes (vermutlich 1145–1154 Kanzler der Kathedrale von Troyes), zit. nach Paris, BNF, lat. 14925, fol. 178va: »Dominus et saluator noster pater familias numquam ociosus tres nuptias celebrare consuevit. Primas in natiuitatis sue missio. Secundas in baptismatis nostri sacramento. Tertias in his qui beate [sic] moriuntur in Domino. Harum uero terciarum nupciarum prime sunt reconciliationis, per quas in seruos reconciliamur. Secunde adoptionis, per quas in filios adoptamur. Tercie glorificationis, per quas heredes Domini, coheredes Christi glorificamur«. Ab dann weicht der Text deutlich von Sermo Nr. 37* ab, nur am Ende findet sich eine Phrase über Maria, über deren Aufnahme in den Himmel die Engel sich freuen. Die Predigt reicht nur bis fol. 179ra.

120 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 27 und 10 in Anhang 4. Dazu auch Kap. 5.2.

121 Siehe Anm. 104.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Die Predigt beginnt mit der Beschreibung der drei Bindungen, die Jesus einging: erstens die Verbindung mit der menschlichen Natur in Maria; zweitens das Wirken Jesu in der Welt; drittens seine Auffahrt zu Gott, die auch den Menschen das ewige Leben ermöglichen wird¹²². Über den himmlischen Thron, zu dem Jesus auffuhr, gelingt die Überleitung zu Maria: Auch sie sei in den Himmel aufgefahren¹²³. Es folgt die Schilderung eines Aufstiegsprozesses, der bei der Überwindung menschlicher Triebe einsetzt, als zweite Stufe die Kontemplation enthält und in der direkten Gottesschau gipfelt¹²⁴. Letztere ist Alain zufolge nur den Heiligen möglich, allen anderen selbst *in patria* nur auf imperfekte Weise¹²⁵. Vom Grad der Perfektion abgesehen, folgt Maria aber genau dem Weg, den Alain seinen Kollegen und Schülern empfiehlt¹²⁶. Der Mensch könne Marias Vollendungsstufe nicht gänzlich erreichen, da er ihr nur in der Jungfräulichkeit, nicht aber darin, unversehrt Gott geboren zu haben, nacheifern könne. Die Jungfrau solle aber, so die direkte Anrufung, ihren Aufstieg offenbaren, sodass der Mensch ihrer Spur nachfolgen und sich ihr angleichen könne¹²⁷. Maria wird also deutlich als Modell und Vorbild einer Entwicklung dargestellt. Im übertragenen Sinne könne der Mensch ihr folgen: Die Unversehrtheit von Fleisch und Geist erreiche man sinngemäß durch Reinheit, Wahrheit und Liebe. Die Reinheit des Glaubens sei nämlich eine Form der Jungfräulichkeit. Die Wahrheit werde in der Erkenntnis Gottes, die Liebe in der brüderlichen Zuneigung erfahren¹²⁸. Maria kann also auch für die *caritas* als Vorbild dienen, die für die Sozialstruktur der Schulen als fundamentales Element herausgestellt wurde¹²⁹.

Mit der Deutung der »virgula fumi« wird das Aufstiegsmotiv fortgeführt: Der Rauch steht für das Sehnen, das aus der Liebe erwächst und zu Gott in die Höhe strebt. Wie der Rauch nimmt das so unbegreifliche Sehnen, Gott zu erforschen, im Aufsteigen ab¹³⁰. Das Motiv der Gotteserforschung wird hier wieder mit dem Aufstiegsmotiv verzahnt. Myrrhe, Weihrauch und Pulver aus dem Pre-

122 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 1–2 in Anhang 4.

123 Vgl. *ibid.*, § 2: »De thalamo terciarum dicitur: Maria Uirgo assumpta est ad ethereum thalamum«.

124 Vgl. *ibid.*, § 4–7.

125 Vgl. *ibid.*, § 12–13, und Kap. 5.2.

126 Vgl. u. a. die Predigten in Kap. 5.3 und 6.2.

127 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 9 in Anhang 4.

128 *Ibid.*, § 11.

129 Vgl. Kap. 6.2.

130 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 19: »Fumus ascendit in altum et desiderium in Deum. Fumus ascendendo deficit et desiderium scrutandi aliquid de Deo eum incomprehensibilem inuenit«. Zit. nach Anhang 4.

dig^t-*thema* werden, in enger Übereinstimmung mit den »*Distinctiones dictionum theologicalium*«, als Abtötung des Fleisches, Gebet und Demut entschlüsselt. Die drei Faktoren, die die Gottesforschung ermöglichen, stehen für Fasten, nächtliche Gebete, Enthaltbarkeit; für das reine, hohe und ergebene Gebet; für die Verachtung von Machtstreben, Erdulden der Unterwerfung und der Trübsal¹³¹. Indem gesagt wird, dass jeder Mensch diese Art von Myrrhe, Weihrauch und Pulver erlangen könne, wird die Aufforderung zur Nachahmung wieder aufgenommen¹³². Auch hier wird die Bedeutung der Enthaltbarkeit für die Erforschung des Göttlichen hervorgehoben. Hinzugefügt wird nun die Demut, die dem Scholarenlaster des Hochmuts entgegengesetzte Tugend, die Leidenstoleranz und Gehorsam miteinschließt¹³³.

Den Schluss der Predigt nimmt die Schilderung der Reise Marias durch die Sphären der Engel ein, wofür der Autor sich auf »Dyonisiu[s]« bezieht¹³⁴, also Pseudo-Dionysius Aeropagita. Die Reihenfolge der *ordines* und deren Aufgaben stimmt mit den angelologischen Schriften Alains überein¹³⁵. Der Abschnitt ist somit ein weiteres starkes Indiz für die Authentizität der Predigt. Im Einzelnen wird Marias Ankunft in jeder der drei Engelstriaden geschildert. Die erste Triade der *Angeli*, *Archangeli* und *Virtutes* hat, wie bei Alain beschrieben, die Aufgabe »*minora nunciare ac miracula facere*«, doch da Maria weit größere Wunder vollbrachte als die *Virtutes*, ist es ihrer nicht würdig, dort zu bleiben¹³⁶. Sie gelangt zur nächsten Engelstriade der *Potestates*, *Principatus* und *Dominaciones*, deren Aufgaben da sind: »*dominari, potestates aerias disponere et arcere*«¹³⁷. Aber auch diese überragt Maria mit ihren Fähigkeiten und Qualitäten, sodass sie weiter aufsteigt¹³⁸. So erreicht sie die letzte Triade der *Throni*, *Cherubin* und *Seraphin*. In Übereinstimmung mit Alains weiteren Definitionen wird die Aufgabe der Cherubin mit »*sapere*«, die der Seraphin mit »*diligere*« wiedergege-

131 Vgl. *ibid.*, § 20–22.

132 Vgl. *ibid.*, § 22: »*Hanc mirram et hoc thus et hunc puluerem, uiri fratres, habere potestis et debetis*«.

133 Dazu Kap. 6.2.

134 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 27 in Anhang 4.

135 Vgl. Kap. 5.3.

136 Siehe ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 27 in Anhang 4.

137 *Ibid.*, § 28. Die umgekehrte Reihung der Aufgaben – »*dominari*« bezieht sich auf die *Dominaciones*, »*disponere*« auf die *Principatus* und »*arcere*« auf die *Potestates* – ist wohl stilistischen Gründen geschuldet, da in der dort verwendeten direkten Rede so die Höchstrangigen der zweiten Triade zuerst angesprochen werden können.

138 *Ibid.*: »*Sed hec mater et sponsa Domini est. Per hanc ydola totius mundi corruerunt. Hec in uniuerso mundo cunctas hereses sola interemit. Ergo hec maior uobis est nec dignum est, ut inter uos ipsa moretur*«.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

ben¹³⁹. Auch ihnen ist Maria übergeordnet, denn sie bereitete Gott einen Thron, wie er nirgends sonst zu finden ist, indem sie die Inkarnation möglich machte¹⁴⁰. »Ihr, da sie mehr als alle anderen liebte, ist zu gewähren, dass sie über euch erhoben werde«, verkünden die anderen Engel¹⁴¹.

Maria wird also als ein Mensch geschildert, dem es gelungen ist, die Entwicklungsstufen der einzelnen Engels-*ordines*, wie sie im Kapitel zur Angelologie beschrieben wurden, nachzuvollziehen und sogar darüber hinauszugelangen. Allerdings stellt Alain in dieser Predigt keine Verbindung zu den drei unterschiedlichen Stadien der Theophanie, nämlich »Hypophanie«, »Hyperphanie« und »Epiphanie«, her. In stärker erkenntnistheoretisch ausgerichteten Predigten wurden auf diese Weise die unterschiedlichen Stadien der Gotteserkenntnis erfasst, die im Jenseits möglich sind¹⁴². Zwar geht Maria der Aufgabe des Theologen nach – »scrutari de Deo«¹⁴³ –, aber insgesamt ist die Hervorhebung der kontemplativen Anteile des Aufstiegsprozesses zu Gott dominanter.

Schließlich steht Maria im Zentrum zweier Predigten, die vermutlich beide als Himmelfahrtspredigten vorgesehen waren und deren Überlieferung ein Hinweis auf den Pariser Raum sein könnte¹⁴⁴. Mit Verweisen auf Cicero und Ovid läßt die Predigt über Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui« ihre vermut-

139 Vgl. *ibid.*, § 29, und DERS., Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283f. Zur Schreibweise der *ordines* vgl. Kap. 5.3, Anm. 240.

140 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 37*, § 29 in Anhang 4.

141 *Ibid.*: »Hec potentie, sapientie, dilectionis apicem tenet. Huic, quia pre omnibus dilexit, dandum est, ut super uos sublimetur«.

142 Vgl. Kap. 5.3.

143 Siehe Anm. 130.

144 Vgl. zur Handschrift Kap. 4.2.2 speziell zu dieser Predigt und der nachfolgenden (Nr. 235 [= 90]*). Nr. 235 (= 90)* wird auch in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert überliefert, die einst den Augustinern von Bois-Seigneur-Isaac, ca. 20 km südlich von Brüssel, gehörte. Siehe DE CLERCQ, Catalogue des manuscrits, S. 63–71. Die Predigt eröffnet auf fol. 34r eine Sammlung von *praedicabilia*, die neben *exempla* auch zahlreiche Predigten enthält, die Schneyer für Nicolaus de Byard erfasste. Vgl. SCHNEYER, Eine Sermonesliste, S. 3–41. Die erste Predigt, Nr. 233 (= 88)*, wird in Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r mit »De assumptione« überschrieben. Dafür spricht zum einen der inhaltliche Bezug zu diesem Fest (fol. 39v: »Assumpta est Maria in celum«), zum anderen die Wahl der Bibelstelle (Hld 1,1 »Osculetur me osculo oris sui«), da das Hohelied die textliche Grundlage der (lateinisch-westlichen) Festliturgie geworden war; die ersten bekannten Zeugnisse dafür stammen aus dem 9. Jahrhundert. Der Liturgiker Johannes Belet, ein Zeitgenosse Alains, nennt explizit Hld 1,1 für die Lesungen an Mariä Himmelfahrt. Siehe FULTON, »Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens?« Die zweite Predigt, Nr. 235 (= 90)*, ist in Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40r als »sermo de sancta Maria« überschrieben, im zweiten Textzeugen aus Löwen aber mit »In assumptione beate Marie semper virginis sermo«. Auch hier geht der Schluss der Predigt auf die Himmelfahrt ein:

lich schulische Hörerschaft ein: »Audite, fratres karissimi, Marie virginis et Christi celeste colloquium. [...] Considerate sponsi et sponse ineffabile epitalamicum. Legite celestem Tullium de vera amicitia. Intelligite librum de vera arte amandi«¹⁴⁵.

Neben diesen und anderen für Alain charakteristischen Anspielungen auf Klassiker sind es auch textliche Parallelen zu seinem Hoheliedkommentar oder auch den »Distinctiones«, die seine Autorschaft wahrscheinlich machen¹⁴⁶. Die *dilatatio* der Predigt geht zunächst von der *distinctio* des Wortes *osculum* aus. Den drei schlechten Küssen von Dämon, Fleisch und Welt wird der gute Kuss Gottes gegenübergestellt¹⁴⁷. Der Kuss des Dämons ist die Bösartigkeit, mit den Lippen der Missgunst und des Hochmuts. *Gula* und *luxuria* sind die Lippen des Mundes, von dem der Kuss des Fleisches ausgeht. Ehrgeiz und Gier gehören

»Hec que fuit uirgula deserti eleuatur supra cedros paradysi. De qua uirgula legitur in cantico amoris: Que est ista que ascendit per desertum sicut uirgula fumi« (zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 41v). Bei beiden Predigten spricht zudem die in der Pariser Handschrift abgebildete liturgische Ordnung für den 15. August.

145 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r. Alain spielt auf Ciceros »Laelius – De amicitia« und Ovids »Ars amatoria« an.

146 Vgl. den Beginn der Predigt *ibid.*: »Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem ut de filia regem nascenturum predicaret. Missus est paranimphus ad nimpham ut ancillam regem perituram nunciaret. Sed Maria tamquam humanitatis filia tamquam simplicitatis alumna ait ad angelum: »Ecce ancilla domini«, und DERS., Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53: »Osculetur me osculo oris sui. Hoc est quod alibi dicitur: »Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum (Luc. I)«. Audierat ergo coelestem paranympum ad se missum Gabrielem archangelum, qui speciali et inaudita salutatione honorans Virginem«; DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r: »Osculum vero nature Christi incarnatio qua specialiter osculatur beata virgo. [...] Huius osculi duo sunt labia, humana scilicet et diuina natura«, sowie DERS., Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 53: »Petit ergo Virgo triplex osculum. Unum osculum est Incarnatio. Sicut enim in uno osculo duo labia uniuntur; sic per Incarnationem diuina natura humane unitur«, und DERS., Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 886: »Osculum, proprie. Dicitur incarnatio, unde in Cant.: Osculetur me osculo oris sui; quare incarnatio figuretur per osculum, superius expositum est«, und Sp. 885: »Dicitur etiam Filius; quia, sicut aliquis ore loquitur, ita Pater per Filium; unde in Cant. Ecclesiae: »Osculetur me osculo oris sui«. Sensus est: Orat Ecclesia Patrem ut osculetur se, id est visitet, osculo oris sui, id est incarnatione Filii sui. Triplici ratione Filius dicitur os: Ore reficimur, ore osculamur, ore loquimur. Pater autem Filio quasi ore proprio se reficit, quia per eum propriam voluntatem perfecit aut implevit. Similiter eo quasi ore proprio humane nature osculum dedit cum eam Filio univit, similiter locutus est ei ore isto, per ipsum praedicando mundo«.

147 DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r: »Osculum demonis est prava suggestio que per prospera arridet ut derideat. Osculum proprie carnis est delectatio que blanditur ut pungat. Osculum mundi est mundialis gloria que allicit ut illiciat. Osculum Dei est caritas que congaudet homini ut gaudeat«.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

zum Kuss der Welt, der »mundialis gloria«¹⁴⁸. Mit dieser Aufzählung sind bereits diejenigen Laster versammelt, deren Verdammung Alain in seinen Predigten an Magister und Scholaren als besonders geboten ansah. Sie werden kontrastiert mit der nun folgenden Auslegung des göttlichen Kusses, der zu einer dreifachen Distinktion aufgegliedert wird: »Osculum vero Dei triplex est: osculum gratie, osculum nature, osculum glorie«¹⁴⁹. Die bedingungslose Liebe, *caritas*, und die Barmherzigkeit sind die Lippen des ersten Kusses¹⁵⁰. Auch die *caritas* ist bereits als wichtige Tugend für das schulische Miteinander herausgearbeitet worden.

Der zweite Teil vereint trinitäts- und inkarnationstheologische Betrachtungen und holt Maria in den Predigtvortrag zurück: »Osculum vero nature Christi incarnatio qua specialiter osculatur beata virgo«¹⁵¹. Auserwählt worden war sie durch ihren Glauben, ihre guten Werke und weil sie die Gottheit kontemplierte¹⁵². Maria vereinigte also nicht nur die Perfektion der Tugenden, nämlich die Umsetzung der ethischen Qualitäten¹⁵³, sondern auch kontempla-

148 DERS., Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38: »Osculum demonis est malicia que universum genus humanum deglutire laborat. [...] Huius oris duo sunt labia: superbia et invidia. [...] Osculum vero carnis est prava delectatio illius meretricis que in sinu tuo dormit, que te adulando decipit, que socios Ulixis in porcos mutavit [...], que ad similitudinem Meduse homines in lapides vertit, que miseros suo cantu dissimulando usque ad naufragium ducit. Hec est Medusa, que cum tibi videtur amica, surgit in hostem, cum videtur uxor, surgit in pelicem, cum creditur proxima, sugit in extraneam, cum credatur mater, surgit in novercam. Huius meretricis osculum est carnalis concupiscentia que totum demolitur hominem, totam depredatur mentem, animum inebriat, statum mentis effeminat. Huius osculum duo sunt labia, gula et luxuria. Gula superius labium, que exquisita querit, delicata deglutit, gustu seducitur, sapore irretitur. Inferius labium est luxuria, que infra in testina serpit, curialitati incubuit, pecudem sapit, hominem exuit. [...] Osculum mundi est mundialis gloria. Hoc osculum, o homo, tibi dat mundus hostis, non amicus, adulator, non proximus, seductor, non socius. [...] O homo, fuge mundum, ut fugiat, recede ut cedat, aspernare ut erubescat, exi ne te teneat [...]. Osculum mundi est cupiditas, cui nil satis est, que non est contenta, nec terminis comprehensa, que est abyssus insatiabilis, insaciata Caripidis. Huius osculi duo sunt labia: ambitus et avaricia«.

149 Ibid., fol. 38v.

150 Ibid., fol. 38v–39r: »In primo [gratie] osculo Dei fuit benignitas, qua Deus uocat impios, sibi incorporat iustos, osculatur electos. Huius osculi duo sunt labia: caritas, misericordia. Caritas superius labium que sine meritis hominem respicit, inimicum diligit, abiectum reuocat [...]. Misericordia est inferius labium que respicit miseros, uisitatur carceratos, depressos subleuat, honeratos alleuiat«.

151 Ibid., fol. 39r.

152 Ibid.: »Osculata est uirgo per fidem, manus per bonam operationem, caput per deitatis contemplationem«.

153 Dazu Kap. 6.2. Siehe auch die Verkündigungspredigt, Anm. 98.

tive Fähigkeiten in sich. Demut und Einfachheit ermöglichten in Verbindung mit der Jungfräulichkeit die Inkarnation¹⁵⁴. Die Demut als Gegenmittel zu Arroganz und Hochmut predigte, wie gezeigt, nicht nur Alain seinen schulischen Hörern¹⁵⁵. Indem Alain das eingangs aufgerufene Bild der Hochzeit wieder aufgreift, kann er Maria noch weitere Attribute zukommen lassen: Die zuletzt genannten Tugenden bereiten die Hochzeitstafel, also die »mens virginalis« der Maria, die mit zahlreichen Tugenden und Qualitäten eingedeckt wird. Zu diesen zählen in erster Linie, nach der Reinheit des Herzens (»mundicia cordis«), intellektuelle Vermögen, nämlich »providentia«, »circumspectio«, »intellectus« und »ratio«; auch die »mentis sinceritas« kann noch dazugezählt werden. Erst dann folgen Tugenden, die vor allem die Beständigkeit der Maria hervorheben: »conscientie puritas«, »contemptus mundi«, »amor Dei«, »mansuetudo«, »gratia«, »pietas«, »reuerencia«, »perseruerantia«, »longanimitas«, »constantia«, »patientia«, »fides«, »spes«, »caritas«¹⁵⁶. Nachdem zuletzt noch der dritte Kuss der Herrlichkeit ausgedeutet und Marias Himmelfahrt verkündet wird, wendet Alain sich mahnend an seine Hörer, indem er kontrastierend zum »himmlischen Kolloquium« von Jesus und Maria die Verhandlung zwischen menschlicher Seele und Teufel schildert und warnt: »O anima, si scires quem amplecteris, te ipsam contempneres! Si scires quem oscularis, in faciem eius conspueres¹⁵⁷!« Durch diese Gegenüberstellung wird Maria klar als Vorbild bezüglich ihrer intellektuellen und moralischen Qualitäten präsentiert.

Die im Pariser Codex lat. 3818 nachfolgende Marienpredigt hat zum *thema* Sir 24,19 »Quasi oliva speciosa in campis«¹⁵⁸. Die beliebte allegorische Deutung

154 ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r: »Tres enim collactaneae sorores, filiae caritatis, inuitauerunt trinitatem ad nuptias uirginis: humilitas inuitauit Patris potentiam, simplicitas filii sapientiam, uirginitas spiritus Sancti gratiam«.

155 Vgl. Kap. 6.2.

156 Vgl. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 233 (= 88)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 39r.

157 Ibid., fol. 39v–40r: »Ait ergo Maria ad Christum: [...] ›Fili [...], tu quiescis in palatio, mater laborat in exilio, tu in requie, mater in labore«. Respondens ergo sponsus ait: ›Veni soror mea, ueni«. Assumpta est Maria in celum. Primo assumpta est per spiritum, secundo ad Christum, tertio in celum. Primo assumpta de culpa ad gratiam, secundo de inferiori statu ad celestem patriam, tertio de pena ad gloriam. Anima, audisti uirginis et Christi nuptias celestes, intellexisti inter nos caritatis amores. Audi cum quo istis per antitesim respondeas. Audi cum quo commercium habeas. Audi tue miserie exercitium. Audi de te carmen elegiacum. Ad te clamate dyabolus ›Osculetur me osculo oris sui«. Zitat des Haupttexts auf fol. 40r. Vgl. auch die neuplatonisierende, an die Diktion des »Anticlaudianus« erinnernde Formulierung über die Seele auf fol. 40r: »O puella natione celestis, filia summi regis, tot insignibus orta natalibus, tot insignibus dotibus, noli osculari leprosum, noli inimicum amplecti, noli ethyopem tangere«.

158 Nr. 235 (= 90)*.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

des Ölbaums auf Maria hin findet sich auch in anderen Werken Alains und als Beiwort im Marienlob des »Anticlaudianus«¹⁵⁹. Weitere textliche und inhaltliche Parallelen weist die Himmelfahrtspredigt zu anderen Predigten Alains und den »Distinctiones« auf¹⁶⁰. Eindeutige Hinweise auf ein entweder monastisches oder scholastisches Publikum lassen sich hier jedoch nicht ausmachen. Während die *sapientia* Marias in der vorausgehenden Himmelfahrtspredigt gar nicht erwähnt wird, sondern die Betonung auf rational-intellektuellen Fähigkeiten liegt (*providentia, circumspectio, intellectus* und *ratio*), wird nun die Weisheit der Gottesmutter in den Vordergrund gestellt. In der ersten längeren Passage über sie wird nach ihrer Jungfräulichkeit die Weisheit an zweiter Stelle ihrer Qualitäten genannt, noch vor ihrem Glauben. Auch, dass sie die Botschaft des Engels verstand und in die Heilsgeschichte einordnen konnte, wird erwähnt – ein

159 Vgl. SALZER, Die Sinnbilder und Beiworte, S. 26, 178, zu Alain, und ALAIN VON LILLE, *Anticlaudianus*, V, vv. 490–491, S. 138: »Ortus conclusus, fons consignatus, oliua / Fructiferans, cedrus redolens, paradus amenans«.

160 Vgl. die allegorische Deutung der Jahreszeiten als Ereignisse im Leben Christi in DERS., *Sermo* Nr. 235 (= 90)*, und in DERS., *Sermo* Nr. 33, Text in DERS., *Predigten zum Jahreslauf*, S. 84. Nr. 235 (= 90)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40: »Et notandum quod sicut iuxta motum solis quatuor tempora considerantur, ita circa statum christi quatuor spiritualia tempora considerari posse uidentur. [...] Eleganter autem Christus dicitur flos. Flos ex humore nascitur, ex flore delectabili odor egreditur, a flore mel ab apibus extrahitur, a flore fructus progreditur, sic Christus quasi flos celestis, humore celestis gratie plenarie fuit irrigatus, et opere spiritus sancti incarnatus. Ab eo delectabilis odor processit, quando odor fame Christi in omnem terram exiit. De quo in cantico amoris legitur: oleum effusum nomen tuum. Ab hoc flore contrahunt spirituales apes mellis dulcedinem, id est spiritualement gratiarum dulcorem. Flos fructum facit, et Christus fructum bonorum operum fecit, fructum sibi per bonam operationem, fructum nobis per passionem. De hoc fructu processit oleum id est caritas diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum«, und DERS., *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 881: »Oleum, proprie. Dicitur etiam fama vel gloria, in Cant.: Oleum effusum nomen tuum. Dicitur spiritualis gratia, unde David: Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae. Dicitur charitas, unde in Psalmo: Impinguasti in oleo caput meum, id est mentem charitate impinguasti«. Nr. 235 (= 90)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 41r: »Hoc nomen campus multipliciter sumitur: Campus dicitur spaciosa [korr. aus speciosa] uia, que ducit ad mortem, que consistit in appetitu terrenorum, in desiderio mundanorum, Vnde legitur: omnia subiecisti sub pedibus eius etc. Campus etiam dicitur conuentus malorum propter latitudinem uiciorum. vnde legitur: inuenimus eam in campis silue. Campus dicitur ecclesia sanctorum propter latitudinem uirtutum et bonorum operum, quia sicut campus spatio diffusus, uberes facit fructus, sic ecclesia uirtutibus diffusa, bona facit opera. Vnde Christus ait: Ego sum flos campi et lilium conuallium«, und *ibid.*, Sp. 727: »Dicitur etiam Ecclesia Dei, quia sicut in campo varii sunt flores, sic in Ecclesia Dei; est enim ibi rosa martyrii, viola humilitatis, lilium uirginitatis, uua castitatis, unde in Cant.: Ego flos campi et lilium conuallium, etc. Dicitur amplitudo vel latitudo uitiorum, unde in Psalmo: Inuenimus eam in campis siluae, id est uagantem in uitiis«.

Gedanke, der bereits in früheren Verkündigungsdarstellungen zum Ausdruck kam¹⁶¹. Am Ende der Predigt wird Maria ebenso mit der *sapientia* in Verbindung gebracht, wenn es in der allegorischen Auslegung des biblischen »Thomas« heißt, Maria habe sich bei der göttlichen Weisheit befunden, und so zumindest suggeriert wird, dass sie dank ihrer Teilhabe an dieser Weisheit über alle Geschöpfe herausgeragt habe¹⁶².

Wie in den vorausgehenden Predigten über Maria werden im Hinblick auf ihre Tugenden Beständigkeit, Demut und Liebe sowie ihre guten Werke herausgestellt. Interessant ist hier, dass die gruppenstabilisierende Wirkung der *caritas* ausgesprochen wird, was ein Hinweis auf die Bedeutung sein könnte, die Alain dieser Tugend im Schulbetrieb (und allgemein) zusprach. Des Weiteren werden auch die kontemplativen Errungenschaften der Jungfrau genannt¹⁶³. Maria vereint also auch in dieser Predigt die für die Magister- und Scholarenschaft maßgeblichen Tugenden und erkenntnistheoretischen Qualitäten, wengleich hier stärker die sapientiale Weisheit präsent ist, die durch suprarationale Erkenntniswege entsteht.

161 Dazu vgl. Kap. 7.1. ALAIN VON LILLE, Sermo Nr. 235 (= 90)*, zit. nach Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40v: »Predicta ergo oliua [Maria] multipliciter uiruit quia uirgo gloriosa uiruit uiriditate uirginitatis, uirore fecunditatis, uirore sapientie, uirore fidei christiane. Eadem oliua fronduit quia uerba prophetarum in filio suo esse completa intellexit. Unde in euangelio: Maria autem conseruabat omnia uerba hec conferens in corde suo«.

162 Ibid., fol. 41v: »Hec uero platanus, id est uirgo sanctissima, exaltata fuit iuxta hanc aquam, id est diuinam sapientiam, quia preter Dei filium humanatum, qui est diuina sapientia, uirgo excellentior est omni creatura et haec habet ab ipsa sapientia et sic exaltata est iuxta aquam in plateis«.

163 Ibid., fol. 40v–41r: »Predicta uero oliua speciosa, spatiosa, erecta, procera, ramis diffusa, uirens, florens, fructum faciens, speciosa fide, speciosa uirginitate, quia uirgo ante partum, uirgo in partu et post partum [...]. Speciosa fecunditate, quia mater et uirgo, fecunda et integra, mater incorrupta, genitrix intacta. *Spatiosa caritate quia usque ad inimicos dilatata amore*. Spatiosa humilitate quia in omnibus humilior. Spatiosa obedientia quia in omnibus obedientior. [...] Erecta spe superna, erecta constantia, erecta patientia, procera celestium contemplatione, uirtutum sublimitate, diffusa ramis bonorum operum, diffusa ramis celestium donorum et ubi plantata, ubi speciosa in campis« (Hervorh. AG). Schließlich fol. 41: »Sequitur: Et quasi platanus exaltata sum iuxta aquam in plateis. Platanus lata habet folia, planum corticem, robor directum, culmen pulcrius. De hac fit <s>ciphus ligneus, asser complanatus, iuxta aquam plantatur [...]. De hac etiam spirituale platano asser complanatus processit, asser complanatus defacili alii asseri coaptati et coniungitur. Per hunc significatur caritas, que per humilitatem complanata alias uirtutes unit, quia sibi inuicem consonare facit et proximum proximo associat et coniungit. Hec a gloriosa uirgine specialiter processit et in nos specialiter emanauit«.

7.3 Maria und die Universität Paris

Es führt kein direkter Weg von den Marienpredigten bzw. dem marianischen Kommentar des Alain von Lille zur Marienverehrung der Universität Paris. Dass er Maria als scholastisches Vorbild mit all den für ihn relevanten epistemischen Tugenden und intellektuellen Fähigkeiten konstruierte, ermöglicht aber ein besseres Verständnis dafür, dass Maria für die einzelnen Magister wie auch für die Organe der Universität eine identitätsstiftende Funktion einnehmen konnte. Es zeigt sich am Beispiel der Maria eine Kontinuitätslinie in der Frömmigkeitspraxis der Pariser Schulen hin zur Universität, die im Folgenden skizziert werden soll.

Die besondere Rolle Marias für die in verschiedenen Teileinheiten organisierte Universität Paris und die sozial und fachlich heterogene Schar ihrer Angehörigen wurde von Jacques Verger und William Courtenay herausgearbeitet. Verger ging im Rahmen eines Beitrags zu einer Tagung über Universitätspatrone der Frage nach, ob man für die Universität Paris einen Patron bzw. eine Patronin ausmachen könne. Von den 95 Heiligen, deren Feste von den Nationen und Fakultäten gefeiert wurden, waren gut die Hälfte »allgemein«, das heißt nicht auf eine universitäre Einheit beschränkt. Teilweise zeichnen sich lokale Vorlieben ab, etwa die Verehrung des Augustinus von Canterbury in der englischen Nation; so konnten auch die Identitäten kleinerer Gruppen gestärkt werden¹⁶⁴.

Als Patrone werden in den Dokumenten der Nationen zum Teil die Heiligen Nikolaus und Katharina bezeichnet, deren Kulte sich im 11. und 12. bzw. im Falle Katharinas erst im frühen 13. Jahrhundert bis nach Paris ausbreiteten. Während Nikolaus eher den Beschützer von Kindern und Jugendlichen repräsentiert und damit von den jungen *artes*-Studenten als Patron gesehen werden konnte, galt Katharina möglicherweise als das Vorbild einer wahren christlichen Philosophin¹⁶⁵. Vermutlich, so Verger, seien die beiden zusammen mit Maria auf dem Siegel der Gesamtuniversität aus der Mitte des 13. Jahrhunderts abgebildet; Maria wurde zudem von den Fakultäten der Artisten und der Kanonisten als Siegelfigur gewählt¹⁶⁶. Dadurch, dass die Verehrung Marias am ehesten mit einer gewissen Konstanz in Abbildungen und Dokumenten der Univer-

¹⁶⁴ VERGER, *Les saints patrons*, S. 3, 7.

¹⁶⁵ *Ibid.*, S. 4–7. Für den Nikolauskult nennt Verger das Jahr 1150 als ungefähren *terminus ad quem*, denn eine Predigt von Petrus Comestor spreche von dem Heiligen als »Patron« (S. 4). Hier ist anzumerken, dass dies der Sache nach richtig ist (vgl. das Zitat aus dieser Predigt in [Kap. 6.2, Anm. 126](#)), wörtlich ist die Bezeichnung »Patron« aber nicht vorhanden.

¹⁶⁶ *Ibid.*, S. 4.

sität nachweisbar ist, schließt Verger: »C'est donc bien la Vierge qui était à mon sens la véritable ›patronne‹ de l'université«¹⁶⁷.

William Courtenay hat sich in einer sphragistischen Studie der universitären Marienverehrung vertieft angenommen. Er untersuchte sowohl die erhaltenen Siegel einzelner Pariser Magister als auch diejenigen der universitären Teileinheiten. Die Siegel, deren Gebrauch in der Regierungszeit Philipps II. zunahm, dienten zur Authentifizierung und Bezeugung, zeigten aber auch den Status des Magisters in der Gesellschaft und transportierten ein gewünschtes Selbstbild. Die frühesten Beispiele stammen von Magistern, die an der Kathedrale Notre-Dame Ämter innehatten. Diese bilden bis etwa 1190 noch vorrangig einen Gelehrten bzw. seine Attribute ab, wie die Magisterkappe oder ein Buch, und stellen damit den Status des Magisters stolz in den Vordergrund, so etwa bei Petrus Cantor und Petrus von Poitiers. Das Siegel des Pariser Bischofs Petrus Lombardus führt sogar den Magistertitel; dies offenbare Courtenay zufolge ebenfalls den Stolz auf den Status als Lehrer¹⁶⁸.

Für die ersten Dekaden der Universität ist die Dokumentation der Siegel vergleichsweise schlecht. Die Körperschaft führte spätestens 1220 ein Siegel, dessen Gebrauch ihr aber 1221 von Honorius III. verboten worden war. Aufgrund der Nichtbeachtung des Verbots wurde es 1225 von einem Legaten zerbrochen, woraufhin die Magister teilweise mit ihren persönlichen Siegeln im Namen der Institution siegelten¹⁶⁹. Ab 1246 führte die Universität wieder ein Siegel, das in Dokumenten des Zeitraums 1253–1292 nur fragmentarisch erhalten ist. Aufgrund der rechtlichen Funktion eines Siegels ist nach Courtenay anzunehmen, dass dessen Ikonografie konstant blieb, weswegen er, auch mithilfe der Fragmente, von dem aus dem Jahr 1292 erhaltenen Siegel auf die vorausgehenden Formen schließt¹⁷⁰.

167 Ibid., S. 9.

168 COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 63–80. Vgl. auch [Kap. 2.2.1](#) zu Courtenays Beispiel für eine über das Siegel ausgedrückte Identifikation mit einer logischen Strömung.

169 Zu dieser Problematik aus siegelkundlicher Perspektive (und unter Einbeziehung des ähnlich gelagerten Falls Oxford) siehe STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 320–324, die festhält, dass mit der Siegelführung die Anerkennung als Rechtssubjekt verbunden sei und dies beim Papst bzw. im Oxforder Fall beim Bischof für Unmut gesorgt habe. Zudem sei der Körperschaftsgedanke noch vergleichsweise jung gewesen, der sich somit auch nicht ohne weiteres über ein Siegel habe kommunizieren lassen. Bei geistlichen Gemeinschaften habe in dieser Hinsicht die »Fiktion« (S. 324) geholfen, dass der oder die jeweilige Heilige als Rechtsperson für jene habe handeln können.

170 Vgl. COURTENAY, *Magisterial Authority*, S. 85–93. Eine Abbildung des Siegels von 1292 findet sich auf S. 89.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Während William Courtenay und Andrea Stieldorf beide davon ausgehen, dass im oberen Teil dieses Siegels Maria mit dem Jesuskind abgebildet ist, divergieren sie in der Interpretation der sie flankierenden männlichen Person. Für Courtenay ist hier Nikolaus dargestellt, während Stieldorf den heiligen Dionysius ins Gespräch bringt; damit wäre nicht nur eine Bezugnahme auf die *translatio-studii*-Idee gegeben, sondern auch auf das französische Königtum. Die zweite Figur, zur Rechten der Maria, wird übereinstimmend als Katharina von Alexandrien interpretiert. Darunter befinden sich lehrende Magister und Studenten mit Büchern oder in einer Debatte¹⁷¹. Andrea Stieldorf sieht in der Kombination dieser Elemente zwei Siegeltypen auf neuartige Weise verschmolzen: Die Heiligen verwiesen auf die Siegel der geistlichen Gemeinschaften (»Kommunitätssiegel«), die den oder die Heilige als »fiktive Rechtsperson« gebrauchten. Daneben entsprächen die Partien mit den Magistern und Scholaren dem Typ der vor allem von Zünften gebrauchten »Handlungssiegel« mit ihren jeweils charakteristischen Tätigkeiten. Mit der Unterrichtsabbildung habe die Universität sowohl ihren Entstehungsgrund als auch ihren spezifischen rechtlichen Status kommunizieren können. Mit dieser Bildkomposition sei aber auch die Zuordnung zu den geistlichen Institutionen einerseits, zu den Zünften andererseits vermieden worden¹⁷².

Maria wird auf dem Siegel zum einen als Gottesmutter abgebildet, da sie das Jesuskind auf dem Arm hält. Zum anderen wird sie durch das Szepter mit dem *fleur-de-lys*-Symbol und durch die Himmelskörper neben ihr als Himmelskönigin dargestellt¹⁷³. In diesen Rollen, so Courtenay, sei sie aber in erster Linie die Beschützerin der Gelehrten, möglicherweise auch die Patronin der Gelehrsamkeit. Durch die Verbindung der Marienfigur mit den Magistern und Scholaren auf dem Siegelbild könne das Motiv der Maria mit dem Jesuskind auch als *Sedes-sapientiae*-Darstellung interpretiert werden, wie sie etwa im nahe gelegenen Chartres an der Kathedrale verwirklicht worden sei. Damit werde zwar Maria nicht zur Weisheit selbst, sie könne aber als Quell der Weisheit gelesen werden. Dafür spreche die teilweise parallele Anlage der Sophia-Figur auf der Gegenseite des Siegels. Courtenay sieht in dem Siegel »one of the earliest and strongest testimonies to the growth in Marian piety within the larger academic community at Paris«. Auch die vier Nationen der Artistenfakultät dürften auf ihren Siegeln bereits 1254 das Motiv der *virgo* mit dem Kind geführt haben, das

171 STIELDORF, Heilige Patrone, S. 328 f., und COURTENAY, Magisterial Authority, S. 94.

172 STIELDORF, Heilige Patrone, S. 332.

173 Vgl. COURTENAY, Magisterial Authority, S. 97. Zur Verehrung Marias als Himmelskönigin, die über die Engel herrscht und mit Jesus zusammen regiert, siehe SÖLL, Maria, S. 159; SIGNORI, »Regina coeli – regina mundi«. Zu Maria als *consors regni* in der Ottonenzeit siehe DIES., Maria, S. 69–74.

bei ihnen erstmals aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist. Schon in den 1220er-Jahren wird die Mariendarstellung in die individuellen Siegel von ehemaligen Pariser Theologiemagistern aufgenommen, zeitgleich also zur ersten Siegel-schöpfung der Gesamtuniversität¹⁷⁴.

Für die Ursprünge der universitären Marienverehrung in Paris verweist Courtenay auf die allgemeine Zunahme der Marienfrömmigkeit in der Île-de-France, bereits im 12. Jahrhundert, sowie auf einzelne Magister wie Johannes von Garlandia, der für die marianische Frömmigkeit der Gelehrten-gemeinschaft ein Beispiel abgibt¹⁷⁵. Er lehrte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zunächst im Pariser Clos de Garlande und dann in Toulouse die *artes*. Er strebte an, mit seinem »Epithalamium beatæ virginis Mariæ« das Lehrbuch des Martianus Capella abzulösen. Indem er Maria zur Protagonistin machte (entsprechend der Philologia), versuchte er, seinem Lehrbuch die nötige Autorität zu verleihen. Maria liefert für ihn die Prinzipien und Beispiele eines vertieften *artes*-Studiums, besonders der Sprachstudien. Die Kenntnis der freien Künste hat sie ihm zufolge durch die Inkarnation erlangt¹⁷⁶.

Mit Johannes von Garlandia ist aber nicht nur ein Magister als Vertreter universitärer Marienfrömmigkeit genannt, sondern auch ein Bindeglied zu Alain von Lille. Johannes hinterließ die bekannten rühmenden Verse über Alain von Lille und ließ sich vielfach von seinem Werk inspirieren¹⁷⁷. Teile der Szenen des »Epithalamium« sind etwa aus dem »De planctu naturæ« adaptiert, aber auch der »Anticlaudianus« übte starken Einfluss auf Johannes' Werkkonzeption aus¹⁷⁸. Nun führt, wie erwähnt, kein direkter Weg von der Marienfigur in Alains Hoheliedkommentar und seinen Predigten zur Marienverehrung der Universität Paris. Man wird nicht ihm allein zuschreiben können, dass er versuchte, mit der Marienfigur ein scholastisches Vorbild und eine Identifikationsfigur für die heterogene Gelehrtschaft der Schulen zu kreieren, und behaupten, sein Erfolg spiegele sich unmittelbar im Siegel der Universität. Während derartige direkte Beeinflussungen ohnehin nur selten zu belegen sein dürften (etwa über eine direkte Werkrezeption durch die relevanten Akteure der Siegelprägung), müsste für eine solche Aussage unstrittig sein, dass Alain die Predigten und die dem Kommentar vermutlich zuzuordnende Vorlesung tatsächlich in

174 COURTENAY, Magisterial Authority, S. 96–100, Zitat S. 98. Zu Chartres siehe Kap. 7.1.

175 COURTENAY, Magisterial Authority, S. 96–99. Zur zunehmenden Marienverehrung vgl. Kap. 7.1.

176 DONAVIN, Scribit Mater, S. 76–82. Zu einer marianischen Interpretation des »De nuptiis Mercurii et Philologiae« von Martianus Capella vgl. Kap. 7.1.

177 Dazu Kap. 3.1, 3.2 und 3.3.

178 DONAVIN, Scribit Mater, S. 87–103.

7. Eine Identifikationsfigur für die werdende Institution

Paris hielt, was wahrscheinlich ist, aber letztlich nur angenommen werden kann¹⁷⁹.

Jedoch erscheint es zulässig, Alain von Lille als eine wichtige Stimme im Formierungsprozess der Universität zu sehen, der mit der Konstruktion seiner Marienfigur dazu beitrug, ein der Institution angemessenes gemeinschafts- und identitätsstiftendes Modell zu entwickeln. Möglicherweise sind ihm Magister wie Petrus Comestor und Petrus von Poitiers an die Seite zu stellen, in deren Predigten vereinzelt Ansätze eines intellektuellen Marienbildes gefunden werden konnten¹⁸⁰. Bei ihnen war die Bezugnahme auf Maria aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Notre-Dame indes auch naheliegender. Alain war nicht nur ein vielgelesener Autor bei den Studenten und Magistern der *artes* und der Theologie, sondern war durch *exempla* so im Pariser Raum präsent, dass Jean Gerson eine Geschichte über ihn nur andeuten musste¹⁸¹. Seine Darlegungen werden also vermutlich nicht nach kurzer Zeit verhallt sein, sondern zumindest teilweise in ein kollektives Wissen über scholastische Tugenden, Fähigkeiten, Ideale und deren bestmögliche Verkörperung – hier in der Figur der Maria – eingegangen sein. Um die Ursprünge der Marienverehrung an der Universität Paris besser verstehen zu können, lohnt es sich also, die Gelehrten generationen zuvor genauer in den Blick zu nehmen. Von Paris aus konnte sich das universitäre Marienbild dann weiterverbreiten: Universitäten des Reichs nahmen Maria ebenfalls zahlreich in ihren Siegeln auf¹⁸².

¹⁷⁹ Die größte Sicherheit besteht diesbezüglich bei Predigt Nr. 2, dank der angegebenen Feiertagskonstellation. Siehe [Kap. 7.2](#).

¹⁸⁰ Vgl. *ibid.*

¹⁸¹ Vgl. [Kap. 3.3](#). Zur unzureichenden Überlieferungssituation von Quellen zur Frage, ob die *memoria* eines Magisters an der Universität Paris oder einer ihrer Einheiten gepflegt wurde, vgl. GOROCHOV, *La mémoire des morts*.

¹⁸² Dazu STIELDORF, *Heilige Patrone*, S. 338f. Angesichts ihrer häufigen Abbildung hält Andrea Stieldorf fest: »Maria war im Bildungssektor, aber auch darüber hinaus die Integrationsfigur schlechthin, was sie zu einer besonders geeigneten Patronin für die rechtlich gebundene Darstellung im Siegelbild machte. Den Erfolg Mariens auf den universitären Siegeln wird man nicht einfach nur mit ihrer Rolle als Wissenschaftspatronin begründen können, sondern mit der allgemein weitverbreiteten Marienverehrung, die für die Akzeptanz der universitären Siegel im außeruniversitären wie im außeruniversitären Bereich garantierte« (S. 39). Zu Prag auch [Kap. 7.1](#).

7.4 Zwischenfazit

Verfolgt man die Genese eines bildungsorientierten Marienbildes, so nimmt Alain eine Scharnierstelle ein; »seine« Maria mit ihren intellektuellen, kontemplativen und moralischen Qualitäten steht zwischen der lesenden Maria der Verkündigungsszenen und der schließlich alle Wissenschaften beherrschenden Gottesmutter des »Mariale«. Er war nicht der frühe Verkünder von Marias unbefleckter Empfängnis und körperlicher Himmelfahrt, zu dem ihn dogmengeschichtlich orientierte Historiker machen wollten. Aber er konstruierte ein Marienbild, das die Gottesmutter umfassend mit intellektuellen Fähigkeiten ausstattete. Vernunft, Klugheit, Umsicht, Unterscheidungsfähigkeit und Intellekt zeichnen sie demnach aus. Zugleich sind in ihr spirituell-kontemplative Vermögen vertreten. Diese führen sie zur *extasis* und lassen sie ihre Vergöttlichung erreichen. Schließlich vereinigt sie die Tugenden der Demut und Liebe in sich und vermag ihre Tugendhaftigkeit in guten Werken umzusetzen. Dank dieser Eigenschaften kann Maria *in patria* zur höchsten Form der Gotteserkenntnis gelangen, in der sie die Engels-*ordines* übertrifft.

Dieses Marienbild erfasst all jene Eigenschaften, die Alain von Lille den Pariser Magistern und Studenten als erstrebenswert präsentiert. Es kondensiert seine wissensethischen und epistemologischen Ansichten, die er für die in einem Transformationsprozess befindlichen Schulen entwickelte. Indem Alain die Gottesmutter explizit als Vorbild benennt, fordert er seine Adressaten auf, diesen Anforderungen nachzukommen, und verleiht ihnen eschatologische Relevanz. Zugleich schafft er so eine Identifikationsfigur für die Magister- und Scholarenschaft an den Pariser Schulen. Mit dieser Interpretation der Marienfigur konnte auch eine Kontinuitätslinie in der Frömmigkeitspraxis der Schulen und der Universität Paris herausgearbeitet werden. Die Institution führte Maria als *Sedes sapientiae* auf ihrem Siegel und machte sie damit zu ihrer Patronin. Auch die Fakultäten der Artisten und der Kanonisten wählten sie als Siegelfigur. Nun wird man Alain von Lille nicht als den Urheber eines universitären Leitbilds inklusive *corporate branding* ausmachen können, wie es im modernen Universitätsmarketing zu beobachten ist. Indem hier aber erstmals das Marienbild eines Pariser Magisters mit Blick auf bildungs- und wissenschaftshistorische Fragen ausgewertet wurde, lässt sich besser verstehen, warum die Gottesmutter für die spätere Universität Paris, und in der Folge auch für danach gegründete Universitäten, als Identifikationsfigur der Gelehrten adaptierbar war.

Fazit

Alain von Lille wurde wohl um 1140 im flandrischen Lille geboren – dieses in der vorliegenden Arbeit erschlossene Datum lässt ihn gut fünfzehn Jahre jünger sein, als es ein Großteil der bisherigen Forschung annahm. Fünfzehn Jahre, in denen er nicht Schüler von Bernhard und Theoderich von Chartres oder Gilbert von Poitiers gewesen sein konnte; fünfzehn Jahre, die ihn und sein Werk noch weiter von der sogenannten Schule von Chartres entrücken; fünfzehn Jahre, die ihn nicht mehr als ältlichen Nostalgiker erscheinen lassen, der den Verlust alter Gelehrsamkeit betrauert, sondern als Mann im »besten Alter«¹, der an den im Umbruch befindlichen Pariser Schulen wirkte und ihre Transformation mitgestaltete. Diese Feststellung muss und sollte aber nicht Ausgangspunkt einer weiteren Heldengeschichte werden, wie sie etwa von zahlreichen Autoren über den zum bewunderten *Enfant terrible* stilisierten Abaelard konstruiert wurde. Es braucht keine weitere Erzählung über einen Solitär, der ein ganzes Wissenschaftssystem umkrempelt, sondern der hier verfolgte Ansatz war, Alain von Lille als einen von vielen Akteuren zu erforschen, die in der Formierungsphase der Pariser Universität aktiv waren. Seine Reflexions- und Vermittlungsleistungen werden dadurch nicht geschmälert, sondern als Teil eines vielstimmigen Aushandlungsprozesses betrachtet, in dem sich viele Teilnehmer ihre Verdienste erwarben, die es im Einzelnen zu würdigen gilt.

Während die Forschung aktuell zu einer solchen Würdigung der Kathedralschulmagister Petrus Lombardus, Petrus Comestor und Stephen Langton ansetzt, stand dies für Alain von Lille noch aus. Zwar wurde er in der geistesgeschichtlichen Forschung bereits als einer derjenigen Gelehrten des 12. Jahrhunderts identifiziert, die versuchten, die Theologie als Wissenschaft zu definieren. Allerdings fokussierte diese eher die Ideen an sich und vernachlässigte deren konsequente Rückbindung an die spezifische historische Situation der Pariser Schulen. Des Weiteren war die Sichtweise auf Alains Werk wie auf seine Biografie stark von mehr oder weniger problematisierten Grundannahmen abhän-

¹ Vgl. zur mittelalterlichen Wahrnehmung des Alters KNÖLL, Vom Jungbrunnen zur Jungmühle.

gig, etwa dem vermeintlich starren Gegensatz von Scholastik und Monastik, der Erzählung vom Verfall einer »humanistischen« Kultur oder von einer philosophischen Epochenschwelle um 1200. Sein Predigtwerk, von dem wenige Stücke kritisch ediert wurden, wurde nur in sehr geringem Umfang für schul- und wissensgeschichtliche Fragen ausgewertet.

Demgegenüber war der hier verfolgte Ansatz, die Predigten des Magisters gleichsam als ein Fenster zu nutzen, durch die ein Blick auf die Pariser Schulen in den Siebziger- und Achtzigerjahren des 12. Jahrhunderts geworfen werden kann. Alains *sermones* und andere Werke wurden als Reaktion auf Veränderungen gelesen, die sich durch neue Texte und stetig wachsende Schülerzahlen ergaben, an deren Ende, bedingt durch zahlreiche weitere Faktoren, die Universität Paris als neuartige Institution stehen sollte. Damit aus einzelnen Schulen aber eine Korporation werden konnte, mussten sich die Akteure an den Schulen in einem langewährenden Prozess über ihre Disziplinen verständigen – über deren Grenzen, Grundlagen und Zwecke. Es mussten somit wissenstheoretische und wissensethische Positionen verhandelt werden. Zugleich war es nötig, das durch gemeinsame Praktiken bereits bestehende Gefühl von Zusammengehörigkeit zu stärken und zu einer scholastischen Identität zu formen. Es stellte sich also die Frage, wie die Akteure des Pariser Schulwesens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts versuchten, über die Grundlagen ihres Handelns zu reflektieren, ihre Rolle zu definieren, ihr Wirken mit einem ethischen Fundament zu versehen und schließlich ihre diesbezüglichen Ansätze zu vermitteln. Klassische ideengeschichtliche Fragen sollten dazu mit neuen wissensgeschichtlichen Problemstellungen verbunden werden.

Es wäre möglich gewesen, Alain von Lille im Anschluss an die bisherige Forschung einfach als einen »Magister an den Pariser Schulen« und Porretaner zu deklarieren und dann zu Heuristik und Interpretation der Predigten fortzuschreiten. Um den Wirkungs- und Resonanzraum Alains von Lille in Paris besser ermessen zu können, war aber zunächst eine umfängliche Rekonstruktion des Pariser Schulwesens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vonnöten. Es wurde erörtert, welche Arten von Schulen hierfür überhaupt in Frage gekommen sein könnten, wie man sich ihren Betrieb vorzustellen hat, wie sich die schulischen Disziplinen in Alains Zeit entwickelten und wie seine Texte darin einzuordnen sind. Außerdem wurde diskutiert, inwieweit seine bisherige Verortung in bestimmten philosophisch-theologischen Denkschulen zum Verständnis seines Wirkens beiträgt oder aber zu einem selektiven Blick führt. In diesem Zusammenhang wurden die aktuellen Ansätze der Forschung, dieses Modell in Frage zu stellen, aufgegriffen und weitergeführt.

So ergab sich, dass man zwar durchaus von Gruppenbildungen im Bereich der Logik ausgehen darf, Alain von Lille sich mit diesen aber wohl nicht identifizierte. Er unterrichtete wahrscheinlich das Trivium, schwerpunktmäßig aber

die Theologie, als freier Magister links der Seine. Über seine Schüler lassen sich keine gesicherten Angaben machen; vielleicht zählte Wilhelm von Auxerre zu ihnen. Seine Kollegen und ihn als Porretaner oder Angehörige der »biblisch-moralischen Schule« zu erfassen, wahlweise auch als Viktoriner (im Sinne einer theologischen Denkschule), bringt jedoch mehr Probleme, als dass es Klarheit schafft. Zum einen wird mit den Schulbezeichnungen eine Deckungsgleichheit von Angehörigen einer Schule im institutionellen Sinne und den Angehörigen einer Denkschule suggeriert. Diese muss jedoch nicht gegeben sein, zumal die von der Forschung postulierten Denkschulen selbst auf einer Überbetonung des Schaffens weniger oder gar nur einer Person basieren. So wurden Spekulationen über Schüler-Lehrer-Verhältnisse angestellt, für die es keinerlei Hinweise gibt oder die sogar aus chronologischen Gründen nicht bestanden haben können. Zum anderen wird es dem Vorgehen der Theologiemagister nicht gerecht, die zur Durchdringung ihrer Problemstellungen eklektisch arbeiteten. In der Konsequenz wurde hier erstmals auch die Existenz eines Kreises um Petrus Cantor in Frage gestellt, da er auf der Annahme einer so nicht existenten »biblisch-moralischen Schule« beruht. Das, was diesen Kreis angeblich auszeichnete – ein auf die gesamte Christenheit orientiertes Reformstreben, das auf einer praktisch verstandenen Theologie gründet –, konnte auch bei Alain von Lille als Motivation herausgearbeitet werden. Diese Sichtweise war durch seine vorrangige Zuordnung zu den theoretisch arbeitenden Porretaner bisher verstellt gewesen. Für weitere Theologen ließe sich diese Orientierung in künftigen Forschungen diskutieren. Mit Blick auf die Pariser Universitätsentstehung kann deswegen auch nicht von einer Dominanz des Cantorkreises innerhalb des Prozesses gesprochen werden. Das Forschungskonzept der Denkschulen, das seit gut zehn Jahren verstärkt hinterfragt wird, sollte daher fürs Erste einer themenbezogenen vergleichenden Darstellung der Magister weichen, wie es teilweise in der Forschung schon vorgeschlagen wurde. Analog dazu wären die Beiträge der Magister zur Gemeinschaftsbildung an den Schulen jenseits der etablierten Denkschulenordnung zu erörtern, wobei die hier verfolgten Themenfelder zum Ausgangspunkt einer vergleichenden Betrachtung genommen werden könnten.

Eine der Wurzeln dieser Ordnungskategorien war der Gegensatz von scholastischer und monastischer Kultur, der in der Forschung traditionell postuliert, aber zunehmend in Frage gestellt wird. Er bewirkte eine einseitige Sicht auf die an den Schulen praktizierte Theologie, die vordergründig als rationalistisch statt kontemplativ oder bibelhermeneutisch klassifiziert wurde. Ein so konstruierter Porretaner, wie es Alain von Lille gewesen sein soll, konnte nur schwerlich mit einem Hoheliedexegeten in Einklang gebracht werden, der sich am Ende seines Lebens nach Cîteaux zurückzog – für die ältere Forschung musste also eine innere Abkehr von einem als belastend empfundenen Schulbe-

trieb, eine Konversion zu einem Leben in Innerlichkeit stattgefunden haben, vorbereitet durch Kontakte zu Cluniazensern und Zisterziensern. Im Gegensatz dazu fügt sich die hier vertretene Sicht auf Alains Werdegang problemlos in die beschriebenen Strukturen der Pariser Schulen des ausgehenden 12. Jahrhunderts. Um 1140 geboren – nicht 1128 oder gar 1120 –, dürfte er in seiner Heimatstadt Lille eine Elementarbildung genossen und darauf aufbauend vielleicht in Chartres und/oder Paris studiert haben. Um 1170 verfasste er seine ersten Werke als Teil des trivialen und theologischen Unterrichts. Als freier Magister benötigte er nicht nur eine Pfründe und »Geschenke« der Studenten für seinen Unterhalt, sondern auch die Protektion einflussreicher Persönlichkeiten. Die Unsicherheit des sozialen Status als Magister machte ein Netzwerk von Personen notwendig, die sein Wirken absichern konnten. Dazu zählten bei ihm u. a. Erzbischof Heinrich von Bourges und Bischof Stephan von Nemours, deren Brüder nacheinander das Pariser Bischofsamt bekleideten, der Seigneur von Montpellier, Wilhelm VIII., vielleicht der Abt von Cluny namens Theobald und vermutlich auch der Zisterzienserabt Arnould Amalric, der Alain von Lille am Ende seines Lebens wohl mit nach Cîteaux nahm. Bei den Zisterziensern konnte er sich sicher sein, dass seine *memoria* gepflegt wurde, während es an den Schulen mit ihrer fluktuierenden Zusammensetzung höchst unsicher gewesen wäre, wie die Fürbitte für die verstorbenen Magister zu gewährleisten wäre; das Problem thematisierte Alain sogar in einer Predigt. Dieser Umstand wurde von der Forschung auch bei der Interpretation ähnlicher Fälle von Magistern, die sich bei Ordensgeistlichen bestatten ließen, nicht berücksichtigt. Dass Alain von Lille noch am Ende seines Lebens Zisterzienser wurde, ist unwahrscheinlich; sicher ist allerdings, dass er spätestens ab dem 15. Jahrhundert als Ordensvertreter bzw. Konverse vereinnahmt und im Orden als Seliger verehrt wurde. Aber auch an der Pariser Universität wurde Alain als vorbildlicher Gelehrter erinnert und war durch die Rezeption seiner Werke präsent. Seine positive Darstellung als bescheidener Gelehrter in den *exempla* ist nahezu singulär. Anteil an dieser Erinnerung könnten auch seine bis zu den Familien von Pariser Bischöfen reichenden Beziehungen gehabt haben.

Angeregt durch die jüngere wissenschaftliche Forschung konnte so eine völlig neue Sicht auf die Biografie eines Magisters in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erarbeitet werden. Ebenso wurde bislang nur unzureichend diskutierte Fragen zu den Umständen der magisteriellen Predigt im 12. Jahrhundert nachgegangen. Neben der quantitativen Neuerfassung wurde erarbeitet, dass Alain von Lille wahrscheinlich gut fünfzehn Jahre in den Pariser Pfarrkirchen und Kapellen zu Magistern und Studenten predigte, vereinzelt sprach er auch (an anderen Orten) zu Mönchen oder Prälaten. Laien könnten den Predigten gelauscht haben, sein primäres Zielpublikum waren sie aber nicht. Die Tatsache, dass ein freier Magister in der Stadt predigen durfte, wurde

von der bisherigen Forschung als Selbstverständlichkeit betrachtet. Es sollte jedoch hervorgehoben werden, dass er dafür eine Erlaubnis brauchte, was ebenso wie die große Anzahl seiner Predigten für seine hohe Reputation unter Zeitgenossen spricht. Seine Ausführungen zu den hier identifizierten Problemfeldern der Wissenschaftstheorie und der Wissensethik dürften somit nicht ungehört verhallt sein. Ob und wie seine weitere, ebenfalls ca. 15 Jahre umspannende Predigtstätigkeit im Süden Frankreichs mit dem Schulentwicklungsprozess in Montpellier konkret zusammenhängt, wäre das lohnende Unterfangen einer künftigen Studie.

Durch die Fokussierung auf das gesamte Predigtœuvre des Alain von Lille konnte erstmals umfassend herausgearbeitet werden, welche hohe Bedeutung wissenstheoretische und -ethische Fragen in seinem Predigtwerk einnahmen. Es ging ihm dabei überwiegend um das Selbstverständnis und die Rolle derjenigen, die Theologie als Wissenschaft betreiben. Zuvor wurde ermittelt, dass Alain zwei theologische Erkenntnisweisen unterschied, die aber beide von göttlicher Inspiration abhängig sind. Eine unmittelbare, geschaut, aber nie vollkommene Gotteserkenntnis kann mithilfe der höheren Seelenvermögen von *intellectus* und *intelligentia* erlangt werden und ist mithin suprarational. Sie wird den Magistern und Scholaren immer wieder als erstrebenswertes Ziel vor Augen geführt. Diese Art, zu theologischer Erkenntnis zu gelangen, wurde oftmals als mystisch verstanden und als monastisch charakterisiert – die Verarbeitung bei dem Magister Alain von Lille zeigt also erneut die Grenzen des Konzepts von Monastik und Scholastik. Die Theologie als Wissenschaft kann dagegen als *theologia rationalis* mithilfe der Vernunft betrieben werden. Die geglaubten Inhalte können mit dem Verstand durchdrungen und unter Zugrundelegung sprachphilosophischer Theoreme kommuniziert werden. Durch die *translatio nominum* unterscheidet sie sich von der Naturphilosophie bzw. Metaphysik. Es sind diesbezüglich noch philosophische Feinheiten und Konsequenzen zu klären, für die hier erfolgte Predigtanalyse erwies sich die erarbeitete Konzeption aber als tragfähig und ermöglichte eine präzise Herausarbeitung epistemologischer Aussagen. Alain ist ein Vertreter eines hierarchischen Wissenschaftssystems mit der Theologie an der Spitze, zu der man sich über das Studium der *artes* zeitnah hervorarbeiten sollte. Rückschrittlich-konventionell ist dieses Konzept aber nur, wenn man es im Rahmen einer Fortschrittsgeschichte von Säkularisierung und Rationalisierung betrachtet. Es sollte vielmehr als Teil eines Gesamtkonzepts von Wissen und Wissenschaft gesehen werden, das durch seine Gotteszentrierung die ethischen Grundlagen der scholastischen Betätigungen sichert und dem System der Schulen in einer christlichen Gesellschaft Legitimität verleiht.

Jede Art von theologischer Erkenntnis ist für Alain von Lille an Inspiration gebunden, und diese ist wiederum von persönlicher Tugend abhängig. Es

zeigt sich darin die Persistenz einer mit dem Früh- und frühen Hochmittelalter verbundenen Autorisierungsstrategie von Gelehrten, die auch einem Magister des ausgehenden 12. Jahrhunderts noch zur Legitimation seines neu beanspruchten Lehramtes dienen konnte. Allerdings leitet Alain von Lille daraus keine steile Hierarchie zwischen Lehrer und Schüler ab, sondern sieht beide in einem kontinuierlichen Lernprozess. Ausgangspunkt allen Forschens muss deswegen die Selbsterkenntnis sein, durch die der Mensch sich sowohl in seiner Sündenverfasstheit als auch in seinem göttlichen Potential erkennt. Die zentrale Bedeutung dieses als christlichen Sokratismus bekannten Konzeptes ist somit nicht nur für monastische Kreise zu konstatieren, sondern es wurde auch an den Schulen und ebenso praxisorientiert verarbeitet, besonders bei Alain von Lille. Wie Petrus Comestor und Maurice von Sully sah Alain Gemeinsamkeiten zwischen Mönchen und *scolares*, nahm aber auch eine klare Abgrenzung der Aufgaben vor. Das theologische Lehramt reklamierte er für sich und seine Kollegen.

Indem Erkenntnis an persönliche Tugend gekoppelt wird, wird letztgenannte zur Grundvoraussetzung für die Tätigkeit als Theologiemagister und den Lernprozess als Student, sie ist damit konstitutiv für ihre Rollen. Im Speziellen sind die Tugenden der Demut und der Liebe gemeint, wobei Letztere sogar in einem wechselseitigen Verhältnis zum Wissen steht; beide tragen zur gegenseitigen Vollendung bei. Entscheidend ist zudem, die Tugenden auch »ins Werk zu setzen«. Nicht nur das Gelernte steht im Dienst der Gesellschaft, indem man es durch Lehre und Predigt weitervermittelt, sondern die gesamte Existenz des Schultheologen ist auf die christliche Gemeinschaft hin ausgerichtet. Alain von Lille will keinen selbstbezüglichen Gelehrten im Studierzimmer, sondern einen »théologien engagé«. Neben dieser gnoseologischen und identitätsbildenden Funktion kommt den Tugenden aber auch die Aufgabe zu, die soziale Dynamik an den Schulen zu kanalisieren. Die Eindämmung von Ehrgeiz, Wettbewerb und materiellem Streben sollte idealiter eine homogene und damit weniger konflikthanfällige Gruppenstruktur sichern. Auch das Predigen gegen sexuelle Zügellosigkeit und kulinarisch-alkoholische Genüsse kann als Versuch gelesen werden, potenziell konfliktträchtige Aktivitäten der jungen Männer zu verhindern und den Frieden innerhalb der Schulen und in der städtischen Umgebung zu sichern. Eine Kontinuität hinsichtlich dieser Bestrebungen ließe sich in den moralisch ausgerichteten Studienführern² sehen, die an der jungen Pariser Universität zirkulierten; inwieweit sich darin Bezüge zu Alains Unternehmungen finden lassen, insbesondere in Johannes' von Garlandia »*Morale scolarium*«, könnte in einer künftigen Studie untersucht werden.

² Vgl. dazu überblicksartig BUBERT, DE BOER, Studienführer.

Zur Vermittlung seiner Überzeugungen nutzte Alain von Lille eine Vielzahl rhetorischer Mittel, die im Einzelnen in künftigen Studien herausgearbeitet werden könnten. Hier wurde etwa auf die Kampfesmetapher in Verbindung mit der Denkfigur der klerikalen *militia Christi* hingewiesen oder auf den gewitzten Einsatz antiker Klassikerzitate. Vertieft wurde die Strategie herausgearbeitet, die Figur der Maria als Mittel der Veranschaulichung, Vorbild und Identifikationsfigur für Magister und Scholaren zu nutzen. Alain kann dabei auf ältere Traditionen aufbauen, die Ansätze zu einem intellektuell konnotierten Marienbild liefern, erweitert diese Zuschreibungen aber beträchtlich. Seine Maria vollzieht dank ihrer scholastischen Tugenden und rational-intellektuellen Fähigkeiten den idealen Erkenntnisprozess, der sie zur suprarationalen Gotteserkenntnis führt. Wenngleich diese bei ihr als Heiliger umfassender ist als für Alains Hörer, soll sie doch zur *imitatio* anregen. Alains Marienfigur liefert ein kondensiertes Bild seiner wissensethischen Überzeugungen und kann damit sowohl gewünschte gemeinsame Werte zum Ausdruck bringen als auch auf diese verpflichten. Dieses normierende und gemeinschaftsbildende Potential griff die aus den Schulen hervorgehende Universität Paris auf, indem sie und Teile ihrer Einheiten Maria zur Patronin wählten. Alain von Lille trug also sowohl zu einer kollektiven Identifikationsfigur wie auch zu einer universitären Frömmigkeitspraxis bei, die sich von Paris aus weiter ausbreitete. Inwieweit Alains Kollegen, etwa der genannte Petrus von Poitiers, an der Herausbildung dieser schulisch-universitären Form der Marienverehrung durch ihre Predigten mitwirkten, könnte in weiteren Studien erarbeitet werden.

Die abschließende Frage, ob Alain von Lille »erfolgreich« an der Formierung der Universität Paris mitwirkte, hieße, die Spielräume eines freien Magisters, der in den 1170er- und 1180er-Jahren in Paris aktiv war, zu überschätzen. Zudem läge dieser Fragestellung ein teleologisches Denken zugrunde, da suggeriert würde, Alain hätte die Universität als Institution bereits als Ziel vor Augen gehabt. Die hier eingenommene Perspektive beinhaltet dagegen, Alain von Lille als einen Akteur der Schulen zu begreifen, der eine Umbruchsituation wahrnahm und in einem offenen, kontingenten Prozess mitwirkte, in dem es darum ging, Stabilität und Sinnhaftigkeit der schulischen Lebenswelt zu erarbeiten. An dessen Ende stand die Universität Paris, an der Alain selbst in der Erinnerung als vorbildlicher Magister präsent war. Seine Bemühungen scheinen damit auf Resonanz gestoßen zu sein. Dabei erwies Alain sich als konzeptueller Denker, der ältere Lehr- und Wissenstraditionen für die neue Situation adaptierte und in der Vermittlung seiner Grundüberzeugungen witzig, selbstironisch, empathisch und selbstkritisch sein konnte. Eine künftige kritische Edition seines Predigtwerkes wie auch seiner übrigen Texte könnte noch mehr über diesen Charakter und seine persönliche Auseinandersetzung mit den Entwicklungen seiner Zeit in Erfahrung bringen lassen.

Anhänge

1a Das Predigtœuvre Alains von Lille

Die folgende Tabelle versucht, das Predigtœuvre Alains nach dem aktuellen Kenntnisstand abzubilden. Incipits von Predigten, die in Schneyers »Repertorium der lateinischen Sermones« erfasst sind, werden nach dessen Schreibweise übernommen. Um ein möglichst einheitliches Zählsystem der *sermones Alani* beizubehalten, wird folgende Zählweise verfolgt: Predigten, die aus Schneyers Liste entfernt werden müssen, werden als Nummer aufgeführt (Spalte 2) und mit einem Tilgungsstrich versehen (Spalte 1). Die authentischen Predigten behalten die von Schneyer vergebene Nummer (z. B.: 41, 45, 47). Dadurch entsteht einerseits der Nachteil, dass man die Gesamtzahl der Predigten Alains nicht auf einen Blick erkennt, was sich aber durch einen erläuternden Zusatz in Klammern ausgleichen lässt. Andererseits hat diese Zählweise den Vorteil, dass sie nicht mit der des »Repertoriums« konfligiert. Die Alain möglicherweise neu zuzuschreibenden Predigten werden am Ende der Tabelle in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet.

* bedeutet, dass die Authentizität der Predigt in höherem Maße unsicher ist als die derjenigen Nummern, die ohne Asterisk gelistet sind.

AP	= »Ars praedicandi«.
LS	= »Liber sermonum«.
MTA	= Marie-Thérèse D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits.
BS	= Alanus ab Insulis, Predigten zum Jahreslauf. Lateinisch-deutsch, hg. von Bruno SANDKÜHLER, Stuttgart 1998 ¹ .

¹ Auf diese an vielen Stellen mangelhafte Edition und Übersetzung wird nur verwiesen, empfohlen werden kann sie nicht.

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefunden in Fettdruck)
1	1	MIGNE PL: De unitate abbatis et monachorum	Hld 1,1 Osculetur me osculo oris sui	Notandum, fratres charissimi, quae petat, quid petat, et a quo petat	MIGNE PL 210, 197B–200B	–
2	2	MIGNE PL: In Annuntiatione BMV	Ps 86(87),3 Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei	Fratres carissimi, rex regum qui imperat uentis et mari	MIGNE PL 210, 200B–203C; LONGÈRE, Un sermon d'Alain de Lille, S. 402–408	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 55r–56r
3	3	Schneyer: dnca. 1. in Quadrages.; MIGNE PL: De timore iudicii, in quadragesima	Ps 59(60),6 Dedisti metuentibus te significationem	Fratres, Apostolus nihil sibi conscius, non tamen de meritorum praerogativa praesumens	MIGNE PL 210, 203C–206D	–
4	4	Schneyer: dnca resurr. Dni; MIGNE PL: De pascha, ad magistros clericorum	Gen 18,6 Accelera, triasata similiae commisce	Ista sunt verba Abrahae ad Saram	MIGNE PL 210, 206D–210D	–
5	5	Schneyer: in synodo; MIGNE PL: De custodia ecclesiae ad sacerdotes in synodo	Hld 8,11 Vineam fuit pacifico meo	Fratres mei, quoties magnos magna de pacifico dixisse recolo	MIGNE PL 210, 210D–213C	–
6	6	MIGNE PL: De solutione peccatorum post confessionem	Joh 11,44 Solvite eum et sinite abire	Semel locutus est Dominus, et duo audita sunt	MIGNE PL 210, 213C–214C	–

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
7	7	Schneyer: dnca 1. adventus; MIGNE PL: In adventu Domini	Jes 45,8 Rorate, coeli desuper	Ut sancti Patres testantur, triplicem coelestis regis adventum sacra Scriptura nobis eloquitur	MIGNE PL 210, 213C–218A	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 57r–57v, 58r–58v
8	8	Schneyer: dnca pentecostes et de spiritu sancto; MIGNE PL: In die sancto pentecostes	Apg 2,1 Dum complerentur dies Pentecostes	Sicut tres personae inter se distinctae sunt, una autem communis essentia	MIGNE PL 210, 218B–221A	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 62r–v
9	9	Schneyer: Augustino	Jak 1,12 Beatus vir, qui suffert tentationem	Quam gloriosum, fratres carissimi, tentationes vincere	MTA S. 262–267; Fragment in MIGNE PL 210, 221–222	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 63r–v
10	10	Schneyer: dnca pentecostes et de spiritu sancto	Weish 1,7 Spiritus Domini replevit orbem terrarum	Cum tota trinitate orbis terrarum repleatur	MIGNE PL 210, 221C–223C; BS S. 104–111	= LS 22 Kap. 4.2.1
11	11	Schneyer: fer. 6 in parasceve; Dijon, BM, 219: Sermo eiusdem de s. cruce; Paris, BSG, 2787: Sermo Alani in Parasceue	Hld 7,8 Ascendam in palmam	Verba Sponsi in Canticis; fratres charissimi, per palmam intelligimus crucem Dominicam	PL 210, 223C–226C	Amiens, BM, 301, fol. 93–95v; Brügge, OB (Biekorf), Ms. 193, fol. 92vb–94vb; Dijon, BM, 219, fol. 86r–87v; Namur, BV, 117, fol. 101v–103v; Paris, BNF, lat. 3818, fol. 53r–55r;

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
						lat. 3479, fol. 11v–12r, am Ende unvollst.; lat. 14859, fol. 230r; Paris, BSG, 2787, fol. 147r; Rouen, BM, A 2014, fol. 70v–71r
12	12	Schneyer: Nicolao; MIGNE PL: De sancto Nicolao episcopo et confessore	Ps 21(22),10–11 Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre	Triplex est mater fidelium	MIGNE PL 210, 226D–228D; BARTÒLA, La tecnica, S. 624–626	= LS 2 Kap. 4.2.1
13	13	Schneyer: dnca 1. adventus	Röm 13,11 Scientes quia hora est iam nos de sompno surgere	Notandum, fratres charissimi, quod triplex est somnus	MIGNE PL 210, 195–198, als Caput XLVIII der AP; BS S. 8–15	= LS 1 Kap. 4.2.1
14	14	Schneyer: dnca 2. adventus	Lk 21,25 Erunt signa in sole	Sicut in sole et luna et stellis fuerunt signa nascentis	Auszüge in MIGNE PL 210, 229	= LS 3 Kap. 4.2.1
15	15	Schneyer: dnca 3. adventus	Ps 79(80),2 Qui sedes super Cherubim	Cherubim dicitur ordo angelicus	Auszüge in MIGNE PL 210, 229–231; BS S. 18–27	= LS 4 Kap. 4.2.1
16	16	Schneyer: dnca 4. adventus	Phil 4,5 Gaudete in Domino	O homo si scires, quanta dulcedo est in gaudio caelesti	Auszüge in MIGNE PL 210, 231–232	= LS 5 Kap. 4.2.1
17	17	Schneyer: vigilia nat. dni	Jes 62,1 Propter Sion non tacebo	Ecce Isaiaas propheta dono prophetiae ditatus	Auszüge in MIGNE PL 210, 232–234	= LS 6 Kap. 4.2.1

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
18	18	Schneyer: nativitas dni	Jes 9,2 Populus gentium qui ambulat	Ante adventum Christi Iudaeus ambulat in tenebris	Auszüge in MIGNE PL 210, 234–235; BS S. 30–39	= LS 7 Kap. 4.2.1
19	19	Schneyer: nativitas dni; London, BL, Add. Ms. 19767: In die Natalis; vermutlich ad scholares	Joh 1,14 Verbum caro factum est	Sedentibus in tenebris et umbra mortis, vinctis in mendicitate (kein <i>prothema</i>)	–	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 61v–65r; München, BSB, CLM 17458, ab fol. 181v
20	20	Schneyer: in circumcissione dni	Lk 2,21 Postquam consummati / impleti sunt dies octo	Quia de circumcissione Christi agitur huius diei breve et circumcisum evangelium breviter est audiendum	Auszüge in MIGNE PL 210, 235–236	= LS 8 Kap. 4.2.1
21	21	Schneyer: in vigilia epiphaniae dni; Mss.: in die epiphanie	Mt 2,1 Cum natus esset Jesus Ierosolymis	In civitate Judae minima inter omnes civitates et magis dilecta nascitur Christus	MTA S. 241–245; Auszüge in MIGNE PL 210, 236, 252; BS S. 42–49	= LS 9 Kap. 4.2.1
22	22	Schneyer: in purificatione BMV	Mal 3,1 Ecce mitto angelum meum	Quae est facies ista, antequam missus est angelus	BARTÒLA, La tecnica, S. 629–631; Auszüge in MIGNE PL 210, 236–237	= LS 10 Kap. 4.2.1

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
23	23	Schneyer: dnca in Septuagesima	Ps 17(18),5 Circumderunt me gemitus mortis	O homo, si in hoc versu intelligeres humani generis miseriam	Auszüge in MIGNE PL 210, 237	= LS 11 Kap. 4.2.1
24	24	Schneyer: in cinere	Joel 2,13 Scindite corda vestra	Cor humanum multis modis scinditur, quando in diversa distrahitur	Auszüge in MIGNE PL 210, 237	= LS 12 Kap. 4.2.1
25	25	Schneyer: dnca 1. in Quadrages.; London, BL, Add. Ms. 19767: feria II intrante ieiunio	2 Kön 10,5 Manete in Jericho	Verbum quod audistis, viri fratres, per os meum, consilium est David	-	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 72r-76r; München, BSB, CLM 17458, ab fol. 191
26	26	Schneyer: dnca 1. in Quadrages.	2 Kor 6,2 Ecce nunc tempus acceptabile	Fratres carissimi, quod tempus magis acceptabile, qui dies magis salutis	HAURÉAU, Mémoire sur la vie, S. 18-19	= LS 13 Kap. 4.2.1
27	27	Schneyer: dnca 2. in Quadrages.	1 Thess 4,1 Rogamus vos et obsecramus	Rogamus, quando aliquid simpliciter petimus	Auszüge in MIGNE PL 210, 238-239	= LS 14 Kap. 4.2.1
28	28	Schneyer: dnca 3. in Quadrages.	Ps 24(25),15 Oculi mei semper ad Dominum	Non solum, fratres carissimi, oculi materiales verum etiam spirituales sunt ad Dominum dirigendum	Auszüge in MIGNE PL 210, 239	= LS 15 Kap. 4.2.1

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
29	29	Schneyer: dnca 4. in Quadrages.	Jes 66,10 Laetare Ierusalem	Ad fidelem populum ut propter imminens diem paschae purgatus	Auszüge in MIGNE PL 210, 240–241	= LS 16 Kap. 4.2.1
30	30	Schneyer: dnca 1. in passione	Hebr 9,11 Christus assistens pontifex	Eleganti metaphora et similitudine varia Christus pontifex dicitur	Auszüge in MIGNE PL 210, 241	= LS 17 Kap. 4.2.1
31	31	Schneyer: dnca in palmis	Mt 21,1 Ite in castellum	Rex caeli et terrae, qui imperat ventis et mari, mundum istum creavit	MTA S. 246–249; BS S. 72–81	= LS 18 Kap. 4.2.1
32	32	Schneyer: fer. 6. in parasceve	Mk 14,36 Pater, si fieri potest	Fratres, ecce patet, quomodo in Christo duo loquuntur, loquitur sensualitas, loquitur ratio	Auszüge in MIGNE PL 210, 241–242	= LS 19 Kap. 4.2.1
33	33	Schneyer: dnca resurr. Dni	1 Kor 5,7 Expurgate vetus fermentum	Fratres carissimi, in die, qua resurrexit Christus a morte, resurgere debemus a morte animae	Auszüge in MIGNE PL 210, 242; BS S. 84–91	= LS 20 Kap. 4.2.1 ; isoliert außerdem in Paris, BNF, lat. 3555, fol. 225v–226v
34	34	Schneyer: in ascensione dni	Eph 4,9 Ascendens Christus in altum (vgl. auch Ps 67[68],19)	Multiplex Christus legitur descensus et multiplex ascensus	Auszüge in MIGNE PL 210, 242–243; BS S. 94–101	= LS 21 Kap. 4.2.1 ; isoliert auch in Brüssel, BR, II. 953, fol. 87vb–88rb (in ascensione dei); Paris,

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
						BSG, 2787, fol. 160r–161r; Rouen, BM, A 204, fol. 69r–70r
35	35	Schneyer: Johanne Baptista	Jes 40,3/Lk 3,4 Vox clamantis in deserto	Aliud est vox verbi, aliud verbum Dei	Auszüge in MIGNE PL 210, 243–244; BS S. 114–121	= LS 23 Kap. 4.2.1
36	36	Schneyer: Petro et Paulo; Ed.: De s. Petro	Mt 16,18 Tu es Petrus	O quanta apostolorum summi dignitas	HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 524 f.; Auszüge in MIGNE PL 210, 244–246	= LS 24 Kap. 4.2.1
37*	37	Schneyer: in assumptione BMV	Hld 3,6 Quae est ista quae ascendit per desertum	Miserator et misericors Dominus longanimis et multum misericors paterfamilias	-	Leipzig, UB, Ms. 436, fol. 62v–65v; London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 90r–95r; München, BSB, CLM 17458, fol. 221ra–225ra (jetzt gültige Foliierung); Auszug in Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94r–95r
38	38	Schneyer: in nativitate BMV; wahrscheinlicher ist	Jes 11,1 Egredietur virga de radice Iesse	Dominus Deus quasi arborem vitae plantavit in medio mundi	GLORIEUX, Alain de Lille, S. 16–18; Auszüge in MIGNE PL 210, 246–247	= LS 25 Kap. 4.2.1

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
		aber in assumptione BMV, siehe Kap. 7.2				
39	39	Michael: MTA S. 127: In die s. Michaelis; Schneyer: T69 = Cosma und Damiano, vermutl. T69 mit T70 (= Michaele) in der Schneyer'schen Klassifikation verwechselt	Te sanctum Dominum in excelsis laudant omnes angeli	O mira deitatis potestas (maiestas in Ed.), quam laudant angeli in caelis	MTA S. 249–251; BS S. 124–131; Auszüge in MIGNE PL 210, 247	= LS 26 Kap. 4.2.1
40	40	Schneyer: omnibus Sanctis	Hebr 11,33 Sancti per fidem vicerunt	O insignis fidei armatura, o mirabile vexillum christiane religionis	Auszüge in MIGNE PL 210, 247	= LS 27 Kap. 4.2.1 .
41	41	Schneyer: in dedicatione ecclesiae; Paris, BNF, lat. 3818, fol. 56v: Sermo in dedicatione	Mt 21,13 Scriptum est enim, quod domus mea domus orationis	Fratres carissimi, quadruplex intelligitur [Toulouse: intelliguntur] domus Dei esse. Domus Dei dicitur ecclesia	-	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 97v–99r; München, BSB, CLM 17458, fol. 213; Paris, BNF, lat. 3479, fol. 11v (gekürzt); lat. 3818, fol. 56v–58r (stellenweise schlecht lesbar wg. Materialabnutzung);

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck) Toulouse, BM, 195, fol. 104v–106r
–	42	= AP Caput XLV. Ad conjugatos				
–	43	= AP Caput XLVI. De viduis				
–	44	= AP Caput XLVII. Ad virgines				
45 (= 42)	45	Vermutl. ad prelatos	De celo descendit Gnotis eliton (Juvenal, Satir. XI, 27)	Verba haec, fratres carissimi, verba summi ponderis	Lange Passagen abgedruckt bei SIRI, I classici, S. 149–170; BS S. 134–149	München, BSB, CLM 4586, fol. 134r–138r; CLM 4616, fol. 82vb– 85ra
–	46	= Cassiodorus, Expositio Psalmorum, ad psalmum 50				
47 (= 43)	47	Exaltatio Crucis	Gal 6,14 Absit mihi gloriari	Glorientur alii in divitiis cum Croeso	MTA S. 279–283	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 41v–42r; lat. 15965, fol. 8r–8v
48 (= 44)	48	Sermo in adventu dni ad claustrales in Dijon, BM, 219 und Paris, BNF, lat. 14859	Ps 24(25),1 Ad te levavi animam meam	Est anima quae jacet vilis, est anima quae prosternitur humilis	–	Dijon, BM, 219, fol. 84v–86r; Paris, BMaz, 774, fol. 202r–203r; Paris, BNF, lat. 3811, fol. 24r–27r; lat. 14859, fol. 240rb– 241rb; lat. 15965, fol.

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
						22v–23v; Tours, BM, 463, fol. 34r–35v
49 (= 45)	49	Himmelfahrt Christi	Eph 4,8 Ascendens Christus in altum	Videndum est, quis ascendit et ad quem ascendit, et ad quid ascendit	-	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 59v, 60r–60v
-	50	= Nr. 34				
51 (= 46)	51	Sermo de sancto Petro in Toulouse, BM, 195, vermutl. ad uincola	Mt 16,17 Beatus es, Simon bar Jona	Quia patres non ductu rationis	-	Toulouse, BM, 195, fol. 120r–121r
-	52	Vgl. MTA S. 128 und Kap. 4.2.2				
53 (= 47)	53	Toulouse, BM, 195: In festo sancti Benedicti; Longère S. 202: als Publikum sind Mönche, aber auch Kleriker und Studenten denkbar	Sir 31,8 Beatus vir qui inventus est sine macula	Cui melius possunt haec verba adaptari quam beato Benedicto	LONGÈRE, Deux sermons inédits sur saint Benoît, S. 203–207	Toulouse, BM, 195, fol. 106r–107v; Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807, fol. 7r unvollst.
-	54	Vgl. MTA S. 129 und Kap. 4.2.2				
55 (= 48)	55	Maria Magdalena	Hld 1,11 Cum esset rex in accubitu suo	Quis est iste rex? Quid eius accubitus?	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 36v–38r, lat. 15965, fol. 9r–10r

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
-	56	= Nr. 55, vgl. MTA S. 123 f. und Kap. 4.2.2				
57 (= 49)	57	Epiphantias; vermutl. ad scholares	Mt 2,1 Cum natus esset Iesus in Bethlehem	Notandum, fratres, quod multiplex intelligitur Christi nativitas	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 20r–21r
58 (= 50)	58	Epiphantias; vermutl. ad scholares	Mt 2,1 Cum natus esset Iesus in Bethlehem	Sicut in nativitate terreni regis diversae circumstantiae notantur	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 19r–20r; lat. 15965, fol. 4v–5r
-	59	Vgl. MTA S. 130 f.				
60 (= 51)	60		Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam	Attendite, commilitones karissimi, qualiter huius auctoritatis thesauro ditatur Hebreus	MTA S. 297–306	Paris, BNF, lat. 3572, fol. 272v–273r
61 (= 52)	61	Tours, BM, 463, fol. 35va: Sermo M. A. in adventu Dei	Jer 23,5 Ecce dies veniunt, dicit Dominus	Instante ortu solis iustitiae tres apparuerunt novi dies	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 3v–5v (falsch MTA S. 131: fol. 3r; Text aufgrund von materieller Abnutzung kaum noch lesbar); lat. 15965, fol. 2vb–3va;

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
-	62	Vgl. Kap. 4.2.2				Tours, BM, 463, fol. 35va–37va
63 (= 53)	63	Vermutl. ad sacerdotes; Paris, BSG, 2787: Dominica II post Pascha; ebenso Ms. Prag. Vgl. auch Kap. 4.2.2	Joh 10,11 Ego sum pastor bonus	Fratres carissimi, intuendum est quis loquitur et de quo, ad quem. Pastor pastorum Jesus Christus loquitur de regimine pastorum, loquitur ad pastores	-	Paris, BNF, lat. 16463, fol. 149vb–151ra; Paris, BSG, 2787, fol. 159v–160v; Prag, NK, XXIII.E.46 , fol. 54r–55v
-	64	Vgl. Kap. 4.2.2 und MTA S. 131f.				
65 (= 54)	65	Toulouse, BM, 195: Sermo de sancto Iohanne	Mk 1,4 Erat Johannes in deserto predicans et baptizans	Commendatur Johannes a loco, cum dicitur	-	Paris, BNF, lat. 15965, fol. 22va; Toulouse, BM, 195, fol. 119v–120r
66 (= 55)	66	Evtl. für Osterfeiertage, so S <small>IRI</small> , Et natura mediocritatis, S. 331; MTA in Ed. S. 1521: Ostermontag; vermutl. ad scholares	Facilis descensus Averni, sed revocare gradum (Vergil, Aen. 6,126).	Arcana secreti Pythagoras non ignorans	D'ALVERNY, Variations, S. 1522–1528	Toulouse, BM, 195, fol. 110r–112v; Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807, fol. 9r–12r

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
67 (= 56)	67	De Beata Maria	Gen 1,16 Fecit Deus duo magna luminaria	Luminare maius dicitur Christus sol iusticie	LONGÈRE, Un sermon inédit, S. 270–276; Auszüge in PL 210, 247D–248C	Amiens, BM, 301, fol. 102r–103v; Paris, BNF, lat. 15965, fol. 10v–11r; NAL 547, fol. 100r–101v; Paris, BSG, 2787, fol. 172v173r; Rouen, BM, A 204 (625), fol. 71 <i>bis</i> va–72ra
68 (= 57)	68		Mt 3,10 Iam securis ad radicem arboris posita est	Fratres carissimi, quantus horror in verbis, nec mirum, quia magnus horror in factis	–	Brüssel, BR, II. 953, fol. 138va–139rb; Paris, BNF, lat. 15965, fol. 12v–13r; Toulouse, BM, 195, fol. 114r–115r
69 (= 58)	69	Dijon, BM, 219: de septuagesima ad claustrales et scholares	Sach 8,19 Jejuni-um quarti, jejuni-um quinti	Sub hac verborum brevit-ate insinuantur IV abstinenti-ae filiae	–	Dijon, BM, 219, fol. 72vb–73vb (sermo magistri Alani); Leipzig, UB, Ms. 444, fol. 65v–? (darauf folgen Predigten von Stephan Langton); Vora- u, BACH, Cod. 174 (olim CCCIV), fol. 82r–83v
–	70	Vgl. MTA S. 133				

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
71 (= 59)	71	Petrus und Paulus	Offb 11,4 Isti sunt duae olivae	Qui sunt isti, quorum instat sollemnitas [...] nisi Petrus et Paulus	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 35r–36v; Toulouse, BM, 195, fol. 108r–109v; Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807, fol. 7r–9r
72 (= 60)	72	Vermutl. in synodo, vgl. auch MTA S. 144	Hld 3,7–8 Lectulum Salomonis LX fortes ambiunt	Salomon noster id est Jesus Christus, qui spiritualiter Salomon censetur	MTA S. 283–287	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 56r–56v, 57r
73 (= 61)	73	Gründonnerstag (vgl. LONGÈRE, L'Écriture sainte, S. 450, auch zu den Mss.)	Joh 13,34 Mandatum novum do vobis	O homo, ecce forma vitae tuae, regula disciplinae tuae	-	Paris, BNF, NAL 999, fol. 113rb–114rb und 173v–174r (Korrektur zu Schneyer, dort falsch: fol. 273va); Paris, BSG, 2787, fol. 144r–145r; Sevilla, BCC, Ms. 7–6-6, fol. 115v–118r
74 (= 62)	74	In die cinerum; vermutl. schulisches Publikum	Sir 7,40 Memorare novissima tua	O homo, haec est illa vox caelestis quae de caelo legitur descendisse: Gnoti seliton	MTA S. 267–273; BS S. 52–69	London, BL, Sloane 1580, fol. 109r–v (Auszug); Namur, GS, 52, fol. 119v Auszüge; Paris, BNF, lat. 5505, fol. 58v, 59r–59v, Périgueux, ADD,

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck) Fonds Cadouin, 23, fol. 65r–66r
75 (= 63)	75	Brüssel, BR, II. 953: de libro Iob; Dijon, BM, 219 und Paris, BNF, lat. 14859: Sermo eiusdem <Alani> ad scolares; lat. 3818: ad religiosos; Toulouse, BM, 195: Sermo de statu hominis	Ijob 7,1 Militia est vita hominis		-	Brüssel, BR, II. 953, fol. 139rb–140ra; Dijon, BM, 219, fol. 76r–77v; Paris, BNF, lat. 3818, fol. 60v–62r; lat. 14859, fol. 235ra– 236ra; lat. 15965, fol. 3v; Toulouse, BM, 195, fol. 112v–114r (falsche Angabe bei MTA S. 134 und Schneyer: fol. 76r–77v); Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807, fol. 12r–12v unvollst.
76 (= 64)	76		Sach 2,6 O o o fugite de terra aquilonis	Ad nos, fratres carissimi, loquitur Deus, nos incarceratos monet	Auszüge in PL 210, 248C–250A (bei MTA S. 135 falsch: 248–249)	Amiens, BM, 301, fol. 99v–102r; Dijon, BM, 219, fol. 82v–84; Köln, HAK, GB oct. 118, fol. 21r–27r (Sermo multum bonus contra vicia); London, BL, Sloane 1580, fol. 106v– 109r; Paris, BNF, lat. 3803, fol. 18v

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
						(unvollst.); lat. 13586, S. 352, 352bis, 353–355; lat. 14859, fol. 238v–240r; lat. 18191, fol. 1r–3r; Paris, BSG, 2787, fol. 222r; Rouen, BM, A 204 (625), fol. 71v–71bisv; Toulouse, BM, 195, fol. 116v–119v
77 (= 65)	77	Toulouse, BM, 195: in adventu dni	O clavis David et sceptrum domus Israel (Adventshymne)	Peccato primi parentis caelestis regni clausa est janua	-	Paris, BNF, lat. 2915, fol. 50v–52r; lat. 3818, fol. 6v–9v; lat. 15965, fol. 13v–14v; lat. 16463, fol. 14r–16r; Paris, BSG, 2787, fol. 127v–129r; Prag, NK, XXIII.E.46 , 15v–18v; Toulouse, BM, 195, fol. 93r–96r; Turin, BNU, D.V. 2, fol. 98r–98v
78 (= 66)	78	Advent	O oriens splendor lucis aeternae (Adventshymne)	Ortus deliciarum, paradisi uoluptatum, ecclesia fidelium quattuor terminis clauditur	-	Toulouse, BM, 195, fol. 96v–98r; Turin, BNU, D.V. 2, fol. 97r–98r

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
79 (= 67)	79	Ms.: Sermo de sacerdotibus	2 Kön 2,12 O pater mi, pater mi, currus Israel	Considerandum est, fratres, quid significat Elias	LONGÈRE, Le prélat, S. 103–108	Toulouse, BM, 195, fol. 99v–101v
80 (= 68)	80	Advent	O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodidisti (Adventshymne)	Triplex est os divinum triplicis oris divini verbum, triplex osculus, triplex osculans	–	Tours, BM, 463, fol. 37va–39va
81 (= 69)*	81	Vgl. Kap. 4.2.2 und MTA S. 136	Hld 1,1 Osculetur me osculo oris sui	De Cantici Canticorum libro, fratres carissimi	–	Paris, BSG, 2787, fol. 129r
82 (= 70)	82	In circumcissione dni	Lk 2,21 Postquam consummati sunt dies octo	Circumcisus est Christus in octavo dierum, nos circumcisurus in octava aetatum	–	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 18r–19r; lat. 15965, fol. 4r–4v; NAL 547, fol. 80r–82v
83 (= 71)	83	Paris, BNF, lat. 3818: Sermo s. Andree apostoli	Mk 1,16 Praeteriens Jesus secus mare	Caelestis artifex qui fabricavit auroram et solem	–	Cambrai, BM, 977, fol. 143r–146r; Cambridge, CCC, Ms. 212, fol. 115r–119v (12. Jh., Schmutzblatt: Zuschreibung der <i>sermones</i> an Gebuin von Troyes und Petrus Comestor; Predigt im Vgl. zu 3818 und 3549

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
						mit abweichendem Anfang und Schluss und teilweise gekürzt); Paris, BNF, lat. 3549, fol. 13v–15r; lat. 3818, fol. 50r–53r; lat. 15965, fol. 5r–6r; Paris, BSG, 2787, fol. 184r; Uppsala, UB, C 17, fol. 231r–232v; Auszug in London, BL, Royal Ms. 15 A X, fol. 136r
84 (= 72)	84		Regia solis erat sublimibus alta collumnis (Ov., met., II, 1)	Quid excellentius, quid inquam, luculentius de divinis intonuit mysterium	Auszüge bei SIRI, I classici, S. 161–169	Paris, BNF, lat. 15965, fol. 8v–9r
85 (= 73)*	85	Brüssel, BR, II. 953: De passione domini; passender scheint Paris, BNF, lat. 14859: in quadragesima	Ps 68(69),2 Salvum me fac Deus	Haec brevis oratio, fratres carissimi, totam nostrae miseriae summam comprehendit	–	Brüssel, BR, II. 953, fol. 137vb–138va; Dijon, BM, 219, fol. 81v–82v; Paris, BNF, lat. 14859, fol. 237v–238v
86 (= 74)	86	Dijon, BM, 219 und Paris, BNF, lat. 14859: Sermo Alani ad	Jak 1,23 Si quis auditor est verbi	Sermo iste, fratres carissimi, brevis est in	–	Dijon, BM, 219, fol. 75v–76r; Jena, ThULB, Ms. El. F. 23 ,

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
		claustrales de contemptu mundi		syllabis, sed multus in sententiis		fol. 143ra–144va ; Paris, BNF, lat. 14859, fol. 234–235; Toulouse, BM, 195, fol. 103v–104v
87 (= 75)	87	Vermutl. ad scholares	O Sapientia (Adventshymne)	Timeo ne quis inter vis apud se murmuret et dicat: Qua fronte is tanta praesumit	Edition wird von Francesco Siri vorbereitet. Transkription von Brüssel, BR, 168–94 (174), fol. 106ra–107ra bei SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 301–307	Gemäß Editionsms. F. Siri: Brüssel, BR, 168–94 (174), fol. 106ra–107ra; II. 1057, fol. 10r–12v; Leipzig, UB, Ms. 435, 5va–7vb; München, BSB, CLM 23434, fol. 11ra–13va; Orléans, Médiathèque (= BM), 284 (238), S. 201–206
88 (= 76)	88	Vermutl. ad claustrales	1 Joh 5,7 Tres sunt, qui testimonium dant in caelo	Sicut diversae sollemnitates diversis singillatim attribuuntur personis	MTA S. 252–262	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 1r–3v (falsch in Ed.: 1r–2r); lat. 13586, S. 355–359; lat. 15965, fol. 2ra–2vb (falsch in Ed.: fol. 1r–1v); Tours, BM, 463, fol. 32ra–34rb; Auszug in Paris, BNF, lat. 3813, fol. 99v

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
89 (= 77)	89	Ms.: Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus	Klgl 1,12 Ve vobis qui transitis	Fratres carissimi, intuendum est quis loquitur et de quo loquitur. Deus loquitur ad nos miseros clericos	MTA S. 274–278	Toulouse, BM, 195, fol. 101v–103v
-	90	= Stephan von Tournai			-	
-	91	Vgl. Kap. 4.2.2			-	
92 (= 78)	92	Paris, BSG, 2787: de nativitate iiii; vermutl. ad scholares	Joh 1,14 Verbum caro factum est	O homo, audi tuae liberationis mysterium, tuae redemptionis pretium, tuae captivitatis remedium	-	Auszug in Brüssel, BR, II. 1057, fol. 104v–105v (falsch MTA S. 140: fol. 106); Paris, BNF, lat. 3818, fol. 9v–12r; lat. 15965, fol. 14vb–16ra; Paris, BSG, 2787, fol. 132v–135v; Turin, BNU, D.V. 2, fol. 96r–97r
93 (= 79)	93		Ps 84(85),12 Veritas de terra orta est	Falsitas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit	-	Paris, BNF, NAL 547, fol. 104r–106v; Toulouse, BM, 195, fol. 98r–99v (fast ganz getilgt)
94 (= 80)	94		Klgl 1,4 Viae Sion lugent	Sion nostra idest ecclesia Dei quae est	-	Paris, BNF, lat. 5505, fol. 60v–62r

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
				civitas regis magni IV habet vias		
95 (= 81)	95		1 Petr 2,9 Vos estis genus electum	Fratres carissimi, qui habet aures audiendi audiat	-	Toulouse, BM, 195, fol. 121r–122v; Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807, fol. 13r–13v (Anfang unvollst.)
Die Nummern 96–97 fehlen bei Schneyer						
96 (= 82)	-	Dijon, BM, 219: de contemptu mundi; Paris, BNF, lat. 3818: De hominis vilitate; lat. 14859: Sermo magistri Stephani. Sermo de miseria hominis	Ijob 14,1 Homo natus de muliere		d'ALVERNY, Un sermon d'Alain de Lille, S. 525–535	Dijon, BM, 219, fol. 80r–81r; Nîmes, BM, 42, fol. 81v–82v; Paris, BNF, lat. 3811, fol. 105r–107r; lat. 3818, fol. 62r–62v; lat. 14859, fol. 248rb– 248rb; lat. 15965, fol. 12r–12v; Périgueux, ADD, Fonds Cadouin, 23, fol. 66r–66v; Toulouse, BM, 195, fol. 115r–116v
Die Nummern 98–227 sind gänzlich zu streichen, vgl. Kap. 4.2.2						
228 (= 83)*	-	Ms.: De sancto Iohanne evangelista	Ez 17,3 Aquila magnarum alarum venit ad cedrum	Aquila ceteris avibus altius volat	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 15r–16r; lat. 15965, fol. 17rb–18ra

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
229 (= 84)*	-	Ms.: Sermo in die pentecostes	Apg 2,1 Dum compleretur dies Pentecostes	Notandum, fratres karissimi, quod verbum plenitudinis	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 29r–30v
230 (= 85)*	-	Ms.: Sermo de purificatione	Mal 3,1 Ecce venit ad templum sanctum suum	Est templum materialis structura	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 21r–22r; lat. 15965, fol. 25ra–25va
231 (= 86)*	-	Ms.: De sancto Iohanne Baptista; vermutl. an Mönche	Ps 109(110),3 Ex utero ante Luciferum genui te	In Scriptura multiplicitur legitur de Lucifero triplici	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 31v–33r
232 (= 87)*	-	Ms.: Item sermo in purificatione	Jes 52,1 Induere vestimentis tuis glorie tue	In hac civitate nulla civium discordia	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 22r–23r
233 (= 88)*	-	Ms.: Item de assumptione	Hld 1,1 Osculetur me osculo oris sui	Audite, fratres karissimi, Marie virginis et Christi celeste colloquium	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 38r–40r; lat. 15965, fol. 25va–26va
234 (= 89)*	-		Hld 1,1 Osculatur [sic] me osculo oris sui	Postquam celestis pharanimphus Gabriel	-	Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94r
235 (= 90)*	-	Löwen, PM 0650: In assumptione beate Marie semper virginis sermo; BNF, lat. 3818: Sermo de sancta Maria	Sir 24,19 Quasi oliva speciosa in campis	Hec specialiter et spiritualiter de virgine gloriosa	-	Löwen, MS, Godgeleerdheid PM 0650, fol. 32r–33r; Paris, BNF, lat. 3818, fol. 40r–41v; lat. 15965, fol. 7r–7v

Nr.	Nr. nach Schneyer	Anlass, ggf. Informationen zur Zielgruppe	Thema	Incipit	Editionen	Handschriften (neu aufgefundene in Fettdruck)
236 (= 91)*	-	Paris, BNF, lat. 18172: In festo omnium Sanctorum sermo	Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot	Ista uerba proclamat ordo sacer angelorum in celis	-	Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29r-34r
237 (= 92)*	-	Ms.: Item sermo in pentecosten	Weish 1,7 Spiritus Domini replevit orbem et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis	Spiritus sanctus spiritus dicitur quia spirat, quia inspirat, quia respirat	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 30v-31v
238 (= 93)*	-	Ms.: Sermo in adventu Domini	Veni ad liberandum nos, domine deus, uirtutum (Antiphon)	Venit filius dei in secreto ad nos	-	Paris, BNF, lat. 3818, fol. 5v-6v; lat. 15965, fol. 13rb-13vb

1b Die Handschriften mit Predigten Alains von Lille in chronologisch angeordneter Übersicht

MTA = Marie-Thérèse D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits.

BNF und BL beziehen sich in der zweiten Spalte auf die unter <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr> bzw. <https://www.bl.uk> einsehbaren Angaben zur Datierung.

Handschriften aus dem 12. Jahrhundert (9)

Cambridge, CCC, Ms. 212	12. Jh. (JAMES, A Descriptive Catalogue, Bd. 1, S. 509)
Brüssel, BR, II. 1057	Ende 12. Jh. (Editionsms. F. Siri)
München, BSB, CLM 4616	Ende 12. Jh. (MTA S. 238)
München, BSB, CLM 23434	Ende 12. Jh. (Editionsms. F. Siri)
Orléans, Médiathèque (= BM), 284 (238)	Ende 12. Jh. (Editionsms. F. Siri)
Paris, BNF, lat. 3572	Ende 12. Jh. (MTA S. 295)
Paris, BNF, lat. 3803	Ende 12. Jh. (BNF)
Paris, BNF, lat. 3811	Ende 12. Jh. (BNF)
Paris, BNF, NAL 335	Ende 12. Jh. (MTA S. 237)

Handschriften aus dem 13. Jahrhundert (39)

Paris, BNF, lat. 3549	Um 1200 (BNF)
Paris, BNF, lat. 5505	Um 1200 (MTA S. 26)
Cambrai, BM, 977	12.-13. Jh. (Catalogue général, Bd. 17)
London, BL, Royal MS 15 A X	12./13. Jh. (BL)
Dijon, BM, 219	1214 (MTA S. 120)
Amiens, BM, 301	Beg. 13. Jh. (MTA S. 117)
Paris, BNF, lat. 3818	Beg. 13. Jh. (MTA S. 123)
Vatikan, BAV, Reg. lat. 424	Beg. 13. Jh. (MTA S. 239)
Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807	Beg. 13. Jh. (MTA S. 114)
London, BL, Sloane 1580	1. Viertel 13. Jh. (BL)
Paris, BNF, lat. 14859	1. Viertel 13. Jh. (MTA S. 121f.)
Paris, BNF, lat. 18172	1. Viertel 13. Jh. (BNF)
Paris, BSG, 2787	1. Viertel 13. Jh. (MTA S. 122f.)
Turin, BNU, D.V. 2	1. Viertel 13. Jh. (MTA S. 124)

1b Die Handschriften mit Predigten Alains von Lille

München, BSB, CLM 4586	nach 1221 (KLEMM, Katalog der illuminierten Handschriften, Bd. 4, S. 173)
London, BL, Add. Ms. 19767	Um 1240 (BERSCHIN, Ottenburana, S. 186–190)
Prag, NK, XXIII.E.46	1248 (Manuscriptorium) ¹
Dijon, BM, 211	1. Hälfte 13. Jh. (MTA S. 237)
Paris, BNF, NAL 547	1. Hälfte 13. Jh. (MTA S. 116)
Périgueux, ADD, Fonds Cadouin, 23	1. Hälfte 13. Jh. (MTA S. 118)
Rouen, BM, A 204 (625)	1. Hälfte 13. Jh. (MTA S. 117)
Tours, BM, 463	1. Hälfte 13. Jh. (MTA S. 116)
Jena, ThULB, Ms. El. F. 23	2. Hälfte 13. Jh. (TÖNNIES, Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, S. 74)
Brügge, OB (Biekorf), Ms. 193	13. Jh. (de POORTER, Catalogue des manuscrits, S. 242)
Brüssel, BR, II. 953	13. Jh. (VAN DEN GHEYN, Catalogue des manuscrits, Bd. 3, S. 170 [dort Nr. 1871])
Leipzig, UB, Ms. 435	13. Jh. (Editionsms. F. Siri)
Leipzig, UB, Ms. 436	13. Jh. (HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, S. 689)
Nîmes, BM, 42	13. Jh. (CCFR) ²
Paris, BMaz, 774	13. Jh. (Calames) ³
Paris, BNF, NAL 999	13. Jh. (BNF)
Paris, BNF, lat. 2915	13. Jh. (Catalogue général, Bd. 3, S. 276)
Paris, BNF, lat. 3479	13. Jh. (BNF)
Paris, BNF, lat. 3813	13. Jh. (Catalogue général, Bd. 7, S. 321)
Paris, BNF, lat. 13586	13. Jh. (BNF)
Paris, BNF, lat. 16463	13. Jh. (BNF)
Paris, BNF, lat. 18191	13. Jh. (BNF)
Toulouse, BM, 195	13. Jh. (MTA S. 239)
Vorau, BACH, Cod. 174 (olim CCCIV), fol. 82r–83v	13. Jh. (FANK, Catalogus Voraviensis, S. 97f.)
Leipzig, UB, Ms. 444	Ende 13. Jh. (HELSSIG, Die lateinischen und deutschen Handschriften, S. 718)

1 http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_XXIII_E_46_30T0KU4-cs (22.1.2021).

2 https://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eadcgm:EADC:D07020097 (10.7.2024).

3 <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=MAZA13427> (20.6.2023).

1b Die Handschriften mit Predigten Alains von Lille

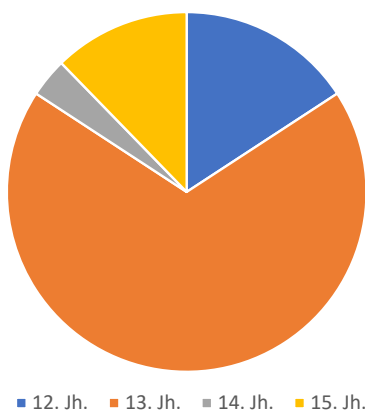
Handschriften aus dem 14. Jahrhundert (2)

Uppsala, UB, C 17	13./frühes 14. Jh. (ANDERSSON-SCHMITT, HEDLUND, Mittelalterliche Handschriften, S. 187)
Paris, BNF, lat. 15965	2. Hälfte des 14. Jhs. (MTA S. 123 f.)

Handschriften aus dem 15. Jahrhundert (7)

Namur, BV, 117	1423 ⁴
Köln, HAK, GB oct. 118	um 1437 ⁵
Sevilla, BCC, Ms. 7–6-6	1445–1469 ⁶
Brüssel, BR, 168–94 (174)	15. Jh. (Editionsms. F. Siri)
Löwen, MS, Godgeleerdheid PM 0650 (= Mechelen, Grootseminarie, 23)	15. Jh. (DE CLERCQ, Catalogue des manuscrits, S. 64)
München, BSB, CLM 17458	15. Jh. (HÖDL, Eine unbekannte Predigtsammlung, S. 517)
Namur, GS, 52	15. Jh. ⁷

Handschriftliche Überlieferung



4 Guide en ligne des manuscrits médiévaux Wallonie-Bruxelles, <http://www.cicweb.be/fr/manuscrit.php?id=214> (20.6.2023).

5 Digitales Hist. Archiv Köln, https://historischesarchivkoeln.de/document/Vz_1138796B-B875-4326-AE35-522CA7AF3687 (20.6.2023).

6 <https://opac.icolombina.es/opac/abnetcl.exe/?TITN=7657> (20.6.2023).

7 Guide en ligne des manuscrits médiévaux Wallonie-Bruxelles, <http://www.cicweb.be/fr/manuscrit.php?id=190> (20.6.2023).

2 Variantensynopse zu »Ars praedicandi«, 3

Die **Tabelle** zeigt am Beispiel des dritten Kapitels der »Ars praedicandi« die textlichen Abweichungen (Vokabular, Satzbau, Anordnung von ganzen Sätzen) dreier Handschriften des 13. Jahrhunderts von der Version der »Patrologia Latina«. Außerdem werden in der fünften Spalte die Überschneidungen des »Ars praedicandi«-Kapitels mit einer Predigt Alains von Lille dargestellt.

In **Rot** sind Varianten zum »Ars praedicandi«-Kapitel in MIGNE PL 210 aufgeführt, die Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 aufweist, welche sich auch nahezu vollständig in den anderen Textzeugen finden lassen.

In **Grün** sind Varianten aufgeführt, die nur Toulouse, BM, 195 und London, BL, Add. Ms. 19767 gemeinsam haben.

In **Blau** sind Varianten aufgeführt, die nur London, BL, Add. Ms. 19767 aufweist.

In **Braun** sind Varianten aufgeführt, die nur die Predigt in Toulouse, BM, 195 aufweist.

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
De contemptu sui	De contemptu sui	Quibus auctoritatibus potest predicator inuitare ad contemptum sui.	Exhortatio ad contemptum sui. Cap. 3um. 3v	
Si vero praedicator intendat auditores invitare ad contemptum sui, hanc afferat auctoritatem:	Si uero predicator intendit inuitare auditores ad contemptum sui, afferat (<i>korr. aus affectat</i>) hanc auctoritatem in medium:	Si predicator intendit inuitare auditores ad contemptum sui, afferat hanc auctoritatem in medium:	Si predicator uult inuitare aliquem ad contemptum sui, afferat hanc auctoritatem in medium:	
Memorare, fili, novissima tua, et in aeternum non peccabis (<i>Sir 7,40</i>).	Memorare nouissima et non peccabis in aeternum,	Memorare nouissima et in aeternum non peccabis, (21v)	Fili, memorare nouissima tua et in aeternum non peccabis,	
Vel hanc: Ego sum uermis, et non homo (<i>Ps. 21 (20), 7</i>). Aut certe hanc: Homo natus de muliere repletur multis miseriis, (<i>Hi 14, 1</i>), etc. vel consimilem, in qua miseria exprimitur humana.	uel hanc: Homo natus de muliere breui uiuens tempore repletur multis miseriis, uel hanc: Ego sum uermis et non homo, uel consimilem in qua miseria exprimitur humana.	uel hanc: Homo natus de muliere breui uiuens tempore repletur multis miseriis, uel hanc: Ego sum uermis et non homo, uel consimilem in qua miseria exprimitur humana.	uel hanc: Homo natus de muliere breui uiuens tempore etc., uel hanc: Ego sum uermis et non homo, uel consimilem in qua humana miseria exprimitur.	
Sic ergo procedere debet: memorare novissima tui, memorare novissima mundi, memorare novissima diei:	Sic ergo procedere debet: Memorare nouissima tui, memorare novissima mundi, memorare nouissima Dei.	Sic ergo procedere debet: Memorare nouissima tui, memorare novissima mundi, memorare nouissima Dei.	Sic ergo procedere debet: Memorare nouissima tua , memorare novissima mundi, memorare nouissima Dei.	
Novissima tui,	Memorare nouissima tui considerando quod tua	Memorare nouissima tui considerando quod tua	Primo memorare nouissima tui considerando	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
considerando quia tua conceptio culpa, tua nativitas quaedam poena, tua vita poenalitas, tuum mori necessitas:	conceptio culpa, tua natiuitas pena , tua uita penalitas, tuum mori necessitas;	conceptio culpa, tua natiuitas pena , tua uita penalitas, tuum mori necessitas,	quod conceptio tua culpa, tua natiuitas pena , tua uita penalitas, tuum mori necessitas;	
quod vita tibi abest, aut spondet absentiam, mors autem instat, aut minatur instantiam.	quia uita tibi abest, aut spondet absentiam. Mors aut instat aut minatur (<i>korr. aus</i> minoratur) instanciam.	quod tibi uita aut abest aut spondet absentiam, mors aut instat aut minatur instantiam.	quia uita tibi aut obest , aut spondet absentiam. Mors aut instat aut minatur instanciam.	
Ergo, unde superbit homo, cuius conceptio culpa, nasci poena, labor vita, necesse mori?	Unde ergo superbit homo cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori?	Vnde dicitur: Vnde superbit homo, cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori?	Vnde dicitur: Vnde superbit homo, cuius conceptio culpa, nasci pena, labor uita, necesse mori?	
O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis vas stercorum, quomodo eris esca uermium. Quod post mortem de lingua nascetur uermis, ut notetur peccatum linguae, de stomacho ascarides, ut significetur peccatum gulae; de spina scorpio, ut significetur peccatum luxuria; de cerebro, bufo,	O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorum, quomodo eris esca uermium, quia post mortem nascetur de lingua uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho (<i>om. serpens/ ascarides</i>), ut significetur peccatum gule, de spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de	O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum, quomodo sis uas stercorum, quomodo eris esca uermium, quia post mortem nascetur de lingua uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho serpens , ut significetur peccatum gule, de spina scorpio, ut significetur peccatum luxurie, de cerebro bufo,	O homo, memorare quod fuisti sperma fluidum et fetidum , quomodo sis uas stercorum, quomodo eris esca uermium, quia post mortem de lingua nascetur uermis, ut notetur peccatum lingue, de stomacho serpens , ut notetur peccatum gule, de pulmone aspis, scorpio de spina, ut significetur peccatum luxurie, de	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
ut significetur peccatum superbiae.	cerebro bupho, ut significetur peccatum superbie.	ut significetur peccatum superbie.	cerebro buffo, ut significetur peccatum superbie.	
Vermis ergo es homo de terra natus; vermis dum vivis, quia terrenis intentus; vermis dum morieris, quia vermibus in escam datus.	Vermis ergo es, o homo, quia de terra natus, uermis dum uiuis, quia terrenis intentus, uermis cum moreris , quia in escam uermibus datus.	Vermis ergo es, o homo, quia de terra natus, vermis dum uiuis, quia terrenis intentus, vermis cum moreris , quia in escam uermibus datus.	Vermis ergo es, homo, quia de terra natus, uermis es dum uiuis, quia terrenis intentus, uermis cum moreris , quia uermibus in escam datus.	
Memorare o homo quia terra es, et in terram ibis, quia cinis es, in cinerem reverteris; quia pulvis es, et in pulverem reduceris.	Memorare homo , quia terra es et in terram ibis, quia cinis es, et in cinerem reuertes, quod pulvis es, et in pulverem reduceris.	Memorare, o homo, quod terra es et in terram ibis, quod cinis es et in cinerem reuertes, quod pulvis (<i>om.</i> es) et in pulverem reduceris.	Memorare ergo quia terra es et in terram ibis, quia cinis es, et in cinerem reuertes. (<i>om.</i> quia pulvis es, et in pulverem reduceris).	
In persona tua dixit Job: <i>Putredini dixi: Pater meus es; Mater mea, et soror mea, vermibus (Hi 17,14).</i>	In persona tua dicit Iob: <i>Putredini dixi: Pater meus et mater mea es et soror mea uermibus. Tu, inquam, es ymago serpentis, frater uermis, proles putredinis.</i>	In persona tua dicit Iob: <i>Putredini dixi: Pater meus es, mater mea et soror mea uermibus. Tu, inquam, es imago serpentis, frater uermis, proles putredinis.</i>	In persona tui dixit Iob: <i>Putredini dixi pater meus es, frater et soror mea uermibus. Tu, inquam, es ymago serpentis, frater uermis, proles putredinis.</i>	
O homo, memorare novissima pulchritudinis tuae, quomodo <i>omnis caro fenum, et omnis gloria eius quasi flos feni (Is 40,6)</i> ; quia,	O homo, memorare novissima pulchritudinis tuae, quomodo <i>omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos feni.</i>	O homo, memorare novissima pulchritudinis tuae, quomodo <i>omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos agri.</i>	O homo, memorare novissima pulchritudinis tuae, quam <i>omnis caro fenum et omnis gloria eius quasi flos feni uel agri fenum.</i>	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
	Quomodo	Quomodo	Quam	
<i>Forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos, fit minor, et spatio carpitur ipsa suo. (Ov, ars, II, 8, 2)</i>	<i>forma bona fragile est, quantoque accedit ad annos, fit minor et spatio carpitur ipsa suo.</i>	<i>forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos fit minor et spatio carpitur ipsa sua.</i>	<i>forma hominum fragilis est, quantumcumque accedit ad annos plurimos, fit minor et spatio carpitur ipsa suo.</i>	
Memorare quomodo eam mors perdit, unius acus exaratio perimit, infirmitas demolitur, senium depraedatur.	Memorare quomodo eam mors perdit unius acus (3v) exaratio perimit, infirmitas demollitur senium depraedatur.	Memorare quomodo mors eam perdit unius acus exaratio perimit. Infirmitas demolitur, senium depraedatur.	Memorare quod eam mors perdit, unius acus exaratio perimit, infirmitas demolitur, senium depraedatur.	
Si fortitudinem iactas, memorare novissima fortitudinis tuae, quomodo senectus eam infirmat, infirmitas enervat, mors funditus extirpat.	Si fortitudinem iactas, memorare nouissima fortitudinis tuae, quomodo eam senectus infirmat, quomodo infirmitas enervat, quomodo mors funditus extirpat.	Si fortitudine iactas memorare nouissima fortitudinis tuae, quomodo eam senectus infirmat, quomodo infirmatam enervat, quomodo mors funditus extirpat.	Si fortitudinem iactas, memorare nouissima fortitudinis tuae, quantum eam senectus infirmat, infirmitas enervat, mors funditus extirpat.	
Si iactas sapientiam,	Si iactas sapientiam, memorare nouissima sapientie.	Si iactas sapientiam memorare sapientie tue nouissima.	Si iactas sapientiam tuam, memorare nouissima sapientie tue.	
audi quid dicat Dominus per Isaiam: <i>Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo (Is 29,14: I</i>	Audi quid dicat Dominus per Ysaia: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo, et alibi:	Audi quid dicat Dominus per Ysaia: perdam sapientium sapientiam, et prudentium prudentiam reprobabo et alibi:	Audi quid dicat Dominus per Ysaia: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo, et alibi:	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
<i>Kor 1,19</i>). Et alibi: <i>Sapientia huius mundi, stultitia est apud Deum (I Kor 3,18)</i> . Considera quomodo <i>scientia inflat, caritas aedificat (I Kor 8,1)</i> .	Sapientia huiusmundi stultitia est apud Deum. Considera quomodo scientia inflat, caritas edificat.	Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum. Considera quomodo scientia inflat, caritas edificat.	Sapientia huiusmundi stulticia est apud Deum. <i>Cognosce quam</i> scientia inflat, caritas edificat.	
Quomodo philosophi per ea quae facta sunt, invisibilia Dei comprehenderunt, sed quoniam in cogitationibus suis evanuerunt, traditi sunt in reprobum sensum (<i>Röm 1,19–20 und 28</i>).	<i>Considera</i> , quomodo philosophi per ea que facta sunt inuisibilia Dei comprehenderunt, sed quoniam in cogitationibus suis evanuerunt, traditi sunt in reprobum sensum.	<i>Considera</i> quomodo philosophi per ea que facta sunt inuisibilia Dei comprehendunt. Sed <i>quia</i> in cogitationibus suis evanuerunt traditi sunt in reprobum sensum.	<i>Considera</i> , quomodo philosophi per ea que facta sunt inuisibilia Dei comprehenderunt, sed <i>quomodo</i> in cogitationibus suis evanuerunt, traditi sunt in reprobum sensum.	
Si genus iactas, memorare novissima cujusque generis, quomodo: <i>Omne genus hominum simili consurgit ab ortu (Boeth., De consolazione philosophiae, III, 6, 1)</i> .	Si genus iactas memorare <i>nouissima</i> quomodo <i>omne hominum genus simili consurgit ab ortu</i> ,	Si genus iactas, memorare <i>tui nouissima. Considera</i> quomodo <i>omne genus hominum simili consurgit ab ortu</i> ,	Si iactas <i>nobile</i> genus, memorare <i>nouissima</i> cuiusque generis, quomodo <i>omne genus hominum simili consurgit ab ortu</i> .	
Quoniam una omnium nascendi conditio, una moriendi conclusio; quoniam melior est nobilitas facta quam nata; quia illa generalior, haec generosior.	<i>considera quomodo omnium una</i> nascendi conditio, una moriendi conclusio, <i>quomodo</i> melior est nobilitas facta quam nata, <i>quomodo</i> illa generalior,	<i>considera quomodo omnium una</i> nascendi conditio, una moriendi conclusio, <i>quomodo nobilitas</i> melior (<i>om. est</i>) facta quam nata, <i>quomodo</i> illa generalior,	<i>considera quomodo omnium una est</i> nascendi conditio, una moriendi conclusio, <i>quomodo</i> melior est nobilitas facta quam nata, <i>quomodo</i> illa generalior,	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
A regula mortis non excipitur purpura regis; quoniam <i>mors aequae pulsata culmina regum, et tuguria pauperum</i> (<i>Hor. Carm. 1, 4, 13</i>).	hec generosior, quomodo a regula mortis non excipitur purpura regis, nec toga pauperis, quomodo eque mors pulsata culmina regum et tuguria pauperum.	ista generosior, quomodo a regula mortis non excipitur purpura regis, nec toga pauperis, quomodo eque mors pulsata culmina regum et tuguria pauperum (22r).	hec generosior, quomodo a regulis mortis non excipitur purpura regum, nec toga pauperis, quomodo eque mors pulsata culmina regum et tuguria pauperum.	
Si divitias iactas, et voluptates terrenas, considera quod potius insidiae sint quam amicitiae, ad quas potius debes esse suspensus et timidus, quam securus. Considera quod <i>nudus egressus es de utero matris tuae, et nudus illuc reverteris</i> (<i>Hi 1,21</i>).	Si diuicias iactas et uoluptates terrenas, considera quod potius insidiae sunt quam amicitiae, ad que potius suspensus debes esse et timidus quam securus. Considera quod nudus egressus es de utero matris tuae et nudus illuc (<i>korr. aus illic</i>) reuerteris.	Si diuitias iactas et uoluptates terrenas, considera quod potius sunt insidie quam amicitiae, ad quas potius suspectus debet esse quam pronus, potius timidus quam securus. Considera quod nudus egressus es de utero matris tuae et nudus illuc reuerteris.	Si diuitias iactas et uoluptates terrenas, considera (4r) quod potius sunt insidiae quam amicitiae, ad que potius suspectus esse debes quam pronus, timidus quam securus. Considera quod nudus egressus es ex utero matris tuae et nudus reuerteris illuc .	
<i>Disce domum matris paupertati aperire, voluptates sub iugo rationis tenere,</i>	Disce domum mentis paupertati aperire, uoluptates sub iugo rationis tenere. <i>In huius rei possessione te esse uolo, ut spiritualiter gaudeas, numquam istud deficiet gaudium cum semel</i>	Disce domum mentis paupertati aperire, uoluptates sub iugo rationis tenere (<i>exp. perpetue</i>). <i>In huius rei possessione te esse uolo, ut spiritualiter gaudeas, numquam illud deficiet gaudium cum semel unde</i>	Disce domum mentis paupertati aperire, uoluntates sub iugo rationis tenere. <i>In huius rei possessione te esse uolo, ut spiritualiter gaudeas, illud queras gaudium, quod cum semel inueneris, numquam</i>	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
	<i>unde petatur inueneris, (Sen. Epp. mor. 23, 4).</i>	<i>gaudeas inueneris scilicet uirtutes,</i>	<i>desinat, quod si inueneris, numquam amittis.</i>	
<i>fructus terrenorum bonorum superficialis est, et rutilitas leuium metallorum in superficie eminent; illa opulentissima sunt, quorum in profundo latet uena, assidue plenius responsura fodienti. (Sen. Epp. mor. 23, 4).</i>	fructus terrenorum bonorum superficialis est et utilitas leuium metallorum in superficie eminent. Illa opulentissima sunt, quorum in profundo latet uena, assidue plenius responsura fodienti	fructus terrenorum bonorum superficialis est et utilitas leuium metallorum in superficie eminent. Illa opulentissima sunt quorum in profundo latet uena assidue plenius responsura fodienti.	Fructus vero terrenorum bonorum superficialis est et uilitas leuium metallorum in superficie eminent. Illa vero opulentissima sunt, quorum in profundo latet uena, assidue fodienti plenius responsura.	
Ad hos coelestes thesauros animum dirige, ut ubi est thesaurus tuus, ibi sit et cor tuum:	Ad hos celestes thesauros animum dirige, ut ubi est thesaurus tuus, ibi sit et cor tuum.	Ad hos celestes thesauros animum dirige, ut ubi est thesaurus tuus, ibi sit et cor tuum.	Ad hos celestes thesauros dirige animum, ut ubi est thesaurus tuus, ibi sit et cor tuum.	
<i>Noli ergo thesaurizare in terrenis, ubi fures effodiunt et furantur, sed thesauriza in coelis thesauros quos nec aerugo nec tinea demolitur (Mt 6,19–20).</i>	Noli ergo thesaurizare in terrenis, ubi fures fodiunt et furantur, sed thesauriza in celis thesauros quos nec erugo nec tinea demollitur,	Noli ergo in terrenis thesaurizare ubi fures effodiunt et furantur. Sed thesauriza thesauros in celo quos nec erugo nec tinea demolitur	Noli ergo thesaurizare in terrenis, ubi fures effodiunt et furantur, sed thesauriza in celis thesauros quos nec erugo nec tinea demolitur,	
Quia ut ait Seneca: <i>Haec in quibus delectatur vulgus, tenuem habent et superfusoriam uoluptatem;</i>	quia ut ait Seneca: Haec (om. in) quibus delectatur uulgus tenuem habent ac perfusoriam uoluptatem	quia ut ait Seneca: his (om. in) quibus delectatur uulgus (<i>korr. aus</i> uulgo) tenuem habent ac perfusoriam uoluptatem	quia ut ait Seneca: Haec (exp. in) quibus delectatur uulgus tenuem habent et superfusanam uoluptatem	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
<i>et quodcumque viventium gaudium est, fundamento caret.</i>	et quodcumque uiuentium gaudium est fundamento caret.	et quodcumque uiuentium est gaudium fundamento caret.	et cui cumque uiuentium gaudium est fundamento caret.	
<i>Disce ergo, et conculca illa quae extrinsecus splendent, quae tibi permittuntur ab alio vel ex alio. Ad verum bonum tende, et de tuo gaude (Sen. Epp. mor. 23, 5–6).</i>	Dissice igitur ista et conculca ista que extrinsecus splendent, que tibi promittuntur ab alio uel ex alio, ad uerum bonum (exp. expecta) specta , et de tuo gaude.	Dissice igitur ista que extrinsecus splendent, que tibi promittuntur a mundo , ad uerum bonum specta , (om. et) de tuo gaude.	Despice igitur ista et conculca que extrinsecus splendent, et que tibi ab alio promittuntur uel ex alio, ad uerum bonum specta , (om. et) Deo tuo gaude.	
Noli iactare insignem habitum; quae enim gloria in uelleribus ovium, et stercorebus uermium? Quae utilitas, lutum corporis praeparare, carnis sterquilinium deaurare?	Noli iactare insignem habitum; que enim gloria in uelleribus ouium, in stercorebus uermium, que utilitas lutum corporis purpurare , carnis sterquilinium deaurare?	Noli iactare insignem habitum; que enim gloria in uelleribus ouium, in stercorebus uermium, que utilitas lutum corporis purpurare, carius sterquilinium deaurare?	Noli iactare insignem habitum; que est enim gloria in uelleribus ouium, in coloribus uermium, que utilitas lutum corporis purpurare , carnis sterquilinium deaurare?	
memorare igitur nouissima tui, in libro scientiae, ut te legas in libro experientiae, ut te inuenias in libro conscienciae: ut te reprehendat	Memorare igitur nouissima tui in libro sciencie ut te legas, in libro experientie ut te inuenias, in libro consciencie ut te reprehendas.	Memorare igitur nouissima tui in libro consciencie ut te legas, in libro experientie.	Memorare (om. igitur) nouissima tua in libro sciencie, ut te intelligas (korr. aus te legas), in libro consciencie ut te reprehendas, in libro experientie, ut te inuenias.	
		Est enim triplex liber in quo debes legere tuum	Est enim triplex liber in quo debes legere tuum	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
		statum: liber sciencie, liber experientie, liber consciencie.	statum: scilicet liber sciencie, liber experientie, liber consciencie, qui est scriptus in corde.	
liber scientiae scriptus in codice, liber experientiae scriptus in corde.	*Est enim*(<i>supra lin.</i>) liber sciencie (<i>korr. aus</i> consciencie) in codice scriptus , liber experientie scriptus in carne, liber consciencie scriptus in corde.	Liber sciencie scriptus in codice, liber experientie scriptus in carne, liber consciencie scriptus in corde.		
In libro scientiae legis: »Nosce te ipsum«,	In libro sciencie legis » nostis cielitos «, cognosce te ipsum.	In libro sciencie legis » nothis elithos «, id est cognosce te ipsum.	In libro sciencie legis » gnotys elyton «, id est cognosce te ipsum.	
in libro experientiae legis: » <i>Caro pugnata adversus spiritum</i> (Gal 5,17)«,	In libro experientie legis: »Caro pugnat aduersus spiritum«.	In libro experientie legis »caro pugnat aduersus spiritum«.	In libro experientie legis: »Caro pugnat aduersus spiritum«.	
in libro consciencie legis: <i>Assiduis circumvolat alis, Saeva dies animi</i> (Stat., Thebais, I, 51–52).	In libro consciencie legis » <i>Assiduis circumuolat alis, seu a dies animi</i> «.	In libro consciencie legis » <i>Assiduis circumuolat alis seu a dies animi</i> «.	In libro consciencie legis » <i>Assiduis circumuolat alis, seu a dies animi</i> «.	
O homo! uide te in triplici speculo, et displicebis tibi.	O homo, uide te in triplici speculo et displicebis tibi. Lege te in triplici libro et eris tibi contemptui.	(<i>om.</i> O) Homo uide te in quaduplici speculo et displicebis tibi. Lege te in triplici libro et eris tibi contemptui.	O homo, uide te in quaduplici speculo et displicebis tibi ipsi . Lege te in triplici libro et eris tibi contemptui.	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
Triplex est speculum in quo te debes videre. Speculum Scripturae, speculum naturae, speculum creaturae.	Triplex inquam est speculum, in quo te debes uidere: Speculum scripture, speculum nature, speculum creature.	Quadruplex inquam est speculum in quo te debes uidere: speculum creature, speculum scripture, speculum sepulture , speculum nature.	Quadruplex est speculum, in quo te debes uidere: Speculum creature, speculum scripture, speculum sepulture , speculum nature.	homo, tibi propositum est triplex speculum a deo: speculum creature, speculum scripture, speculum sepulture .
		In speculo creature uidēs a quo factus. In speculo scripture quid factus. In speculo sepulture quid futurus, in speculo nature qualis factus.	In speculo creature uidēs a quo es factus. In speculo scripture quid factus. In speculo sepulture quid futurus. In speculo nature qualis factus.	In speculo creature uidēs a quo factus es , in speculo scripture quid factus, in speculo sepulture quid futurus.
		In speculo creature uidēs quis fecit te. In speculo scripture quid fecit te. In speculo sepulture quid fecit de te. In speculo nature qualem fecit te. In speculo creature uidebis te miserum.	In speculo creature uidēs quis te fecit. In speculo scripture quid te fecit. In speculo sepulture quid faciet de te. In speculo nature qualem te fecit. In speculo creature uidebis te miserum.	In speculo creature uidēs qui fecit te. In speculo scripture quid fecit te, in speculo sepulture quid faciet de te.
In speculo Scripturae legis statum tuum, in speculo creaturae videbis te miserum, in speculo tuae naturae considerabis te reum.	In speculo scripture leges tuum statum. In speculo (<i>kor. aus</i> -um) creature uidebis te miserum. In speculo (<i>exp. tue</i>) nature considerabis te reum.	In speculo scripture leges tuum statum. In speculo sepulture uidēs te puluerem futurum . In speculo (<i>om. tue</i>) nature uidebis te reum.	In speculo scripture legis tuum statum. In speculo sepulture uidēs te cinerem futurum . In speculo (<i>om. tue</i>) nature uidēs te reum.	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
		In speculo inquam creature tuum uides creatorem. Ibi uides Dei potentiam per operis magnitudinem. Ibi sapientiam per rerum pulcritudinem. Ibi beneuolentiam per rerum ordinem.	In speculo (<i>om. inquam</i>) creature uidebis creatorem. Ibi uides Dei potentiam per operis magnitudinem, ibi sapientiam per rerum pulcritudinem, ibi beniuolentiam per rerum ordinem.	In speculo inquam creature tuum uides creatorem. Ibi uides Dei potentiam per operis magnitudinem, ibi sapientiam per rerum pulcritudinem, ibi beniuolentiam per rerum ordinem.
		Ibi uides timorem quo potentem timeas. Ibi caritatem qua sapientem diligas. Ibi beniuolentiam (22v) quam beniuolo exhibeas. In speculo uero scripture uides quid factus, qualis factus, ad quid factus, propter quid factus.	Ibi timorem uides quo timeas potentem, ibi caritatem qua diligas diligentem, ibi beniuolentiam quam beniuole exhibeas. In speculo uero scripture (<i>om. uides</i>) quid factus, (<i>om. qualis factus</i>), ad quid factus. (<i>om. propter quid factus</i>).	Ibi uides timorem quo potentem timeas, ibi caritatem qua sapientem diligas, ibi reuerentiam quam beniuolo exhibeas. In speculo uero scripture uides quis (<i>korr. aus</i> quid) factus, qualis factus, ad quid factus, propter quid factus.
		Quid factus: animal rationale quodammodo immortale. Animal ut uiuens, rationale ut intelligens, quodammodo immortale ut diligens.	Quid factus: animal rationale quodammodo mortale. Animal ut uiueres, rationale ut intelligeres, quodammodo mortale ut diligeres.	Quid factus: animal rationale quodammodo immortale. Animal ut uiueres, rationale ut intelligeres, quodammodo immortale ut diligeres.
		Animal ut uiuens (<i>exp. uita glorie</i>) uita nature.	Animal ut uiueres ui-(4v)ta nature. Rationale ut	Animal ut uiueres uita nature. Rationale ut

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
		Rationale ut uiuens uita gratie. Immortale ut uiuens uita glorie.	uiueres uita gratie, quodammodo mortale ut uiueres uita glorie.	(om. viveres) uita gratie, immortale ut uiueres uita glorie.
		Qualis factus: innocens, prudens, innoxius a culpa, immunis a pena. Ad quid factus: ad imaginem et similitudinem Dei, ut esses homo deus et ut ita loquar ymaginarius deus.	Qualis factus? Innocens, prudens, innoxius a culpa, immunis a pena. Ad quid factus? Ad ymaginem et similitudinem suam scilicet Dei, ut esses homo deus et ut ita loquar, ymaginarius deus.	Qualis factus: innocens, prudens, innoxius a culpa, immunis a pena. Ad quid factus: Ad imaginem et similitudinem Dei ut esses homo deus et ut ita loquar ymaginarius deus.
		Propter quid factus: ad hoc ut Deum intelligeres, intellectum diligeres, dilecto fruereris et uiueres.	Propter quid factus? Ad hoc ut Deum diligeres, (om. int. dil.) dilecto fruereris et uiueres.	Propter quid factus: Ad hoc ut Deum intelligeres, intellectum diligeres, dilecto fruereris et uiueres.
		Sed per peccatum uide quid factus ess [sic]. Inquam animal irrationale	Sed per pomum Ade (om. vide quid) factus es inquam animal irrationale	Sed per peccatum uides quid factum es: Animal inquam irrationale mortale. Animal, quia pecus, irrationale,
		quia rationis usu priuatus, mortale quia morti necessitati addictus et qui fueras homo deus – homo quantum ad nature ueritatem, deus quantum	quia rationis usu privatus, mortale quia mortis necessitati addictus et qui fueras homo Deus, factus es homo pecus. Homo quantum ad nature	quia rationis usu priuatus, mortale quia necessitati mortis additus (om. et) quia fueras homo deus – homo quantum ad nature ueritatem, deus quantum

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
		ad ymaginem et similitudinem –	ueritatem, Deus quantum ad ymaginem et similitudinem.	ad imaginem et similitudinem –
		factus est homo pecus: homo secundum speciem, speccus secundum imitationem. Pecus inquam quia terrenorum delectaris uiredine, pecus quia computrescis in peccatorum putredine,	Factus es homo pecus: homo secundum speciem, pecus secundum imitationem. Pecus inquam quia terrenorum uiredine delectaris, pecus inquam quia putrescis in stercore peccatorum uel putredine,	factus es homo pecus: homo secundum speciem, pecus secundum imitationem. Pecus inquam quia terrenorum delectaris uiredine, pecus quia putrescit in peccatorum putredine,
		pecus quia respicis terrena, pecus quia te non erigis ad superna.	pecus quia (<i>om. te</i>) non respicis ad superna.	pecus quia respicis terrena, pecus quia te non erigis ad superna.
		Vide qualis factus es: Prius eras innocens, nunc iniquus, prius sapiens, nunc fatuus, prius sine culpa, nunc culpabilis, prius gloria mirabilis, nunc pena miserabilis.	Vide qualis factus (<i>om. es</i>): Prius eras innocens, modo iniquus, prius sapiens, nunc factus insipiens, prius sine culpa, modo culpabilis, prius gloria mirabilis, nunc pena miserabilis.	Vide qualis factus es: Prius eras innocens, nunc iniquus, prius sapiens, nunc fatuus, prius sine culpa, nunc culpabilis, prius gloria mirabilis, nunc pena miserabilis.
		In speculo sepulture uidere potes quod putredo tua mater, quod uermis tuus frater, quod filius es	In speculo sepulture uidere potes quia putredo tua uermis, frater uermis,	In ultimo uero speculo id est in speculo sepulture uidere potes quod putredo tua mater, (<i>om. quod</i>)

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
		corruptionum, esca uermium, quod terra in terram uadis, cinis in cinerem reuerteris, puluis in puluerem reuerteris.	quia filius es corruptionis, esca uermium, quia terra in terram uadis, cinis in cinerem reuerteris et puluis in puluerem reduceris.	uermis (<i>om.</i> tuus) frater, quia filius es corruptionum, esca uermium, quod terra in terram uadis, cinis in cinerem reuerteris, puluis in puluerem reduceris.
		Vbi uidere potes quod uanitas uanitatum et omnia uanitas, quod nichil manet sub sole quod non sit labor et afflictio spiritus (<i>Koh 1, 2–3 und 1,14</i>), quod omnis creatura uanitati subiecta est.	Vnde uidere potes quod uanitas uanitatum et omnia uanitas quod nichil manet sub sole quod non sit labor et afflictio spiritus, quia omnis creatura uanitati subiecta est.	Ubi uidere potes quod uanitas uanitatum et omnia uanitas, quod nichil (<i>om.</i> manet) sub sole quod non sit labor et afflictio spiritus, quod omnis terrena creatura subiecta est uanitati.
In tua autem natura triplex resultat speculum, speculum rationis, sensualitatis et carnis.	In tua autem natura triplex resultat speculum: Speculum rationis, speculum sensualitatis, speculum carnis.	In ultimo uero speculo, id est in speculo nature, triplex resultat speculum: speculum rationis, speculum sensualitatis, speculum carnis.	In ultimo uero speculo nature uidebis (<i>supra lin.</i>) quod lex resultat ut speculum: Speculum rationis, speculum sensualitatis, speculum carnis.	
Ut dicit philosophus, quaedam est species speculi, in qua sinistra uidetur esse sinistra, et dextera uidetur esse dextera.	Ut dicit philosophus: Quedam est speculi species in qua sinistra sinistra et dextra dextra esse uidentur.	Vt dicit philosophus quaedam speculi facies est in qua sinistra sinistra, (<i>om.</i> et) dextra dextra esse uidentur.	Ut dicit philosophus: Quedam speculi species est in qua sinistra sinister et dextra dexter esse uidetur.	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
Dextera in hoc speculo est ratio quae dictat dextera esse appetenda, id est coelestia; sinistra esse fugienda, id est terrena.	Hoc speculum est ratio, que dicat dextera esse appetenda, id est celestia, sini-(4r)stra uero esse fugienda, id est terrena.	Hoc speculum est ratio, que dictat dextera esse appetenda, id est celestia, sinistra esse fugienda, id est terrena.	Hoc speculum est ratio, que dictat dextera esse appetenda, id est celestia, sinistra uero (<i>om.</i> esse) fugienda, id est terrena.	
Aliud vero est speculum, in quo dexterae partes videntur esse sinistrae, et sinistrae videntur esse dexterae;	Aliud uero speculum est , in quo dextre partes sinistre et sinistre dextre esse uidentur .	Aliud uero speculum est in quo dextre partes sinistre et sinistre dextre esse uidentur .	Aliud uero speculum est , in quo dextre partes sinistre et sinistre dextre esse uidentur .	
hoc est, sensualitas quae dictat terrena esse appetenda, et coelestia esse postponenda.	Hoc est sensualitas que dictat terrena esse appetenda et celestia (<i>om.</i> esse) postponenda.	Hoc est sensualitas que dictat terrena esse appetenda et celestia (<i>om.</i> esse) postponenda.	Hoc est sensualitas que dictat terrena esse appetenda et celestia (<i>om.</i> esse) postponenda.	
Aliud est speculum, in quo facies videtur inversa, hoc est caro, quae totam humanam naturam inuertit.	Aliud speculum est in quo facies uidetur inuersa. Hoc est caro que totam humanam naturam inuertit.	Aliud speculum est in quo facies uidetur inuersa. Hoc est caro que totam humanam naturam inuertit.	Aliud speculum est in quo facies uidetur inuersa. Hoc est caro que totam naturam inuertit humanam .	
Vide ergo te in speculo rationis, ut ei obedias: vide te in speculo sensualitatis, ut eam rationi subicias;	Uide ergo te in speculo rationis ut ei obedias. Uide te in speculo sensualitatis ut eam rationi subicias.	Vide ergo te, o homo , in speculo rationis ut ei obedias, vide te in speculo sensualitatis ut eam rationi subicias.	Uide ergo te in speculo rationis ut ei obedias. Uide te in speculo sensualitatis ut eam rationi subicias.	
vide te in speculo carnis, ut eam castigando dejicias, et	Uide te (<i>supra lin.</i>) in speculo carnis ut eam	Vide te in speculo carnis ut (<i>del.</i> eam) castigando	Uide te in (<i>supra lin.</i>) speculo carnis ut eam	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
ut possis carnalia debellare, in triplici specula te constitue:	castigando deicias et ut possis carnalia debellare, in triplici specula (<i>korr. aus -o</i>) te constitue:	deicias et ut possis carnalia debellare in triplici speculo te constitue:	castigando deicias et ut possis carnalia debellare, in triplici speculo te constitue:	
primo in specula providentiae, ut caveas imminencia.	Constitue te in specula prouidentie ut per preterita caueas imminencia.	Constitue te in speculo prouidentie ut per preterita caueas imminencia.	Constitue te in speculo prouidentie ut (<i>om. per</i>) preterita et presentia caueas et imminencia.	
Secundo in specula circumspectionis, ut opposita vitia caveas; medium teneas, <i>et medio tutissimus ibis (Ov., met., II, 37)</i> , nam et natura mediocritatis est amica.	Constitue te in specula (<i>korr. aus -o</i>) circumspectionis ut opposita uicia caueas, medium teneas, quia medio tutissimus ibis, (<i>om. nam</i>) et aurea est natura mediocritatis;	Constitue te in speculo circumspectionis ut opposita uitia caueas, (<i>om. medium teneas</i>) quia medium tenuere beati et medio tutissimus ibis (23r) (<i>om. nam</i>) et aurea est natura mediocritatis.	Constitue te in speculo circumspectionis ut opposita uitia caueas, medium teneas, quia medium tenuere beati , et medio tutissimus ibis. Est enim aurea uel amica natura mediocritatis;	
Tertio in specula cautelae, ne vitium sub pallio virtutis se obumbret, saepe enim crudelitas mentitur iustitiam, remissio misericordiam; et sic per triplicem speculam pervenies ad triplex specular,	constitue te in specula cautele, ne uicium sub pallio uirtutis se obumbret. Sepe enim crudelitas mentitur iusticiam, remissio misericordiam, et sic per triplicem speculam peruenies ad triplex specular: ad specular pure consciencie, ad specular	Constitue te in speculo cautele ne uitium sub pallio uirtutis se obumbret. Sepe enim crudelitas mentitur iustitiam, remissio misericordiam. Et sic per triplicem speculam peruenias ad triplex specular: ad specular pure consciencie, ad specular	Constitue te in speculo cautele, ne uitium sub pallio uirtutis se (<i>supra lin.</i>) obumbret. Sepe enim crudelitas mentitur iusticiam, remissio misericordiam, et sic per triplicem speculam peruenies ad triplex specular: ad specular (<i>om. pure</i>) consciencie, ad	

MIGNE PL 210, Sp. 116–119	Vatikan, BAV, Reg. lat. 424, fol. 3r–4r	Toulouse, BM, 195, fol. 21r–23r	London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 3r–4v	Toulouse, BM, 195, fol. 104r, Nr. 86 (= 74)
purae conscientiae, contemplationis divinae et vitae aeternae.	contemplationis diuine, (<i>om. et</i>) <i>ad specular</i> uite eterne.	contemplationis diuine, (<i>om. et</i>) <i>ad specular</i> uite eterne.	<i>specular</i> contemplationis diuine, (<i>om. et</i>) <i>ad specular</i> uite eterne.	

3 Edition der Predigt Nr. 236 (= 91)*

Nach Paris, BNF, lat. 18172, fol. 29r–34r = P¹.

Editorische Tilgungen von offensichtlich falsch gesetzten Buchstaben oder Wörtern werden mit { } wiedergegeben, Ergänzungen mit < >.

In festo omnium Sanctorum sermo.

§ 1 *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot, pleni sunt celi et terra gloria tua, osanna in excelsis*². Ista uerba proclamat ordo sacer angelorum in celis. Ista uerba proclamat chorus fidelium in ecclesiis, sed qua fronte, qua inprudencia enarrat hec uerba peccator in scolis, cum sciat esse scrip-(29v)tum qua *peccatori dixit Deus quare tu enarras* etc.³ Fateor et uerum est hoc mihi dictum esse et simili peccatori. Si quis tamen mihi in peccando similis est, tamen a Deo. Deus summe bonus⁴ est, ut malos non permitteret, nisi malos esse bonum esset, et permittit⁵ malos principes esse in terris et malos prelatos esse in ecclesiis, ad probatione bonorum, ut teste propheta *emineant qui probati sunt*⁶. Permittit quoque angelos homines docere in scolis ad utilitatem et instructionem

1 Zur Handschrift siehe Kap. 4.2.2.

2 Vgl. *Jes 6,1–3*: In anno quo mortuus est rex Ozias uidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum et ea quae sub eo erant implebant templum. Seraphin stabant super illud sex alae uni et sex alae alteri duabus uelabant faciem eius et duabus uelabant pedes eius et duabus uolabant. Et clamabant alter ad alterum et dicebant sanctus sanctus sanctus Dominus exercituum plena est omnis terra gloria eius *und das darauf aufbauende liturgische Sanctus: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus, Deus Sabahot. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Zur liturgischen Funktion des Sanctus als Abschluss der Präfation vgl. MESSNER, Art. »Sanctus«. Ferner JUNGSMANN, Missarum sollemnia, S. 156–167, der auch auf die Abweichung von liturgischem Text und Vulgata-Text eingeht.*

3 *Ps 49(50),16*

4 bonus] Mit roter Tinte über der Zeile korrigiert aus bonum

5 permittit] -titit auf Rasur

6 Vermutlich bezieht Alain sich hier auf *Ps 67(68),31–32*, der in Augustinus' Psalmenkommentar mit *1 Kor 11,19*: nam oportet et hereses esse ut et qui probati sunt manifesti fiant

simplicium, licet unus de illis sim non despero, sed uenit mihi in solatium summa Dei misericordia que ait prophetans⁷: *Ex Basan convertam in profundum*⁸ et que etiam ait *Memor ero Rahab et Babilonis scientium me*⁹, que etiam miserta¹⁰ est in momento latronis confitentis dicens: *Hodie mecum eris in paradiso*¹¹. Igitur ego inferior Raab et illo latrone, de abyssu peccatorum tanquam de carcere et de profundis peccatis cum tremore corporis et tremore animi presumo clamare: *Sanctus sanctus sanctus. Dominus Deus Sabahot* etc.

§ 2 Sed ad quos clamo et ad quem et quid clamo et ad quid? Ad tres clamo et ad unum, qui conueniunt nomine, sed differunt notatione. Primus est sanctus sanctificans alium, nec ab alio sanctificans nec ab alio sanctificatus. Secundus est sanctus sanctificans alium et ab alio sanctificans et ab alio sanctificatus. Tercius est sanctificans alium et ab alio sanctificans, sed non ab alio sanctificatus. Differunt etiam, quia in primo est iubar, in secundo splendor, in tercio flamma. Differt autem iubar a splendore et splendor a flamma. Iubar enim est, ut ait Isidorus, uis ignea, quam pre sui fulgore ferre non potest humanus intuitus. Splendor uero est resultatio ignis in obiecta re. Flamma uero ignis aeri permixtus uel aer ignitus. Iubar ergo, cum sit in se inuisibile, uidetur tamen in splendore, et in flamma est sensibile. In primo est iubar. Pater¹² enim iubar eternum. In secundo est splendor. Filius enim est splendor et figura substantie Patris¹³. In tercio flamma Spiritus enim sanctus est ignis ab utroque missus. Primus, id est Pater, et est sanctus sanc-

in vobis verbunden wird. Vgl. AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, psalmus 67, 39, S. 896: De his est etiam quod adiungit: Congregatio taurorum inter uaccas populorum, ut excludantur ii qui probati sunt argento. Tauros uocans, propter superbiam durae indomitae que ceruicis; significat enim haereticos. [...] Quod autem ait idem apostolus: Oportet et haereses esse, ut probati manifesti fiant in uobis, hoc etiam hic sequitur: Vt excludantur ii qui probati sunt argento, id est, qui probati sunt eloquiis domini.

7 prophetans] prophetam P

8 Ps 67(68),23

9 Ps 86(87),4

10 que etiam miserta] *Auf Rasur steht* Quis etiam misertus, *doch geht aus der vorherigen Struktur hervor, dass die summa Dei misericordia das Subjekt ist, zu der die wörtliche Rede gehört. Es ist daher anzunehmen, dass der Text unter der Rasur wie die obige Emendation lautet.*

11 Lk 23,43

12 Pater] Aiter P, *vermutlich wurde die P-Majukel der Vorlage als Ai gelesen.*

13 Vgl. *Hebr 1,1*: Multifariam et multis modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio quem constituit heredem universorum per quem fecit et saecula, qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae purificationem peccatorum faciens sedit ad dexteram Maiestatis in excelsis. *Siehe auch Predigt Nr. 87 (= 75)*: Et cum igni naturale sit splendere, non contingit ignem esse et non lucere; et sic pater et filius coeterni, nec contingit patrem esse et non filium generare, immo pater filium eternaliter generat. Et sicut non aliunde splendor sub-

tifi-(30r)cans alium, quia ut ait Iacobus: *Omnis sanctitas, omne donum descendens a patre luminum*¹⁴, sed nec ab alio est sanctificans nec ab alio sanctificatus. Pater enim nec ab alio est nec ab alio aliquid habet. Secundus, id est Filius, est sanctus sanctificans alium et ab alio, id est a Patre, est sanctus sanctificans; quicquid enim est uel habet, hoc est et habet a Patre et a Patre est sanctificatus, *unctus oleo leticie pre consortibus suis*¹⁵, scilicet humanam naturam. Tercius, id est Spiritus sanctus, est sanctus sanctificans alium, sed hoc habet ab alio, quia a Patre et a Filio, sed nec est sanctificatus ab alio tanquam de nouo. Primus, id est Pater, est iubar eternum; sicut enim iubar pre fulgore sui non uidetur in se, sed in splendore, sic persona Patris pre sui altitudine et pro nostra infirmitate in se non est uisibilis, sed uisa est in imagine; sicut enim facies spectantis resultat in speculo, sic persona Patris uidetur in Filio, qui est Patris imago, et sicut homo cognoscitur in facie, sic Pater in Filii imagine, sicut ipse Filius testatur dicens *Philippe, qui me uidet uidet et patrem meum*¹⁶. Vnde Filius dicitur splendor et figura substantie Patris. Tercius, id est Spiritus sanctus, dicitur flamma, cum humano spiritu infunditur et eum¹⁷ accendit, sicut ignis dicitur {cum} flamma cum permiscetur aeri. Ista flamma est ignis ille¹⁸ de quo dicitur : *Ut quid ueni ignem mittere in terram nisi ut ardeat?*¹⁹ Et sicut non sentitur in se, sed in flamma est sensibile, sic et Pater et Filius, cum cordibus humanis infunditur, dictus ignis cordibus humanis est sensibilis.

§ 3 Ad hos igitur tres, qui nomine conueniunt et notatione²⁰ differunt, clamo et utinam dicto igne accensus clamarem: *Sanctus, sanctus, sanctus*. Ad

sistit et ignis, sic nec alia substantia patris et filii, licet alia persona. Prodiit ergo filius ex patre tanquam splendor ex igne, immo ex ore altissimi, idest ex uultu ut figura (*auch ediert in SIMON VON TOURNAI, Les »Disputationes«, S. 305. Außerdem Nr. 78 (= 66), zit. nach Toulouse, BM, 195, fol. 97r*: Pater autem spiritualiter dicitur lux, filius splendor, spiritus sanctus flamma. Ideo autem pater dicitur lux, quia lucet a se ipso, non ab alio, et quia ab eo lucet lux illuminans, id est filius, et lux inflammans, Spiritus Sanctus, et lux illuminata, id est homo iustus. Pater ergo lucet in filio, filius splendet in patre suo. Splendor a luce procedit, splendor luci similis fit, se luci tempore coequat, illuminat, declarat. Sic filius procedit a patre eiusdem <...> substantie, coeuius ei eternitate, illuminat hominem, declarat patrem. Splendor iste, id est filius, ab alio splendet, in alio splendet, pro alio splendet. Ab alio splendet, quia a patre splendet, in alio, quia in humana natur<a> [korr. aus -e] splendet, pro alio, quia pro nostra salute.

14 *Jak 1,17*

15 *Ps 44(45),8*

16 *Joh 14,9*

17 eum] cum P

18 ille] -e auf Rasur

19 *Lk 12,49*

20 notatione] natatione P.

tres clamo, tamen ad unum, tres enim sunt unus deus indiuisibilis nature, sed quid clamo ad tres et ad unum? Hii sunt et ille unus est Deus Sabahot, id est exercituum pluraliter, non exercitus singulariter²¹. Sunt enim tres exercitus. Primus militans, seceundus triumphans, tercius stipendia expectans²². Militans stat in terris, triumphans triumphat in celis, stipendia expectans expectat in purgatoriiis. Militans hodierna sollempnitate omnium Sanctorum (30v) militat et congaudet triumphanti, cum fiet memoria fidelium defunctorum, conpatietur²³ stipendia expectanti, ut ergo militans digne congaudeat, digne militet.

§ 4 Militet ergo athleta²⁴ Christi²⁵: intra se militet, extra se militet, ante se militet, post se militet, infra se militet, et tandem militet supra se. Militandum est athlete Christi intra se, sentit enim intra se rebellionem inter²⁶ spiritum et carnem, cum ergo infestatur a carne tanquam ab hoste. In hoc certamine munitur athleta²⁷ Christi duobus modis: fuga et negotio. Fuga quandoque est militandum. Dicuntur enim esse milites ut Parthi, qui melius uincunt fugiendo quam fugando²⁸. In certamine ergo contra carnem fugiat miles Christi obsequens consilio Apostoli dicentis: *fugite fornicationem*²⁹, et interpres addit: *locum, tempus et oportunitatem*. Negotio quoque militet athleta Christi contra

21 Vgl. HIERONYMUS, *Liber interpretationis*, S. 122: Sabaoth exercituum siue uirtutum uel militiarum.

22 Siehe dazu Kap. 6.2. Am Rand: Nota de tribus exercitibus

23 conpatietur] cum pacietur P

24 athleta] alletha P

25 Vgl. auch ALAIN VON LILLE, *Super orationem dominicam*, S. 171: Nos ergo non petimus non temptari sed tanquam athlete Christi talem uolumus temptationem quam ferre possit humana conditio.

26 inter] korrigiert aus et P

27 athleta] alletha P

28 Auch in der »Ars praedicandi« sowie in den Predigten Nr. 75 (= 63) und 9 verwendetes Gleichnis. Für die »Ars praedicandi« siehe ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 5, Sp. 122: More Parthorum ineunda est pugna contra luxuriam: ut sicuti Parthi fugiendo fugant, terga vertendo superant; sic fugiendo fuganda est luxuria, et recedendo caedenda; für Nr. 75 (= 63) siehe Toulouse, BM, 195, fol. 114r: Contra carnem temperantia refrenando motus illicitos. In primo bello debemus pugnare ut strenui milites, in secundo ut strenui viatores, in tercio tamquam legitimi cives, in quarto tamquam Parthi fugientes. [...] In quarto bello tamquam Parthi fugientes, sicut enim Parthus fugiendo vincit, sic hoc fugiendo concupiscentiam eam deicit. Fugat fugiendo, cedit cedendo. Zu Nr. 9 vgl. D'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, S. 267. Das Bild geht wohl auf die Beschreibung einer Kampfeskunst bei Plutarch zurück. Siehe dazu HARTMANN, *Das Bild der Parther bei Plutarch*, S. 435: »Plutarch beschreibt auch zwei wichtige Taktiken der parthischen Reiterei: ihre scheinbare Flucht, aus der heraus sie sich plötzlich wieder dem Gegner zuwandte, sowie die Einkesselung des Gegners, der dann mit Pfeilen beschossen wurde«.

29 1 Kor 6,18

carnem. Huic enim morbo negocium dat remedium, quod probat etiam gentilis poeta dicens: *Ocia si tollas periere cupidinis arcus*. Respondens Ieronymus {quoque}³⁰: *Fac aliquid ne diabolus inueniat te otiosum*³¹.

§ 5 Militandum est quoque {contra} athlete Christi extra se, aduersus contumelias uerbis et iniuriis factis. Cum ergo infestatur hiis hostibus, muniatur athleta Christi hiis duobus: silentio et obsequio. Sileat ergo ad obiectas contumelias, et contumeliosus³² uel indignabitur sibi non responderi et ex indignatione in se frendens cessabit a contumeliis, uel leuitate silentis prouocatus a contumeliis desistet³³ penitens. Sileat ergo athleta Christi. In hoc certamine illum imitetur qui obticuit³⁴ tanquam *ouis coram tondente se*³⁵. Infestatur miles Christi ab iniuriis: pro illatis iniuriis rependat obsequium, et iniuriosus obsequiis prouocatus uel illatas iniurias emendabit³⁶, uel saltem ab iniuriis desistet³⁷. Rependat igitur obsequium pro iniuria miles Christi, sequens consilium dicentis: *Si benefeceritis hiis qui uos diligunt que uobis retributio? Hoc et ethnici*³⁸ *faciunt, sed benefacite hiis qui oderunt uos*³⁹.

§ 6 Militandum est quoque athlete Christi ante se. Habet enim bellum ante se, (31r) cum trahitur ambitione temporalis honoris. Cum ergo infestatur hac peste, ueniant militi Christi in suffragium humani casus consideratio et prelationum euacuatio. Si enim consideret quam subitus est casus humanus, minus ambiet et si recordetur⁴⁰ illius uerbi Apostoli: *Omnis prelatio euacuabi-*

30 Vermutlich eine Dopplung des darunter stehenden quoque in § 5.

31 *Ov., rem., 139 und HIERONYMUS, Epistulae, epist. CXXV, 11, S. 130: Fac et aliquid operis, ut semper te diabolus inueniat occupatum. Siehe auch ALAIN VON LILLE, Ars praedicandi, 36, Sp. 180: Amorigraphus ait: Otia si tollas, periere Cupidinis arcus. Si legis, effugit otium, diabolus te inuenit occupatum. Vgl. außerdem PETRUS CANTOR, Verbum abbreviatum (textus alter), I, 79, S. 552: Et item, »Ocia si tollas, periere Cupidinis archus«. »Cedit amor rebus; res age, tutus eris«. Semper aliquid age, ne diabolus te inueniat ociosum.*

32 contumeliosus] contumeliosa P

33 desistet] auf Rasur

34 obticuit] auf Rasur

35 *Jes 53,7*

36 emendabit] auf Rasur

37 desistet] auf Rasur

38 ethnici] ennici P

39 *Vgl. Lk 6,32–33: et si diligitis eos qui uos diligunt quae uobis est gratia nam et peccatores diligentes se diligunt. Et si benefeceritis his qui uobis benefaciunt quae uobis est gratia siquidem et peccatores hoc faciunt und Mt 5, 46–47: si enim diligatis eos qui uos diligunt quam mercedem habebitis nonne et publicani hoc faciunt. Et si salutaueritis fratres vestros tantum quid amplius facitis nonne et ethnici hoc faciunt.*

40 recordetur] o auf Rasur, r über der Zeile

*tur*⁴¹, ambitione minus torquebitur. Militandum est ergo athlete Christi post se, quando torquetur iaculo rei amisse. In hoc bello sit ei solatium sententia Iob dicentis: *Dominus dedit, Dominus abstulit sicut placuit Deus iam factum est*⁴².

§ 7 Militandum est quoque athlete Christi a dextris, quando superbit et extollitur prosperis, ut genere, scientia, etate, forma, opum copia. Si genere extollatur et superbiat miles Christi, recordetur quod *omne hominum genus simili consurgit ab ortu* et quia seruitutem non introduxit natura, sed fortuna⁴³. Si uero extollatur scientia cum philosophis gentium dicentibus: *Labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est*, audiat et timeat quid subditur quia *destruet dominus linguam magniloquam*⁴⁴ et illud Apostoli: *Tradidit enim Deus in sensum reprobum ut faciant que non conueniunt*⁴⁵. Si uero extollitur etate quia adolescens est uel iuuenis, recordetur quia *labitur occulte fallitque uolatilis etas*⁴⁶. Si uero superbit forma *memor sit quia forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos fit minor et spacio carpitur ipsa suo*⁴⁷. Si uero superbiat opum copia, occurrat ei iam quod *nudus exiuit de utero matris et nudus ad terram reuertetur*⁴⁸.

41 1 Kor 15,24

42 Ijob 1,21

43 Boeth., *De consolatione philosophiae*, III, 6, 1. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 117: Si genus jactas, memorare novissima cuiusque generis, quomodo: Omne genus hominum simili consurgit ab ortu. Quoniam una omnium nascendi conditio, una moriendi conclusio; quoniam melior est nobilitas facta quam nata; quia illa generalior, haec generosior. Siehe auch [Anhang 2](#).

44 Ps 11(12),4

45 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 10, Sp. 132 [contra superbiam]: Si litteratus est, non intonet cum Phariseo: Labia nostra a nobis sunt, quis noster dominus est *und ibid.*, 3: Si jactas sapientiam, audi quid dicat Dominus per Isaiam: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo (Isa. XXIX; I Cor. I). Et alibi: Sapientia hujus mundi, stultitia est apud Deum (I Cor. III). Considera quomodo scientia inflat, charitas aedificat (I Cor. VIII). Quomodo philosophi per ea quae facta sunt, invisibilia Dei comprehenderunt, sed quoniam in cogitationibus suis evanuerunt, traditi sunt in reprobum sensum (Rom. I). Dazu auch [Anhang 2](#).

46 *Ov., met., X, 519*

47 *Ov., ars, II, 8, 2*. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 117: O homo, memorare novissima pulchritudinis tuae, quomodo omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos feni (Isa. XL); quia, Forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos, Fit minor, et spatio carpitur ipsa suo. Siehe auch [Anhang 2](#).

48 reuertetur] *korrigiert aus reuertitur, i expungiert, darüber e P*. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 3, Sp. 117: Si divitias jactas, et voluptates terrenas, considera quod potius insidiae sint quam amicitiae, ad quas potius debes esse suspensus et timidus, quam secu-

§ 8 Militandum est ergo athlete Christi a sinistris, quando infestatur aduersis ut egritudine corporis. In hoc certamine necessaria est paciencia ut, si pacienter ferat que alias esset ei ad torsionem et supplicium, uertetur ei in purificationem et martirium. Militandum est athlete Christi etiam infra se, quando illectus est nimio amore rerum possessarum. Cum hac peste infestatur Christi miles, sciat quia uiri diuiciarum nichil inuenient in manibus, ad instar sompniantis se inuenisse thesaurum, qui excitatur manus inuenit uacuas.

§ 9 Hiis omnibus pestibus (31v) tanquam hostibus superatis, tandem athlete Christi superest, ut militet supra se, non <ad> expugnandum hostem; et est iocunda milicia in curis ad recreandum principem⁴⁹. Militet ergo miles Christi iocunda milicia coram principe, *ascendens supra se ad cor altum*⁵⁰. Rapiatur ergo ad summam deuotionem et Dei contemplationem in superiorem extasim, apotesosim, ad quam dicitur Paulus raptus <esse>, cum legitur *raptus usque ad tertium celum*, in quem dixit se ascendisse Iob, cum ait *Suspendium elegit sibi anima mea*⁵¹.

§ 10 Hodierna igitur sollempnitate in summa deuocione et alta Dei contemplatione militans exercitus congaudeat triumphanti et merito totus enim triumphans exercitus triumphat in theophania, sed triumphantis exercitus tres sunt cunei. Primus enim cuneus triumphat in epiphania, secundus triumphat in⁵² iperfania, tercius cuneus in ipofania. Primi cunei tres sunt ordines: Primi enim triumphant cum sanctis Seraphim, secundi cum sanctis C<e>rubin, tercii cum sanctis Tronis. Secundi cunei tres quoque sunt partes⁵³: Primi enim triumphant cum sanctis Dominationibus, secundi cum sanctis Principatibus, tercii cum sanctis Potestatibus. In tercio cuneo primi †...†⁵⁴ triumphant in theophania.

rus. Considera quod nudus egressus es de utero matris tuae, et nudus illuc reuerteris (Job I) und *Anhang 2*.

49 principem] *danach e (für est) expungiert*

50 *Ps 63(64),7*

51 *Vgl. Predigt Nr. 87 (= 75) über O Sapientia: Apotheosis est species extasis que recedit a naturali statu sursum ascendens. Hec autem uel contemplatur uel anagogizat. Contemplatur, quando quis pessumdatis sensibus immemor terrenorum totus est in deuotione et dilectione deo adherens totus hanelat ad desiderium eternorum. Ad hanc extasim raptus fuit apostolus, cum dicitur usque ad tertium celum, idest tertiam uisionem, raptus fuisse. Sic enim usum sensuum reiecerat ut, cum esset reuersus ad se, dubitaret an in corpore fuisset an extra corpus. De eadem extasi dicit Iob: Suspendium elegit sibi anima mea. Text auch in SIMON VON TOURNAI, *Les Disputationes*, S. 303. Dazu *Kap. 5.3*.*

52 in] *über der Zeile nachgetragen*

53 partes] *patres P*

54 *Hier wurde, vermutlich durch einen Zeilensprung beim Abschreiben, eine Passage ausgelassen, die analog zu den vorausgehenden etwa so gelautet haben könnte: triumphant*

§ 11 Dicitur autem theophania a »theos«, quod est deus, et »phanos«, quod est apparitio, quasi diuina apparitio uel manifestatio. Triumphant ergo omnes in Dei manifestatione. Est autem theophania, ut diffinit Iohannes Scotus, ex consequentibus signis et non substan<ti>ficis geni<i>s mentibus⁵⁵ ab imaginibus deffecatis superessentialis et diffinitive originis simplex reciproca manifestatio⁵⁶. Theophania ergo est manifestatio Dei, qui⁵⁷ est summa origo omnium rerum et <non>⁵⁸ diffinitiuu, quia est causa construens non perimens et superessentialis. Nullo enim natura genere concluditur⁵⁹. Fit autem Dei manifestatio non geniis, <id est> causis naturalibus, substantificis ad esse conducentibus, sed signis consequentibus manifestatur Deus; *per ea enim que facta sunt, inuisibilia Dei* conspiciuntur⁶⁰. (32r) Hec autem manifestatio non quibuslibet sit, sed mentibus defecatis, id est purgatis ab imaginibus. Vt enim ait Boetius <non oportet> contemplantem Deum ad imaginationem deduci, ut adesse instar alterius rei esse credatur. Ideo igitur hec manifestatio est simpla, cum Deus simpliciter in se ipso manifestatur, et reciproca in ipsum Deum conuersa, non ad aliud transiens, quasi alterius consideratione, cui Deus assimiletur, comparata⁶¹.

cum sanctis Uirtutibus, secundi cum sanctis Archangelis, tercii cum sanctis Angelis. Cuncti uero [...]. *Es ist kaum anzunehmen, dass in der ursprünglichen Predigt die drei ordines vergessen wurden und gleichzeitig die theophania nur der dritten Triade zugeschrieben wurde.*

55 mentibus] merentibus P

56 *Die größten textlichen Übereinstimmungen finden sich in ALAIN VON LILLE, Summa »Quoniam homines«, II, 1, 144, S. 282: Theophania enim dicitur diuina manifestatio, a theos quod interpretatur Deus, et phanes quod interpretatur apparitio. Theophania autem est ex consequentibus signis non ex substantificis geniis mentibus ab ymaginibus defecatis superessentialis et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio. Große Ähnlichkeit besteht auch mit DERS., Hierarchia, S. 228, zu einem geringeren Teil mit DERS., Expositio prosae de angelis, S. 205.*

57 qui] que P

58 Vgl. den Wortlaut in *Anm. 61*.

59 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 144, S. 282: Sequitur: superessentialis et diffinitive originis. Deus dicitur origo, non quod oriens sed quod oriri faciens. [...] Non enim Deus est origo diffinita, quia nec est diffinitus tempore nec loco nec genere.*

60 Röm 1,19–20. Vgl. auch *Kap. 5.3*.

61 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 144, S. 282f.: De Deo autem non habetur cognitio per causam; [...] set per effectus consequentes ad causam aliquid probamus de Deo: per rerum essentiam, probamus Dei potentiam, per rerum pulcritudinem sapientiam, per ordinem benivolentiam. Et ita theophania est manifestatio de Deo proueniens ex consequentibus signis, id est ex effectibus qui tamquam signa consequentia consecuntur ad causam; et non ex substantificis geniis, id est non ex substantialibus*

Omnes ergo communiter triumphant⁶² in theophania, in predicta Dei manifestatione summa deuotione et gaudio contemplantes Deum in se ipso.

§ 12 Primus autem cuneus triumphantium triumphat in epifania⁶³. Dicitur autem epifania ab »epi«, quod est supra, et »fanos«, quod est manifestatio, quasi superior Dei manifestatio. Ut Iohannes Scotus deffinit epifania ministeriis incalcentis affectionis altioris intuitus iudicique libra resultatio distributa⁶⁴. Sunt enim celestes spiritus in quibus resultat lux diuina, sed distincte. In quibusdam enim⁶⁵ resultat a Deo, ut incorporaliter accedantur in summa Dei dilectione, quam intelligimus per incalcentem affectionem. Hii autem dicun-

naturis; genius enim interpretatur natura. Per substantificos ergo genios intelligimus naturas substantiales que sunt substantifice, quia faciunt substantiam esse mentibus ab imaginibus defecatis; ut enim ait Boetius in libro de trinitate cum de Deo ratiocinamur non oportet nos deduci ad ymaginationes; non enim cum de Deo cogitamus oportet nos eum imaginari tamquam aliquod existentium, sed potius ab eo removendo quod de aliis dicitur enim ab aliis rebus eligimus et eligendo removemus. Et si oportet mentem humanam in Dei contemplatione esse ab imaginibus defecatam, multo magis mens angelica ab imaginibus est relegata. [...] Et diffinitive. Elegantius dicitur diffinitive quam diffinitive. Non enim Deus est origo diffinita, quia nec est diffinitus tempore nec loco nec genere. Simpla et reciproca manifestatio [*Unterstreichungen AG*]. Cognitio vero de Deo simplex est, quia nec circa corporalia vertitur, nec de incorporeis est in quibus est compositio forme set circa Deum vertitur a quo relegata est omnis species compositionis. Set quia potest esse simpla manifestatio de Deo et tamen cum imaginaria et non reciproca, qualis est in hominibus qui non habent cognitionem de Deo nisi per medium et quasi per speculum, in enigmatem; per ea enim que facta sunt invisibilia Dei conspiciuntur, angeli autem non habent cognitionem per medium sed facie ad faciem vident Deum sine interpositione medii, quasi et in se vident Deum et in Deo se; unde in descriptione ordinis angelici dicitur theophanie simplicis et non imaginarie, id est reciproce. Theophania enim que in hominibus est, imaginaria est quia per imaginabilia et caduca datur homini de Deo cognitio.

62 triumphant] *korrigiert aus triumphans, s expungiert, darüber t*

63 *Am Rand*: Nota quid epiphania

64 *Dieser Abschnitt weist mit ALAIN VON LILLE, Expositio prosae de angelis, S. 207, die meisten Übereinstimmungen auf*: Epiphania est illa excellentior Dei visio, secundum quam tres superiores ordines angelorum, scilicet Seraphin, Cherubin, Throni Deum contemplantur; unde ab »epy«, quod est supra, et »phanes«, quod est visio, epiphania quasi »superior Dei visio« nuncupatur. Hec sic a Iohanne Scoto describitur: »Epiphania est ministeriis incalcentis affectionis, altioris intuitus, iudicique libra manifestatio distributa«. *Siehe auch DERS., Hierarchia, S. 229 und DERS., Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 283. Eine solche Definition findet sich bei Johannes Scotus Eriugena nicht. Dazu Kap. 5.3.*

65 enim] *am Rand*

tur Seraphin⁶⁶, eo quod ardeant feruentissimo Dei amore. Seraphin enim interpretatur totus ardens resultatione Dei in se facta. Hoc officium sortiuntur, ut eorum ministerio prouocentur homines, dum sunt in uia, ad feruentem Dei dilectionem⁶⁷. Qui, cum a corpore soluuntur, ut ait Origenes, <cum> sancti<s> Seraphin congregantur, triumphantes cum eis⁶⁸.

§ 13 Sunt alii spiritus celestes, in quibus resultat Deus a Deo, ut plenam de eo cognitionem assequantur, que dicitur altior intuitus. Hii autem dicuntur Cherubin, quia pleni sunt diuina scientia. Cherubin interpretatur plenitudo scientie. Deputantur autem huic ministerio, ut fideles, dum in uia sunt, in Dei cognitione inducant⁶⁹. Qui exeant de carcere corporis triumphant, triumphant in ordine sanctorum Cherubin.

§ 14 Sunt quoque spiritus celestes, in quibus Deus resultat in tantum, ut profunditatem Dei iudiciorum attingant, quare Iacob elegerit, (32v) cum nichil boni adhuc fecisset, et Esau reprobauit, cum nichil aliud egisset mali. Quia ergo iudicia Dei attingunt, dicuntur Throni. Thronus enim est sedes iudicis. Hii autem excepto officio inducunt homines in scientiam et usum rectione iudicandi, quorum⁷⁰ ut anime, cum exeunt de corpore, triumphant cum Thronis⁷¹.

66 Das i von Seraphin ist mit einem Kürzungsstrich versehen, der hier mit n aufgelöst wird, analog zur ausgeschriebenen Schreibweise von Cherubin und zur auf fol. 32v vorhandenen Schreibweise Seraphin. Alain erklärt den Unterschied wie folgt: ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 283f.: Et nota quod hec nomina cherubim et seraphim et consimilia scripta per M sunt masculini generis et pluralis numeri; scripta per N pluralis numeri et neutri generis. Sed hec vero scripta per M notant aliquod de ordine; unde in exodo legitur: fecit duos cherubim productiles. Per N vero scripta notant totum ordinem; unde in missa canitur: cherubin ac beata seraphin, per N non per M. In singulari autem reperitur cherub et seraph, ad significandum unum de ordine. Siehe dazu Kap. 5.3.

67 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 283: Seraphim ordo angelicus huic officio deputatur ut homines ad ardorem Dei et dilectionem inuret; unde et seraphim quasi ardens dicitur, quia seraphim ardens interpretatur. Nec solum ideo dicitur seraphim quia magis ardeat in Deo dilectione, set quia specialiter prefato officio deputatur.

68 Eine entsprechende Aussage des Origenes konnte nicht gefunden werden. Vgl. hierzu Kap. 5.3.

69 inducant] iudicant P. Vgl. aber die folgenden Passagen, die alle inducere beinhalten. Diese Passage über die Cherubin weist die größten Übereinstimmungen mit ALAIN VON LILLE, *Hierarchia*, S. 231, auf: Illi ergo angeli qui post primum ordinem pleniorum habent scientiam et huic deputati sunt officio ut homines moneant ad diuinorum intelligentiam ordinem constituunt qui dicitur Cherubin. Cherubin autem plenitudo scientie interpretatur. Unde ordo ille a plenitudine scientie nuncupatur. Illi autem sancti qui sacre pagine student intuitu Dei in hoc ordine erunt.

70 quorum] auf Rasur

71 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 207f.; DERS., *Hierarchia*, S. 231f.; DERS., *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 284.

§ 15 Resultatio ergo Dei distribuitur ministerio incalescentis affectionis quantum ad Seraphin, ministerio altioris intuitus quantum ad Cherubin, iudicii libra quantum ad Thronos. Ut ergo ait Origenes in Peri Archon⁷²: Cum sanctis Seraphin triumphant ueri amantes, cum sanctis Cherubin ueri sapientes, cum sanctis Thronis equi iudices. Triumphant ergo isti in epiphania, superiore theophania.

§ 16 Secundus autem cuneus triumphat in iperphania, media theophania. Dicitur autem ab »iper«, quod est inter, et »fanos«, quod est manifestatio, quasi medium inter superiorem epiphaniam et inferiorem epifaniam. Est autem, ut ait Iohannes Scotus, iperphania diuina contemplatio sui participem insigniens scalarum reuerentia usumque eius edocens arcensque contrarium⁷³. Sunt enim spiritus celestes, qui Deum contemplando exhibende reuerentie scientiam consequuntur, ut sciant quibus et a quibus, ubi et quando et quomodo reuerentia sit exhibenda. Qui enim⁷⁴ dicuntur Dominationes, quasi dominorum scientiam habentes, deputati ministerio inducendi fideles in scientiam exhibendi reuerentiam. Qui cum de seculo migrant, cum Dominationibus triumphant⁷⁵.

§ 17 Sed quia »potestas habere scientiam« et non usum exhibende reuerentie, sunt alii spiritus, qui Deum contemplando sequuntur usum exhibende reuerentie et dicuntur Principatus, ex officio inducentes fideles in usum obsequendi principibus et prelatibus exhibendi reuerentiam et obedientiam seruandam⁷⁶. Hii, cum exeunt a corporibus, triumphant cum Principatibus.

72 Wie *Anm.* 68.

73 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 208f.: Extat Yperphania »diuina contemplatio sui participem insigniens scalarum reuerentia, usumque eius edocens, arcens contrarium«. [...] Yperphania autem dicitur quasi »media visio«, ab »yp«, quod interpretatur inter, et »phanes«, quod est visio. Media est enim inter superiorem et inferiorem. Vgl. auch DERS., *Hierarchia*, S. 232 und DERS., *Summa »Quoniam Homines«*, II, 1, 145, S. 284. Siehe auch *Anm.* 64.

74 Qui enim] quia non P

75 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 284: Dominationes dicuntur ordo ille angelicus qui huic officio deputatur ut nos invitet ad exhibendam reuerentiam et obedientiam maioribus; unde et ordo ille dominationes dicitur, et inferioribus ordinibus imperat et ad obediendum dominis nos invitatur. Vgl. auch DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 208, und DERS., *Hierarchia*, S. 233.

76 seruandam] seruando P. Vgl. aber unten § 24: In quinto gradu cum sanctis Principatibus ueri obedientes in seruanda obedientia. Am meisten Übereinstimmung mit ALAIN VON LILLE, *Expositio prosae de angelis*, S. 209: ordo, qui translative Principatus appellatur. Sicut enim in ciuitatibus quidam sunt principatus qui inferiores ad reuerentiam et ad reuerentie formam monent, ita, ordo ille, ut iam dictum est, hominibus formam reuerentie insinuat. Vgl. auch DERS., *Hierarchia*, S. 233, und DERS., *Summa »Quoniam homines«*, II, 1, 145, S. 284.

§ 18 Sed quia demones nunc uident fideles paratos obedire, ab obedientia nituntur eos retrahere. Ideo sunt quidam⁷⁷ celestes spiritus, qui Deum contemplando potestatem sortiuntur arcendi demones, ne ab (33r) obedientia retrahant fideles. Unde dicuntur Potestates; ex officio inducunt fideles in hoc ministerium, ut exorcismis et a fidelibus demones abigant. Hii autem exorciste post exitum triumphant cum Potestatibus⁷⁸.

§ 19 Est ergo iperfania diuina contemplatio sui participem insigniens sculari⁷⁹ reuerentia quantum ad Dominationes, usumque eius edocens quantum ad Principatus, arcensque contrarium quantum ad Potestates⁸⁰. Unde, ut ait Origenes, in sanctis Dominationibus triumphant regularem scientiam docentes, cum sanctis Principatibus ueri⁸¹ obedientes, cum sanctis Potestatibus ueri exorciste demonia pellentes. Triumphant ergo secundus cuneus in iperfania, media teophania.

§ 20 Tercius cuneus triumphat in ipofania. Dicitur autem ab »ipos«, quod est sub, et »fanos«, quod est manifestatio, quasi ultima manifestatio. Est autem ipofania, ut Iohannes Scotus ait⁸², diuinum parti<ci>pium nature legibus occurrens, archana reseruans⁸³ pro discreta capacitate⁸⁴. Sunt enim quidam celestes spiritus, qui participant Deo et ex eo consequuntur⁸⁵ officium faciendi miracula preter solitum cursum nature et ob hoc dicuntur Uirtutes. Deputantur autem officio inducendi fideles in ministerium faciendi miracula, ut religiosorum mini-

77 quidam] *danach* sunt expungiert P

78 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284*: Potestates dicitur ordo angelicus huic usui destinatus ut arceat aerias potestates, id est demones ne iuxta voluntatem suam homines temptare vel decipere possint. Unde et ordo ille potestates nuncupatur quia arcet aerias potestates. *Siehe auch DERS., Hierarchia, S. 233, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 209.*

79 sculari] *scolari* P

80 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284*: Igitur yperphania est diuina illuminatio id est de Deo cognitio, sui participem insigniens, quia qui huius illuminationis particeps est altiori intelligentia insignitur; sculari reuerentia, quantum ad dominationes, usum edocens quantum ad principatus, arcensque contrarium quantum ad potestates. *Siehe auch DERS., Hierarchia, S. 234, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 209.*

81 ueri] *am Rand*

82 Vgl. *Anm. 64.*

83 reseruans] *möglicherweise ein Abschreibfehler von reuelans. Siehe Anm. 84.*

84 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285*: Ypophania est diuinum [korr. aus dicinum] participium nature legibus occurrens, archana revelans, pro discreta capacitate. *Siehe auch DERS., Hierarchia, S. 234, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 209.*

85 consequuntur] *consequenter* P

sterio in terris multa miracula facta leguntur, qui⁸⁶ cum Uirtutibus triumphant post exitum a corporibus⁸⁷.

§ 21 Sunt alii, qui participio⁸⁸ Dei deputantur officio nunciandi maiora, ut *Ecce uirgo concipiet et pariet filium* et dicuntur Archangeli, quasi maiores nuncii, ab »archos«, quod est princeps⁸⁹ et »angelus«, quod est nuncius⁹⁰. Inducunt autem ex officio fideles, ut maiores prophetas, in ministerium prophetandi maiora, qui, cum a corporibus recedunt, triumphant cum Archangelis.

§ 22 Sunt alii spiritus celestes, qui participando manciantur officio perdicendi minora. Vnde dicuntur simpliciter Angeli, id est nuncii, et inducunt fideles, ut prophetas minores, in mi<ni>sterium predicendi minora, qui, cum de uita decedunt, triumphant cum (33v) Angelis⁹¹.

§ 23 Ipofania igitur est diuinum participium nature legibus occurrens quantum ad Uirtutes, archana reseruans pro discreta capacitate quantum ad Archangelos, qui maiora, et Angelos, qui minora denunciant⁹². Igitur, ut ait Origenes, cum Uirtutibus triumphant miracula facientes, cum Archangelis maiora prophetantes, cum Angelis minora denunciantes. Tercius ergo cuneus triumphat in ipofania, scilicet ultima teofania.

§ 24 Attendite ergo auditores, quia hec distributio ordinum angelorum est aurea cathena Homeri⁹³, est etiam scala Iacob, quam uidet petra supponita capiti, in qua uidet ascendentes et descendentes exercitus triumphantes⁹⁴. In primo etiam gradu cum sanctis Angelis sunt prophete denunciantes minora. In secundo gradu cum Archangelis sunt maiores prophete prophetantes maiora. In

86 qui] que P

87 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285; DERS., Hierarchia, S. 234, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 210.*

88 participio] participio P

89 princeps] principis P

90 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285; DERS., Hierarchia, S. 234, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 210.*

91 Vgl. DERS., *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285; DERS., Hierarchia, S. 235, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 210.*

92 Vgl. DERS., *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285: Hii tres inferiores ordines in predicta descriptione comprehenduntur cum dicitur ypophania est diuinum participium; bene diuinum participium quia per huius cognitionem sunt spiritus celestes participes Dei nature; legibus occurrens, quantum ad uirtutes; archana reuelans pro discreta capacitate, quantum ad archangelos et angelos quia secundum quod capaciores sunt archangeli maiora reuelant, secundum quod minus capaces angeli minora. Siehe auch DERS., *Hierarchia, S. 234, und DERS., Expositio prosae de angelis, S. 209.**

93 Homeri] homini P (*Buchstabenbefund: hoi mit Kürzungsstrich. Vgl. MACROBIUS, In somnium Scipionis, 1, 14, 15, S. 58. Dazu Kap. 5.3.*)

94 Gen 28,11–12

tercio gradu cum sanctis Uirtutibus sunt sancti fideles facientes miracula. In quarto gradu cum sanctis Potestatibus⁹⁵ sancti exorciste expellentes demonia. In quinto gradu cum sanctis Principatibus ueri obedientes in seruanda obedientia. In sexto gradu cum sanctis Dominationibus ueri doctores in regulari scientia. In septimo gradu cum sanctis Thronis ueri iudices, qui equa tulere iudicia⁹⁶. In octauo gradu cum sanctis Cherubin ueri sapientes in diuina sapientia. In nono et ultimo gradu cum sanctis Seraphin ueri amantes, qui accenduntur in Dei dilectione toto corde, totis uiribus, tota anima.

§ 25 Huic ergo ecclesie triumphanti hodie congaudet militans ecclesia summa deuocione proclamans: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot, pleni sunt celi* etc. Militans ergo est hodie, congaudet triumphanti, sed die crastina compatietur stipendia expectanti, sed uera compassio probetur suffragio. Suffragentur ergo militantes stipendia expectantibus. Quid igitur minus fecere mortui dum uiuerent, suppleant pro eis uiui dum supersunt. Stipendia expectans, dum uiueret, tenebatur ad tria. Ad orandum, ad corpus castigandum, ad elemosinas erogandum; que, quia minus fecerunt, (34r) superstites tenentur ad ea supplenda. Due enim sunt partes hominis: Anima, que ex oratione excitatur, quasi ala extollitur in deuocionem. Alia pars hominis est corpus, quod mole graue est, sed leuigatur castigatione et extenuatur, ut iam leuius quasi ala quadam sursum tollatur. Iste sunt due ale, de quibus dictum est: *Quis dabit mihi pennas et uolabo et requiescam*⁹⁷. Sed ale, que dissolute sunt nec humero coherent, non defferunt sursum auiculam⁹⁸. Tercium ergo necessarium est tanquam humerus, scilicet elemosinarum largitio, cui coherent oratio et corporis castigatio. Hiis tribus ergo inpensis pro eo efferetur stipendia expectans sursum tanquam aquila, que irreuerberatis luminibus uidet solem, quia uidebit Deum facie ad faciem.

§ 26 Hoc est ergo quod clamo, quia Dominus est Deus Sabahot, id est exercituum militantis, triumphantis, stipendia expectantis. Clamo quoque *Domine*, quia *celi sunt pleni*, id est fecundi, *gloria tua*, id est sanctorum spirituum ordinibus et Sanctis triumphantibus, in quibus resultas⁹⁹ gloriosus, *et terra*, Domine, *plena est gloria tua*, id est fecunda religiosis militantibus¹⁰⁰ tuam gloriam predicantibus, tamen, Domine, licet *pleni sunt celi et terra*, plena *gloria tua*, multum tamen distat celum a terra et terrestres a celestibus. Terrestres enim sunt dubii

95 Potestatibus] Dominationibus P

96 Thronis–iudicia] *auf Rasur*

97 Ps 54(55),7

98 auiculam] aniculam P

99 resultas] *deutlich* res ultas in P

100 Zur Bezeichnung militia für den Klerus vgl. Kap. 6.2.

et in discrimine, celestes uero certi et in securitate. Ideo ergo, Domine, commemoro celum et terram, ut eruas nos a discrimine terre et constituas in celi securitate. Ergo, Domine, nos, qui sumus in terris, *osanna*, id est saluifica, *in excelsis*, id est in celis, ubi est omnimoda securitas ad quam per intercessionem omnium Sanctorum perducatur nos Iesus Christus, qui uiuit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.

4 Edition der Predigt Nr. 37*

Textzeugen:

Leipzig, UB, Ms. 436, fol. 62v–65v = *Le*

London, BL, Add. Ms. 19767, fol. 90r–95r = *Lo*

München, BSB, CLM 17458, fol. 221ra–225ra (jetzt gültige Foliierung) = *M*
[Auszug in Paris, BNF, lat. 3813, fol. 94r–95r]

Zu den Handschriften siehe [Kap. 7.2](#)

Die Varianz der Textzeugen ist von geringem Ausmaß. Insgesamt bietet *Lo* den Text mit den wenigsten offensichtlichen Fehlern, die etwa durch Zeilensprünge entstehen. Deswegen wurde dieser Text der Edition als Leithandschrift zugrunde gelegt. Nur dort, wo das Textverständnis beeinträchtigt würde, wurde der Editions-text behutsam mithilfe von *Le* ergänzt. Zwischen *Lo* und *M* besteht eine enge textliche Übereinstimmung. An einer Stelle weist aber *M* textliches Sondergut auf, das sich weder in *Lo* noch in *Le* finden lässt. Deswegen kann eine direkte bzw. ausschließliche Abhängigkeit der Handschrift *M* von der Handschrift *Lo* ausgeschlossen werden. Eine gemeinsame Vorlage ist aber aufgrund ihrer räumlichen Nähe – *Lo* stammt aus Ottobeuren, *M* aus Scheyern – vorstellbar. Abweichungen in *Le* und *M* werden im Apparat angegeben. Orthografische Varianten, wie die unterschiedliche Verwendung von *y* und *i* oder *c* und *t*, werden nicht vermerkt. Das *ę* in *Lo* wird mit *e* wiedergegeben, die Schreibung von *u* für *v* wird beibehalten.

In assumptione sancte Marie¹

§ 1 *Que est ista que ascendit per desertum sicut uirgula fumi ex aromatibus myrre et thuris et uniuersi pulueris pigmentarii*². Miserator et misericors³ Dominus,

1 Am Rand: lxxv *Lo*

2 Hld 3,6

3 Miserator et misericors] Misericors et miserator *Le*

longanimis et multum misericors pater familias numquam ociosus ad nostri reparationem⁴ tres nuptias filio suo celebrauit: Primas in utero Uirginis. Secundas in ecclesie gremio. Tercias in celesti solio. Harum nuptiarum⁵ prime sunt reconciliationis, secunde adoptionis, tercie glorificationis. In primis namque reconciliati sumus, ut facile sit nobis abicere iugum dyaboli. In secundis adoptati⁶, ut simus filii Dei. In terciis glorificamur⁷, ut simus heredes Dei, coheredes autem⁸ Christi⁹.

§ 2 In primis Dei Filius humanam naturam¹⁰ sibi uniuert personaliter. In secundis¹¹ anima fidelis¹² ei adheret fideliter. In terciis triumphans ecclesia coniungitur ei¹³ ineffabiliter¹⁴. Primarum nuptiarum thalamus fuit secretarium aule uirginee¹⁵. Secundarum nuptiarum¹⁶ thalamus est¹⁷ secretum munde conscientie. Terciarum archanium paterne glorie. De thalamo primarum dictum est:

4 nostri reparationem] nostri plenam temperantiam *Le*

5 nuptiarum] *fehlt Le*

6 adoptati] optati *M*

7 glorificamur] glorificabimur *Le*

8 autem] *fehlt Le*

9 *Der Beginn der Predigt ist nahezu identisch mit einem Predigteinstieg von Gebuin von Troyes (vermutlich 1145–1154 Kanzler der Kathedrale von Troyes). Alain von Lille könnte sich davon inspiriert haben lassen. Vgl. Paris, BNF, lat. 14925, fol. 178va: Dominus et saluator noster pater familias numquam ociosus tres nuptias celebrare consueuit. Primas in natiuitatis sue missio. Secundas in baptismatis nostri sacramento. Tertias in his qui beate [sic] moriuntur in Domino. Harum uero terciarum nupciarum prime sunt reconciliationis, per quas in seruos reconciliamur. Secunde adoptionis, per quas in filios adoptamur. Tercie glorificationis, per quas heredes Domini, coheredes Christi glorificamur. Ab dann weicht der Text deutlich von der hier edierten Predigt ab, nur am Ende findet sich eine Phrase über Maria, über deren Aufnahme in den Himmel die Engel sich freuen. Die Predigt reicht nur bis fol. 179ra.*

10 humanam naturam] naturam humanam *Le*

11 secundis] secunda *Le*

12 anima fidelis] fidelis anima *Le*

13 coniungitur ei] ei coniungitur *Le*

14 *Vgl. ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 878: Nuptiae [...]. Dicitur unio duarum naturarum, unde in Evangelio: Simile est regnum coelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo. Dicitur unio Christi et Ecclesiae in aeterna beatitudine, quando ei ineffabiliter Ecclesia unietur per gloriam, et quodammodo deificabitur.*

15 aule uirginee] uirginee aule *Le*

16 nuptiarum] *fehlt Le*

17 est] *fehlt Le*

*Tamquam sponsus procedens de thalamo suo*¹⁸. De thalamo secundarum dicitur: *Adorna thalamum tuum, Syon*¹⁹. De thalamo terciarum dicitur: *Maria Virgo assumpta est ad ethereum thalamum*²⁰.

§ 3 In primis nuptiis sancta Dei genitrix fuit uirgo perpetua et mater immaculata²¹, in secundis sponsa et filia, in terciis regina et domina. In primis alma redemptoris Mater Filium suum dyademate coronauit²². In secundis prebens aliis virginitatis exemplum eum super thronum de ebore²³ sublimauit. In terciis ipsa pre ceteris celeste regnum hereditauit. Coronauit eum dyademate in primis (90v) iuxta illud: *Egredimini filie Syon et uidete regem Salomonem in dyademate quo coronauit eum mater sua etc*²⁴. Sublimauit eum Mater sua²⁵ super tronum in secundis iuxta illud: *Fecit sibi rex Salomon de ebore grandem tronum*²⁶. Sed uide-

18 suo] *fehlt Le. Ps 18(19),6; ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 971: Thalamus, [...]. Dicitur etiam uterus virginalis: in thalamo celebratur commercium, floribus ornatur, in eo secreta tractantur. Similiter in utero gloriosae virginis Mariae celebrata est unio duarum naturarum; ipsa enim ornata virtutibus, in ea completa mysteria; unde David: Tanquam sponsus procedens de thalamo suo.*

19 *Vgl. ibid.: Thalamus [...]. Dicitur mens humana, unde dicitur: Adorna thalamum tuum, Sion, id est, o homo, adorna virtutibus mentem tuam; in thalamo sponsus et sponsa foederantur sibi in amore junguntur, et ideo recte Ecclesia thalamus dicitur seu perfecta anima; quia ita per amorem sponso invisibili jungitur, ut ejus desiderio ardeat et nulla quae jam in mundo sunt concupiscat.*

20 ethereum thalamum] *fehlt Le. Vgl. die Antiphon »Maria virgo«: Maria virgo assumpta est ad (aethereum thalamum in quo rex regum stellato sedet solio) zu Mariae Assumptio. Zum Aufkommen der marianischen Antiphonen im 12. Jahrhundert siehe GRAEF, Maria, S. 210–212.*

21 uirgo perpetua et mater immaculata] *mater et uirgo Le*

22 *Vgl. ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 767: Diadema: [...]. Dicitur humana Christi natura quasi duo demens, scilicet culpam incipiendo et mortem perseuerando, unde: Egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem; et o vos fideles animae, egredimini a contuitu terrenorum ad amorem coelestium, id est videte regem Salomonem, id est verum pacificum Jesum Christum, qui reformavit pacem inter Deum et hominem, inter angelum et hominem, inter hominem et hominem, in diademate suo, id est humana natura, quo coronauit eum mater sua, Virgo gloriosa, in die desponsationis ejus et in die laetitiae cordis ejus, quia nunquam habuit tantum gaudium quantum in illa die quando dictum est ab angelo: Ecce concipies.*

23 de ebore] *eburneum Le*

24 *Hld 3,11*

25 mater sua] *fehlt Le*

26 *Fecit-tronum] Ferculum fecit sibi rex Salomon, tronum de ebore grandem Le. Vgl. Hld 3,9: Ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani und 1 Kön 10,18: Fecit etiam rex Salomon thronum de ebore grandem.*

tur contrarium hoc²⁷, quod diximus Matrem super tronum Filium sublimasse, sed non est²⁸, immo utrumque uerum est, nam ipse fecit et ipsa fecit. Ipse fecit prebendo auctoritatem, ipsa fecit uouendo uirginitatem. In ebore enim castitas intellegitur. Ipse fecit gratia preueniendo, ipsa fecit per liberum arbitrium gratie consentiendo²⁹. Hereditauit celeste regnum in terciis³⁰ pre omnibus iuxta illud: *Exaltata es, sancta Dei genetrix, super choros angelorum ad celestia regna.*

§ 4 In primis nuptiis ascendit³¹ per desertum mundi. In secundis per desertum animi. In terciis per desertum celi, ut de ea in triplici deserto uere et admiratiue dicatur³²: *Que est ista que ascendit per desertum.* Tria namque sunt³³ que nomine deserti censentur, propter ea³⁴ que in deserto fieri³⁵ consueuerunt, scilicet mundus, fidelis animus, polus et quodlibet³⁶ eorum per³⁷ tria.

§ 5 Mundus³⁸ propter tria dicitur desertum, scilicet propter inedias quas patiuntur transeuntes³⁹. Propter spinas et urticas que ibi⁴⁰ oriuntur. Inediis affligimur, spinis pungimur, urticis urimur. Inedias patimur in⁴¹ uariis defectibus, spinas in rebus exterioribus, urticas in carneis motibus, inedias panis et aquarum⁴², spinas diuitiarum, urticas concupiscentiarum⁴³. Inedias panis et aquarum, quia mundus iste⁴⁴ terra inuia et aquosa. Spinis diuitiarum {su}per quas, si semen⁴⁵ uerbi iacitur, eis supercrescentibus perdetur et conculcabitur⁴⁶. Urticas

27 Sed uidetur contrarium hoc] Si uidetur hoc esse contrarium ei *Le*

28 sed non est] *fehlt Le*

29 consentiendo] obsequendo *Le*

30 Hereditauit celeste regnum in terciis] In terciis hereditauit regnum *Le*

31 ascendit] ascendit beata uirgo *Le*

32 dicatur] dicat ecclesia *Le*

33 namque sunt] sunt namque *Le*

34 ea] *fehlt M*

35 fieri] esse uel fieri *Le*

36 quodlibet] quotlibet *Le*

37 per] propter *Le*

38 Mundus] mundus quippe *Le*

39 patiuntur transeuntes] transeuntes patiuntur *Le*

40 ibi] tibi *M*

41 in] *fehlt Le*

42 inedias panis et aquarum] *hinzugefügt und getilgt* quia mundus iste in terra *M*

43 inedias–concupiscentiarum] *fehlt Le*

44 iste] iste est *Le*

45 semen] semel *Le*

46 perdetur et conculcabitur] perditur et conculcatur *Le*

concupiscentiarum, ad quarum uredinem temperandam⁴⁷ in remedium proponitur coniugium, quibusdam oratio et ieiunium⁴⁸. Coniugium, dicente Apostolo: *Melius est nubere quam uri*⁴⁹. Oratio et ieiunium⁵⁰ dicente Domino: *Hoc genus demonii in nullo tollitur nisi in oratione et ieiunio*⁵¹. Diuina tamen miseratio, ne nimia urgeremur⁵², inopia nobis in hoc deserto proposuit et parauit mensam⁵³, cibando nos pane angelorum et potando aqua⁵⁴ refectionis, ut securi transeamus ad terram promissionis. In hoc deserto nobis in peccatis⁵⁵ dormientibus angelus magni consilii ad caput mentis nostre⁵⁶ posuit panem, qui de celo descendit et uas (91r) aque Sacre Scripture, ut euigilantes comederemus et biberemus et fortitudine illius cibi⁵⁷ et potus iremus⁵⁸ cum Helya usque⁵⁹ ad montem Dei Oreb⁶⁰.

§ 6 Fidelis quoque animus dicitur desertum propter tria, que sunt vox turturis⁶¹, solitudo, silentium, nam ibi non uox hominis, sed uox turturis auditur⁶²,

47 temperandam] temperandam quibus *Le. Im ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhundert wurde unter den Pariser Theologen debattiert, ob das Zölibat auch für die höheren Weihen aufzuheben sei, um mittels der Ehe das Sexuelleben des Klerus in akzeptierte Formen zu überführen. Siehe dazu BALDWIN, Masters, Princes and Merchants, Bd. 1, S. 337–341.*

48 oratio et ieiunium] ieiunium et oratio *Le*

49 *1 Kor 7,9*

50 Coniugium–ieiunium] *fehlt Le*

51 tollitur nisi in oratione et ieiunio] potest eici nisi in ieiunio et oratione *Le; Mk 9,28. Vgl. ALAIN VON LILLE, Ars praedicandi, 32, Sp. 174: Contra morbum luxurie, orationes et jejunia sunt medicinae; orationes, ut Deus rore coelestis gratiae temperet ignem concupiscentiae; jejunia, ut castigent jumentum carnis nostrae. Hoc genus daemionii non ejicitur nisi in oratione et jejunio.*

52 urgeremur] urgeret *Le*

53 parauit mensam] mensam parauit *Le*

54 aqua] *korrigiert aus aquam Lo; aquam M*

55 in peccatis] *über der Zeile Lo*

56 ad caput mentis nostre] *korrigiert aus caput nobis Lo; ad caput nostre mentis Le*

57 cibi] *fehlt M*

58 comederemus–iremus] comedamus et bibamus et in fortitudine cibi illius et potus eamus *Le*

59 usque] *fehlt M*

60 Oreb] *korrigiert aus Choreb Lo Choreb M. Vgl. 1 Kön 19,3–8.*

61 turturis] *uirtutis Le*

62 *Hld 2,12*

non frequentia, sed solitudo reperitur, non⁶³ strepitus⁶⁴, sed silentium dinoscitur esse⁶⁵. Ibi uox⁶⁶ turturis docet esse tempus⁶⁷ putationis. Ibi non est⁶⁸ frequentia carnalis cogitationis. Ibi non est strepitus exterioris implicationis. Ibi uox turturis inuitat ad planctum et compunctionem. Solitudo ad legis Dei⁶⁹ meditationem. Silentium ad iusticie cultum et dilectionem⁷⁰. Vox turturis, id est sancti Spiritus⁷¹, inuitat ad planctum et compunctionem, quia Spiritus⁷² postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, id est postulare facit. Solitudo ad legis diuine meditationem inuitat⁷³ dicens: *Beatus uir qui in lege Domini meditabitur die ac nocte*⁷⁴. Silentium ad iusticie cultum inuitat⁷⁵ dicente Ysaya: *Cultus iusticie silentium est*⁷⁶. Ad hoc desertum declinabat⁷⁷ Dominus ut oraret, et ut⁷⁸ oraturis illuc⁷⁹ declinandum insinuaret. Hec est solitudo ad quam uir sanctus fugit ut se a mundi strepitu elongaret dicens: *Elongaui fugiens et mansi in solitudine*⁸⁰.

63 non] ubi non *Le*

64 *Vgl. auch ALAIN VON LILLE, Ars praedicandi, 29, Sp. 169: Haec sola oratio allegat apud iudicem, perorat apud coelestem Principem. De hac in Canticis amoris dicitur: Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii? (Cant. III.) Haec enim vere ascendit, quae penetrat paradisum et ascendit usque ad Dei thronum. Haec eleganter dicitur virgula, et directa, quia sicut virga ex directo in altum dirigitur, sic oratio fructuosa in terrena non curvatur, sed ad coelestia inflexibiliter dirigitur. Eleganter autem comparatur fumo, quia sicut fumus ex igne nascens tendit in altum, sic oratio fructuosa ex camino charitatis orta, ascendit in altum. Eleganter etiam per desertum dicitur ascendere, quia animus per quem talis oratio effunditur, ab omni pravarum cogitationum strepitu separatur.*

65 silentium dinoscitur esse] solitudo esse dinoscitur *Le*

66 uox] *fehlt M*

67 tempus] *am Rand Lo*

68 *fehlt M*

69 legis Dei] diuine legis *Le*

70 dilectionem] Dei dilectionem *Le*

71 sancti Spiritus] sancti Spiritus uox *Le*

72 Spiritus] *fehlt Le*

73 ad legis diuine meditationem inuitat] inuitat ad diuine legis meditationem *Le*

74 *Ps 1,1–2*

75 inuitat] *fehlt Le*

76 *Jes 32,17*

77 Ad hoc desertum declinabat] Ad hoc declinauit silentium *Le*

78 ut] nobis *Le*

79 illuc] illuc ad *Le*

80 Elongaui] Ecce elongaui *Le; Ps 54(55),8*

§ 7 Celum etiam dicitur desertum propter tria, que sunt viror, flos et quies⁸¹. Nam ibi est quies, que⁸² commotionem nescit. Ibi uiror, qui non pallescit. Ibi flos, qui non marrescit. Ibi quies, que nescit perturbari⁸³. Ibi uiror, qui non potest exsiccari. Ibi flos, qui non potest conculcari. Ibi est⁸⁴ quies, quia ibi Deus desiderando uidetur⁸⁵ et uidendo desideratur. Ibi est uiror, quia celestis ille locus septiformi Spiritu⁸⁶ quasi septem riuus⁸⁷ plenissime irrigatur. Ibi est flos, quia flos ille unicus, qui de radice Iesse⁸⁸ ascendit, iugiter ibi cernitur et odoratur⁸⁹. Hoc est illud desertum, a⁹⁰ quo relictis in eo⁹¹ nonaginta nouem ouibus pius pastor uenit, ut ouem centesimam ad eiusdem deserti pascua propriis humeris reportaret⁹². Hoc est desertum, quo hircus emissarius cum peccatis populi⁹³ est emissus⁹⁴ alio hirco populo immolato. Duo hirci deitas et humanitas Christi sunt. Hircus in deserto deitas est⁹⁵ in celo. Hircus pro populo immolatus Christus⁹⁶ secundum hominem pro nobis⁹⁷ crucifixus.

§ 8 Ecce tria habemus deserta et⁹⁸ per quodlibet⁹⁹ eorum ascendit beata Uirgo triplici gradu, ascendit siquidem beata Uirgo per desertum huius

81 viror, flos et quies] quies, viror, flos *Le*

82 que] *fehlt M*

83 quies que nescit perturbari] quies non potest perturbari *Le*

84 Ibi est] *fehlt Le*

85 Deus desiderando uidetur] Deus sicut est uidetur *Le*

86 *Vgl. ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiarum sive originum libri XX, 7, 3, 13: Spiritus sanctus ideo septiformis nuncupatur, propter dona quae de unitatis eius plenitudine particulatim quique, ut digni sunt, consequi promerentur. Ipse enim Spiritus sapientiae et intellectus; Spiritus consilii et fortitudinis; Spiritus scientiae et pietatis; Spiritus timoris Domini.*

87 quasi septem riuus] *fehlt Le*

88 Iesse] uirginis *Le; Jës 11,1*

89 odoratur] adoratur *Le*

90 a] in *Le*

91 eo] illis *Le*

92 *Mt 18,12–14 und Lk 15,3–7. Diese Stelle auch in Verbindung mit dem desertum paradisi in Predigt Nr. 65 (= 54). Siehe Toulouse, BM, 195, fol. 119v.*

93 *Lev 16,21–22*

94 emissus] missus *Le*

95 est] *fehlt Le*

96 Christus] Christus est *Le*

97 secundum hominem pro nobis] pro nobis secundum hominem *Le*

98 et] *fehlt Le*

99 quodlibet] quotlibet *Le*

mundi¹⁰⁰ tribus gradibus, qui¹⁰¹ sunt carnis integritas, uentris fecun-(91v)ditas, prolis generositas¹⁰². Carnis integritas in effectu uoti¹⁰³, uentris fecunditas in consensu animi, prolis generositas in conceptu et partu Dei et hominis¹⁰⁴. Carnis integritas, quia hec est porta, que semper clausa extitit¹⁰⁵, per quam tamen rex Israel intrauit¹⁰⁶. Ventris fecunditas, quia nouum fecit Dominus super terram: mulier circumdabit uirum gremio uteri sui¹⁰⁷. Prolis generositas, quia nomen eius uocatum est *admirabilis, consiliarius, deus, fortis*¹⁰⁸: Admirabilis, in quo summa intelligitur potentia, consiliarius, in quo sapientia, Deus, in quo iusticia, fortis, in quo secundum hominem tribulationum patientia¹⁰⁹.

§ 9 Per hunc triplicem gradum considerans dyabolus potius ex¹¹⁰ suspitione quam ex cogitatione¹¹¹ beatam Uirginem ascendere, nam et ipse audiuerat: *Ecce Uirgo concipiet et pariet Filium et uocabitur nomen eius Emanuel*¹¹². Expalluit et exclamauit¹¹³: »*Que est ista que ascendit per desertum*. Puto quod huius¹¹⁴ ascensus meum erit¹¹⁵ precipitium«. Licet enim partus Uirginis dya-

100 Ascendit–mundi] Ascendit enim per desertum mundi *Le*

101 qui] que *Lo*; qui *Le*

102 *Als einziger Textzeuge fügt M hinzu*: Carnis integritas in effectu, uentris fecunditas in concensu [sic], prolis generositas in conceptu et partu.

103 effectu uoti] affectu *Le*; effectu uocis *M*

104 Dei et hominis] hominis et Dei *Le*

105 extitit] *danach* ort *getilgt* in *Lo*

106 intrauit] transiuit *Le*; *Ez 44,1–2*

107 *Jer 31,22* und *ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 875*: Novum, proprie. Dicitur etiam mirabile, unde propheta: Novum faciet Dominus in terra: femina circumdabit virum.

108 *Jes 9,6*; *Jean Longère bespricht die Passage von Carnis integritas bis Deus fortis zusammen mit Predigtpassagen von Raoul Ardent und Stephen Langton, die die jungfräuliche Mutterschaft und ihre besonderen Eigenschaften beschreiben. Siehe LONGÈRE, Œuvres oratoires, Bd. 1, S. 224, und Bd. 2, S. 175, Anm. 72.*

109 Admirabilis–patientia] In quo summa intellegitur iusticia ammirabilis, in quo potentia consiliarius, in quo sapientia fortis, in quo scilicet hominem tribulationum patientia *Le*

110 ex] *fehlt Le*

111 cogitatione] cognitione *Le*. *Eine Anspielung auf die seit der Patristik gängige Anschauung, dass dem Teufel die Empfängnis Jesu in Maria verborgen blieb, da sie ja mit Joseph vermählt war. Vgl. dazu DELIUS, Geschichte der Marienverehrung, S. 172.*

112 *Jes 7,14*

113 exclamauit] clamauit *Le*

114 huius] *fehlt M*

115 meum erit] erit meum *Le*

bolo fuerit occultus¹¹⁶. Ipse¹¹⁷ tamen leui suspicione quadam¹¹⁸ credendus est grauissime turbatus¹¹⁹. O sanctissima Uirgo¹²⁰, admirabilis fuit iste tuus¹²¹ ascensus, nam mirabile¹²² fuit, quod sine exemplo permansisti integra¹²³, mirabilius, quod in uirginitate fuisti fecunda¹²⁴, sed mirabilissimum quod Mater Dei es facta¹²⁵. Admirabilis¹²⁶ fuit iste tuus ascensus, et ascendere¹²⁷ non possumus ad eum¹²⁸. Nam etsi¹²⁹ alicui detur seruare carnis integritatem, nemini¹³⁰ tamen alia duo sunt¹³¹ collata. Ostende¹³² igitur¹³³, o Uirgo, nobis ascensum tuum¹³⁴ per secundum desertum, si forte in eo te euestigio¹³⁵ possimus imitari et si aliquid in eo experiamur¹³⁶ et saltem¹³⁷ in hoc primo tibi ualeamus aliquatenus assimilari.

§ 10 Ascendit igitur¹³⁸ Uirgo per secundum desertum tribus gradibus qui sunt: propositum uirginitatis, cognitio ueritatis, ardor caritatis¹³⁹. Propositum uirginitatis, que¹⁴⁰ seruauit carnis integritatem. Cognitio ueritatis, que secuta est

116 fuerit occultus] fuisset occultatus *Le*

117 ipse] ipse ipse *M*

118 leui suspicione quadam] quadam leui suspicione *Le*

119 est grauissime turbatus] perturbatus *M*; grauissime fuisse turbatus *Le*

120 sanctissima Uirgo] Uirgo sanctissima *Le*

121 tuus] *fehlt Le*

122 mirabile] mirandum *Le*

123 permansisti integra] uirgo integra mansisti *Le*

124 fuisti fecunda] fecunda fuisti *Le*

125 es facta] facta es *Le*

126 Admirabilis] Sic ammirabilis *Le*

127 ascendere] *ergänzt am Rand Lo*

128 ascendere non possumus ad eum] nec ad eum pertingere possumus *Le*

129 etsi] si *Le*

130 nemini] nulli *Le*

131 sunt] *fehlt Le*

132 Ostende] Ostende nobis *Le*

133 igitur] ergo *M*

134 ascensum tuum] tuum ascensum *Le*

135 euestigio] uestigio *Le*

136 experiamur] reperiamus *Le*

137 et saltem] in quo ut *Le*

138 igitur] itaque *Le*; ergo *M*

139 propositum-caritatis] *fehlt Le*

140 que] quod *Le*

uentris¹⁴¹ fecunditatem. Ardor caritatis, quo¹⁴² magis ac¹⁴³ magis accensa est propter prolis generositatem¹⁴⁴. Propositum uirginitatis, quod Uirgo se immo etiam super precepta legis erogauit¹⁴⁵. Cognitio ueritatis, que¹⁴⁶ in ea quoad {quid}¹⁴⁷ fidem euacuauit¹⁴⁸. Ardor caritatis, quo¹⁴⁹ sponsa sponsum pre omnibus amauit. Propositum uirginitatis, secundum¹⁵⁰ quod ipsa¹⁵¹ ait: *Quomodo fiet istud quem uirum non cognosco*¹⁵², id est non proposui co-(92r)gnoscere¹⁵³. Cognitio ueritatis in ea, quoad {quid}¹⁵⁴ euacuauit fidem. Nam fides precessit, proles successit. Fides quoad hoc abcessit et scientia accessit. Fides precessit, proles successit¹⁵⁵, quia si non¹⁵⁶ credidisset, numquam concepisset, vnde dicitur ei *Beata, que credidisti Domino, quam perficientur ista que dicta sunt tibi* a Domino¹⁵⁷. Fides, que ab¹⁵⁸ hoc abcessit, et scientia, que¹⁵⁹ accessit, quia iam non credere, sed scire oportuit¹⁶⁰, quod certissimo experimento didicit. Fides enim infra scientiam constituta est¹⁶¹. Et ut aliquid audacter dicam: Nulli alii creature tanta est in hoc mundo cognitio collata¹⁶² quanta huic¹⁶³, cum ipsa fuit uirtute altissimi obum-

141 uentris] *fehlt Le*

142 quo] *que Le*

143 ac] *et Le*

144 generositatem] *fecunditatem Lo; generositatem Le*

145 se-erogauit] *so in Le; uirgo super immo contra preceptum legis super erogauit Lo, M*

146 que] *que Le; quia Lo*

147 quid] *quod M*

148 quo ad quid fidem euacuauit] *quoad fidem euacuauit quid Le*

149 quo] *que Le*

150 secundum] *scilicet Le*

151 ipsa] *fehlt Le*

152 *Lk 1,34*

153 non proposui cognoscere] *me cognituram non proposui Le*

154 ad quid] *fehlt M*

155 Fides quoad hoc-successit] *fehlt M*

156 si non] *nisi Le*

157 *Lk 1,45*

158 que ab] *quo ad Le*

159 que] *fehlt Le*

160 oportuit] *fehlt M*

161 est-dicam] *est, quia fides est credere quod non uides ut autem aliud audacter dicam Le*

162 collata] *collata M; est Lo*

163 nulli-huic] *Nulli alii pure creature tanta in hoc mundo collata est cognitio quanta huic Le*

brata, et hoc confidenter dico, quia¹⁶⁴ *multe filie congregauerunt diuitias, sed ipsa supergressa est uniuersas*¹⁶⁵. Ardor caritatis, qua ipsa pre ceteris sponsum amauit, fuit in ea¹⁶⁶. Unde quodam singulari priuilegio amoris eum suum dilectum appellauit, ubi ait in Canticis¹⁶⁷: *Fasciculus mirre, dilectus meus mihi*¹⁶⁸. Mirre fasciculus collectio passionum Christi est¹⁶⁹ et Filii passio fuit Matri grauissima tribulatio¹⁷⁰. Ideo¹⁷¹ his uerbis figuratur, que Symeon significauit apertis cum dixit¹⁷²: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*¹⁷³.

§ 11 Ecce triplex ascensus quo Uirgo ascendit per desertum animi, quem¹⁷⁴ considerans homo¹⁷⁵ spirituali mente preditus¹⁷⁶ pre gaudio clamauit¹⁷⁷: »*Que est ista que ascendit per desertum*. Huius ascensus credo quod meum erit remedium«. In hoc ascensu, uiri fratres, euestigio possumus Uirginem imitari¹⁷⁸, quia etsi¹⁷⁹ non possumus habere carnis et mentis¹⁸⁰ integritatem, possumus tamen habere puritatem, ueritatem¹⁸¹, caritatem. Puritatem fidei que¹⁸² uirginitas dicitur iuxta illud Apostoli: *Despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo*¹⁸³.

164 quia] nam *Le*

165 *Spr 31,29*

166 fuit in ea] et in karitate fuit *Le*

167 ubi ait in Canticis] ubi ait *Le*

168 *Hld 1,12*

169 passionum Christi est] est passionum Christi *Le*

170 fuit Matri grauissima tribulatio] fuit grauissima Matris tribulatio *Le*. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 62: Fasciculus myrrhæ, dilectus meus mihi inter ubera mea commorabitur: Sed antequam assumeretur in coelum dilectus meus, quem super omnia diligo, fuit mihi tempore passionis fasciculus myrrhæ, id est summa et multa amaritudo; quia passioni ejus compassa sum dolore intimo. Eleganter per myrrham doloris amaritudo significatur; quia myrrha amaritudo interpretatur.

171 Ideo] Ideo ergo *Le*

172 uerbis–dixit] figure figurans quod Symeon apertis cum ait *Le*

173 *Lk 2,34–35*

174 quem] quam *Lo, M*; quem *Le*. Vgl. § 15.

175 homo] hoc *Le*

176 preditus] *fehlt Le*

177 clamauit] clamat *Le*

178 Uirginem imitari] imitari Uirginem *Le*

179 etsi] si *Le*

180 carnis et mentis] mentis et corporis *Le*

181 puritatem, ueritatem] ueritatem, puritatem *M*

182 puritatem–que] cum puritate ueritatem, cum puritate fidei karitatem que puritas *Le*

183 *2 Kor 11,2*

Habere quidem¹⁸⁴ possumus puritatem in mentis deuotione, veritatem in Dei cognitione, caritatem in fraterna dilectione. Hoc habere possumus, hoc habere tenemur¹⁸⁵. Hec si habuerimus¹⁸⁶, dabitur cuilibet nostrum Uirgini aliquatenus assimilari, in eo quod in ascensu¹⁸⁷ primi deserti habueri{n}t¹⁸⁸, dabitur cuilibet nostrum ut sit theotoca¹⁸⁹, id est mater Dei, et Iesus¹⁹⁰ Christus sit filius eius. Non abhorreas¹⁹¹, fidelis anima, quod dico Iesum Christum posse esse filium tuum, nam Iesus Christus in te formari potest¹⁹², immo formatus est¹⁹³. Si mihi non credis, crede Apostolo dicenti: *Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in uobis*¹⁹⁴. Et si Christus in te formatus est¹⁹⁵, nonne filius tuus est? Si hoc tibi non sufficit, audi ipsam ueritatem dicentem. *Qui facit uoluntatem Patris mei ipse meus frater et soror et mater est*¹⁹⁶. Frater, qui ad eandem hereditatem mecum¹⁹⁷ tandem peruenturus anhelat et (92v) currit. Mater, quia me concepit¹⁹⁸. Soror, quia mihi alios parturit. Potes igitur esse¹⁹⁹ mater Domini.

184 Habere quidem] Nostram quidem habere *Le*

185 Hoc-tenemur] Hec habere possumus et tenemur *Le*

186 Hec si habuerimus] Etsi hec habuimus *Le*

187 quod in ascensu] quod ascensum *Le*

188 habuerint] habuit *Le*

189 dabitur-theotoca] dabitur siquidem nostrum cuilibet ut sit theotocos *Le*

190 et Iesus] et uir Iesus *Le*

191 abhorreas] abhorreat *Lo, M*; abhorreas *Le*

192 in te formari potest] potest in te formari *Le*

193 *Vgl. hierzu AUGUSTINUS, De sancta uirginitate, 5, 5, S. 239: non est ergo, cur dei uirgines contristentur, quod etiam ipsae uirginitate seruata matres carnis esse non possunt; illum enim solum decenter uirginitas parere posset, qui in sua natiuitate parem habere non posset. uerumtamen ille unius sanctae uirginis partus omnium sanctarum uirginum est decus, et ipsae cum maria matres christi sunt, si patris eius faciunt uoluntatem. hinc enim et maria laudabilius atque beatius christi mater est secundum supra memoratam eius sententiam: quicumque facit uoluntatem patris mei qui in caelis est, ipse mihi frater et soror et mater est. has sibi omnes propinquitates in populo, quem redemit, spiritualiter exhibet: fratres et sorores habet sanctos uiros et sanctas feminas, quoniam sunt illi in caelesti hereditate coheredes. mater eius est tota ecclesia, quia membra eius, id est fideles eius per dei gratiam ipsa utique parit. item mater eius est omnis anima pia faciens uoluntatem patris eius fecundissima caritate in his quos parturit, donec in eis ipse formetur.*

194 uobis] *korrigiert aus nobis Lo. Vgl. Gal 4,19*

195 in te formatus est] iam formatus est in te *Le*

196 *Mt 12,50*

197 mecum] *fehlt Le*

198 concepit] concipit *Le*

199 Potes igitur esse] potens igitur est *Le*; potest ergo esse *M*

§ 12 Ascendit igitur²⁰⁰ Mater Domini²⁰¹ per desertum celi tribus gradibus qui²⁰² sunt: nostre nature gloriosissima²⁰³ reformatio, centesimi fructus certissima²⁰⁴ perceptio²⁰⁵, sponse cum sponso excellentissima inmo²⁰⁶ indiuidua et collateralis cohabitatio²⁰⁷. Nostre nature reformatio, que ab omnibus fidelibus speratur. Centesimi fructus perceptio, que solis uirginibus reseruatur. Indiuidua et collateralis sponse cum sponso habitatio²⁰⁸, qua sola Uirgo Maria²⁰⁹ priuilegiatur. Ad primum gradum ascendunt predestinati omnes²¹⁰. Ad secundum soli et sole uirgines. Ad tertium sola ipsa Uirgo²¹¹ ascendit et eius soboles²¹².

§ 13 Ascendamus²¹³ quidem²¹⁴ ad primum²¹⁵ fauente Domino et reformabitur nostra natura, que per peccatum multipliciter est deformata. Reformabimur, ubi uidebimus Deum facie ad faciem²¹⁶, audiemus dulcisonos²¹⁷ angelorum choros, odorabimur²¹⁸ inestimabilem paradysi fragrantiam, gustabimus quam suauis est Dominus. Tactus noster²¹⁹ nullum sentiet offendiculum, in duro uel aspero, calido²²⁰ uel frigido, quia omnia erunt²²¹ temperata. Tres uires²²² anime

200 igitur] ergo *M*

201 Ascendit igitur mater Domini] Ascendit etiam beata Uirgo *Le*

202 qui] que *Le*

203 gloriosissima] gloriosa *Le*

204 certissima] excellentissima *Le*

205 *Mt 13,8 und ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 799: Fructus: [...]. Dicitur vita aeterna, unde in Evangelio dicitur de fidelibus qui sunt in Ecclesia quod quidam faciunt fructum tricesimum, quidam sexagesimum, quidam centesimum.*

206 excellentissima inmo] *fehlt Le*

207 cohabitatio] habitatio *Le*

208 Nostre–habitatio] *so in Le; fehlt Lo, M, vermutlich Zeilensprung nach cohabitatio*

209 Maria] *fehlt Le*

210 predestinati omnes] omnes predestinati *Le*

211 Uirgo] *fehlt Le*

212 et eius soboles] quo precesserat eius soboles *Le*

213 Ascendamus] Ascendemus *Lo; Ascendamus Le*

214 quidem] *fehlt Le*

215 ad primum] ad primum et nos *Le*

216 faciem] facie *Le*

217 audiemus dulcisonos] ubi audiemus dulcissimos *Le*

218 odorabimur] ammirabimur *Le; adorabimus M*

219 Tactus noster] Ubi noster tactus *Le*

220 calido] in calido *Le*

221 omnia erunt] ibi erunt omnia *Le*

222 Tres uires] Tres ibi uires *Le*

nostre redintegrabuntur, ut sit memoria sine obliuione, ratio sine errore, uoluntas absque²²³ perturbatione²²⁴. Quid plura²²⁵? Percipiemus²²⁶ ea, que *nec oculus uidit, nec auris²²⁷ audiuit, nec in cor hominis ascenderit, que preparauit Deus diligentibus se²²⁸*. Oculus non uidit, quia²²⁹ sunt abscondita. Auris non audiuit, quia²³⁰ sunt in pace quietissima. In cor hominis non ascenderunt, quia²³¹ sunt incomprehensibilia. Ad hunc gradum tanto excellentius beata Uirgo ascendit, quanto ipsa omnibus excellentior est.

§ 14 Centesimi fructus²³² perceptio reseruatur uirginibus²³³, qui bene²³⁴ per²³⁵ centenarium intellegitur, quia secundum manualementem computationem in dextera computatur²³⁶, cum omnes precedentes in²³⁷ sinistra computentur²³⁸. Dextera enim manus agilior est²³⁹ et ad preliandum facilior. Sinistra uero ponderosior et ad resistendum inbecillior²⁴⁰. Et qui uirginitatem in adolescentia seruauerunt²⁴¹, ad modum dextere ad resistendum motibus carnis sunt proniores²⁴², cum econtra²⁴³ coniugati et continentes²⁴⁴, quibus debetur tricesimus et

223 absque] sine *Le*

224 Vgl. zu den drei Vermögen auch ALAIN VON LILLE, *De fide catholica*, III, 5, Sp. 406, und PARRI, *Alano di Lilla*, S. 252, Anm. 23. In »De fide catholica« ist die Rede von memoria, intelligentia und uoluntas, was den Ausführungen in Augustinus' »De trinitate« entspricht.

225 Quid plura] quid plura tunc *M*

226 Percipiemus] Percipiemus ibi *Le*

227 auris] über der Zeile *Lo*

228 1 Kor 2,9

229 quia] que *Le*

230 quia] que *Le*

231 quia] que *Le*

232 Vgl. Anm. 205.

233 reseruatur uirginibus] uirginibus reseruatur *Le*

234 qui bene] qui fructus bene *Le*

235 per] pre *M*

236 in dextera computatur] *Am Rand Lo*; in dextera collocatur *Le*

237 precedentes in] precedentes quasi in *Le*

238 Diese Zählweise beschreibt auch Prepositinus in seinem »Tractatus de officiis«. Siehe LACOMBE, *Prepositini cancellarii Parisiensis*, S. 6, Anm. 6.

239 agilior est] est agilior *Le*

240 inbecillior] zuvor ponder gestrichen in *Lo*

241 seruauerunt] seruabunt *Lo*, dolescentia [sic] seruabunt *M*; seruauerunt *Le*

242 proniores] promptiores *Le*

243 econtra] contra *Lo, M*; econtra *Le*

244 coniugati et continentes] continentes et coniugati *Le*

sexagesimus fructus²⁴⁵, admodum leue imbecilliores inueniantur et nisi Dei auxilio adiuuentur²⁴⁶, praua consuetudine reuocantur et²⁴⁷ facillime periclitantur. Habebunt igitur²⁴⁸ uirgines quendam singularem fulgorem, quo ab aliis distinguantur²⁴⁹, quia uitam angelicam in terris egisse probantur²⁵⁰. Hunc fulgorem tanto clariorem habet beata Uirgo Maria²⁵¹ quanto maior²⁵² est²⁵³, quia²⁵⁴ nec primam similem <esse> uisa est, nec habere sequentem. Indiuidua et collateralis cum sponso habitatio soli Uir-(93r)gini data est. Nam uerus²⁵⁵ Salomon Matris²⁵⁶ sedem iuxta suum tronum²⁵⁷ posuit ut ei ueraciter²⁵⁸ dicere possimus: *Astitit regina a dextris tuis in uestitu deaureato circumamicta uari<e>tate*²⁵⁹.

§ 15 Ecce triplex ascensus quo beata Uirgo ascendit²⁶⁰ per desertum poli, quem²⁶¹ considerans celestium²⁶² chorus tripudians clamauit: »*Que est ista*

245 Vgl. hierzu AUGUSTINUS, *De sancta uirginitate*, 45, 46, S. 290: sed quid significet fecunditatis illa diuersitas, uiderint, qui haec melius quam nos intellegunt: siue uirginalis uita in centeno fructu sit, in sexageno uidualis, in triceno autem coniugalis; siue centena fertilitas martyrio potius inputetur, sexagena continentiae, tricena conubio; siue uirginitas accedente martyrio centenum fructum inpleat, sola uero in sexageno sit, coniugati autem tricenum ferentes ad sexagenum perueniant, si martyres fuerint; siue, quod probabilius mihi uidetur, quoniam diuinae gratiae multa sunt munera et est aliud alio maius ac melius – unde dicit apostolus: imitamini autem dona meliora – intellegendum est plura esse quam ut in tres differentias distribui possint.

246 Dei auxilio adiuuentur] magno Domini auxilio inuentur *Le*

247 reuocantur et] reuocante *Le*

248 igitur] enim *Le*

249 distinguantur] distinguntur *Le*

250 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Ars praedicandi*, 47 (*Ad uirgines*), Sp. 195: Per hoc [scil. donum] solum homo in carne uivens, imitatur angelum; per hoc solum homo uincit se ipsum; hoc seruat famae integritatem, custodit ab immunditia carnem.

251 Maria] *fehlt Le*

252 maior] omnibus excellentior *Le*

253 est] *nach e mit Kürzungsstrich wurde s radiert in Lo*

254 quia] *fehlt Le*

255 uerus] noster uetus *Le*

256 matris] matris sue *Le*

257 sedem iuxta suum tronum posuit] sedem iuxta suam posuit *Le*

258 ueraciter] uere *Le*; feraciter *M*

259 *Ps 44(45),10. Zur marianischen Deutung des Psalms, befördert durch Petrus Lombardus, siehe BARRÉ, Marie et l'Église, S. 115.*

260 quo beata Uirgo ascendit] ascendit *über der Zeile Lo*; quo ascendit Uirgo *Le*

261 quem] quam *Le*

262 celestium] celestis *Le*

que ascendit per desertum. Scio quod huius ascensus erit mihi perpetuum gaudium²⁶³. Iam patet, quod Uirgo ascendit per desertum, sed quomodo ascendit nondum dictum est. Sed modus ascendendi breuiter insinuat²⁶⁴ cum dicitur *sicut uirgula*²⁶⁵. Comparata²⁶⁶ est beata Uirgo uirgule propter tria, que solent esse in uirgula²⁶⁷. Nam ipsa Uirgo ad modum uirgule fuit recta²⁶⁸, erecta²⁶⁹, porrecta, frondosa, florifera, fructifera, humilis, flexibilis, facilis²⁷⁰. In primis tribus²⁷¹ nostrum non est dedignata²⁷² consortium. In tribus mediis mundo attulit redemptionis remedium²⁷³. In tribus²⁷⁴ postremis nobis confert iuge suffragium.

§ 16 Fuit quidem beata Uirgo recta per fidem, erecta per spem, quia quod credidit in se complendum sperauit. Fuit etiam²⁷⁵ porrecta²⁷⁶ per longanimitatem²⁷⁷, quia ubi omnes alii ceciderunt, ipsa sola permansit. Ubi enim Petrus negauit, qui dixerat: *Et si oportuerit me mori tecum, non te negabo*²⁷⁸, ipsa permansit. Ubi Thomas retro abiit²⁷⁹, qui dixerat: *Eamus et nos, et moriamur cum eo*²⁸⁰, ipsa permansit. Ubi Maria Magdalena post resurrectionem utrum Christus

263 erit mihi perpetuum gaudium] perpetuum mihi erit gaudium *Le*

264 insinuat] insinuabitur *Le*

265 sicut uirgula] sicut uirgula fumi *Le*

266 Comparata] Ecce comparata *Le*

267 solent esse in uirgula] in uirgula consueuerunt esse, *nach uirgula expungiert* esse *Le*

268 recta] *über der Zeile* *Lo*

269 erecta] id est erecta *Le*

270 facilis] *danach gestrichen* stabilis *Lo*

271 primis tribus] *nach* primis tribus *expungiert* primis tribu *Le*

272 nostrum non est dedignata] nostrum non dedignatur *Le*

273 attulit redemptionis remedium] remedia attulit redemptionis, *danach expungiert* remedium *Le*

274 In tribus] In primis et *Le*

275 quia quod credidit in se complemdum sperauit. Fuit etiam] *fehlt* *Le*

276 porrecta] porrecta usque in celum *Le*

277 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Sermo* Nr. 2, S. 405: Sicut enim uirga in altum dirigitur, sic Virgo ad eterna erigitur, und DERS., *Sermo* Nr. 38, S. 17: Et sicut virga in altum erigitur et recta linea dirigitur, sic virgo Maria in altum beatitudinis erecta et tramite virtutum directa.

278 *Mt* 26,35

279 Ubi–abiit] Ibi Thomas abiit retro *Le*

280 *Joh* 11,16

equalis esset Patri dubitavit²⁸¹, unde et audire meruit: *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum*²⁸² in corde suo²⁸³ ipsa permansit.

§ 17 Fuit quoque beata Uirgo frondosa, florigera, fructifera. Nam ipsa est uirga Aaron, que frondit²⁸⁴, floruit et fructus uberrimos attulit. Frondit singularem uirtutum germine, floruit in conceptione, fructus attulit in salutiferi partus emissionem.

§ 18 Fuit et est Uirgo Dei genitrix humilis, flexibilis, facilis. Humilis ad audiendum, flexibilis ad compatiendum, facilis ad miserendum. Ad audiendum humilis est²⁸⁵. Vnde ipsa ait²⁸⁶: *Ecce*²⁸⁷ *ex hoc beatam me dicent omnes generationes*²⁸⁸. Si enim eam in se humilem²⁸⁹ et non circa nos esse²⁹⁰ crederemus²⁹¹, uix eam communiter omnes²⁹² et singulatim singuli beatam esse diceremus. Flexibilis est²⁹³ ad compatiendum, unde et²⁹⁴ stella maris appellatur. Ipsa quidem²⁹⁵ est stella, sol Christus est²⁹⁶, unde tamquam stella in nocte peccatorem²⁹⁷ consolatur, et per Christum tamquam per solem in die iustus illuminatur. Ad (93v) miserendum est Uirgo²⁹⁸ facilis, unde omnes salutamus eam dicentes: *Aue Maria, gratia plena,*

281 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 711f.: Ascendere: [...]. Notat aequalitatem Patris ad Filium, unde in Evangelio: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum, id est noli me tangere tactu corporis, quae non tangis me tactu mentis, quasi diceret: Nondum me cognoscis esse aequalem Patri.

282 Joh 20,11–17

283 suo] tuo Lo, M; suo Le

284 frondit] fehlt Le

285 est] fehlt Le

286 ait] inquit Le

287 Ecce] fehlt Le

288 Lk 1,48

289 in se humilem] humilem in se Le

290 esse] fehlt Le

291 crederemus] Le; crediderimus Lo; credidimus M

292 omnes] Le; fehlt Lo, M

293 est] fehlt Le

294 et] et ipsa Le

295 quidem] quidam M

296 sol Christus est] sol Christus Le

297 peccatorem] danach est gestrichen Lo

298 Uirgo] fehlt Le

*Dominus tecum etc*²⁹⁹. *Sicut*³⁰⁰ *letantium omnium habitatio est in te, sancta Dei genitrix*³⁰¹.

§ 19 Iam apparet quod Uirgo ascendit per desertum³⁰² sicut uirgula, sed cuiusmodi uirgula? Non uirgula insensibilis ligni, sed uirgula fumi. In fumo tria sunt: fumus ex igne procedit, in altum ascendit, ascendendo deficit. Fumus ex igne est desiderium³⁰³ ex amore³⁰⁴. Fumus ascendit in altum et desiderium in Deum. Fumus ascendendo deficit et desiderium scrutandi aliquid de Deo eum incomprehensibilem inuenit. Nam³⁰⁵ *accedet homo ad cor altum et exaltabitur Deus*³⁰⁶. Ex igne caritatis, quem Dominus uenit mittere in terram³⁰⁷ ut semper arderet. Illius desiderium tamquam fumus ad Deum³⁰⁸ ascendebat, qui dicebat³⁰⁹: *Quemadmodum desiderat ceruus ad fontes aquarum ita desiderat anima mea ad te, Deus*³¹⁰. Ascendebat et deficiebat³¹¹ illius desiderium³¹², qui dicebat³¹³: *Concupiscit et deficit anima mea in atria Deum*³¹⁴. Verum, quia ex³¹⁵ igne cupiditatis fumus elationis ascendit³¹⁶, qui scrutando scrutinia deficit, iuxta illud: *Sicut deficit fumus, deficiant etc*³¹⁷. Ne de tali

299 Vgl. Lk 1,28 sowie die gleichnamige Antiphon zu Mariae Purificatio

300 Sicut] et sicut Le

301 Ps 86(87),7

302 per desertum] fehlt Le

303 desiderium] desidium Le

304 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 74: Bene quasi uirgula fumi, quia gracilis et delicata, quia diuinis extenuata disciplinis, et concremata intus in holocaustum incendio pii amoris et desiderio charitatis.

305 desiderium–nam] desiderium ascendit ad Deum. Fumus ascendendo deficit et desiderium scrutandi de Deo quam incomprehensibilem deficit: inuenit. Vnde illud Le

306 Ps 64(63),7–8

307 quem–terram] quam misit Deus in mundum Le

308 ad Deum] Le; fehlt Lo

309 ascendebat, qui dicebat] ascendit, qui dixit Le

310 Ps 41(42),2

311 Ascendebat et deficiebat] Ascendit et defecit Le

312 desiderium] fumus Le

313 dicebat] dixit Le

314 Ps 83(84),3

315 ex] fehlt Le

316 fumus elationis ascendit] ascendit fumus elationis Le

317 Ps 67(68),2–3. Vgl. auch ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicarum*, Sp. 761: Deficere: [...]. Deficere ab amore terrenorum, unde in Psalmo: Concupiscit, et deficit anima mea, tendens scilicet in atria Domini, id est anima mea deficiens a terrenorum area, tendit in atria Domini.

fumo intellegatur, adiectum est *ex aromatibus mirre et thuris*³¹⁸, quasi diceretur³¹⁹: Non est fumus, quo oculus offenditur, non³²⁰ est hic fumus, quo iuxta Salomonem homo de domo pellitur³²¹, sed est fumus, quo homo ad patriam reuocatur et quasi in domo propria delectatur, quia est³²² ex aromatibus mirre et thuris et uniuersi pulueris pigmentarii.

§ 20 In mirra intellegitur carnis mortificatio³²³, in thure oratio³²⁴, in puluere humiliatio³²⁵. Mortificatio³²⁶ in tribus est: In ieiuniis, vigiliis³²⁷, corporalibus disciplinis. In ieiuniis, que Dominus³²⁸ elegit³²⁹ iuxta illud: *Hoc est ieiunium quod elegi* etc³³⁰. In uigiliis, quas precepit³³¹ iuxta illud³³²: *Quod uni dico, omnibus dico: Vigilate*³³³. In disciplinis, quibus corrigit iuxta illud: *Disciplina tua correxit me in finem*³³⁴. Ieiunia extenuant ingluuiem gula. Vigilie arcent corporalem somnolentiam³³⁵. Corporales discipline temperant et quasi adnichilant uicium luxurie³³⁶. Hec sunt tria uicia, scilicet³³⁷ gula, somnolentia, luxuria, que

318 mirre et thuris] *fehlt Le*

319 quasi diceretur] *quod dicit Le*

320 non] *nec Le*

321 *Vgl. auch ALAIN VON LILLE, Ars praedicandi, 5, Sp. 122: [luxuria] est illa pestis, quae illa tria complectitur per quae homo a domo ejicitur; scilicet, fumum, stillicidium et uxorem. Uxor est carnalitas, stillicidium luxuriae fluxibilitas, fumus infamiae enormitas.*

322 est] *fehlt Le*

323 *Vgl. ALAIN VON LILLE, Distinctiones dictionum theologicalium, Sp. 868: Myrrha: Dicitur carnis mortificatio.*

324 *Vgl. ibid., Sp. 973: Thus, proprie. Dicitur devotio cordis, und Sp. 883: Orare: [...]. Notat mentis devotionem ad Deum dirigere, unde sancti dicuntur orare pro nobis.*

325 *Vgl. ibid., Sp. 915: Pulvis: [...]. Aliquando notat poenitentiam, unde Isaias: Sede in pulvere, filia Sion, id est humiliare per poenitentiam.*

326 mortificatio] *mortificatio carnis Le*

327 vigiliis] *in vigiliis Le*

328 Dominus] *Deus Le*

329 elegit] *elegit. In vigiliis quas precepit. In disciplinis quibus per se uel per ministros suos corrigit. In ieiuniis Le*

330 quod elegi] *quod elegi. Solue colligationes impietatis etc. Le. Vgl. Jes 58,6*

331 quas precepit] *fehlt Le*

332 Hoc-illud]

333 *Mk 13,37*

334 *Ps 17(18),36*

335 corporalem somnolentiam] *corporem somnolentie Le*

336 et quasi adnichilant uicium luxurie] *luxuriam et quasi annichilant Le*

337 scilicet] *fehlt Le; scilicet uicia M*

beatus Petrus nomine insatiabilis³³⁸ delicti appellat, dicens: *habentes oculos plenos adulterii et insatiabilis delicti*³³⁹. Ex contrariis his³⁴⁰ est mirra illa, de qua dicit sponsa in canticis: *digiti mei distillabunt mirram probatissimam*³⁴¹.

§ 21 Oratio quoque, que per thus intellegitur, tripartita est: quia³⁴² debet esse pura, ampla, deuota. Ampla, ut usque³⁴³ ad inimicos protendatur, deuota, ut pie ac³⁴⁴ perseue-(94r)ranter petatur, pura, ut ab interno ad externum pro solo eterno proficiscatur³⁴⁵. Ampla iuxta illud: *Orate pro persequentibus uos*³⁴⁶. Deuota, unde³⁴⁷ *quodcumque petieritis Patrem in nomine meo*³⁴⁸ *dabit uobis*³⁴⁹. Pura, de qua³⁵⁰ propheta: *Apud me oratio Deo uite mee*³⁵¹. Hoc est illud thus³⁵², de quo dictum est: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*³⁵³.

§ 22 Humiliatio etiam, que per puluerem designatur³⁵⁴, triplicem habet gradum, scilicet contemptum dominationis, patientiam subiectionis, tolerantiam tribulationis³⁵⁵. Hec tria uirtutum constantiam probant³⁵⁶. Contemptu dominationis caruit Lucifer, qui dicebat³⁵⁷: *Ascendam in celum et similis ero*

338 insatiabilis] insanabilis *Le*; instabilis *M*

339 insatiabilis] insanabilis *Le*; instabiles *M*. *Vgl. 2 Petr 2,14*

340 contrariis his] his contrariis *Le*

341 *Hld 5,5*

342 quia] que *Le*

343 usque] *fehlt Le*

344 ac] et *Le*

345 interno-profiscatur] perficiatur *M*; interno ad eternum pro solo eterno postuletur *Le*

346 *Mt 5,44*

347 unde] ut *Le*

348 meo] *über der Zeile Lo*

349 *Joh 15,16*

350 de qua] de qua *Le*; de quo *Lo*

351 *Ps 41(42),9*

352 thus] chorus *M*

353 *Ps 140(141),2*

354 designatur] significatur *Le*

355 *Vgl. ALAIN VON LILLE, Elucidatio in Cantica canticorum, Sp. 57: Per tabernacula Cedar, significatur impetus tribulationum, cui exposita fuit Virgo gloriosa; non tantum in se, sed et in filii angustia. Filii enim tribulationes vocabat suas, et ejusdem adversitates a se non faciebat alienas. Unde ad ipsam dictum est: »Et tuam ipsius animam pertransibit gladius«.*

356 Hec-probant] Contemptus dominationis perimit superbiam, patientia subiectionis auget obedientiam, tolerantia tribulationis uirtutis probat constantiam *Le*

357 qui dicebat] cum ait *Le*

*Altissimo*³⁵⁸. Patientia subiectionis caruit primus parens³⁵⁹, qui uoluit esse sine domino. Tolerantia tribulationis carent illi, *qui ad tempus credunt et in tempore temptationis*³⁶⁰ *recedunt*³⁶¹. De quibus Psalmista³⁶²: *Filii Effrem intendentes et mittentes arcum, conuersi sunt in die belli*³⁶³. Effrem interpretatur refrigerium et significat Christum, cuius filii sunt omnes Christiani. In nomine uero Iesu Christi, ueri refrigerii, intendimus arcum deliberationis et mittimus sagittas promissionis³⁶⁴, sed conuertimur in die belli, abeuntes retro tempore temptationis³⁶⁵. Hic est ille puluis de quo et per quem Dominus egenum³⁶⁶ suscitatur et exaltatur, quia *qui se humiliat, exaltabitur*³⁶⁷. Bene autem per puluerem intellegitur humilitas, quia pigmenta in puluerem redacta ualent ad confectionem et uirtutem³⁶⁸ in oculis facientes quasi per humilitatem in puluerem redacte perducunt³⁶⁹ ad perfectionem. Hanc mirram et hoc thus et hunc puluerem, uiri fratres, habere³⁷⁰ potestis et debetis.

§ 23 Set alia est specialis³⁷¹ mirra ipsius Uirginis, aliud thus et alius³⁷² puluis. Eius mirra³⁷³ est fomitis peccati in ea³⁷⁴ extinctio. Eius thus in solum Deum mentis erectio. Eius puluis absque omni murmuratione facta subiectione³⁷⁵.

358 *Jes 14,12–14*

359 parens] homo *Le*; parens cum *M*

360 temptationis] *Le*; tribulationis *Lo*

361 *Lk 8,13*

362 Psalmista] Spalmista *Le*

363 *Ps 77(78),9*

364 Effrem–promissionis] Ego miser et alii plures sumus filii Effrem solo nomine Iesu Christi frugiferi, qui intendimus arcum deliberationis et arcum [arcum *über der Zeile*] mittimus promissionis *Le*. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 708: Arcus: [...] Dicitur comminatio vel promissio, unde in Psalmo: Filii Ephrem intendentes et mittentes arcum, id est mittentes vel facientes comminationem vel promissionem, dicentes: Quidquid dices nobis, faciemus et audiemus.

365 abeuntes retro tempore temptationis] id est in tempore temptationis abeuntes retro *Le*

366 egenum] Egiptum *Le*

367 *Lk 18,14*

368 confectionem et uirtutem] confectiones et uirtutes *Le*

369 per–perducunt] pulueres per humilitatem redacte ducunt *Le*

370 habere] *fehlt M*

371 specialis] spiritualis *Le*

372 et alius] aliud *Le*

373 mirra] murra *Le*

374 in ea] *fehlt Le*

375 absque omni murmuratione facta] Deo absque murmuratione uoluntaria *Le*

Fomitis peccati extinctio, ut post aduentum Spiritus Sancti eam nec inmodico moueret luxuria³⁷⁶. In solum Deum mentis erectio, ut eam non tangeret uana gloria. Absque omni murmuratione subiectio, ut in ea³⁷⁷ nichil posset superbia. Ei soli in hoc mundo hec³⁷⁸ tria data³⁷⁹ sunt, ut³⁸⁰ cum Filio dicere posset³⁸¹: *Venit princeps mundi huius et in me non habet quidquam*³⁸². Vere³⁸³ de Uirgine dictum est: *Que est ist que ascendit per desertum sicut uirgula fumi ex aromatibus mirre et thuris et uniuersi pulueris pigmentarii*.

§ 24 Sed adhuc aliquid aliud in uerbis istis³⁸⁴ latere uidetur, ex hoc quod dicitur: *Ex aromatibus myrre et thuris*. Nam aliud est aroma myrre, aliud mirra³⁸⁵. Aroma mirre odor myrre est et potus³⁸⁶ eius efficacia. Est igitur myrra mortificatio carnis³⁸⁷ et aroma myrre³⁸⁸ eiusdem incorrup-(94v)tio. Nam hec est differentia myrre siue efficitia³⁸⁹, ut carnes incorruptas conseruet³⁹⁰. Thus est mentis deuotio et aroma thuris eiusdem glorificatio. Vniuersus puluis pigmentarii est uirtutum per humilitatem multiplicatio, et aroma uniuersi pulueris est multiplicium premiorum cumulatio³⁹¹.

§ 25 Cum his tribus ascendit beata Uirgo. De secundo et de tercio nulli uenit in dubium, sed et primum firmiter assero, quia illud attestante Scriptura

376 eam nec inmodico moueret luxuria] nulla moueretur luxuria *Le*; vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 61: id est caro mea fragilis [...], aduentu Spiritus sancti mundata, fomite peccati extincto, in ea dedit odorem suum.

377 ea] *Le*; eam *Lo*

378 hec] *über der Zeile Lo*

379 data] collata *Le*

380 ut] ut ipsa *Le*

381 posset] possit *M*

382 *Joh 14,30*

383 Vere] Vere igitur *Le*

384 uerbis istis] his uerbis *Le*

385 mirra] *Le*; mirre *Lo*

386 myrre est et potus] est mirre uel potius *Le*

387 myrra mortificatio carnis] mortificatio carnis mirra *Le*; ergo mirra carnis mortificatio *M*

388 myrre] mirre est *Le*

389 differentia myrre siue efficitia] efficitia mirre *Le*; est differentia est mirre siue efficitia *M*

390 incorruptas conseruet] seruet incorruptas *Le*

391 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 74f.: Ut uirgula, inquit, fumi ex aromatibus; nimirum quia multis erat repleta uirtutum odoribus; manans ex ea fragrabat suavissimus odor etiam spiritibus angelicis.

Sacra³⁹² uerum esse, non dubito. Quia hec est illa Iahel de qua dicit angelus in libro iudicum: *Benedicta Iahel³⁹³ inter mulieres benedicatur in tabernaculo suo³⁹⁴*. Duo dicit³⁹⁵ ut duplicem ab ea remoueat maledicionem³⁹⁶, specialem mulieris maledicionem³⁹⁷, qua dictum est: *In dolore et tristitia paries filios³⁹⁸* et generalem uiri et mulieris maledicionem³⁹⁹, qua dictum est: *Terra es et in terram ibis⁴⁰⁰*. Benedicta igitur fuit beata Uirgo inter mulieres, quia nullum in partu sensit dolorem⁴⁰¹. Et benedicta in tabernaculo suo, quia corpus eius sanctum non est datum uidere corruptionem⁴⁰². Nomine enim tabernaculi corpus eius intellegitur, iuxta illud Petri: *Instat dissolutio tabernaculi mei⁴⁰³*.

§ 26 Hec est illa, que a Domino tercio uocatur dicente: *Veni de Lybano, ueni sponsa de Lybano, ueni⁴⁰⁴*. Quasi dicatur ei⁴⁰⁵: Veni primo⁴⁰⁶ in bone conuersationis candidatione⁴⁰⁷. Veni secundo⁴⁰⁸ in perceptione prime stole⁴⁰⁹, que datur in corporis et anime dissolutione. Veni tercio in perceptione secunde stole, que confertur in eorundem coniunctione⁴¹⁰. Si de anima beate Uirginis illud uerum est⁴¹¹, quod dicit beatus Augustinus⁴¹² de animabus, scilicet quod quodam appe-

392 attestante Scriptura Sacra] testante Sacra Scriptura *Le*

393 Iahel] *Le*; Iahel *Lo*

394 *Ri 5,24–25*

395 dicit] ponit *Le*

396 maledicionem] maledicionem, scilicet *Le*

397 mulieris maledicionem] maledicionem mulieris de *Le*

398 *Gen 3,16*

399 uiri et mulieris maledicionem] maledicionem uiri et mulieris *Le*

400 *Gen 3,19*

401 in partu sensit dolorem] sensit in pariendo dolorem *Le*

402 uidere corruptionem] in corruptionem *Le*; *M*

403 *2 Petr 1,14*

404 *Hld 4,8*

405 Quasi dicatur ei] Ter dictum est ueni, quasi diceretur ei primo *Le*

406 primo] *fehlt Le*

407 *Vgl. AUGUSTINUS, Enarrationes in psalmos, psalmus 71, 18, S. 983: Libanum solemus accipere ueluti huius saeculi dignitatem; quoniam mons est Libanus excelsas arbores habens, et nomen ipsum interpretatur candidatio.*

408 secundo] *über der Zeile Lo*

409 perceptione prime stole] prime stole perceptione *Le. Vgl. Lk 15,11–32*

410 Veni–coniunctione] *fehlt Le*

411 illud uerum est] secundum dictum sit *Le*

412 quod dicit beatus Augustinus] quod Augustinus ait *Le*

titu incorporandi retardantur ne intendant in illud celum summum⁴¹³ et non diligant ex toto corde⁴¹⁴ Deum⁴¹⁵, non uideo qualiter ipsa exaltata sit super omnes⁴¹⁶ choros angelorum. Non⁴¹⁷ sine causa dictum est: *Tota pulchra es, amica mea et macula non est in te, tota pulchra es*⁴¹⁸, ut et corporis et anime glorificatio uocaretur⁴¹⁹. Salua pace Domini minus benefecisse Filius cum Matre uideretur⁴²⁰, si eam nec in corpore glorificasset nec in anima⁴²¹, ut in utroque homine⁴²² ab angelis gloriosa laudaretur⁴²³. Nec corpus eius in terra ad aliorum sanctorum corporum similitudinem⁴²⁴ hominibus uenerandum reliquisset⁴²⁵.

§ 27 Ascendit igitur⁴²⁶ beata Uirgo ultra tres ordines angelorum iuxta Dyonisium⁴²⁷, tres ordinum trinariorum continentes omnibus acclamantibus: »*Que est <ista> que ascendit per desertum* etc.⁴²⁸. O si inter nos moram facere dignaretur«,

413 celum summum] summum celum Le

414 corde] desiderio Le

415 Vgl. AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram* XII, 35, 68, S. 451f., und PARRI, *Alano di Lilla*, S. 254.

416 omnes] fehlt Le

417 non] Non enim Le

418 Hld 4,7

419 uocaretur] notetur Le; vgl. ALAIN VON LILLE, *Elucidatio in Cantica canticorum*, Sp. 80: *Tota pulchra es, id est in corpore et in anima, amica mea per gratiam et per opera; et macula non est in te venialis et criminalis. Quia nullum credimus in Virgine ante et post conceptum fuisse peccatum.*

420 salua–uideretur] Salua gratia Domini dico minus bene Filius cum Matre fecisse uideretur Le

421 nec in corpore glorificasset nec in anima] nec in corpore nec in anima glorificasset Le; nec in anima über der Zeile Lo

422 homine] fehlt Le

423 Vgl. zu diesem Argument Kap. 7.

424 similitudinem] comparationem Le

425 Vgl. PASCHASIUS RADBERTUS, *De assumptione*, Z. 58–64: *Monstratur autem sepulcrum eius cernentibus nobis usque ad praesens in uallis Iosaphat medio, quae uallis est inter montem Sion et montem Oliueti posita, quam et tu, o Paula, oculis aspexisti, ubi in eius honore fabricata est ecclesia miro lapideo tabulatu, in qua sepulta fuisse, ut scire potestis ab omnibus, ibidem praedicatur; sed nunc uacuum esse cernentibus ostenditur.*

426 igitur] ergo M

427 Gemeint ist das Werk »De coelesti hierarchia« von Pseudo-Dionysios Aeropagita.

428 per desertum etc.] In corporis incorruptione: Ex aromatibus mirre et thuris. Mirre corporis incorruptione, thuris anime glorificatione. Ex aromatibus uniuersi pulueris pigmentarii premii cumulatione. Ascendit quidem angelorum stipata caterua. Et cum ad primum ordinem uenit, clamatum est ab eo: »Que est ista« etc. Le

quibus ab aliis responderi potuit⁴²⁹: »Vos quedam habetis pigmenta, sed hec⁴³⁰ uni-(95r)uersum habet puluerem nostri pigmentarii⁴³¹, Iesu Christi. Vestrum est minora nunciare⁴³² ac miracula facere⁴³³. Sed huic⁴³⁴ illa nunciata sunt, que⁴³⁵ etiam quibusdam nostrum⁴³⁶ a seculis sunt abscondita et per eam talia⁴³⁷ facta sunt miracula, qualia numquam fuerant⁴³⁸ audita. Vos epithalamium in nuptiis eius cantastis. Vos ante thorum huius Uirginis dulcia cantica frequentastis, dicentes: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone uoluntatis*⁴³⁹. Nec est consuetudo⁴⁴⁰ quod regina maneat inter suos cytharistas, ergo nec ista remanebit⁴⁴¹. At ipsi clamauerunt⁴⁴²: »Domina⁴⁴³, *procede et regna*«⁴⁴⁴.

§ 28 Ea itaque ascendente ad secundum ordinem clamatum est ab his, qui in illo⁴⁴⁵ erant: »*Que est ista que ascendit per desertum etc.* O si nostrum dignaretur habere⁴⁴⁶ consortium plurimum⁴⁴⁷ gauderemus«. At illis similia responderi⁴⁴⁸

429 potuit] posset *Le*

430 hec] non *Le*

431 pigmentarii] pigmentarii, id est *Le*

432 Vestrum est minora] Vestrum est maiora et minora *Le*

433 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 285*: Angeli vero nuncupantur ordo ille qui hoc habet in officio ut minora hominibus nuntiet; unde et angeli nuncupantur; *ibid.*: Archangeli vero dicitur ordo ille qui archana celestia frequentius reuelat. Reuelantur enim quedam maioribus que non reuelantur minoribus; *ibid.*: Virtutes dicitur ille ordo angelicus per quem Deus frequentius et maiora operatur miracula.

434 huic] hinc *Le*

435 que] sed *Le*

436 quibusdam nostrum] quibus *Le*

437 talia] *fehlt Le*

438 fuerant] fuerunt *Le*

439 *Lk 2,13–14*

440 consuetudo] mos *Le*

441 remanebit] manebit *Le*

442 clamauerunt] clamant *Le*

443 Domina] O Domina *Le*

444 *Ps 43(44),5*

445 ab his, qui in illo] ab illis, qui in eo *Le*

446 habere] *fehlt Le*

447 plurimum] plurime *Le*

448 responderi] *korr. aus* respondere *Lo*, respondere *M*

potuerunt eis⁴⁴⁹, qui⁴⁵⁰ circumstabant dicentibus: »Uestrum est dominari⁴⁵¹, potestates aeras disponere⁴⁵² et arcere⁴⁵³. Sed hec mater et sponsa Domini est. Per hanc ydola⁴⁵⁴ totius mundi corruerunt⁴⁵⁵. Hec in⁴⁵⁶ uniuerso mundo cunctas hereses sola⁴⁵⁷ interemit⁴⁵⁸. Ergo hec⁴⁵⁹ maior uobis est nec⁴⁶⁰ dignum est, ut inter uos⁴⁶¹ ipsa moretur«.

§ 29 Tunc et ab eis responsum est: »Domina⁴⁶², *procede et regna!*«, Ea igitur⁴⁶³ ad tercium ordinem ascendente⁴⁶⁴ audiuit ab eis: »*Que est ista que ascendit per desertum etc.* O quantum nobis esset gaudium, si suum inter nos poneret habitaculum«. Quibus responsum est: »Vestrum est uos Domino⁴⁶⁵ sedes

449 eis] *fehlt Le*

450 quis] qui eam *Le*

451 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284*: Dominationes dicuntur ordo ille angelicus qui huic officio deputatur ut nos invitet ad exhibendam reverentiam et obedientiam maioribus; unde et ordo ille dominationes dicitur, et inferioribus ordinibus imperat et ad obediendum dominis nos invitat.

452 Vgl. *ibid.*: Principatus ordo huic ministerio deputatur ut nos doceat usum principandi vel dominandi in inferioribus ut sciamus certis regulis iustitie subditos regere.

453 potestates aeras disponere et arcere] disponere et aeras potestates arcere *Le*. Vgl. *ibid.*: Potestates dicitur ordo angelicus huic usui destinatus ut arceat aeras potestates, id est demones ne iuxta voluntatem suam homines temptare vel decipere possint.

454 ydola] ydolatria *Le*

455 corruerunt] corrui *Le*

456 in] *fehlt M*

457 sola] *fehlt Le*

458 Vgl. PASCASIUS RADBERTUS, *De assumptione, Z. 102*: Quoniam haec est uirgo sola, quae interemit uniuersam haereticam prauitatem.

459 Ergo hec] Hec ergo *Le*

460 nec] et *Le*; non *M*

461 uos] nos *Le*

462 Domina] O Domina *Le*

463 igitur] *fehlt M*

464 ad tercium ordinem ascendente] ad tercium ascendente ordinem *Le*

465 Vestrum est uos Domino] Vos Deo *Le*

parare,⁴⁶⁶ sapere,⁴⁶⁷ diligere⁴⁶⁸, sed hec se talem Domino⁴⁶⁹ thronum exhibuit, qualis non est inuenus in uniuersis regnis⁴⁷⁰. Ergo nec in uestro. Hec potentie, sapientie, dilectionis⁴⁷¹ apicem tenet. Huic, quia pre omnibus dilexit, dandum est, ut super uos sublimetur⁴⁷². At illi cum aliis unanimiter clamauerunt: »*Specie tua et pulchritudine tua, intende, prospere, procede et regna*⁴⁷³. Specie mentis, pulchritudine carnis intende, Domina, hominibus, ut eos trahas ad nos⁴⁷⁴. Procede ultra nos, regna cum filio supra nos«, quia hoc uolumus omnes nos, ut tua⁴⁷⁵ intercessione nostra ruina⁴⁷⁶ suppleatur et paries hominum de lapidibus uiuis⁴⁷⁷ compleatur. Ad quam completionem meritis Matris sue⁴⁷⁸ filie et⁴⁷⁹

466 Vgl. ALAIN VON LILLE, *Summa »Quoniam homines«, II, 1, 145, S. 284*: Troni uero sunt ordo angelicus huic officio deputatus ut nos ad discretionem inter bonum et malum invitet, id est ad iudicium; discretionis enim iudicium est. Unde et ordo iste tronus dicitur quia tronus sedes iudicantis est.

467 sapere] uestrum est sapere *Le*. Vgl. *ibid.*: Cherubin autem est ordo angelicus huic officio deputatus ut homines invitet ad scientiam Dei, ad hoc scilicet ut studeant habere scientiam de Deo, et ita ab hoc officio nomen sortitur. [...] Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubim uocatur; cherubim enim interpretatur plenitudo scientie.

468 Vgl. *ibid.*, S. 283: Seraphim ordo angelicus huic officio deputatur ut homines ad ardorem Dei et dilectionem inuret; unde et seraphim quasi ardens dicitur, quia seraphim ardens interpretatur.

469 Domino] Deo *Le*

470 in uniuersis regnis] in uniuersis *Le*

471 Vgl. DERS., *Expositio prosae de angelis*, S. 204: A simili, per ea que facta sunt, inuisibilia Dei conspiciuntur. Per creaturarum enim essentiam, coniectamus Dei potentiam, per ordinem et pulchritudinem earum, eiusdem sapientiam, per hoc quod res in suo esse perseverant, eiusdem benevolentiam. *In seiner Annuntiationspredigt wandelt er die Triade zu potentia, sapientia und gratia ab. Siehe Sermo Nr. 2, S. 404.*

472 apicem–sublimetur] nobile fuit triclinium, et si alicui de his qui sunt in mundo dabitur equari pro sua dilectione, huic, quia pre omnibus dilexit, dandum est, ut super nos sublimetur *Le*

473 *Ps 43(44),5*

474 nos] te *Le*

475 tua] tui *Le*

476 nostra ruina] ruina nostra *Le*

477 lapidibus uiuis] uiuis lapidibus *Le*; *1 Petr 2,3–5*. Vgl. ALAIN VON LILLE, *Distinctiones dictionum theologicalium*, Sp. 892: Paries: [...]. Dicitur etiam mortalitas quae impedit ne videamus diuinam Christi naturam, id est intellectu comprehendamus.

478 sue] *fehlt Le*

479 filie et] et filie *Le*

sponse, nos perducere dignetur Filius patris, sponsus, Iesus Christus Dominus noster⁴⁸⁰ qui cum Patre⁴⁸¹ et Spiritu Sancto vivit.

480 Iesus Christus Dominus noster] *fehlt Le*

481 cum Patre] *cum patre et filio M*

Abkürzungen

ADD	Archives départementales de la Dordogne (Périgueux)
BACH	Bibliothek des Augustiner Chorherrenstifts (Klosterneuburg, Voralpe)
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana (Vatikan)
BC	Biblioteca Capitolare (Verona)
BCC	Biblioteca Capitular y Columbina (Sevilla)
BdC	Biblioteca del Cabildo (Toledo)
BL	British Library (London)
BM	Bibliothèque municipale (passim)
BMaz	Bibliothèque Mazarine (Paris)
BMDV	Bibliothèque Marceline-Desbordes-Valmore (Douai)
BNF	Bibliothèque nationale de France (Paris)
BNU	Biblioteca Nazionale Universitaria (Turin)
Bodl.	Bodleian Library (Oxford)
BPS	Biblioteca Pública del Estado en Soria (Soria)
BR	Bibliothèque royale (Brüssel, jetzt KBR: Koninklijke Bibliotheek/ Bibliothèque royale)
BSB	Bayerische Staatsbibliothek (München)
BSG	Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris)
BV	Bibliothèque de la ville (Namur, Tournai)
CCC	Corpus Christi College (Cambridge)
CCFR	Catalogue collectif de France
CL	Cathedral Library (Durham)
CLM	Codices latini monacenses
GCC	Gonville and Caius College (Cambridge)
GS	Grand Séminaire (Namur)
HAK	Historisches Archiv der Stadt Köln
IRHT	Institut de recherche et d'histoire des textes
KB	Kongelige Bibliotek bzw. Kungliga Biblioteket (Kopenhagen, Stockholm)

Abkürzungen

LB	Landesbibliothek (hessische [Fulda], sächsische [Dresden], württembergische [Stuttgart])
LHA	Landeshauptarchiv (Koblenz)
MS	Maurits Sabbebibliothek (Löwen)
NAL	Nouvelles acquisitions latines
NK	Národní knihovna České republiky (Tschechische Nationalbibliothek Prag)
OB	Openbare Bibliotheek (Brügge)
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek (Wien)
PK	Preußischer Kulturbesitz
PL	Patrologia Latina
SB	Staatsbibliothek (Bamberg, Berlin)
SLUB	Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (Dresden)
SSB	Staats- und Stadtbibliothek (Augsburg)
StB	Stadtbibliothek (Trier)
StiB	Stiftsbibliothek (Aschaffenburg, Schlägl)
StUB	Stadt- und Universitätsbibliothek (Frankfurt a. M.)
SUB	Staats- und Universitätsbibliothek (Göttingen, Hamburg)
ThULB	Thüringische Universitäts- und Landesbibliothek (Jena)
UB	Universitätsbibliothek (Eichstätt, Freiburg i. Br., Graz, Leipzig, Uppsala)
UL	University Library (Cambridge)
ULB	Universitäts- und Landesbibliothek (Innsbruck)
WSB	Wissenschaftliche Stadtbibliothek (Mainz)

Quellen und Literatur

Quellen

Handschriften

(alle im Text erwähnten Handschriften sind im [Handschriftenregister](#) verzeichnet)

Admont, Benediktinerstift, Cod. 161
Arras, BM, 839
Auxerre, BM, 35
Avranches, BM, 135
Cambridge, UL, li. 1. 24
Clermont-Ferrand, BM, 49
Dijon, BM, 104, 219
Douai, BMDV, 49, 764
Eichstätt, UB, Cod. st 213
Graz, UB, Ms. 620
Köln, HAK, GB fol. 181, GB quart. 171
Leipzig, UB, Ms. 436
London, BL, Add. Ms. 10393, 19767
Mainz, WSB, Hs I 414
München, BSB, CLM 3703, 4616, 17458
Oxford, Balliol College, 276
Paris, BNF, lat. 1338, 2504, 3813, 3818, 5505, 14799, 14859, 14925, 14973, 15965, 18172
Paris, BNF, NAL 335
Prag, NK, XXIII.E.46
Soria, BPS, 23H (2)
Toulouse, BM, 195
Tours, BM, 463
Troyes, BM, 1713
Valenciennes, BM, 197
Vatikan, BAV, Reg. lat. 262, 424, Ross. 393

Gedruckte Werke des Alain von Lille

- Anticlaudianus, hg. von Robert BOSSUAT, Paris 1955.
- Der Anticlaudian oder Die Bücher von der himmlischen Erschaffung des neuen Menschen. Ein Epos des lateinischen Mittelalters, hg. und übers. von Wilhelm RATH, Stuttgart 1966.
- Anticlaudianus. Or The Good and Perfect Man, hg. und übers. von James J. SHERIDAN, Toronto 1973.
- Anticlaudianus, hg. und ins Französische übers. von Florent ROUILLÉ, Genf 2023.
- Ars praedicandi, in: MIGNE PL 210, Sp. 109–198.
- The Art of Preaching, hg. und übers. von Gillian Rosemary EVANS, Kalamazoo, Mich. 1981.
- Distinctiones dictionum theologicalium, in: MIGNE PL 210, Sp. 685–1011.
- Elucidatio in Cantica canticorum, *ibid.*, Sp. 51–110.
- Expositio prosae de angelis, in: D'ALVERNY, Alain de Lille (1965), S. 194–217.
- Expositio super symbolum, hg. von Nikolaus M. HÄRING, A Commentary on the Creed of the Mass by Alan of Lille, in: *Analecta cisterciensia* 30 (1974), S. 281–303.
- De fide catholica contra haereticos, in: MIGNE PL 210, Sp. 305–430.
- Hierarchia, in: D'ALVERNY, Alain de Lille (1965), S. 223–235.
- Super orationem dominicam, hg. von Nikolaus M. HÄRING, A Commentary on the Our Father by Alan of Lille, in: *Analecta cisterciensia* 31 (1975), S. 149–177.
- Liber parabolarum alias Doctrinale minus, in: MIGNE PL 210, Sp. 581–594.
- Liber parabolarum. Una raccolta di aforismi, hg. von Oronzo LIMONE, Galatina 1993.
- Les paraboles maistre Alain en françoys, hg. von Tony HUNT, London 2005.
- Liber poenitentialis, hg. von Jean LONGÈRE, Bd. 1: Introduction doctrinale et littéraire; Bd. 2: La tradition longue, Löwen, Lille 1965.
- Liber sententiarum, in: MIGNE PL 210, Sp. 229–252.
- De planctu naturae/Die Klage der Natur, hg. und übers. von Johannes B. KÖHLER, Münster 2013.
- De planctu naturae, hg. von Nikolaus M. HÄRING, in: *Studi medievali* 19 (1978), S. 797–879.
- A Poem by Alan of Lille on the Pseudo-Athanasian Creed, hg. von DEMS., in: *Revue d'histoire des textes* 4 (1974), S. 225–238.
- Règles de théologie, suivi de Sermon sur la sphère intelligible, hg. und übers. von Françoise HUDRY, Paris 1995.
- Regulae caelestis iuris, hg. von Nikolaus M. HÄRING, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48 (1981), S. 97–226.
- Regulae theologiae = Regeln der Theologie. Lateinisch – deutsch, hg. von Andreas NIEDERBERGER, Miriam PAHLSMEIER, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2009.
- Rhythmus »Omnis mundi creatura«, in: MIGNE PL 210, Sp. 579 f.
- Sermo Nr. 1, in: MIGNE PL 210, Sp. 197–200.
- Sermo Nr. 2, in: LONGÈRE, Un sermon d'Alain de Lille, S. 402–408.
- Sermo Nr. 4, in: MIGNE PL 210, Sp. 206–210.
- Sermo Nr. 7, in: *ibid.*, Sp. 213–218.
- Sermo Nr. 8, in: *ibid.*, Sp. 218–221.
- Sermo Nr. 11, in: *ibid.*, Sp. 223–226.
- Sermo Nr. 12, in: BARTÒLA, La tecnica, S. 624–626.
- Sermo Nr. 21, in: D'ALVERNY, Alain de Lille. Textes inédits, S. 241–245.

- Sermo Nr. 22, in: BARTÒLA, *La tecnica*, S. 629–631.
- Sermo Nr. 31, in: D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 246–249.
- Sermo Nr. 38, in: GLORIEUX, Alain de Lille, S. 16–18.
- Sermo Nr. 39, in: D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 249–251.
- Sermo Nr. 60 (= 51), *ibid.*, S. 297–306.
- Sermo Nr. 66 (= 55), in: DIES., *Variations*, S. 1522–1528.
- Sermo Nr. 67 (= 56), in: LONGÈRE, *Un sermon inédit*, S. 270–276.
- Sermo Nr. 72 (= 60), in: D'ALVERNY, Alain de Lille. *Textes inédits*, S. 283–287.
- Sermo Nr. 74 (= 62), *ibid.*, S. 267–273.
- Sermo Nr. 88 (= 76), *ibid.*, S. 252–262.
- Sermo Nr. 89 (= 77), *ibid.*, S. 274–278.
- Sermo Nr. 96 (= 82), in: D'ALVERNY, *Un sermon d'Alain de Lille*, S. 525–535.
- Sermones Octo, in: MIGNE PL 210, Sp. 197–222.
- Summa »Quoniam homines«, in: GLORIEUX, *La somme »Quoniam homines«*, S. 113–359.
- Super symbolum apostolorum, hg. von Nikolaus M. HÄRING, *A Commentary on the Apostles' Creed by Alan of Lille*, in: *Analecta cisterciensia* 30 (1974), S. 7–45.
- Viaggio della saggezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile, hg. und übers. von Carlo CHIURCO, Mailand 2004.
- De virtutibus et de vitiis, in: LOTTIN, *Psychologie et morale*, S. 45–92.
- [Pseudo-]Alain de Lille?, *Lettres familières (1167–1170)*, hg. von Françoise HUDRY, Paris 2003.

Weitere gedruckte Quellen

- ABAEALARD, *Historia calamitatum*. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hg. von Dag Nikolaus HASSE, Berlin 2001.
- ADAM DE LA BASSÉE, *Ludus super Anticlaudianum*, hg. von Paul BAYART, Tourcoing 1930.
- [ADAM VON SAINT-VICTOR,] *Les séquences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique), textes et traductions, commentaires*, hg. von Jean GROSFILLIER, Turnhout 2008.
- ALANUS VON AUXERRE, *Explanatio in Prophetia Merlini*, in: *Prophetie und Politik. Die »Explanatio in Prophetia Merlini Ambrosii« des Alanus Flandrensis*, 2 Bde., hg. und übers. von Clara WILLE, Bern 2015.
- ALBERICH VON TROIS-FONTAINES, *Chronica*, hg. von Paul Scheffer-Boichorst, Hannover 1874.
- ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, hg. von Auguste BORNET, Paris 1891.
- , *Summae theologiae pars secunda (quaest. I–LXVII)*, hg. von Auguste BORNET, Paris 1895.
- , *Super I librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, hg. von Maria BURGER, Münster 2015.
- , *Super II Sententiarum*, hg. von Auguste BORNET, Paris 1894.
- [Pseudo-]ALBERTUS MAGNUS, *Mariale*, hg. von Auguste BORNET, Paris 1898.
- ALEXANDER NECKAM, *Sacerdos ad altare*, hg. von Christopher J. McDONOUGH, Turnhout 2010.
- Analecta novissima spicilegii Solesmensis*, Bd. 2, hg. von Jean-Baptiste PITRA, Paris 1885.

Quellen und Literatur

- AUGUSTINUS, De doctrina christiana. De vera religione, hg. von Josef MARTIN, Turnhout 1962.
- , De genesi ad litteram libri duodecim/La genèse au sens littéral en douze livres, hg. und übers. von Paul AGAËSSE, Aimé SOLIGNAC, Paris 1972.
- , De sancta virginitate [u. a.] (Opera 5, 3), hg. von Joseph ZYCHA, Wien 1900.
- , Enarrationes in psalmos. LI–C, hg. von Eligius DEKKERS, Johannes FRAIPONT, Turnhout ²1990.
- [Pseudo-]AUGUSTINUS, De assumptione beatae Mariae virginis, Paris 1841.
- , Sermo 48, in: Opera omnia, Bd. 6, in: MIGNE PL 40, Sp. 1328–1332.
- , Sermo 170, in: Opera omnia, Bd. 5, in: MIGNE PL 39, Sp. 2073 f.
- [BERNARD ITIER,] The Chronicle and Historical Notes of Bernard Itier, hg. und übers. von Andrew W. LEWIS, Oxford 2012.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermones, Bd. 2–3, hg. von Jean LECLERCQ, Henri-Maria ROCHAIS, Rom 1968–1970.
- BOETHIUS, In Categorias Aristotelis commentaria, in: MIGNE PL 64, Sp. 159–294.
- Bullaire de l'église de Maguelone, Bd. 1: 819–1203, hg. von Jean-Baptiste ROUQUETTE, Augustin VILLEMAGNE, Montpellier 1911.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH, Dialogus miraculorum/Dialog über die Wunder, Bd. 3, hg. und übers. von Nikolaus NÖSGES, Horst SCHNEIDER, Turnhout 2009.
- Cartulaire de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille, Bd. 1, hg. von Edouard HAUTCŒUR, Lille, Paris 1894.
- Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris, Bd. 1, hg. von Benjamin GUÉRARD, Paris 1850.
- Cartulaire de Maguelone, Bd. 1, hg. von Julien ROUQUETTE, Augustin VILLEMAGNE, Montpellier 1912.
- Cartulaire général de Paris, Bd. 1: 528–1180, hg. von Robert DE LASTEYRIE, Paris 1887.
- CASSIODORUS, Expositio Psalmorum, Bd. 1: I–LXX, hg. von Marcus ADRIAEN, Turnhout 1958.
- Catalogue des actes des archevêques de Bourges antérieurs à l'an 1200, hg. von Alfred GANDILHON, Bourges 1927.
- Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. 1: Ab anno 1200 usque ad annum 1286, hg. von Heinrich DENIFLE, Paris 1889.
- CHRISTIANUS CAMPILILIENSIS, Opera poetica, Bd. 2, hg. von Walter ZECHMEISTER, Turnhout 1992.
- Chroniques de Saint-Martial de Limoges, hg. von Henri DUPLÈS-AGIER, Paris 1874.
- CICERO, De natura deorum, hg. von Otto PLASBERG, Leipzig 1933.
- Decretum magistri Gratiani, hg. von Emil FRIEDBERG, Leipzig ²1879.
- [EBERHARD VON BÉTHUNE,] Glosa super »Graecismum« Eberhardi Bethuniensis. Capitula I–III: De figuris coloribusque rhetoricis, hg. von Anne GRONDEUX, Turnhout 2010.
- EBERHARD DER DEUTSCHE, Laborintus, hg. von Justin VOLLMANN, Basel 2020.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. und

- übers. von Heinrich DENZINGER, Peter HÜNERMANN, Helmut HOPING, Freiburg i. Br., Basel, Wien ⁴³2010.
- Evangelia apocrypha, hg. von Konstantin VON TISCHENDORF, Leipzig 1876.
- GARNERIUS DE RUPEFORTI, *Contra Amaurianos*, hg. von Paolo LUCENTINI, Turnhout 2010.
- GIRALDUS CAMBRENSIS, *De rebus a se gestis* (*Giraldi Cambrensis opera*, Bd. 1), hg. von John S. BREWER, London 1861.
- Glossa ordinaria, Ps. 22: In *Canticum canticorum*, hg. von Mary DOVE, Turnhout 1997.
- GOTTFRIED VON SAINT-VICTOR, *The Fountain of Philosophy*, übers. von Edward A. SYNAN, Toronto 1972.
- , *Le Microcosme* [*L'œuvre de Godefroid de Saint-Victor*, Bd. 1], hg. von Françoise GASPARRI, Turnhout 2020.
- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, hg. von Raymond ÉTAIX, Turnhout 1999.
- HIERONYMUS, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (*Opera exegetica*, Bd. 1), hg. von Paul DE LAGARDE, Turnhout 1959.
- , *Epistulae*, Bd. 3: CXXI–CLIV, hg. von Isidor HILBERG, Wien ²1996.
- HIERONYMUS VON PRAG, *Quaestiones, polemica, epistulae*, hg. von František ŠMAHEL, Gabriel SILAGI, Turnhout 2010.
- Histoire littéraire de la France*, Bd. 16, 18, 26, hg. von Académie royale des inscriptions et belles-lettres, Paris 1892 [= 1824], 1835, 1873.
- HORAZ, *Carmina* [u. a.] (*Opera*), hg. von David R. Shackleton BAILEY, Berlin ⁴2008.
- HUGO VON MIROMAR, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu*, hg. von Fabrice WENDLING, Turnhout 2010.
- HUGO VON SAINT-VICTOR, *De institutione novitiorum* [u. a.] (*L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Bd. 1), hg. von Hugh FEISS, Patrice SICARD, übers. von Dominique POIREL, Henri ROCHAIS, Patrice SICARD, Turnhout 1997.
- , *De tribus diebus*, hg. von Dominique POIREL, Turnhout 2002.
- , *Miscellanea*, in: MIGNE PL 177, Sp. 469–900.
- INNOCENTIUS III., *Sermo 8*, in: *Opera omnia*, Bd. 4, in: MIGNE PL 217, Sp. 345–350.
- ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum sive originum libri XX*, Bd. 1: *Libros I–X continens*, hg. von Wallace Martin LINDSAY, Oxford 1911.
- [JAKOB VON VITRY,] *The Exempla or Illustrative Stories from the »Sermones vulgares«* of Jacques de Vitry, hg. von Thomas Frederick CRANE, London 1890.
- JEAN GERSON, *Opera omnia*, Bd. 3, hg. von Louis Ellies DU PIN, Antwerpen 1706.
- JOHANNES BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis. Praefatio, Additiones*, hg. von Herbert DOUTÉIL, Turnhout 1975.
- JOHANNES VON GARLANDIA, *John of Garland's »De triumphis Ecclesie«*. A New Critical Edition with Introduction and Translation, hg. von Martin HALL, Turnhout 2019.
- JOHANNES HUS, *Quodlibet. Disputationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium mense ianuario anni 1411 habitae Enchiridion*, hg. von Bohumil RYBA, Turnhout ²2006.
- JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, hg. und übers. von John B. HALL, Turnhout 2013.
- JOHANNES TRITHEMIUS, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, Basel 1494.

Quellen und Literatur

- JOHANNES AEGIDIUS ZAMORENSIS, *Historia naturalis*, Bd. 1, hg. von Avelino DOMÍNGUEZ GARCÍA, Valladolid 1994.
- KONRAD VON MURE, *Fabularius*, hg. von Tom VAN DE LOO, Turnhout 2006.
- MACROBIUS, *In somnium Scipionis commentarii*, hg. von James A. WILLIS, Leipzig, Stuttgart³1994.
- A Medieval Book of Beasts. The Second-family Bestiary. Commentary, Art, Text, and Translation, hg. von Willene B. CLARK, Woodbridge, Rochester 2006.
- MIGNE PL: *siehe* *Patrologiae cursus completus*
- ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum/Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Texte de la version latine de Rufin, Bd. 1, übers. von Luc BRÉSARD, Henri CROUZEL, Paris 1991.
- OTTO VON SANKT BLASIEN, *Chronica*, hg. von Adolf HOFMEISTER, Hannover 1912.
- PASCHASIUS RADBERTUS, *De assumptione sanctae Mariae uirginis (uel Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione)*, hg. von Albert RIPBERGER, Turnhout 1985.
- Patrologiae cursus completus*. Series Latina, hg. von Jacques-Paul MIGNE [= MIGNE PL], Bde. 39, 40, Paris 1841; 64, Paris 1847; 177, Paris 1879; 198, 210, 217 Paris 1855.
- PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum (textus conflatus)*, hg. von Monique BOUTRY, Turnhout 2004.
- , *Verbum abbreviatum (textus alter)*, hg. von Monique BOUTRY, Turnhout 2012.
- , *Distinctiones Abel*. Textus, hg. von Stephen A. BARNEY, 2020.
- PETRUS COMESTOR, *Sermones*, in: MIGNE PL 198, Sp. 1721–1844.
- Poetae latini minores*, Bd. 3, hg. von Emil BAEHRENS, Leipzig 1881.
- RADULFUS ARDENS, *Speculum universale*, Bd. 1: Libri I–V; Bd. 2: Libri VII–X, hg. von Claudia HEIMANN, Stephan ERNST, Turnhout 2011, 2020.
- RADULPH VON COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum*, hg. von Joseph STEVENSON, London 1875.
- RAOUL VON LONGCHAMP, *In Anticlaudianum Alani commentum*, hg. von Jan SULOWSKI, Breslau 1972.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Bd. 5: 1091–1210, hg. von Auguste BERNARD, Alexandre BRUEL, Paris 1894.
- Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Bd. 14, hg. von Leopold Victor DELISLE, Paris 1877.
- Rerum Germanicarum scriptores*, Bd. 1, hg. von Johannes PISTORIUS, Regensburg³1726.
- RICHARD VON SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, hg. von Jean CHÂTILLON, Paris 1958.
- ROGER BACON, *Opus tertium*, hg. von John S. BREWER, London 1859.
- , *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V–X)*, hg. von Robert STEELE, Oxford 1930.
- , *Questiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis (Metaphysica XII)*. *Primae et secundae*, hg. von Robert STEELE, Oxford 1926.

- SICARD VON CREMONA, *Mitralis de officiis*, hg. von Gábor SARBAK, Lorenz WEINRICH, Turnhout 2008.
- SIMON VON TOURNAI, *Les »Disputationes«*. Texte inédit, hg. von Joseph WARICHEZ, Löwen 1932.
- [STEPHAN VON BOURBON,] *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, hg. von Albert LECOY DE LA MARCHE, Paris 1877.
- THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, Bd 1: Praefatio–QQ. 1–7, Rom 1975.
- , *Quaestiones de quolibet*, Bd. 2: *Quodlibet* I, II, III, VI, IV, V, XII, indices, Rom 1996.
- THOMAS VON CANTIMPRÉ, *Bonum universale*, in: *Von Bienen lernen. Das »Bonum universale de apibus«* des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf. 2 Bde., hg. und übers. von Julia BURKHARDT, Regensburg 2020.
- THOMAS VON CHOBHAM, *Summa de arte praedicandi*, hg. von Franco MORENZONI, Turnhout 1988.
- THOMAS VON YORK, *Commentaria in Librum viginti quattuor philosophorum (hoc est: Sapientiale I, 14 et I, 18, excerpta)*, in: *Liber viginti quattuor philosophorum*, hg. von Françoise HUDRY, Turnhout 1997, S. 87–96.
- Die Urkunden Manfreds*, hg. von Christian FRIEDL, Wiesbaden 2013.
- Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, Bd. 6, hg. von Edmond MARTÈNE, Paris 1729.
- [WALTER VON SAINT-VICTOR,] *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum: Sermones ineditos triginta sex*, hg. von Jean CHÂTILLON, Turnhout 1975.
- , *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, in: GLORIEUX, *Le »Contra quatuor labyrinthos Franciae«*, S. 187–335.
- WILHELM VON CONCHES, *Glosae super Boetium*, hg. von Lodi NAUTA, Turnhout 1999.
- WILHELM PERALDUS, *Summa de vitiis et virtutibus*, Lyon 1571.

Literatur

- ABBOTT, Thomas Kingsmill, *Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College*, Dublin 1900.
- AERTSEN, Jan A., EMERY, Kent, SPEER, Andreas (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin 2001.
- AGOZINO, Maria Teresa, Art. »Gerald of Wales, Churchman, Writer, c. 1146–c. 1223«, in: *International Encyclopaedia for the Middle Ages-Online. A Supplement to Lexikon des Mittelalters-Online (2007)*, <http://www.brepolis.net> (29.5.2023).
- AINONEN, Tuija, *Manuscripts, Editions and Textual Interpretation. Alan of Lille's Distinction Collection »Summa ›Quot modis‹« and the Meaning of Words*, in: Marko LAMBERG u. a. (Hg.), *Methods and the Medievalist. Current Approaches in Medieval Studies*, Newcastle upon Tyne 2008, S. 12–37.

Quellen und Literatur

- ALTHOFF, Gerd, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 27 (1993), S. 27–50.
- ALVERNY, Marie Thérèse d', Alain de Lille et la »Theologia«, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Bd. 2, Paris 1964, S. 111–128.
- , Alain de Lille. Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres, Paris 1965.
- , Maître Alain. »Nova et vetera«, in: Maurice DE GANDILLAC (Hg.), Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle, Paris, Den Haag 1968, S. 117–145.
- , Alain de Lille. Problèmes d'attribution, in: ROUSSEL (Hg.), Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée, S. 27–46.
- , Translations and Translators, in: BENSON, CONSTABLE, LANHAM (Hg.), Renaissance and Renewal, S. 421–462.
- , Alain de Lille et l'islam. Le »Contra paganos«, in: Islam et chrétiens du Midi (XII^e–XIV^e s.), Toulouse 1983, S. 301–350.
- , Un sermon d'Alain de Lille sur la misère de l'homme, in: DIES., Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XII^e–XIII^e siècles, Aldershot 1995, S. 515–535.
- , Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d'Alain de Lille, *ibid.*, S. 1517–1528.
- AMOS, Thomas L., Early Medieval Sermons and Their Audience, in: Jacqueline HAMESSE, Xavier HERMAND (Hg.), De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale, Louvain-la-Neuve 1993, S. 1–14.
- AMUNDSEN, Darrel W., Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice by the Clergy, in: Bulletin of the History of Medicine 52 (1978), S. 22–44.
- ANDERSSON-SCHMITT, Margarete, HEDLUND, Monica, Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung, Bd. 1, Stockholm 1988.
- ANDRÉE, Alexander, Anselm of Laon Unveiled. The »Glosae super Iohannem« and the Origins of the »Glossa ordinaria« on the Bible, in: Mediaeval Studies 73 (2011), S. 217–260.
- , »Sacra Pagina«. Theology and the Bible from the School of Laon to the School of Paris, in: GIRAUD (Hg.), A Companion, S. 272–314.
- ARBLASTER, John, FAESEN, Rob (Hg.), Mystical Doctrines of Deification. Case Studies in the Christian Tradition, London, New York 2018.
- ARNOLD, Johannes, »Perfecta Communicatio«. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre, Münster 1995.
- ARNOLD, Klaus, Von Trittenheim nach Sponheim und Würzburg. Zu Leben und Werk des Büchersammlers Johannes Trithemius (1462–1516), in: DERS., FUCHS (Hg.), Johannes Trithemius, S. 19–34.
- , FUCHS, Franz (Hg.), Johannes Trithemius (1462–1516). Abt und Büchersammler, Humanist und Geschichtsschreiber, Würzburg 2019.
- AURELL, Martin, The Lettered Knight. Knowledge and Aristocratic Behavior in the Twelfth and Thirteenth Centuries, übers. von Jean-Charles KHALIFA, Jeremy PRICE, Budapest, New York 2017.
- , The Knowledge of Knights and Power of Kings in Twelfth Century England, in: Norbert KÖSSINGER, Claudia WITTIG (Hg.), Prodesse et delectare. Case Studies on Didactic Literature in the European Middle Ages/Fallstudien zur didaktischen Literatur des europäischen Mittelalters, Berlin 2019, S. 15–38.

- BAIN, Emmanuel, Les hérétiques du prince. Alain de Lille et les hérétiques méridionaux, in: Jean-Louis BIGET u. a. (Hg.), Le »catharisme« en questions, Fanjeaux 2020, S. 173–196.
- BAIRD, Joseph Lee, Pierre Col and the »Querelle de la Rose«, in: *Philological Quarterly* 60 (1981), S. 273–286.
- BALDWIN, John W., Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle, 2 Bde., Princeton, NJ 1970.
- , Masters at Paris from 1179 to 1215. A Social Perspective, in: BENSON, CONSTABLE, LANHAM (Hg.), *Renaissance and Renewal*, S. 138–172.
- , Paris, 1200, Stanford, CA 2010.
- , Le contexte politique et institutionnel, in: Jacques VERGER, Olga WEIJERS (Hg.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, Turnhout 2013, S. 17–26.
- BARRÉ, Henri, Marie et l'Église. Du vénérable Bède à saint Albert le Grand, in: *Bulletin de la Société française d'études mariales* 9 (1951), S. 59–125.
- BARTÒLA, Alberto, La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla, in: *Studi medievali* 27 (1986), S. 609–636.
- , Filosofia, teologia, poesia nel »De planctu naturae« e nell'»Anticlaudianus« di Alano di Lilla, in: *Aevum* 62 (1988), S. 228–258.
- , »Ordo angelicus« e »teofania« in Alano di Lilla, in: *Studi medievali* 30 (1989), S. 209–270.
- BATAILLON, Louis-Jacques, Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires, in: ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen*, S. 155–169.
- , Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIII^e siècle, in: Monika ASZTALOS (Hg.), *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, Stockholm 1986, S. 105–120.
- BAUMGARTNER, Matthias, Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts, Münster 1896.
- BAUTIER, Robert-Henri (Hg.), *La France de Philippe Auguste*, Paris 1982.
- BAZÁN, Bernardo Carlos, Was There Ever a »First Averroism«?, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin, New York 2000, S. 31–53.
- BEAUJOUAN, Guy, Une lente préparation au »décollage« des sciences (quadrivium et médecine) dans la France de Philippe Auguste, in: BAUTIER (Hg.), *La France de Philippe Auguste*, S. 847–861.
- BECKMANN, Jan Peter, Art. »Logik. III. Systematische Bedeutung«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), Sp. 2075–2077.
- BENSON, Robert Louis, CONSTABLE, Giles, LANHAM, Carol Dana (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982.
- BERARDINI, Valentina, Discovering Performance Indicators in Late Medieval Sermons, in: *Medieval Sermon Studies* 54 (2010), S. 75–87.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2016.
- BÉRIOU, Nicole, L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle, 2 Bde., Paris 1998.
- , Les sermons latins après 1200, in: KIENZLE (Hg.), *The Sermon*, S. 363–445.
- , Introduction, in: DIES., Franco MORENZONI (Hg.), *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout 2008, S. 7–22.

- , La prédication d'Étienne Langton. Un état de la question quarante ans après la thèse de Phyllis Roberts, in: Louis-Jacques BATAILLON u. a. (Hg.), Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien, Turnhout 2010, S. 397–426.
- , Le sermon thématique. Une construction fonctionnelle et esthétique, in: Ludmilla EVDOKIMOVA, Victoria SMIRNOVA (Hg.), L'œuvre littéraire du Moyen Âge. Aux yeux de l'historien et du philologue, Paris 2014, S. 341–358.
- , Orality in its Written Traces. Bilingual »reportationes« of Sermons in France (Thirteenth Century), in: *Medieval Worlds* 12 (2020), S. 169–184.
- BERLIOZ, Jacques, Du monastère à la place publique. Les »exempla« cisterciens chez Étienne de Bourbon († v. 1261), in: Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Jacques BERLIOZ, Pascal COLLOMB (Hg.), Le tonnerre des exemples. »Exempla« et médiation culturelle dans l'Occident médiéval, Rennes 2010, S. 241–256.
- BERNDT, Rainer, Étienne Langton et les victorins ou l'embarras des lacunes, in: Louis-Jacques BATAILLON u. a. (Hg.), Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien, Turnhout 2010, S. 125–163.
- , The Writings of Hugh of St Victor. An Author and His Contexts, in: Ugo di San Vittore, S. 1–20.
- u. a. (Hg.), »Scientia« und »Disciplina«. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert, Berlin 2002.
- BERNER, Ulrich, Antike und Christentum im Mittelalter. Alanus ab Insulis als Dichter und Theologe, in: Christoph AUFFARTH, Ulrich BERNER (Hg.), Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte, Berlin 2007, S. 25–38.
- BERSCHIN, Walter, Ottenburana. Aus Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 127 (2016), S. 177–190.
- BERTY, Adolphe, LEGRAND, Henri, TISSERAND, Lazare-Maurice, Topographie historique du vieux Paris. Région centrale de l'Université, Paris 1897.
- BESSE, Jean-Martial, Abbayes et prieurés de l'ancienne France, Bd. 5: Province ecclésiastique de Bourges, Ligugé, Paris 1912.
- BEZNER, Frank, Vela veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der »Intellectual History« des 12. Jahrhunderts, Leiden, Boston 2005.
- , »Delirat lyra poetica?« Alanus' »Planctus« und die lateinische Liebeslyrik des Mittelalters, in: DERS., KELLNER (Hg.), Alanus ab Insulis, S. 65–86.
- , KELLNER, Beate (Hg.), Alanus ab Insulis und das europäische Mittelalter, Paderborn 2022.
- BIENIAK, Magdalena, The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200–1250. Hugh of St-Cher and His Contemporaries, Löwen 2010.
- , Stefano Langton sulla volontà sensitiva in Cristo, in: *Przegląd Tomistyczny/The Thomistic Revue* 22 (2016), S. 55–72.
- , Faith and Reason in Stephen Langton († 1228) and Some of His Contemporaries, in: *Przegląd Tomistyczny/The Thomistic Revue* 24 (2018), S. 17–44.
- BILLER, Peter, Northern Cathars and Higher Learning, in: DERS., Richard B. DOBSON (Hg.), The Medieval Church. Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff, Woodbridge 1999, S. 25–53.
- , Rez. zu Robert Ian Moore, The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe, London 2012, in: *Reviews in History* (2014), <https://reviews.history.ac.uk/review/1546> (23.6.2020).

- BIRD, Jessalynn L., The Construction of Orthodoxy and the (De)Construction of Heretical Attacks on the Eucharist in Pastoralia from Peter the Chanter's Circle in Paris, in: Caterina BRUSCHI, Peter BILLER (Hg.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, Woodbridge 2003, S. 45–61.
- , The Victorines, Peter the Chanter's Circle, and the Crusade. Two Unpublished Crusading Appeals in Paris, Bibliothèque nationale, MS Latin 14470, in: *Medieval Sermon Studies* 48 (2004), S. 5–28.
- , The Wheat and the Tares. Peter the Chanter's Circle and the »Fama«-Based Inquest Against Heresy and Criminal Sins, c. 1198–c. 1235, in: Uta-Renate BLUMENTHAL (Hg.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatikanstadt 2008, S. 763–856.
- BLAND, Dave L., The Use of Proverbs in Two Medieval Genres of Discourse. »The Art of Poetry« and »The Art of Preaching«, in: *Proverbium* 14 (1997), S. 1–21.
- BORGOLTE, Michael, Die Rolle des Stifters bei der Gründung mittelalterlicher Universitäten, erörtert am Beispiel Freiburgs und Basels, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 85 (1985), S. 85–119.
- BORST, Arno, Die Katharer. Mit Nachträgen von Alexander Patschovsky und Gerhard Rottenwöhler, Wien, Leipzig 2012.
- BÖS, Gunther, *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffes durch christliche Autoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn u. a. 1995.
- BOSSUAT, Robert, Quelques personnages cités par Alain de Lille, in: *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, S. 33–42.
- BOSWELL, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, London 1980.
- BOUHOT, Jean-Paul, Les traductions latines de Jean Chrysostome du v^e au xvi^e siècle, in: Geneviève CONTAMINE (Hg.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, S. 31–39.
- BOYLE, Leonard E., Montailou Revisited. »Mentalité« and Methodology, in: James Ambrose RAFTIS (Hg.), *Pathways to Medieval Peasants*, Toronto, Ontario 1981, S. 119–140.
- BREITENSTEIN, Mirko, Der Traktat »Vom inneren Haus«. Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung, in: DERS. (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, Berlin 2012, S. 263–292.
- , Die Verfügbarkeit der Transzendenz. Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant, in: Gert MELVILLE, Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER (Hg.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, Regensburg 2014, S. 37–56.
- , Das »Haus des Gewissens«. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosum des hohen Mittelalters, in: Petrus BSTEH u. a. (Hg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter*, Münster 2016, S. 19–57.
- BREITH, Astrid, Gender Studies. »Männer«, »Frauen«, »Eunuchen«- Geschlecht und Text in der »Historia calamitatum« und ausgewählten Briefstellen, in: ABAELARD, *Historia calamitatum*, S. 178–203.
- BRIAL, Michel Jean Joseph, Alain de Lille, surnommé le docteur universel, in: *Histoire littéraire de la France* 16 (1824), S. 396–425.

Quellen und Literatur

- BRIGHT, Pamela, The Combat of the Demons in Antony and Origen, in: Wolfgang A. BIENERT (Hg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Löwen 1999, S. 339–343.
- BRISCOE, Marianne G., JAYE, Barbara H., »Artes praedicandi« and »artes orandi«, Turnhout 1992.
- BROWN, Stephen F., Theology and Philosophy, in: Arthur G. RIGG, Frank Anthony Carl MANTELLO (Hg.), *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington, D.C. 1996, S. 267–287.
- , Late Thirteenth Century Theology. »Scientia« pushed to its Limits, in: BERNDT u. a. (Hg.), »Scientia« und »Disciplina«, S. 249–260.
- BRUNDAGE, James A., The Medieval Battle of the Faculties. Theologians v. Canonists, in: Uta-Renate BLUMENTHAL, Anders WINROTH, Peter LANDAU (Hg.), *Canon Law, Religion, and Politics. Liber amicorum Robert Somerville*, Washington, D.C. 2012, S. 272–283.
- BUBERT, Marcel, *Kreative Gegensätze. Der Streit um den Nutzen der Philosophie an der mittelalterlichen Pariser Universität*, Leiden, Boston 2019.
- , DE BOER, Jan-Hendryk, Studienführer, in: DERS., Marian FÜSSEL, Maximilian SCHUH (Hg.), *Universitäre Gelehrtenkultur vom 13.–16. Jahrhundert. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch*, Stuttgart 2018, S. 337–355.
- BUC, Philippe, »Vox clamantis in deserto«? Pierre le Chantre et la prédication laïque, in: *Revue Mabillon (N.S.)* 4 [= 65] (1993), S. 5–47.
- BUCHMÜLLER, Wolfgang, *Isaak von Étoile. Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts*, Münster 2016.
- BURGER, Maria, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin 1998, S. 579–586.
- , Die Bedeutung der Aristoteles-Rezeption für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft bei Albertus Magnus, in: Ludger HONNEFELDER u. a. (Hg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster 2005, S. 281–305.
- , Albertus Magnus. Theologie als Wissenschaft unter der Herausforderung aristotelisch-arabischer Wissenschaftstheorie, in: Ludger HONNEFELDER (Hg.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, Berlin 2011, S. 97–114.
- BUTZ, Magdalena, Maria an der Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz. Überlegungen zur Rezeption des Alanus ab Insulis in Heinrichs von St. Gallen Marienleben, in: Oliver BACH, Annika VON LÜPKE, Tabea STROHSCHNEIDER (Hg.), *Limina – Natur – Politik. Verhandlungen von Grenz- und Schwellenphänomenen in der Vormoderne*, Berlin 2019, S. 63–92.
- BYNUM, Caroline Walker, Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), S. 1–18.
- CAIAZZO, Irene, Discussions sur les quatre éléments chez Alain de Lille et Raoul de Longchamp, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 145–167.
- , La première réception du »Liber de causis« en Occident (XII^e–XIII^e siècle), in: CALMA (Hg.), *Reading Proclus*, S. 46–69.
- , Teaching the »Quadrivium« in the Twelfth-Century Schools, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 180–202.

- CALMA, Dragos (Hg.), *Reading Proclus and the »Book of Causes«*, Bd. 1: Western Scholarly Networks and Debates, Leiden 2019.
- CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media*, in: *En la España medieval* 36 (2013), S. 225–262.
- CARRUTHERS, Mary J., *Rhetorical »memoria«* in *Commentary and Practice*, in: Virginia COX, John O. WARD (Hg.), *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden, Boston 2006, S. 209–238.
- , ZIOLKOWSKI, Jan M. (Hg.), *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*, Philadelphia 2002.
- CASEY, John Patrick, *Boethius's Works on Logic in the Middle Ages*, in: Noel Harold KAYLOR, Philip Edward PHILLIPS (Hg.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden 2012, S. 193–220.
- CASEY, Michael, *Reading Saint Bernard. The Man, the Medium, the Message*, in: Brian Patrick MCGUIRE (Hg.), *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden, Boston 2011, S. 62–107.
- CATALANI, Luigi, *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille*, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 217–245.
- , *Il modello scolastico*, in: ENRICO DAL COVOLO, Aristide SERRA (Hg.), *Storia della mariologia*, Bd. 1: *Dal modello biblico al modello letterario*, Rom 2009, S. 673–699.
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Bd. 2: Troyes, Paris 1855.
Bd. 6: Douai, Paris 1878.
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, Bd. 5: Dijon, Paris 1889.
Bd. 6: Auxerre [...], Paris 1887.
Bd. 13: Vitry-le-François [...], Paris 1891.
Bd. 15: Marseille, Paris 1892.
Bd. 17: Nord: Cambrai, Paris 1891.
- Catalogue général des manuscrits latins*, Bd. 3: 2693–3013^A; Bd. 6: 3536–3775^B; und Bd. 7: 3776–3835, hg. von BNF, Paris 1952, 1975 und 1988.
- Catalogue of the Harleian Manuscripts in the British Museum*, Bd. 2, London 1808.
- A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Bd. 3, Cambridge 1858.
- CHASE, Steven (Hg.), *Angelic Spirituality. Medieval Perspectives on the Ways of Angels*, New York, Mahwah, NJ 2002.
- CHÂTILLON, Jean, Art. »Gauthier de Saint-Victor, chanoine régulier, 12^e siècle«, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 6 (1967), Sp. 148.
- , *La culture de l'école de Saint-Victor au 12^e siècle*, in: Maurice DE GANDILLAC (Hg.), *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Paris, Den Haag 1968, S. 147–178.
- , *La méthode théologique d'Alain de Lille*, in: ROUSSEL (Hg.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee*, S. 47–60.
- , *Le mouvement théologique dans la France de Philippe Auguste*, in: BAUTIER (Hg.), *La France de Philippe Auguste*, S. 881–904.
- CHAZAN, Mireille, *L'usage de la compilation dans les chroniques de Robert d'Auxerre, Aubri de Trois-Fontaines et Jean de Saint-Victor*, in: *Journal des savants* (1999), S. 261–294.

Quellen und Literatur

- CHENU, Marie-Dominique, Notes de lexicographie philosophique médiévale. »Antiqui«, »moderni«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928), S. 82–94.
- , *La théologie au douzième siècle*, Paris ³1976.
- CHIU, Hilbert, Alan of Lille's Academic Concept of the Manichee, in: *Journal of Religious History* 35 (2011), S. 492–506.
- CHIURCO, Carlo, Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi, Mailand 2005.
- , Tra la teoresi e la prassi. Una possibile interpretazione de la teologia in Alano di Lilla, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 339–368.
- , Ganymede versus Natura. Philosophical Implications of Three Twelfth-Century Works on Homosexuality, in: Alessandro MUSCO u. a. (Hg.), *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel medioevo*, Bd. 2, Palermo 2012, S. 99–106.
- CLARK, Mark, Peter Comestor and Stephen Langton. Lecturing on Gospel Faith in Parisian Classrooms from 1150 to 1200, in: Marco FORLIVESI, Riccardo QUINTO, Silvana VECCHIO (Hg.), »Fides virtus«. *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster 2014, S. 53–72.
- , The Biblical Gloss, the Search for Peter Lombard's Glossed Bible, and the School of Paris, in: *Mediaeval Studies* 76 (2014), S. 57–113.
- , *The Making of the »Historia scholastica«, 1150–1200*, Toronto 2015.
- , Peter Lombard, Stephen Langton, and the School of Paris. *The Making of the Twelfth-Century Scholastic Biblical Tradition*, in: *Traditio* 72 (2017), S. 171–274.
- CLASSEN, Peter, Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 67 (1959), S. 249–277.
- , Die ältesten Universitätsreformen und Universitätsgründungen des Mittelalters, in: *Heidelberger Jahrbücher* 12 (1968), S. 72–92.
- CLERVAL, Jules-Alexandre, *Les écoles de Chartres au Moyen Âge du v^e au xvi^e*, Paris 1895.
- COLISH, Marcia Lillian, Haskins's »Renaissance« Seventy Years Later. Beyond anti-Burckhardtianism, in: *The Haskins Society Journal* 11 (2003), S. 1–16.
- , The Development of Lombardian Theology, 1160–1215, in: DIES., *Studies in Scholasticism*, Aldershot 2006, S. 1–9.
- , From the Sentence Collection to the »Sentence« Commentary and the »Summa«. Parisian Scholastic Theology, 1130–1215, *ibid.*, S. 9–29.
- , Early Porretan Theology, *ibid.*, S. 58–79.
- , Early Scholastic Angelology, *ibid.*, S. 80–109.
- , Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard. *Semantics and Theology*, *ibid.*, S. 229–250.
- , Scholastic Theology at Paris Around 1200, in: Spencer E. YOUNG (Hg.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Leiden 2011, S. 29–50.
- COLKER, Marvin L., The »Karolinus« of Egidius Parisiensis, in: *Traditio* 29 (1973), S. 199–326.
- Compendium auctorum latinorum medii aevi*, hg. von der Società internazionale per lo studio del medioevo latino, Bd. 1 und 4, Florenz 2000 und 2014.
- CONSTABLE, Giles, The Language of Preaching in the Twelfth Century, in: *Viator* 25 (1994), S. 131–152.

- , Cluny in the Twelfth Century. From Hugh I to Hugh V, in: DERS., *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation*, Münster 2010, S. 265–284.
- , *The Abbots and Anti-Abbot of Cluny during the Papal Schism of 1159*, *ibid.*, S. 491–520.
- COTTS, John D., *Europe's Long Twelfth Century. Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229*, Basingstoke 2013.
- COULSON, Frank Thomas, *A Newly Acquired Manuscript of the »De planctu naturae« of Alain of Lille in the Ohio State University (Columbus, Ohio)*, in: *Scriptorium* 45 (1991), S. 84–88.
- COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 Bde., Paris 1974–1975.
- COURTENAY, William J., *Schools and Schools of Thought in the Twelfth Century*, in: Cary J. NEDERMAN, Nancy VAN DEUSEN, E. Ann MATTER (Hg.), *Mind Matters. Studies of Medieval and Early Modern Intellectual History in Honour of Marcia Colish*, Turnhout 2009, S. 13–46.
- , *The Donation of St. Jacques at Paris to the »Dominicans«*. Some Observations, in: *Archivum fratrum praedicatorum* 83 (2013), S. 107–123.
- , *Magisterial Authority, Philosophical Identity and the Growth of Marian Devotion. The Seals of Parisian Masters, 1190–1308*, in: *Speculum* 91 (2016), S. 63–114.
- COURTH, Franz, Art. »Maria/Marienfrömmigkeit. III/2: Katholisch«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22 (1992), S. 143–148.
- , Art. »Tournai, Simon von, Theologe (ca. 1130–ca. 1201)«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1997), Sp. 919f.
- CROPP, Laurel Susan, *A Critical Edition of Alexander Neckam's »Corrogationes noui Promethei« with Introduction Textual Notes, and Commentary*, Diss., Univ. Toronto (1991).
- CROSSNOE, Marshall, »Devout, Learned, and Virtuous«. *The History and Histories of the Order of Saint Victor*, in: FEISS, MOUSSEAU (Hg.), *A Companion*, S. 1–51.
- CUBIZOLLES, Pierre, *Le diocèse du Puy-en-Velay des origines à nos jours*, Nonette (Puy-de-Dôme) 2005.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Dante und Alanus ab Insulis*, in: *Romanische Forschungen* 62 (1950), S. 28–31.
- , *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen ¹¹1993.
- CVETKOVIĆ, Carmen Angela, *Learning Greek in the Twelfth Century Latin West. The Early Cistercians and Their Means of Access to Greek Sources*, in: Peter GEMEINHARDT, Tobias GEORGES (Hg.), *Theologie und Bildung im Mittelalter*, Münster 2015, S. 293–312.
- DAHAN, Gilbert, *Quelques réflexions sur les »exempla« bibliques*, in: Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Jacques BERLIOZ, Pascal COLLOMB (Hg.), *Le tonnerre des exemples. »Exempla« et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes 2010, S. 19–26.
- , *L'exégèse du »Notre Père« au XII^e siècle. Quelques lignes générales*, in: Francesco SIRI (Hg.), *Le »Pater noster« au XII^e siècle. Lectures et usages*, Turnhout 2015, S. 7–28.
- D'AVRAY, David L., *Method in the Study of Medieval Sermons*, in: Nicole BÉRIOU, David L. D'AVRAY (Hg.), *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History, and Sanctity*, Spoleto 1994, S. 3–29.

- DAXELMÜLLER, Christoph, Art. »Stephanus de Bellavilla (Stephanus de Borbone, Étienne de Bourbon)«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1997), Sp. 128 f.
- DE CLERCQ, Charles, *Catalogue des manuscrits du Grand Séminaire de Malines*, Gembloux, Paris 1937.
- DELCORNO, Pietro, LOMBARDO, Eleonora, TROMBONI, Lorenza, *Introduzione. I sermoni quaresimali. Digiuno del corpo, banchetto dell'anima*, in: DIES. (Hg.), *I sermoni quaresimali. Digiuno del corpo, banchetto dell'anima*, Florenz 2017, S. 9–15.
- DELHAYE, Philippe, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, in: *Traditio* 5 (1947), S. 211–268.
- , *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), S. 194–210.
- , *Pour la fiche »Alain de Lille«*, in: *Mélanges de science religieuse* (1963), S. 39–51.
- DELIUS, Walter, *Geschichte der Marienverehrung*, München, Basel 1963.
- DENOËL, Charlotte, *Le fonds des manuscrits latins de Notre-Dame de Paris à la Bibliothèque nationale de France*, in: *Scriptorium* 58 (2004), S. 131–173.
- DE POORTER, Alphonse, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges*, Bd. 2, Gembloux, Paris 1934.
- DE SANTIS, Paola, *I sermoni di Abelardo per le monache del Paracletto*, Löven 2002.
- DESTEMBERG, Antoine, *L'honneur des universitaires au Moyen Âge. Étude d'imaginaire social*, Paris 2015.
- DEZZUTO, Carlo, »*Quae est ista*«. Alcune letture mariane del Cantico dei cantici nel XII secolo e le figure teologiche in esse sottese, in: *Studia monastica* 49 (2007), S. 233–266.
- DICKSON, Christiane, DICKSON, Marcel, *Le cardinal Robert de Courson. Sa vie*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 9 (1934), S. 53–142.
- DIEM, Albrecht, *Virtues and Vices in Early Texts on Pastoral Care*, in: *Franciscan Studies* 62 (2004), S. 193–223.
- DIESENBERGER, Maximilian, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern. Arn von Salzburg, Karl der Große und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin, Boston 2015.
- DIETRICH, Paul, DUCLOW, Donald F., *Virgins in Paradise. Deification and Exegesis in Periphyseon V*, in: Guy H. ALLARD (Hg.), *Jean Scot écrivain*, Paris 1986, S. 29–49.
- DIETZ, Elias, *When Exile is Home. The Biography of Isaac of Stella*, in: *Cistercian Studies Quarterly* 41 (2006), S. 141–165.
- , *Rez. zu Wolfgang Buchmüller, Isaak von Étoile. Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts*, Münster 2016, in: *Sehepunkte* 17 (2017), <http://www.sehepunkte.de/2017/03/29082.html> (8.3.2021).
- DINZELBACHER, Peter, *Structures and Origins of the Twelfth-Century »Renaissance«*, Stuttgart 2017.
- DOLBEAU, François, *Rez. zu Alain de Lille?, Lettres familières (1167–1170)*, hg. von Françoise Hudry, Paris 2003, in: *Archivum latinitatis medii aevi* 61 (2003).
- DONAVIN, Georgiana, *Scribit Mater. Mary and the Language Arts in the Literature of Medieval England*, Washington, D.C. 2012.
- D'ONOFRIO, Giulio, *Alano di Lilla e la teologia*, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 289–337.
- DOYLE, Matthew, *Peter Lombard and His Students*, Toronto 2016.
- DRAELANTS, Isabelle, »*Scala mundi*«, »*scala celi*« de la A a la Z. Claves para la comprensión de la obra universal de Juan Gil de Zamora. Exégesis, »*libri authentici*« y mediadores, in: *Studia Zamorensia* 13 (2014), S. 27–70.

- DREYER, Mechthild, Regularmethode und Axiomatik. Wissenschaftliche Methodik im Horizont der »artes«-Tradition des 12. Jahrhunderts, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, Andreas SPEER (Hg.), »Scientia« und »Ars« im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin, New York 1994, S. 145–157.
- , *More mathematicorum*. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert, Münster 1996.
- , »... rationibus ... malitiam impugnare«. Zur Theologiekonzeption des Nikolaus von Amiens, in: BERNDT u. a. (Hg.), »Scientia« und »Disciplina«, S. 223–234.
- DRONKE, Peter, Boethius, Alanus and Dante, in: *Romanische Forschungen* 78 (1966), S. 119–125.
- , *Fabula*. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism, Leiden, Köln 1974.
- DUFEL, Michel-Marie, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259, Paris 1972.
- DUPUIS, Albert, Alain de Lille. Études de philosophie scholastique, Lille 1859.
- EBBESEN, Sten, Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic, in: Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 101–127.
- , Philoponos, »Alexander« and the Origins of Medieval Logic, in: Richard SORABJI (Hg.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, NY 1990, S. 445–461.
- , What Must One Have an Opinion About, in: *Vivarium* 30 (1992), S. 62–79.
- , Echoes of the Posterior Analytics in the Twelfth Century, in: Matthias LUTZ-BACHMANN, Alexander FIDORA, Pia ANTOLIC-PIPER (Hg.), *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters/Knowledge and Science. Problems of Epistemology in Medieval Philosophy*, Berlin 2004, S. 69–92.
- ECO, Umberto, *Der Name der Rose*, übers. von Burkhart KROEBER, München, Wien 1982.
- EHLERS, Joachim, Die hohen Schulen, in: WEIMAR (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften*, S. 57–85.
- EMERY, Kent, SPEER, Andreas, After the Condemnation of 1277. New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations, in: AERTSEN, EMERY, SPEER (Hg.), *Nach der Verurteilung*, S. 3–19.
- ENDERS, Markus, Zur Bedeutung des Ausdrucks »theologia« im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen, in: Mikołaj OLSZEWSKI (Hg.), *What is »Theology« in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as Reflected in Their Self-Understanding*, Münster 2007, S. 19–37.
- ESNEVAL, Amaury d', Images de la vie universitaire parisienne dans l'œuvre d'Étienne Langton, in: *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France* 103–104 (1976–1977), S. 35–48.
- EVANS, Gillian Rosemary, The Discussions of the Scientific Status of Theology in the Second Half of the Twelfth Century, in: LUTZ-BACHMANN, FIDORA, NIEDERBERGER (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century*, S. 161–183.
- , Alan of Lille. *The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge 2008 [=1983].

Quellen und Literatur

- FANK, Pius, *Catalogus Voraviensis seu codices manuscriptorum bibliothecae canonicae* in Vorau, Graz 1936.
- FASSLER, Margot Elsbeth, Who was Adam of St. Victor? The Evidence of the Sequence Manuscripts, in: *Journal of the American Musicological Society* 37 (1984), S. 233–269.
- , Art. »Adam of Saint-Victor«, in: William W. KIBLER, Grover A. ZINN (Hg.), *Medieval France. An Encyclopedia*, New York, London 1995, S. 11f.
- , *The Virgin of Chartres. Making History Through Liturgy and the Arts*, New Haven 2010.
- FEISS, Hugh, MOUSSEAU, Juliet (Hg.), *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, Leiden, Boston 2017.
- FERRUOLO, Stephen C., *The Origins of the University. The Schools of Paris and Their Critics, 1100–1215*, Stanford, CA 1985.
- , The Paris Statutes of 1215 Reconsidered, in: *History of Universities* 5 (1985), S. 1–14.
- , »Quid dant artes nisi luctum?« Learning, Ambition, and Careers in the Medieval University, in: *History of Education Quarterly* 28 (1988), S. 1–22.
- , »Parisius-Paradisus«. The City, Its Schools, and the Origins of the University of Paris, in: Thomas BENDER (Hg.), *The University and the City. From Medieval Origins to the Present*, New York, Oxford 1991, S. 22–43.
- FIALA, Virgil Ernst, IRTENKAUF, Wolfgang, *Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Codices breviarii (Cod. brev. 1–167)*, Wiesbaden 1977.
- FIDORA, Alexander, Erkenntnistheoretische Grundlagen der Wissenschaft bei Isaak von Stella. Auf der Suche nach der Metaphysik, in: Maria Cândida PACHECO, José Francisco MEIRINHOS (Hg.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Bd. 2, Turnhout 2006, S. 955–966.
- , NIEDERBERGER, Andreas, Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert. Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität, in: *Convenit internacional* 3 (2000), <http://www.hottopos.com/convenit3/fidora.htm> (22.1.2016).
- , *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2009.
- FINKENZELLER, Josef, Art. »Miterlöserin. I. Katholische Theologie«, in: Remigius BÄUMER, Leo SCHEFFCZYK (Hg.), *Marienlexikon*, Bd. 4, St. Ottilien 1992, S. 484–486.
- FREDBORG, Karin Margareta, »Promisimus«. An Edition, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* 70 (1999), S. 81–228.
- FRENKEN, Goswin, *Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählliteratur des Mittelalters*, München 1914.
- FUCHS, Franz (Hg.), Hartmann Schedel (1440–1514). *Leben und Werk*, Wiesbaden 2016.
- FULTON, Rachel, »Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens?« The Song of Songs as the »historia« for the Office of the Assumption, in: *Mediaeval Studies* 60 (1998), S. 55–122.
- GABRIEL, Astrik Ladislas, The O Antiphons Celebration in a Mediaeval College., in: *Scriptorium* 9 (1955), S. 217–221.
- , Les écoles de la cathédrale de Notre-Dame et le commencement de l'université de Paris, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 50 (1964), S. 73–98.

- , *The Cathedral Schools of Notre-Dame and the Beginning of the University of Paris*, in: DERS., *Garlandia. Studies in the History of the Mediaeval University*, Frankfurt a. M. 1969, S. 39–64.
- , *The Conflict Between the Chancellor and the University of Masters and Students at Paris during the Middle Ages*, in: ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen*, S. 106–154.
- GANDIL, Pierre, *Pierre le Mangeur, doyen du chapitre cathédral de Troyes*, in: Gilbert DAHAN (Hg.), *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du XII^e siècle*, Turnhout 2013, S. 17–25.
- GARZIA, Aldo, *La mediazione universale (di Maria) in Alano di Lille*, in: *Ephemerides mariologicae* 6 (1956), S. 299–321.
- , *»Integritas carnis et virginitas mentis«* in Alano di Lilla, in: *Marianum* 16 (1954), S. 125–149.
- GASPARRI, Françoise, *Godefroid de Saint-Victor. Une personnalité peu connue du monde intellectuel et artistique parisien au XII^e siècle*, in: *Scriptorium* 39 (1985), S. 57–69.
- , *Philosophie et cosmologie. Godefroid de Saint-Victor*, in: LEMOINE (Hg.), *Notre-Dame de Paris*, S. 119–143.
- , *Constitution et première organisation d’une bibliothèque canoniale au XII^e siècle*, in: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 17 (2009), S. 203–208.
- , *Sur la bibliothèque de l’abbaye Saint-Victor de Paris au XII^e siècle*, in: Ugo di San Vitore, S. 21–32.
- GASPER, Giles E. M., GASPER, Michael E. M., *»Gentleness and Discretion«. Medieval Perspectives on Childhood Learning and Guiding Adult Education*, in: Jack P. CUNNINGHAM, Steven PUTTICK (Hg.), *Robert Grosseteste and Theories of Education. The Ordered Human*, London, New York 2020, S. 81–100.
- GASSMANN, Guido, *Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien*, Wien 2013.
- GAUTHIER, René Antoine, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier »averroïsme«*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 321–374.
- GAZZIERO, Leone, *Simon de Tournai. La rumeur et la légende*, in: *Mediaevalia. Textos e estudos* 35 (2016), S. 51–73.
- GERSH, Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Bd. 2, Notre Dame, IN 1986.
- , *The Medieval Legacy From Ancient Platonism*, in: DERS., M. J. F. M. HOENEN (Hg.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin 2002, S. 3–30.
- GERWING, Manfred, Art. *»Wilhelm Peraldus (Guillaume Peyraut)«*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9 (1998), Sp. 182f.
- GILSON, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1950.
- , *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris ²1969.
- GRAUD, Cédric, *Rez. zu Alain de Lille?, Lettres familières (1167–1170)*, hg. von Françoise Hudry, Paris 2003, in: *Bibliothèque de l’École des chartes* 165 (2007), S. 574f.
- , *»Per verba magistri«. La langue des maîtres théologiens au premier XII^e siècle*, in: Peter von Moos (Hg.), *Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne*, Wien 2008, S. 357–374.
- , *L’école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale*, in: POIREL (Hg.), *L’école de Saint-Victor de Paris*, S. 101–119.

- , La naissance des intellectuels au XII^e siècle, in: *Annuaire-bulletin de la Société d'histoire de France* (2010), S. 23–37.
- , »Per verba magistri«. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle, Turnhout 2010.
- , (Hg.), *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden, Boston 2020.
- , Introduction. Schools and the »Renaissance of the Twelfth Century«, *ibid.*, S. 1–9.
- , *The Literary Genres of »Theology«*, *ibid.*, S. 250–271.
- , MEWS, Constant J., Le »Liber pancrisis«, un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII^e siècle, in: *Archivum latinitatis medii aevi* 64 (2006), S. 145–191.
- , MEWS, Constant J., John of Salisbury and the Schools of the 12th Century, in: Christophe GRELLARD, Frédérique LACHAUD (Hg.), *A Companion to John of Salisbury*, Leiden, Boston 2015, S. 31–62.
- GLORIEUX, Palémon, Alain de Lille, docteur de l'Assomption, in: *Mélanges de science religieuse* 8 (1951), S. 5–18.
- , Le »Contra quatuor labyrinthos Franciae« de Gauthier de Saint-Victor, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 19 (1952), S. 187–335.
- , La somme »Quoniam homines« d'Alain de Lille, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 20 (1953), S. 113–359.
- , Le prétendu »Liber sententiarum« d'Alain de Lille, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 20 (1953), S. 312–315.
- , Art. »Alan of Lille«, in: *New Catholic Encyclopedia*, Bd. 1 (1967), S. 239f.
- , Alain de Lille, le moine et l'abbaye du Bec, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), S. 51–62.
- GODMAN, Peter, *The Silent Masters. Latin Literature and its Censors in the High Middle Ages*, Princeton, NJ 2000.
- GOERING, Joseph Ward, *Literal and Spiritual Morality in the Scholastic Sermon. An Old Distinction Recovered*, in: Laura GAFFURI, Riccardo QUINTO (Hg.), *Predicazione e società nel medioevo. Riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Padua 2002, S. 119–128.
- GOROCHOV, Nathalie, Les pratiques religieuses des étudiants parisiens au Moyen Âge. Entre conscience de groupe et discipline imposée, in: Patrick BOUCHERON, Jacques CHIFFOLEAU (Hg.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris 2000, S. 415–434.
- , La mémoire des morts dans l'université de Paris au XIII^e siècle, in: Hanno BRAND, Pierre MONNET, Martial STAUB (Hg.), *Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et conscience urbaines en occident à la fin du Moyen Âge*, Ostfildern 2003, S. 117–129.
- , Le stéréotype de l'étudiant pauvre et indiscipliné dans les sources du XIII^e siècle, in: Marcel GRANDIÈRE, Michel MOLIN (Hg.), *Le stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes 2003, S. 143–160.
- , Les écoles et les relations entre maîtres et étudiants dans l'université de Paris au XIII^e siècle, in: Henri HUGONNARD-ROCHE (Hg.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux. Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Paris 2008, S. 43–68.
- , Les maîtres parisiens et la genèse de l'Université (1200–1231), in: *Cahiers de recherches médiévales* 18 (2009), S. 53–73.
- , *Naissance de l'université. Les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200–v. 1245)*, Paris 2012.
- GÖSSMANN, Elisabeth, »Antiqui« und »moderni« im 12. Jahrhundert, in: Albert ZIMMERMANN, Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusst-*

- sein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter, Berlin, New York 1974, S. 40–57.
- , Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte, in: Hedwig RÖCKELEIN, Claudia OPITZ, Dieter R. BAUER (Hg.), *Maria – Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990, S. 19–36.
- GOUBIER, Frédéric, ROSIER-CATACH, Irène, *The »Trivium« in the 12th Century*, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 141–179.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristoteles auf dem Mont-Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes*, Darmstadt 2011.
- GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, Bd. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1911.
- , *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1933.
- GRAEF, Hilda, Maria. *Eine Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1964.
- GRAMSCH, Robert, *Erfurt – Die älteste Hochschule Deutschlands. Vom Generalstudium zur Universität*, Erfurt 2012.
- GRELLARD, Christophe, *Le socratisme de Jean de Salisbury*, in: Suzel MAYER (Hg.), *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, Lyon 2008, S. 35–59.
- , LACHAUD, Frédérique, *Introduction*, in: DIES. (Hg.), *A Companion to John of Salisbury*, Leiden, Boston 2015, S. 1–28.
- GREULE, Anne, *Die Mariologie des Alanus ab Insulis*, Masterarbeit, Univ. Jena (2015).
- , KNOTHE, Lisa-Maria, *Knowledge and Temporal Felicity in Albert the Great and Alan of Lille*, in: *Przegląd Tomistyczny/The Thomistic Revue* 25 (2019), S. 9–49.
- , *Das Eingangsgedicht der »Goldenen Bulle« Karls IV. in der handschriftlichen Überlieferung*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 76 (2020), S. 97–150.
- , *»Curiositas« und Wissensbegier im Predigtœuvre des Alain von Lille*, in: Andreas SPEER, Robert Maximilian SCHNEIDER (Hg.), *Curiositas*, Berlin, Boston 2022, S. 267–291.
- GROSSE, Rolf, *Entre cour et cloître. Saint-Victor et les Capétiens au XII^e siècle*, in: POIREL (Hg.), *L'école de Saint-Victor de Paris*, S. 79–100.
- GRUNDMANN, Herbert, *Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 21 (1965), S. 519–575.
- GUTIÉRREZ-RAVE, Josep Brugada, *Fortuna del llibre de »Vitiis et virtutibus« de Guillem Peraldus entre els segles XIII i XV. Biografia i obres*, in: *Annals de l'Institut d'estudis gironins* 56 (2015), S. 177–214.
- GUYON, Catherine, *Les écoliers du Christ. L'ordre canonial du Val des écoliers, 1201–1539*, Saint-Étienne 1998.
- GUYOTJEANNIN, Olivier, *Art. »Noyon«*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), Sp. 1314f.
- HAAS, Alois Maria, *»Et descendit de caelo »gnothi seauton« (Juvenal, Satir. XI, 27). Dauer und Wandel eines mystologischen Motivs*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 108 (1979), S. 71–95.
- , *Christliche Aspekte des »gnothi seauton«*. *Selbsterkenntnis und Mystik*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 110 (1981), S. 71–96.

- HAAS, Max, Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers, in: Jean JOLIVET, Alain DE LIBERA (Hg.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la »Logica modernorum«*, Neapel 1987, S. 279–295.
- HALL, John, School Allegiance in the Later Twelfth Century? The Cases of Simon of Tournai, Peter of Poitiers, and Magister Martinus, in: *Archa Verbi* 9 (2012), S. 34–63.
- HALL, Thomas N., The Early Medieval Sermon, in: KIENZLE (Hg.), *The Sermon*, S. 203–269.
- HALM, Karl, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis*, Bd. 2/3: *Codices latinos (Cm) 15121–21313*, München 1878.
- HAMESSE, Jacqueline, »Reportatio« et transmission de textes, in: Monika ASZTALOS (Hg.), *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, Stockholm 1986, S. 11–34.
- (Hg.), *Medieval Sermons and Society*. Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York, Louvain-la-Neuve 1998.
- (Hg.), *Repertorium initiorum manuscritorum latinorum medii aevi*, Bd. 1–4, Louvain-la-Neuve 2007–2010.
- HANKEY, Wayne J., »Knowing as We Are Known« in »Confessions« 10 and Other Philosophical, Augustinian and Christian Obedience to the Delphic »Gnothi Seauton« from Socrates to Modernity, in: *Augustinian Studies* 34 (2003), S. 23–48.
- HÄRING, Nikolaus M., A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers, in: *Medieval Studies* 15 (1953), S. 245–289.
- , Two Catalogues of Mediaeval Authors, in: *Franciscan Studies* 26 (1966), S. 195–211.
- , Der Literaturkatalog von Affligem, in: *Revue bénédictine* 80 (1970), S. 64–96.
- , Alan of Lille's *De fide catholica* or *Contra haereticos*, in: *Analecta cisterciensia* 32 (1976), S. 216–237.
- , Die ersten Konflikte zwischen der Universität von Paris und der kirchlichen Lehrautorität, in: ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen*, S. 38–50.
- HARTMANN, Udo, Das Bild der Parther bei Plutarch, in: *Historia* 57 (2008), S. 426–452.
- HASKINS, Charles Homer, The University of Paris in the Sermons of the Thirteenth Century, in: *The American Historical Review* 10 (1904), S. 1–27.
- , A List of Text-Books from the Close of the Twelfth Century, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 20 (1909), S. 75–94.
- HAURÉAU, Barthélemy, *Mémoire sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille*, in: *Mémoires de l'Institut de France, Académie des inscriptions et belles-lettres* 32 (1886), S. 1–27.
- , *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Bd. 1–2, Paris 1890–1891.
- HAYE, Thomas, Der »Laborintus« Eberhards des Deutschen. Zur Überlieferung und Rezeption eines spätmittelalterlichen Klassikers, in: *Revue d'histoire des textes* 8 (2013), S. 339–370.
- , Der »Ludus super Anticlaudianum« des Adam de la Bassée. Moralisch-satirische Dichtung auf den Spuren des Alanus ab Insulis, in: BEZNER, KELLNER (Hg.), *Alanus ab Insulis*, S. 87–118.
- HAYS, Gregory, Notes on John of Garland, »*Epithalamium beatae virginis Mariae*«, in: *The Journal of Medieval Latin* 24 (2014), S. 53–88.
- HEIDUK, Matthias, *Offene Geheimnisse. Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Diss., Univ. Freiburg i. Br. (2007).

- HEINZER, Felix, Leselenkung als Selbstinszenierung des Autors. Zum autographen Text- und Bildvorspann von Gottfrieds von St. Viktor »Fons philosophiae«, in: Eckart Conrad LUTZ, Martina BACKES, Stefan MATTER (Hg.), Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften, Zürich 2009, S. 183–204.
- HÉLAS, Jean-Claude, Art. »Wilhelme (Guilhems), große südfranzösische Adelsfamilie«, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 9 (1998), Sp. 195 f.
- HELSSIG, Rudolf, Die lateinischen und deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig, Bd. 1: Die theologischen Handschriften, Teil 1 (Ms 1–500), Wiesbaden 1995 (= ND 1926).
- HERRMANN, Bernd u. a., Prähistorische Anthropologie. Leitfaden der Feld- und Labormethoden, Berlin, Heidelberg 1990.
- HICKS, Andrew, Martianus Capella and the Liberal Arts, in: Ralph J. HEXTER (Hg.), The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature, Oxford, New York 2012, S. 307–334.
- HILG, Hardo, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Eichstätt, Bd. 1: Aus Cod. st 1–Cod. st 275, Wiesbaden 1994.
- HÖDL, Ludwig, Eine unbekannte Predigtsammlung des Alanus von Lille in Münchener Handschriften, in: Zeitschrift für katholische Theologie 80 (1958), S. 516–527.
- HOENEN, Maarten J. F. M., Disziplinen und Institutionen. Grenzen des Wissens im Mittelalter, in: Martin MULSOW, Frank REXROTH (Hg.), Was als wissenschaftlich gelten darf. Praktiken der Grenzziehung in Gelehrtenmilieus der Vormoderne, Frankfurt a. M. 2014, S. 91–108.
- HOLOPAINEN, Toivo J., Augustine, Berengar and Anselm on the Role of Reason in Theology, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), Was ist Philosophie im Mittelalter?, Berlin 1998, S. 553–559.
- HOLTZ, Louis, Les premières années de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, in: La Revue pour l'histoire du CNRS 2 (2000), <http://journals.openedition.org/histoire-cnrs/2742> (16.4.2021).
- HUBER, Christoph, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklare, Gottfried von Strassburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln u. Johannes von Tepl, München 1988.
- , Die personifizierte Natur. Gestalt und Bedeutung im Umkreis des Alanus ab Insulis und seiner Rezeption, in: Wolfgang HARMS, Klaus SPECKENBACH, Herfried VÖGEL (Hg.), Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, Berlin 1992, S. 151–172.
- HUDRY, Françoise, Métaphysique et théologie dans les »Regulae theologiae« d'Alain de Lille, in: LUTZ-BACHMANN, FIDORA, NIEDERBERGER (Hg.), Metaphysics in the Twelfth Century, S. 201–215.
- , Mais qui était donc Alain de Lille?, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), Alain de Lille, le docteur universel, S. 107–124.
- HULT, David F., Revisiting Alan of Lille and Jean de Meun, in: BEZNER, KELLNER (Hg.), Alanus ab Insulis, S. 119–138.
- HUNT, Richard William, The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Nequam (1157–1217), hg. von Margaret GIBSON, Oxford 1984.
- HUTCHINGS, Chesley Martin, L'»Anticlaudianus« d'Alain de Lille. Étude de chronologie, in: Romania (1924), S. 1–13.

Quellen und Literatur

- HUYGENS, Robert B. C., Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son »Histoire« retrouvé, in: *Latomus* 21 (1962), S. 811–829.
- IMBACH, Ruedi, »Empyreum«. Scholastische Gedanken über das Paradies, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 83 (2008), S. 13–37.
- , NIENHAUS, Doris, Von Alcuinus bis Nicolaus Cusanus. Bio-bibliographisches Repertorium der Philosophie im lateinischen Mittelalter, in: Peter SCHULTHESS, Ruedi IMBACH (Hg.), *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich, Düsseldorf 1996, S. 355–605.
- IWAKUMA, Yukio, EBBESEN, Sten, Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century. A List of Sources, in: *Vivarium* 30 (1992), S. 173–210.
- JACOBI, Klaus, Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation der »Regeln« des Boethius (»De hebdomadibus«), in: BERNDT u. a. (Hg.), »Scientia« und »Disciplina«, S. 71–78.
- JACQUART, Danielle, Medical Education in the 12th Century, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 203–225.
- JAEGER, Charles Stephen, Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century, in: *Mediaeval Studies* 55 (1993), S. 51–79.
- , The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200, Philadelphia, PA 1994.
- , Pessimism in the Twelfth-Century »Renaissance«, in: *Speculum* 78 (2003), S. 1151–1183.
- , Victorine Humanism, in: FEISS, MOUSSEAU (Hg.), *A Companion*, S. 79–112.
- , Men and Women in the Life of the Schools. In the Classroom of Hermann of Reichenau, in: LONG, SNIJDERS, VANDERPUTTEN (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages*, S. 163–184.
- JAMES, Montague Rhodes, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College*, 2 Bde., Cambridge 1908–1912.
- JEAUNEAU, Édouard, *Rethinking the School of Chartres*, Toronto 2009.
- JÉHANNO, Christine, La cathédrale Notre-Dame et l'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Âge. L'histoire d'une longue tutelle, in: Cédric GIRAUD, Véronique JULEROT (Hg.), *Notre-Dame de Paris, 1163–2013*, Turnhout 2013, S. 403–418.
- JØRGENSEN, Ellen, *Catalogus codicum latinorum medii aevi bibliothecae regiae Hafnien-sis*, Kopenhagen 1926.
- JUNG, Marc-René, Art. »Puy«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), Sp. 336.
- JUNGMANN, Josef Andreas, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. 2: *Opfermesse*, Wien ²1949.
- KALB, Herbert, Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Kanonistik am Beispiel Rufins und Stephans von Tournai, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 72 (1986), S. 338–348.
- KELLNER, Beate, Allegorien der Natur bei Alanus ab Insulis – mit einem Ausblick auf die volkssprachliche Rezeption, in: Bernhard HUSS, David NELTING (Hg.), *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung*, Heidelberg 2017, S. 113–144.
- KERN, Anton, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, Bd. 1, Leipzig 1942.

- KEUFFER, Max, Die Bibelhandschriften – Texte und Kommentare – der Stadtbibliothek zu Trier. No. 1 bis 112 des Handschriftenkatalogs, Trier 1888.
- KIENZLE, Beverly Mayne, Cistercian Views of the City in the Sermons of Hélinand of Froidmont, in: HAMESSE (Hg.), *Medieval Sermons and Society*, S. 165–182.
- (Hg.), *The Sermon*, Turnhout 2000.
- , Introduction, *ibid.*, S. 143–174.
- , *The Twelfth-Century Monastic Sermon*, *ibid.*, S. 271–323.
- , *Medieval Sermons and their Performance. Theory and Record*, in: Carolyn MUESSIG (Hg.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002, S. 89–124.
- KLEMM, Elisabeth, *Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München*, Bd. 4: Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden 1998.
- KLIMA, Gyula, *Nominalist Semantics*, in: Robert PASNAU (Hg.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Bd. 1, Cambridge 2010, S. 159–172.
- KLUXEN, Wolfgang, *Der Begriff der Wissenschaft*, in: WEIMAR (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften*, S. 273–293.
- KNÖLL, Stefanie, *Vom Jungbrunnen zur Jungmühle. Phantasien von der ewigen Jugend*, in: Jürgen WIENER (Hg.), *Altersphantasien im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Düsseldorf 2015, S. 135–160.
- KOBUSCH, Theo, *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, in: Wouter GORIS (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Jan A. Aertsen zu Ehren, Löwen 1999, S. 29–56.
- KÖHLER, Theodor Wolfram, *Philosophische Selbsterkenntnis des Menschen. Der Paradigmenwechsel im 13. Jahrhundert*, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin, New York 2000, S. 54–67.
- KÖPF, Ulrich, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- , *Das »Buch der Erfahrung« im 12. Jahrhundert*, in: Cora DIETL, Dörte HELSCHINGER (Hg.), *Ars und Scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*. Georg Wieland zum 65. Geburtstag, Tübingen 2002, S. 47–56.
- KOPP, Vanina, *Sacred, Serious, Subversive. Literary Games and Poetic Competitions in Medieval Sociability*, *Habil.*, Universität Münster (2019).
- KOTTJE, Raymund, *Art. »Klosterschulen«*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), Sp. 1226–1228.
- KOUAMÉ, Thierry, *»Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium«*. L'autorité de Jérôme dans le débat sur l'enseignement des moines aux XI^e et XII^e siècles, in: DERS. (Hg.), *Le système d'enseignement occidental (XI^e–XVI^e siècle)*, Paris 2009, S. 9–38.
- , *The Institutional Organization of the Schools*, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 30–48.
- , *De l'office à la dignité. L'écolâtre cathédral en France septentrionale du IX^e au XIII^e siècle*, Leiden, Boston 2021.
- , *L'école cathédrale*, in: Boris BOVE, Claude GAUVARD, *Notre-Dame de Paris. Une cathédrale dans la ville. Des origines à nos jours*, Paris 2022, S. 163–187.
- KRAEBEL, Andrew Brock, *John of Rheims and the Psalter-Commentary Attributed to Ivo II of Chartres*, in: *Revue bénédictine* 122 (2012), S. 252–293.

Quellen und Literatur

- KRAMER, Susan R., *The Priest in the House of Conscience. Sins of Thought and the Twelfth-Century Schoolmen*, in: *Viator* 37 (2006), S. 149–166.
- LACOMBE, Georges, *Prepositini cancellarii Parisiensis (1206–1210) opera omnia*, Bd. 1: *La vie et les œuvres de Prévostin*, Kain 1927.
- LAMY, Marielle, *La doctrine mariale des maîtres parisiens au tournant des XII^e et XIII^e siècles*, in: Cédric GIRAUD, Véronique JULEROT (Hg.), *Notre-Dame de Paris, 1163–2013*, Turnhout 2013, S. 97–112.
- LANDAU, Peter, *Gratian and the »Decretum Gratiani«*, in: Wilfried HARTMANN, Kenneth PENNINGTON (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington, D.C. 2008, S. 22–54.
- LANDGRAF, Artur Michael, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung*, Regensburg 1948.
- , *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. 2/2: *Die Lehre von Christus*, Regensburg 1954.
- LASTEYRIE, Charles de, *L'abbaye de Saint-Martial de Limoges. Étude historique, économique et archéologique, précédée de recherches nouvelles sur la vie du saint*, Paris 1901.
- LE GOFF, Jacques, *Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?*, in: Paul WILPERT, Willehad Paul ECKERT (Hg.), *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin 1964, S. 15–29.
- , *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Stuttgart 2001.
- LEBEAU, Marcel, *Découverte du tombeau du bienheureux Alain de Lille*, in: *Collectanea cisterciensia* 23 (1961), S. 253–260.
- LEBEUF, Jean, *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris*, Bd. 2, Paris 1741.
- LECLERCQ, Jean, *Saint Bernard et ses secrétaires*, in: *Revue bénédictine* 61 (1951), S. 208–229.
- , *Les études dans les monastères du x^e au XII^e siècle*, in: *Los monjes y los estudios. IV Semana de estudios monasticos*, Poblet 1963, S. 105–117.
- , *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. 2, Paris 1964, S. 63–71.
- LECOY DE LA MARCHE, Albert, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris 1868.
- LEEMANS, Johan, *Art. »Angels«*, in: John Anthony MCGUCKIN (Hg.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville, KY, London 2004, S. 51–53.
- LEFF, Gordon, *Das »trivium« und die drei Philosophien*, in: RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*, S. 279–302.
- LEMOINE, Michel (Hg.), *Notre-Dame de Paris. Un manifeste chrétien (1160–1230)*, Turnhout 2004.
- , *L'abbaye de Saint-Victor, reflet du renouveau spirituel*, *ibid.*, S. 107–118.
- , *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 47–58.
- LEPPIN, Volker, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007.
- LIBERA, Alain de, *Logique et théologie dans la »Summa ›Quoniam homines« d'Alain de Lille*, in: Jean JOLIVET, Alain DE LIBERA (Hg.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la »Logica modernorum«*, Neapel 1987, S. 437–469.

- LICCARO, Vincenzo, Conoscenza ed inconoscibilità di Dio nel pensiero di Alano di Lilla, in: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 2 (1976), S. 1–20.
- LONG, Micol, »Condiscipuli sumus«. The Roots of Horizontal Learning in Monastic Culture, in: DIES., SNIJDERS, VANDERPUTTEN (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages*, S. 47–63.
- , SNIJDERS, Tjamke, VANDERPUTTEN, Steven (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages. Peer-to-Peer Knowledge Transfer in Religious Communities*, Amsterdam 2019.
- LONGÈRE, Jean, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 Bde., Paris 1975.
- , *Théologie et pastorale de la pénitence chez Alain de Lille*, in: *Cîteaux* 30 (1979), S. 125–188.
- , Alain de Lille, théologien de la pénitence, in: ROUSSEL (Hg.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee*, S. 101–112.
- , Deux sermons inédits sur saint Benoît, in: Roland HISSETTE (Hg.), »Sapientiae doctrina«. *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour OSB, Löwen* 1980, S. 199–211.
- , Le vocabulaire de la prédication, in: Yves LEFÈVRE (Hg.), *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris 1981, S. 303–320.
- , Art. »Odon de Soissons (ou d’Ourscamp), cistercien, évêque, † 1172«, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 11 (1982), Sp. 628–631.
- , *La prédication médiévale*, Paris 1983.
- , Art. »Fastenpredigten«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4 (1989), Sp. 310–312.
- , La fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, in: DERS. (Hg.), *L’abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, Paris 1991, S. 291–313.
- , Un sermon inédit d’Alain de Lille († 1203). »Fecit Deus duo magna luminaria«, in: *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler on His 80th Birthday*, Dayton, OH 1991, S. 264–276.
- , Le prélat selon Alain de Lille († 1205 [sic]), in: Françoise BÉRIAC (Hg.), *Les prélats, l’Église et la société, XI^e–XV^e siècle. Hommage à Bernard Guillemain*, Talence 1994, S. 101–108.
- , Art. »Predigt. A. Ursprünge und Recht. II. Normative Quellen. 2. Predigtinhalte«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), Sp. 172.
- , Alain de Lille, prédicateur, in: Marie Thérèse JONES-DAVIES (Hg.), *Les sermons au temps de la Renaissance*, Paris 1999, S. 125–142.
- , Maurice de Sully. L’évêque de Paris (1160–1196), le prédicateur, in: LEMOINE (Hg.), *Notre-Dame de Paris*, S. 27–70.
- , Un sermon d’Alain de Lille († 1203) pour la fête de l’Annonciation. *Gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei* (Ps. 86, 3), in: Rosella BARBIERI, Ignazio M. CALABUIG, Ornella DI ANGELO (Hg.), *Fons lucis. Miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, Rom 2004, S. 393–408.
- , L’Écriture sainte dans les »Sermones varii« d’Alain de Lille, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 443–454.
- LORENTZ, Philippe u. a., *Atlas de Paris au Moyen Âge. Espace urbain, habitat, société, religion, lieux de pouvoir*, Paris 2006.

Quellen und Literatur

- LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Bd. 6: *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300*, Gembloux 1960.
- LUKÁCS, Edit Anna, *Dieu est une sphère. La métaphore d'Alain de Lille à Vincent de Beauvais et ses traducteurs*, Aix-en-Provence 2019.
- LUSCOMBE, David Edward, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1969.
- , *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, in: Isabel IRIBARREN, Martin LENZ (Hg.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, London, New York 2016, S. 15–28.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias, *Metaphysik und Theologie. Epistemologische Probleme in den »Opuscula Sacra« des A. M. S. Boethius*, in: DERS., FIDORA, NIEDERBERGER (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century*, S. 1–16.
- , *Die Vielheit des Wissens und das neue Konzept von Wissenschaft. Zu den epistemologischen Voraussetzungen der Wissensrevolution im 12. Jahrhundert*, in: Johannes FRIED, Thomas KAILER (Hg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, Berlin 2003, S. 133–140.
- , FIDORA, Alexander, NIEDERBERGER, Andreas (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout 2004.
- LÜTZELSCHWAB, Ralf, *Predigt und Menschennatur. Die »Summa de arte praedicatoria« des Alanus ab Insulis*, in: *Cistercienser Chronik 117* (2010), S. 285–299.
- MAAZ, Wolfgang, Art. »Konrad v. Mure«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1991), Sp. 1362 f.
- MADDALO, Silvia, *Catalogo dei codici miniati della Biblioteca Vaticana*, Bd. I/1: *I manoscritti Rossiani*, Ross. 2–413, Vatikanstadt 2014.
- MAINOLDI, Ernesto Sergio, *The Reception of the Greek Patristic Doctrine of Deification in the Medieval West. The Case of John Scottus Eriugena*, in: ARBLASTER, FAESEN (Hg.), *Mystical Doctrines*, S. 60–71.
- MAISSEN, Thomas, MITTLER, Barbara, *Why China Did Not Have a Renaissance – and Why That Matters. An Interdisciplinary Dialogue*, Berlin, Boston 2018.
- MARENBNON, John, *Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction*, London, New York 1987.
- , *Life, Milieu, and Intellectual Contexts*, in: Jeffrey F. BROWER, Kevin GUILFOY (Hg.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge 2004, S. 13–44.
- , *Philosophy and Theology*, in: Thomas F. X. NOBLE, John H. VAN ENGEN (Hg.), *European Transformations. The Long Twelfth Century*, Notre Dame, IN 2012, S. 403–425.
- MARSCHLER, Thomas, »Disputando praedicare«. *Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)*, in: *Sacris erudiri* 44 (2005), S. 447–484.
- MARTIN, Janet, *Classicism and Style in Latin Literature*, in: BENSON, CONSTABLE, LANHAM (Hg.), *Renaissance and Renewal*, S. 537–568.
- MATTER, Edith Ann, *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990.
- MCGINN, Bernard, *The Golden Chain. A Study of the Symbolic Theology of Isaac of Stella*, Diss., Univ. Waltham, MA (1970).

- , *The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in: Luigi Franco PIZZOLATO, Marco RIZZI (Hg.), *Origene maestro di vita spirituale*, Mailand 2001, S. 263–289.
- , »Regina quondam« ..., in: *Speculum* 83 (2008), S. 817–839.
- McGUIRE, Brian Patrick, *In Search of Jean Gerson. Chronology of His Life and Works*, in: DERS. (Hg.), *A Companion to Jean Gerson*, Leiden, Boston 2006, S. 1–40.
- , *Bernard the Preacher. In Search of Intimacy*, in: *Downside Review* 137 (2019), S. 78–88.
- MEIER, Christel, *Die Rezeption des »Anticlaudianus« Alans von Lille in Textkommentierung und Illustration*, in: DIES., Uwe RUBERG (Hg.), *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden 1980, S. 408–549.
- , *Der ideale Mensch in Alans von Lille »Anticlaudianus« und seine Verwandlungen*, in: Nikolaus STAUBACH (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2012, S. 137–157.
- MERTENS, Volker, »*Texte unterwegs*«. *Zu Funktions- und Textdynamik mittelalterlicher Predigten und den Konsequenzen für ihre Edition*, in: Danielle BUSCHINGER, Wolfgang SPIEWOK (Hg.), *Mittelalterforschung und Edition*, Amiens 1991, S. 75–85.
- MERTON, Thomas, *In the Valley of Wormwood. Cistercian Blessed and Saints of the Golden Age*, hg. von Patrick HART, Collegeville, MN 2013.
- MESSNER, Reinhard, Art. »*Sanctus*«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), Sp. 1362f.
- MEWS, Constant J., *Monastic Educational Culture Revisited. The Witness of Zwiefalten and the Hirsau Reform*, in: George FERZOCO, Carolyn MUESSIG (Hg.), *Medieval Monastic Education*, London, New York 2000, S. 182–197.
- , *The World as Text. The Bible and the Book of Nature in Twelfth-Century Theology*, in: Thomas J. HEFFERNAN, Thomas E. BURMAN (Hg.), *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden 2005, S. 95–122.
- , *Scholastic Theology in a Monastic Milieu in the Twelfth Century. The Case of Admont*, in: Alison Isdale BEACH (Hg.), *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Turnhout 2007, S. 217–239.
- , *Communautés de savoirs. Écoles et collèges à Paris au XIII^e siècle*, in: *Revue de synthèse* 129 (2008), S. 485–507.
- , *Between the Schools of Abelard and Saint-Victor in the Mid Twelfth Century. The Witness of Robert of Melun*, in: POIREL (Hg.), *L'École de Saint-Victor de Paris*, S. 121–138.
- , *Communities of Learning and the Dream of Synthesis. The Schools and Colleges of Thirteenth-Century Paris*, in: Constant J. MEWS, John N. CROSSLEY (Hg.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100–1500*, Turnhout 2011, S. 109–135.
- , *William of Champeaux, the Foundation of St Victor (Easter 1111) and the Chronology of Abelard's Early Career*, in: Irène ROSIER-CATACH (Hg.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles*, Turnhout 2011, S. 83–104.
- , *Rethinking Scholastic Communities in Latin Europe. Competition and Theological Method in the Twelfth Century*, in: *Medieval Worlds* 12 (2020), S. 12–32.
- , *The Schools and Intellectual Renewal in the Twelfth Century. A Social Approach*, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 10–29.

Quellen und Literatur

- MEYER, Christoph H. F., *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters*, Löwen 2000.
- MEYER, Paul, *Notice sur les »Corrogationes Promethei« d'Alexandre Neckam*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 35 (1897), S. 641–682.
- MICHAUD-FRÉJAVILLE, Françoise, Art. »Sully, Familie«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1997), Sp. 299–301.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *La classification des puissances de l'âme au XII^e siècle*, in: *Revue du Moyen Âge latin* 5 (1949), S. 15–34.
- , *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge. XII–XVI siècle*, Löwen 1962.
- MILES, Laura Saetveit, *The Origins and Development of the Virgin Mary's Book at the Annunciation*, in: *Speculum* 89 (2014), S. 632–669.
- , *The Virgin Mary's Book at the Annunciation. Reading, Interpretation, and Devotion in Medieval England*, Cambridge 2020.
- MOL, Johannes, Art. »Emo«, in: Raymond Graeme DUNPHY (Hg.), *The Encyclopaedia of the Medieval Chronicle*, Bd. 1: A–I, Leiden, Boston 2010, S. 575.
- MONAGLE, Clare, *The Trial of Ideas. Two Tellings of the Trial of Gilbert of Poitiers*, in: *Viator* 35 (2004), S. 113–130.
- , *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse. Peter Lombard's »Sentences« and the Development of Theology*, Turnhout 2013.
- MOORE, Philip S., *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris, Notre Dame, IN 1936*.
- MOORE, Robert Ian, *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, London 2012.
- MOOS, Peter von, *Das 12. Jahrhundert – eine »Renaissance« oder ein »Aufklärungszeitalter«?*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 23 (1991), S. 1–18.
- , *L'»exemplum« et les »exempla« des prêcheurs*, in: DERS., *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florenz 2005, S. 277–292.
- MORENZONI, Franco, *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII^e siècle*, Paris 1995.
- , *Les arts libéraux à l'école du Christ*, in: *Medieval Sermon Studies* 54 (2010), S. 51–63.
- MORIN, Germain, *Lettre inédite d'un étudiant en théologie de l'université de Paris vers la fin du XII^e siècle*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6 (1934), S. 412–415.
- MOULINIER-BROGI, Laurence, *L'originalité de l'école de médecine de Montpellier*, in: Alfonso LEONE, Gerardo SANGERMANO (Hg.), *La medicina nel medioevo. La »Schola Salernitana« e le altre*, Salerno 2003, S. 111–126.
- MOUSSEAU, Juliet, *Daily Life at the Abbey of Saint Victor*, in: FEISS, MOUSSEAU (Hg.), *A Companion*, S. 55–78.
- MUESSIG, Carolyn, *Heaven, Earth and the Angels. Preaching Paradise in the Sermons of Jacques de Vitry*, in: DIES., Ad PUTTER (Hg.), *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, London, New York 2006, S. 57–72.
- MÜLLER, Rainer A., Art. »Lang, Paul«, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 13 (1982), S. 543 f.
- MÜNSTER-SWENDSEN, Mia, *The Model of Scholastic Mastery in Northern Europe, c. 970–1200*, in: Sally N. VAUGHN, Jay RUBENSTEIN (Hg.), *Teaching and Learning in Northern Europe, 1000–1200*, Turnhout 2006, S. 307–342.

- , The Use of Emotions in the North-European School Milieus, c. 1000–1200, in: Sita STECKEL, Niels GAUL, Michael GRÜNBART (Hg.), *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200*, Wien u. a. 2014, S. 161–184.
- MURPHY, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, London 1990.
- MYNORS, Roger A. B., *Catalogue of the Manuscripts of Balliol College Oxford*, Oxford 1963.
- NAHMER, Dieter von der, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.
- NARCHI, Jonas, Der mystische Abstieg von der Kontemplation in die Aktion nach Hugo, Achard und Richard von St. Viktor und dessen franziskanische Rezeption im langen 13. Jahrhundert, in: Dominique POIREL, Marcin Jan JANECKI (Hg.), »*Omnium expeditorum prima est sapientia*«. *Studies on Victorine Thought and Influence*, Turnhout 2021, S. 375–412.
- NASH-MARSHALL, Siobhan, Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to c. 1500, in: Noel Harold KAYLOR, Philip Edward PHILLIPS (Hg.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden 2012, S. 163–192.
- NELSTROP, Louise, *On Deification and Sacred Eloquence. Richard Rolle and Julian of Norwich*, London, New York 2020.
- NEUHAUSER, Richard G., Towards a History of Human Curiosity. A Prolegomenon to its Medieval Phase, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56 (1982), S. 559–575.
- , Augustinian »*vitium curiositatis*« and its Reception, in: Edward B. KING, Jacqueline T. SCHAEFER (Hg.), *Saint Augustine and His Influence in the Middle Ages*, Sewanee, TN 1988, S. 99–124.
- , Der »*Tractatus moralis de oculo*« des Petrus von Limoges und seine »*exempla*«, in: Walter HAUG, Burghart WACHINGER (Hg.), *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991, S. 95–136.
- , *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993.
- NIEDERBERGER, Andreas, Zwischen »*De Hebdomadibus*« und »*Liber de causis*«. Einige Bemerkungen zu Form und Argumentation der »*Regulae theologiae*« des Alanus ab Insulis, in: *Convenit internacional* 5 (2000), <http://www.hottopos.com/convenit5/06.htm> (23.10.2020).
- , Von der Unmöglichkeit der »*translatio*«. Zur Bestimmung von Philosophie und Theologie als »*scientia*« bei Alanus ab Insulis, in: BERNDT u. a. (Hg.), »*Scientia*« und »*Disciplina*«, S. 187–208.
- , Naturphilosophische Prinzipienlehre und Theologie in der Summa »*Quoniam homines*« des Alain von Lille, in: LUTZ-BACHMANN, FIDORA, NIEDERBERGER (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century*, S. 185–199.
- , Zur Begründung philosophischer Metaphysik bei Alanus ab Insulis, in: BEZNER, KELLNER (Hg.), *Alanus ab Insulis*, S. 39–64.
- NIELSEN, Lauge Olaf, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, Leiden 1982.
- NIERMEYER, Jan Frederik, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Bd. 2: M–Z, Darmstadt 2002.

Quellen und Literatur

- NORTH, John, Das »quadrivium«, in: RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*, S. 303–320.
- OBERSTE, Jörg, Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moralthologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten, in: Gert MELVILLE, Jörg OBERSTE (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 1999, S. 245–294.
- O'BOYLE, Cornelius, *The Art of Medicine. Medical Teaching at the University of Paris, 1250–1400*, Leiden, Boston, Köln 1998.
- OCHSENBEIN, Peter, Art. »Compendium Anticlaudianum«, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 2 (1980), Sp. 2–4.
- , Art. »Compendium Anticlaudianum«, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 11 (2004), Sp. 335.
- , Art. »Alanus ab Insulis«, in: *Verfasserlexikon*, Bd. 1 (2010), Sp. 97–102.
- OEXLE, Otto Gerhard, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: František GRAUS (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter*, Sigmaringen 1987, S. 65–117.
- OPITZ, Claudia (Hg.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte. 10.–18. Jahrhundert*, Zürich 1993.
- ORTIZ, Jared (Hg.), *Deification in the Latin Patristic Tradition*, Washington, D.C. 2019.
- O'SULLIVAN, Daniel E., »On connaît la chanson«. La contrafature des mélodies des trouvères dans le »Ludus super Anticlaudianum« d'Adam de la Bassée, in: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 26 (2013), S. 109–127.
- OTTEN, Willemien, *From Paradise to Paradigm. A Study of Twelfth-Century Humanism*, Leiden, Boston 2004.
- PADOA SCHIOPPA, Antonio, *A History of Law in Europe. From the Early Middle Ages to the Twentieth Century*, Cambridge 2017.
- PARENT, Joseph-Marie, Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XII^e siècle, in: Albert LANG, Joseph LECHNER, Michael SCHMAUS (Hg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Bd. 1, Münster 1935, S. 289–309.
- PARRI, Ilaria, Alano di Lilla e l'immortalità dell'anima, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 247–261.
- PEARSON, Joseph H., The Anti-Jewish Polemic of Alan of Lille, *ibid.*, S. 83–106.
- PENNINGTON, Ken, The Beginnings of Law Schools in the Twelfth Century, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 226–249.
- , The Legal Education of Pope Innocent III., in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 4 (1974), S. 70–77.
- , MÜLLER, Wolfgang P., The Decretists. The Italian School, in: Wilfried HARTMANN, Kenneth PENNINGTON (Hg.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington, D.C. 2008, S. 121–173.
- PERKAMS, Matthias, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster 2001.
- , The Origins of the Trinitarian Attributes »potentia«, »sapientia«, »benignitas«, in: *Archa Verbi* 1 (2004), S. 25–41.

- , The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard, in: Maria Cândida PACHECO, José Francisco MEIRINHOS (Hg.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Bd. 2, Turnhout 2006, S. 903–913.
- , Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun, in: Günther MENSCHING (Hg.), »Radix totius libertatis«. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft, Würzburg 2011, S. 19–42.
- , Bernhard von Clairvaux, Robert von Melun und die Anfänge des mittelalterlichen Voluntarismus, in: *Vivarium* 50 (2012), S. 1–32.
- PETERS, Edward M., »Libertas inquirendi« and the »vitium curiositatis« in Medieval Thought, in: George MAKDISI, Dominique SOURDEL, Janine SOURDEL-THOMINE (Hg.), *La notion de liberté au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris 1985, S. 89–98.
- PETERSOHN, Jürgen, Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und »remissio« in Bamberg (1189) und Canterbury (1220), in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), S. 31–53.
- PHILLIPS, Matthew, The Thief's Cross. Crusade and Penance in Alan of Lille's »Sermo de cruce domini«, in: *Crusades* 5 (2006), S. 143–156.
- PLOYD, Adam D., Participation and Polemics. Angels from Origen to Augustine, in: *The Harvard Theological Review* 110 (2017), S. 421–439.
- POIREL, Dominique, La patience, l'Un et la Trinité. Un traité inédit de l'école de Jean de Salisbury, in: *Archivum latinum aevi mediæ* 61 (2003), S. 65–110.
- , Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 59–82.
- (Hg.), *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement*, Turnhout 2010.
- , *Aux sources d'une influence. Les raisons du rayonnement victorin*, *ibid.*, S. 5–25.
- , *Formarsi secondo Ugo di San Vittore*, in: *Ugo di San Vittore*, S. 33–66.
- , *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, Turnhout 2013.
- , »Alter mundus«. Cosmos réel ou cosmos symbolique chez Hugues de Saint-Victor, in: Nathalie BOULOUX, Anca DAN, Giorgos TOLIAS (Hg.), *Orbis disciplinae. Hommages en l'honneur de Patrick Gautier Dalché*, Turnhout 2017, S. 63–81.
- , Reading and Educating Oneself in the 12th [Century]. Hugh of Saint-Victor's »Didascalicon«, in: GRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 113–140.
- PORRECA, David, Albertus Magnus and Hermes Trismegistus. An Update, in: *Mediaeval Studies* 72 (2010), S. 245–282.
- POSSET, Franz, »Deification« in the German Spirituality of the Late Middle Ages and in Luther. An Ecumenical Historical Perspective, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), S. 103–126.
- POST, Gaines, Alexander III, the »Licentia docendi« and the Rise of the Universities, in: *Anniversary Essays in Mediaeval History. By Students of Charles Homer Haskins*, Boston, New York 1929, S. 255–277.
- PRELOG, Jan, Art. »Alberich v. Troisfontaines«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1 (1980), Sp. 282.
- , Art. »Otto v. St. Blasien«, *ibid.*, Bd. 6 (1993), Sp. 1585f.
- PRIMAVESI, Oliver, Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter I. Helinand, Vincenz, der »Liber de vita et moribus« und die »Parvi flores«, in: DERS., Katharina LUCHNER

Quellen und Literatur

- (Hg.), *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*, Stuttgart 2011, S. 45–110.
- QUINTO, Riccardo, Art. »Pr(a)epositinus«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), Sp. 157f.
- RAININI, Marco, »Symbolica theologia«. Simboli e diagrammi in Ugo di San Vittore, in: *Ugo di San Vittore*, S. 285–338.
- RASHDALL, Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Bd. 1, hg. von Frederick Maurice POWICKE, Alfred Brotherstone EMDEN, Oxford 1936.
- RAVAISSON, Félix, *Rapports au ministre de l'Instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'Ouest, suivis de pièces inédites*, Paris 1841.
- RAYNAUD DE LAGE, Guy, *Deux questions sur la foi, inspirées d'Alain de Lille*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 14 (1943–1945), S. 323–336.
- , *Alain de Lille. Poète du XII^e siècle*, Montreal, Paris 1951.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M., La »Crónica najerense«, Santa María de Nájera y Cluny, in: *e-Spania* (2009), <https://doi.org/10.4000/e-spania.18162> (7.11.2020).
- Repertorium fontium historiae medii aevi*, Bd. 8: N–Petrucci, hg. vom Istituto storico italiano per il medio evo, Rom 2001.
- REXROTH, Frank, *Die Einheit der Wissenschaft und der Eigensinn der Disziplinen. Zur Konkurrenz zweier Denkformen im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 67 (2011), S. 19–50.
- , *Wahr oder nützlich? Epistemische Ordnung und institutionelle Praxis an den Universitäten des 13. und 14. Jahrhunderts*, in: Andreas SPEER, Andreas BERGER (Hg.), *Wissenschaft mit Zukunft. Die »alte« Kölner Universität im Kontext*, Köln, Weimar, Wien 2016, S. 87–114.
- , *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters*, München 2018.
- , *Reformen gegen den Eigensinn. Die Pariser Statuten 1215 und der Konservatismus der frühen Universitätsgeschichte*, in: Stefan HYNEK u. a. (Hg.), *Universität – Reform. Ein Spannungsverhältnis von langer Dauer (12.–21. Jahrhundert)*, Basel 2018, S. 23–50.
- RIBAILLIER, Jean, Art. »Guillaume d'Auxerre«, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 6 (1967), Sp. 1192–1199.
- RICHE, Pierre, *Les traités pour la formation des novices, XI^e–XIII^e siècle*, in: Pierre GUICHARD u. a. (Hg.), *Papauté, monachisme et théories politiques*, Bd. 1: *Le pouvoir et l'institution ecclésiastique*, Lyon 1994, S. 371–377.
- , VERGER, Jacques, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris 2013.
- RIEDLINGER, Helmut, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958.
- ROBERTS, Phyllis Barzillay, Stephen Langton and St. Catherine of Alexandria. A Paris Master's Sermon on the Patron Saint of Scholars, in: *Manuscripta* 20 (1976), S. 96–104.
- , *Medieval University Preaching. The Evidence in the Statutes*, in: HAMESSE (Hg.), *Medieval Sermons and Society*, S. 317–328.
- RODRIGUES, Vera, *Nature et connaissance de la nature dans le »Sermo de sphaera intelligibili« et dans les »Glosae super Trismegistum«*, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), *Alain de Lille, le docteur universel*, S. 169–190.

- ROEST, Bert, *Female Preaching in the Late Medieval Franciscan Tradition*, in: *Franciscan Studies* 62 (2004), S. 119–154.
- ROJO ORCAJO, Timoteo, *La biblioteca del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y los manuscritos del monasterio de Santa María de Huerta*, in: *Revista eclesiástica* 1 (1929), S. 196–219.
- ROSEMANN, Philipp W., Peter Lombard, Oxford, New York 2004.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, NY 2006.
- , *Les communautés émotionnelles et le corps*, in: *Médiévales* 61 (2011), S. 55–76.
- ROSSI, Carla, *Autour d'Alain de Lille. Nouvelles propositions*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 52 (2009), S. 415–426.
- ROTH, Hermann Josef, »Alle Wege führen nach Rom«. Zu Person, Werk und Wirkung des Alanus ab Insulis, in: *Cistercienser Chronik* 117 (2010), S. 189–200.
- ROUSSEL, Henri (Hg.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps*, Lille 1980.
- RUBIN, Miri, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London u. a. 2009.
- RÜEGG, Walter (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 1: *Mittelalter*, München 1993.
- RYNKIEWICZ, Kazimierz, *Der Umgang mit Wissen heute. Zur Erkenntnistheorie im 21. Jahrhundert. Eine Einführung*, Berlin 2012.
- SALZER, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters, mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie*, Linz 1893.
- SAMARAN, Charles, *Les archives et la bibliothèque du chapitre de Notre-Dame*, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 50 (1964), S. 99–107.
- SCHEFFCZYK, Leo, Art. »Maria, Hl. II. Mariologie im lateinischen Mittelalter«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), Sp. 245–249.
- SCHIEWER, Regina D., *Predigtforschung im Aufwind*, in: *Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft* 12 (2000), S. 291–309.
- SCHILLING, Erik, *Mittelalterliche Texte als Grundlage von Interpretationstheorie in Umberto Eco's »Der Name der Rose«*, in: BEZNER, KELLNER (Hg.), *Alanus ab Insulis*, S. 439–455.
- SCHIRRMEISTER, Albert, *Universitätsreden*, in: Jan-Hendryk DE BOER, Marian FÜSSEL, Maximilian SCHUH (Hg.), *Universitäre Gelehrtenkultur vom 13.–16. Jahrhundert. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch*, Stuttgart 2018, S. 559–577.
- SCHMID, Hans, Art. »O-Antiphonen«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6 (1993), Sp. 1329.
- SCHMIDT, Peter Lebrecht, Art. »Cicero in Mittelalter und Humanismus. B. Textgeschichte«, *ibid.*, Bd. 2 (1983), Sp. 2075–2077.
- SCHNEYER, Johannes Baptist, *Eine Sermonesliste des Nicolaus de Byard OFM*, in: *Archivum franciscanum historicum* 60 (1967), S. 3–41.
- , *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350*, Bd. 1–2, Münster ²1973–1974.
- SCHREINER, Klaus, *Konnte Maria lesen? Von der Magd des Herrn zur Symbolgestalt mittelalterlicher Frauenbildung*, in: *Merkur* 44 (1990), S. 82–88.
- , *Marienverehrung, Lesekultur, Schriftlichkeit. Bildungs- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Auslegung und Darstellung von »Mariä Verkündigung«*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 24 (1990), S. 314–368.

- , *Nobilitas Mariae. Die edelgeborene Gottesmutter und ihre adeligen Verehrer. Soziale Prägungen und politische Funktionen mittelalterlicher Marienfrömmigkeit*, in: OPITZ (Hg.), *Maria in der Welt*, S. 213–242.
- , *Die lesende und schreibende Maria als Symbolgestalt religiöser Frauenbildung*, in: Gabriela SIGNORI (Hg.), *Die lesende Frau*, Wiesbaden 2009, S. 113–154.
- SCHWINGES, Rainer Christoph, *Der Student in der Universität*, in: RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*, S. 181–223.
- SENNIS, Antonio C. (Hg.), *Cathars in Question*, York 2016.
- , *Questions about the Cathars*, *ibid.*, S. 1–20.
- SÈRE, Bénédicte, *Between »disputatio« and Polemics. Dialectics as Production of Knowledge in the Middle Ages*, in: *Medieval Worlds* 12 (2020), S. 80–95.
- SIGNORI, Gabriela, *»Regina coeli – regina mundi«. Weiblichkeit im abendländischen Prozess der Individualisierung am Beispiel der hochmittelalterlichen Marienverehrung*, in: *Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit. Beiträge der 4. Schweizerischen Historikerinnentagung*, Bd. 2, Zürich 1988, S. 23–41.
- , *»Totius ordinis nostri patrona et advocata«. Maria als Haus- und Ordensheilige der Zisterzienser*, in: OPITZ (Hg.), *Maria in der Welt*, S. 253–277.
- , *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995.
- , *La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge. Pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (x^e–xii^e siècle)*, in: Dominique IOGNA-PRAT, Éric PALAZZO, Daniel RUSSO (Hg.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris 1996, S. 591–617.
- SILAGI, Gabriel, *Art. »Alanus ab Insulis«*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 2 (1978), S. 155–160.
- SIMPSON, James, *Sciences and the Self in Medieval Poetry. Alan of Lille's »Anticlaudianus« and John Gower's »Confessio amantis«*, Cambridge u. a. 1995.
- SIRAISI, Nancy, *Die medizinische Fakultät*, in: RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*, S. 321–342.
- SIRI, Francesco, *I classici e la sapienza antica nella predicazione di Alano di Lilla*, in: Alessandro PALAZZO (Hg.), *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto 2011, S. 149–170.
- , *»Et natura mediocritatis est amica«. Empreintes philosophiques dans la prédication d'Alain de Lille*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013), S. 299–343.
- , *Le »questiones« attribuite a Pietro Comestor*, in: Gilbert DAHAN (Hg.), *Pierre le Mangeur ou Pierre de Troyes, maître du xii^e siècle*, Turnhout 2013, S. 191–223.
- , *»Lectio«, »disputatio«, »reportatio«. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in: Massimiliano LENZI, Cesare A. MUSATTI, Luisa VALENTE (Hg.), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Rom 2013, S. 109–128.
- , *The Virtue of Faith in Simon of Tournai's »Institutiones in sacram paginam«*, in: Marco FORLIVESI, Riccardo QUINTO, Silvana VECCHIO (Hg.), *»Fides virtus«. The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Münster 2014, S. 183–208.
- ŠMAHEL, František, *Das Rätsel des ältesten Prager Universitätssiegels*, in: DERS., *Die Präger [sic] Universität im Mittelalter. Gesammelte Aufsätze*, Leiden, Boston 2007, S. 51–84.

- SMALLEY, Beryl, Master Ivo of Chartres, in: *The English Historical Review* 50 (1935), S. 680–685.
- , *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford ²1952.
- SMITH, Randall B., Aquinas, Bonaventure, and the Scholastic Culture of Medieval Paris. Preaching, Prologues, and Biblical Commentary, Cambridge, UK, New York 2021.
- SMITH, Thomas W., »Audita tremendi« and the Call for the Third Crusade Reconsidered, 1187–1188, in: *Viator* 49 (2018), S. 63–101.
- SNIJDERS, Tjamke, Communal Learning and Communal Identities in Medieval Studies, in: LONG, SNIJDERS, VANDERPUTTEN (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages*, S. 17–46.
- SOLÈRE, Jean-Luc, L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Âge, in: *Revue d'histoire des sciences* 56 (2003), S. 323–345.
- , VASILIU, Anca, GALONNIER, Alain (Hg.), Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle, Turnhout 2005.
- SÖLL, Georg, Mariologie, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1978 (= *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3/4).
- , Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: Wolfgang BEINERT, Heinrich PETRI (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, S. 93–231.
- SOUTHERN, Richard William, The Schools of Paris and the School of Chartres, in: BENSON, CONSTABLE, LANHAM (Hg.), *Renaissance and Renewal*, S. 113–137.
- SPATZ, Nancy K., Evidence of Inception Ceremonies in the Twelfth-Century Schools of Paris, in: *History of Universities* 13 (1994), S. 3–19.
- , Imagery in University Inception Sermons, in: HAMESSE (Hg.), *Medieval Sermons and Society*, S. 329–342.
- SPEER, Andreas, Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns. »Natura« bei Alanus ab Insulis, in: Albert ZIMMERMANN, Andreas SPEER (Hg.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Bd. 1, Berlin 1991, S. 107–128.
- , Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer »scientia naturalis« im 12. Jahrhundert, Leiden 1995.
- , Art. »Vergöttlichung«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1997), Sp. 1531f.
- , Das »Erwachen der Metaphysik«. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts, in: LUTZ-BACHMANN, FIDORA, NIEDERBERGER (Hg.), *Metaphysics in the Twelfth Century*, S. 17–40.
- STADLER, Johann Evangelista, HEIM, Franz Joseph (Hg.), *Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen etc. [...]*, Bd. 1: A–D, Augsburg 1858.
- STANSBURY, Ronald J., *Preaching Before the Friars. The Sermons of Ralph Ardent (c. 1130–c. 1215)*, Diss., Ohio State University (2001).
- , Preaching and Pastoral Care in the Middle Ages, in: DERS. (Hg.), *A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200–1500)*, Leiden, Boston 2010, S. 23–39.
- STARK, Brigitte, Henri d'Andeli, »La Bataille des VII arts« – ein Streit um den Niedergang des Studiums der Grammatik und Rhetorik an der Pariser Universität, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, Andreas SPEER (Hg.), »Scientia« und »Ars« im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin, New York 1994, S. 900–917.
- STECKEL, Sita, *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten*, Köln 2011.
- , Predigen über die Prediger. Religiöse Identität und Rhetorik im Kontext des Bettelordensstreits, in: Georg STRACK, Julia KNÖDLER (Hg.), *Rhetorik in Mittelalter und Renaissance. Konzepte – Praxis – Diversität*, München 2011, S. 231–254.

Quellen und Literatur

- , Professoren in Weltuntergangsstimmung. Religiöse Debatte und städtische Öffentlichkeit im Pariser Bettelordensstreit, 1252–1257, in: Susanne EHRICH, Jörg OBERSTE (Hg.), *Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne*, Regensburg 2013, S. 51–80.
- , Wissensgeschichten. Zugänge, Probleme und Potentiale in der Erforschung mittelalterlicher Wissenskulturen, in: Martin KINTZINGER, Sita STECKEL (Hg.), *Akademische Wissenskulturen. Praktiken des Lehrens und Forschens vom Mittelalter bis zur Moderne*, Basel 2015, S. 9–58.
- , KLUGE, Stephanie, Under Pressure. Secular-Mendicant Polemics and the Construction of Chaste Masculinity within the Thirteenth-Century Latin Church, in: Almut HÖFERT, Matthew M. MESLEY, Serena TOLINO (Hg.), *Celibate and Childless Men in Power. Ruling Eunuchs and Bishops in the Pre-Modern World*, London 2017, S. 268–295.
- , Concluding Observations, in: LONG, SNIJDERS, VANDERPUTTEN (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages*, S. 236–256.
- , Rhetorische Spaltungen. Zur Dynamik von Invektivität im Inneren des hoch- und spätmittelalterlichen lateinischen Christentums, in: *Saeculum* 70 (2020), S. 39–74.
- , Submission to the Authority of the Masters. Transformations of a Symbolic Practice during the Long Twelfth Century, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 69–94.
- STELZER, Winfried, Zum Scholarenprivileg Friedrich Barbarossas (Authentica »Habita«), in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978) S. 123–165.
- STIELDORF, Andrea, Heilige Patrone und weltliche Stifter. Zu Selbstdarstellung und Selbstdeutung mittelalterlicher Universitäten, in: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 56 (2010), S. 317–361.
- STOLZ, Michael, Maria und die Artes liberales. Aspekte einer mittelalterlichen Zuordnung, in: OPITZ (Hg.), *Maria in der Welt*, S. 95–120.
- , *Artes-liberales-Zyklen. Formationen des Wissens im Mittelalter*, 2 Bde. Tübingen 2004.
- , Natura, Artes und Virtutes. Alanus ab Insulis in der spätmittelalterlichen »Intellectual History«, in: BEZNER, KELLNER (Hg.), *Alanus ab Insulis*, S. 361–414.
- STRACK, Georg, The Sermon of Urban II in Clermont 1095 and the Tradition of Papal Oratory, in: *Medieval Sermon Studies* 56 (2012), S. 30–45.
- , »Solo sermone«. Überlieferung und Deutung politischer Ansprachen der Päpste im Mittelalter, Wiesbaden 2022.
- STUDER, Basil, »Schola Christi« in the Rule of St. Benedict, in: *The American Benedictine Review* 50 (1999), S. 327–345.
- SUCKALE-REDLEFSEN, Gude, *Katalog der illuminierten Handschriften der Staatsbibliothek Bamberg*, Bd. 2: Die Handschriften des 12. Jahrhunderts, Wiesbaden 1995.
- SWEENEY, Eileen C., *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the Absence of Things*, New York 2006.
- SZÖVÉRFY, Joseph, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch*, Bd. 2: Die lateinischen Hymnen vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters, Berlin 1965.
- THAYER, Anne T., The Medieval Sermon. Text, Performance and Insight, in: Joel Thomas ROSENTHAL (Hg.), *Understanding Medieval Primary Sources. Using Historical Sources to Discover Medieval Europe*, London 2012, S. 43–58.

- THOMPSON, Augustine, From Texts to Preaching. Retrieving the Medieval Sermon as an Event, in: Carolyn MUESSIG (Hg.), *Preacher, Sermon, and Audience in the Middle Ages*, Leiden, Boston, Köln 2002, S. 13–37.
- THÖRNQVIST, Christina Thomsen, The »Anonymus Aurelianensis III« and the Reception of Aristotle's Prior Analytics in the Latin West, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin* 79 (2010), S. 25–41.
- THOUZELLIER, Christine, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, Paris 1966.
- TIBBER, Peter Harris, *The Origins of the Scholastic Sermon, c. 1130–c. 1210*, Diss., Univ. Oxford (1984).
- TILLIETTE, Jean-Yves, La réception de la poésie épique médiolatine, ses heurs et ses malheurs. Quelques cas d'espèce, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 53 (2018), S. 187–204.
- TINKLE, Theresa Lynn, The Case of the Variable Source. Alan of Lille's »De planctu naturae«, Jean de Meun's »Roman de la Rose«, and Chaucer's »Parlement of Fowles«, in: *Studies in the Age of Chaucer* 22 (2000), S. 341–377.
- , Alan of Lille's »Anticlaudianus« as Intertext in Chaucer's »House of Fame«, in: *The Chaucer Review* 44 (2009), S. 246–268.
- TISCHLER, Matthias M., Religiöse Alterität und scholastische Irrtumsbekämpfung. Neue Umgangsformen der hochmittelalterlichen Bildungselite mit dem Islam, in: Andreas SPEER, Maxime MAURIÈGE (Hg.), *Irrtum – Error – Erreur*, Berlin, New York 2018, S. 281–324.
- TÖNNIES, Bernhard, *Die Handschriften der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, Bd. 1: Die mittelalterlichen lateinischen Handschriften der Electoralis-Gruppe*, Wiesbaden 2002.
- TRÄNKLE, Herrmann, »Gnothi seauton«. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. N. F. 11 (1985), S. 19–31.
- TROTTMANN, Christian, Bernard de Clairvaux et l'inflexion cistercienne du socratisme chrétien, in: *Cîteaux* 63 (2012), S. 45–62.
- , Isaac de l'Étoile. Les cinq sens et la conversion du sens, in: Éric PALAZZO (Hg.), *Les cinq sens au Moyen Âge*, Paris 2016, S. 651–666.
- TROUT, John M., Alan the Missionary, in: *Cîteaux* 26 (1975), S. 146–154.
- , Alan of Lille's Commentary on the Song of Songs. A Preliminary Study, in: *Cistercian Studies* 8 (1973), S. 25–34.
- , The Monastic Vocation of Alan of Lille, in: *Analecta cisterciensia* 30 (1974), S. 46–53.
- TUBACH, Frederic C., *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969.
- Ugo di San Vittore, hg. vom Centro italiano di studi sul basso medioevo, Spoleto 2011, S. 1–20.
- UNTERMANN, Matthias, *Forma Ordinis. Die mittelalterliche Baukunst der Zisterzienser*, München 2001.
- URBAN, Alexandra, Zwischen kosmologischer Anthropologie und Tugendethik. Transformationen der Natur in den poetischen Entwürfen des Alanus ab Insulis und Heinrichs von Mügeln, in: Oliver BACH, Annika VON LÜPKE, Tabea STROHSCHNEIDER (Hg.), *Limina – Natur – Politik. Verhandlungen von Grenz- und Schwellenphänomenen in der Vormoderne*, Berlin 2019, S. 93–114.

Quellen und Literatur

- , Poetik der Meisterschaft in »Der meide kranz«. Heinrich von Mügeln auf den Schultern des Alanus ab Insulis, Berlin, Boston 2021.
- VALENTE, Luisa, Alain de Lille et Prévostin de Crémone sur l'équivocité du langage théologique, in: SOLÈRE, VASILIU, GALONNIER (Hg.), Alain de Lille, le docteur universel, S. 369–400.
- , Scholastic Theology in the 12th Century Latin West. The »Tractatus Invisibilia Dei«, in: *Archae Verbi* 2 (2006), S. 55–73.
- , Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220, Paris 2008.
- , »Verbum mentis«–»vox clamantis«. The Notion of the Mental Word in Twelfth-Century Theology, in: Tetsurō SHIMIZU (Hg.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Turnhout 2009, S. 365–402.
- , La fortuna del metodo euristico e pedagogico di Ugo di san Vittore. Il caso del trattato »Invisibilia Dei«, in: Ugo di San Vittore, S. 215–246.
- , Sfera infinita e sfera intellegibile. Immaginazione e conoscenza di Dio nel »Libro dei XXIV filosofi« e in Alano di Lilla, in: Pina TOTARO, Luisa VALENTE (Hg.), »Sphaera«. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna, Florenz 2012, S. 117–144.
- , Philosophers and Other Kinds of Human Beings According to Peter Abelard and John of Salisbury, in: Ana María MORA-MÁRQUEZ, Heine HANSEN, Jakob L. FINK (Hg.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden, Boston 2013, S. 105–124.
- VAN DROOGENBROECK, Frans J., De »Catalogus virorum illustrium« uit de abdij van Affligem, autograaf, datering en auteurschap, in: *Eigen schoon en de Brabander* 96 (2013), S. 371–412.
- VAN DEN GHEYN, Joseph, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, Bd. 3, Brüssel 1903.
- VASILIU, Anca, L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille), in: *Cahiers de civilisation médiévale* 41 (1998), S. 257–279.
- VASOLI, Cesare, La »Theologia apothetica« di Alano di Lilla, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, Teil 1: 16/2 (1961), S. 153–187; Teil 2: 16/3 (1961), S. 278–314.
- VENNEBUSCH, Joachim, *Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, Bd. 1: *Handschriften der Gymnasialbibliothek*, Köln, Weimar, Wien 1993.
- VENTURA, Iolanda, Les recueils de distinctions bibliques et leur structure. Quelques réflexions, in: Anne-Marie DE GENDT, Alicia C. MONTOYA (Hg.), *La pensée sérielle, du Moyen Âge aux Lumières*, Leiden, Boston 2018, S. 71–107.
- VERDOOT, Jérôme, Rez. zu Micol LONG, Tjamke SNIJDERS, Steven VANDERPUTTEN (Hg.), *Horizontal Learning in the High Middle Ages. Peer-to-Peer Knowledge Transfer in Religious Communities*, Amsterdam 2019, in: *Francia-Recensio* 4 (2019), <https://doi.org/10.11588/frrec.2019.4.68314> (20.6.2021).
- VERGER, Jacques, Des écoles à l'université. La mutation institutionnelle, in: BAUTIER (Hg.), *La France de Philippe Auguste*, S. 817–846.
- , À propos de la naissance de l'université de Paris. Contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle, in: Johannes FRIED (Hg.), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Sigmaringen 1986, S. 69–96.
- , Art. »Doctor, doctoratus«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3 (1986), Sp. 1155 f.
- , Grundlagen, in: RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität*, S. 49–80.

- , *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leiden 1995.
- , *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes 1999.
- , *Les universités au Moyen Âge*, Paris 1999.
- , *De l'école d'Abélard aux premières universités*, in: Jean JOLIVET, Henri HABRIAS (Hg.), Pierre Abélard, Rennes 2003, S. 17–28.
- , *Les écoles urbaines*, in: Patrick DEMOUY (Hg.), *Les laïcs dans les villes de la France du Nord au XII^e siècle*, Turnhout 2008, S. 99–116.
- , *Les saints patrons à l'université de Paris au Moyen Âge*, in: Patrizia CASTELLI, Roberto GRECI (Hg.), *Santi patroni e università in Europa*, Bologna 2013, S. 1–10.
- , *Que sait-on des institutions universitaires parisiennes avant 1245?*, in: DERS., Olga WEIJERS (Hg.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, Turnhout 2013, S. 27–47.
- , *Les monastères, les écoles et les universités comme lieux d'éducation. Différences et points communs*, in: Peter GEMEINHARDT, Tobias GEORGES (Hg.), *Theologie und Bildung im Mittelalter*, Münster 2015, S. 45–63.
- , *The World of Cloisters and Schools*, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 49–68.
- VICAIRE, Marie-Humbert, »Contra Judaeos« méridionaux au début du XIII^e siècle. Alain de Lille, Évrard de Béthune, Guillaume de Bourges, in: *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIII^e siècle–début XIV^e siècle*, Toulouse 1977, S. 269–293.
- VIELHABER, Gottfried, INDRA, Gerlach, *Catalogus codicum plagensium (Cpl.) manuscriptorum*, Linz 1918.
- VOSSLER-WOLF, Christina, *Von Stiftern und Mönchen. Grablegen als Erinnerungsorte im Kontext monastischer Raumkonzepte*, in: Francine GIESE, Anna PAWLAK, Markus THOME (Hg.), *Tomb – Memory – Space. Concepts of Representation in Premodern Christian and Islamic Art*, Berlin, Boston 2018, S. 73–95.
- WAHLGREN-SMITH, Lena, *Rez. zu Alain de Lille?, Lettres familières (1167–1170)*, hg. von Françoise Hudry, Paris 2003, in: *Speculum* 81 (2006), S. 536 f.
- WALTHER, Hans, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum = Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen*, Göttingen 1959.
- WALTHER, Helmut G., *St. Victor und die Schulen von Paris vor der Entstehung der Universität*, in: Martin KINTZINGER (Hg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Köln 1996, S. 53–74.
- WATTENBACH, Wilhelm, SCHMALE, Franz-Josef, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1: Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnums*, Darmstadt 1976.
- WEI, Ian P., *From Twelfth-Century Schools to Thirteenth-Century Universities. The Disappearance of Biographical and Autobiographical Representations of Scholars*, in: *Speculum* 86 (2011), S. 42–79.
- , *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100–1330*, Cambridge 2012.
- WEI, John C., *Of Scholasticism and Canon Law. Narratives Old and New*, in: Christof ROLKER (Hg.), *New Discourses in Medieval Canon Law Research. Challenging the Master Narrative*, Leiden, Boston 2019, S. 105–126.
- WEIJERS, Olga, *The Various Kinds of Disputation in the Faculties of Arts, Theology and Law (c. 1200–1400)*, in: Marion Gindhart, Ursula KUNDERT (Hg.), *Disputatio 1200–*

Quellen und Literatur

1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur, Berlin, New York 2010, S. 21–31.
- , A Scholar's Paradise. Teaching and Debating in Medieval Paris, Turnhout 2015.
- , Methods and Tools of Learning, in: GIRAUD (Hg.), *A Companion*, S. 95–112.
- WEIMAR, Peter (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981.
- WEISHEIPL, James A., *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, in: DERS., *Nature and Motion in the Middle Ages*, hg. von William E. CARROLL, Washington, D.C. 1985, S. 203–237.
- WENDLING, Fabrice, *Écriture de soi et tradition textuelle. Le »De hominis miseria« de Hugues de Miramar*, in: *Latomus* 74 (2015), S. 699–714.
- WENZEL, Siegfried, *Preachers, Poets, and the Early English Lyric*, Princeton, NJ 1986.
- , *Academic Sermons at Oxford in the Early Fifteenth Century*, in: *Speculum* 70 (1995), S. 305–329.
- , *Preaching the Seven Deadly Sins*, in: DERS., *Of Sins and Sermons*, Löwen, Paris, Bristol 2015, S. 63–86.
- , *Bromyard's Other Handbook. Canon and Civil Law for Preachers*, *ibid.*, S. 353–381.
- , *Medieval »Artes praedicandi«. A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, Toronto 2015.
- WILKINS, Eliza Gregory, *»Know Thyself« in Greek and Latin Literature*, Diss., Univ. Chicago (1917).
- WILLE, Clara, *Les prophéties de Merlin interprétées par un commentateur du XII^e siècle*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 51 (2008), S. 223–234.
- WILMART, André, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, in: *The Journal of Theological Studies* 19 (1918), S. 305–327.
- WILSON, Evelyn Faye, *The »Georgica spiritualia« of John of Garland*, in: *Speculum* 8 (1933), S. 358–377.
- WINZER, Ulrich, S. Gilles. *Studien zum Rechtsstatus und Beziehungsnetz einer Abtei im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung*, München 1988.
- WŁODEK, Zofia, *Alain de Lille en Pologne médiévale*, in: Pierre GALLAIS, Yves-Jean RIOU (Hg.), *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Bd. 2, Poitiers 1966, S. 959–965.
- WUNDERLE, Elisabeth, *Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, Wiesbaden 1995.
- YOUNG, Spencer E., *Scholarly Community at the Early University of Paris. Theologians, Education and Society, 1215–1248*, Cambridge 2014.
- ZAHORA, Tomas, *Nature, Virtue, and the Boundaries of Encyclopaedic Knowledge. The Tropological Universe of Alexander Neckam (1157–1217)*, Turnhout 2014.
- ZERFASS, Rolf, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1974.
- ZIEGENAUS, Anton, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, Aachen 1998.
- ZIER, Mark Allen, *Preaching by Distinction. Peter Comestor and the Communication of the Gospel*, in: *Ephemerides Liturgicae* 105 (1991), S. 301–329.
- , *Sermons of the Twelfth Century Schoolmasters and Canons*, in: KIENZLE (Hg.), *The Sermon*, S. 325–362.

- ZIMMERMANN, Albert (Hg.), Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin 1976.
- ZIOLKOWSKI, Jan M., Alan of Lille's Grammar of Sex. The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual, Cambridge, MA 1985.

Handschriftenregister

- Admont, Benediktinerstift, Cod. 125 247
Admont, Benediktinerstift, Cod. 161 223
Admont, Benediktinerstift, Cod. 458 222
Amiens, BM, 301 227, 439, 450, 452, 461
Arras, BM, 425 205
Arras, BM, 839 222
Aschaffenburg, StiB und Stiftskirche,
Ms. Pap. 27 180
Aschaffenburg, StiB und Stiftskirche,
Ms. Pap. 40 180
Augsburg, SSB, fol. Cod 222 180
Auxerre, BM, 35 184
Avranches, BM, 135 170
- Bamberg, SB, Patr. 48 [olim Q.VI.31] 43
Berlin, SB – PK, Ms. germ. oct. 210 164
Berlin, SB – PK, Ms. theol. lat. oct. 95 179
Berlin, SB – PK, Ms. theol. lat. oct. 141
139
Brügge, OB (Biekorf), Ms. 28 237
Brügge, OB (Biekorf), Ms. 193 439, 462
Brügge, OB (Biekorf), Ms. 222 171
Brüssel, BR, 168–94 (174) 456, 463
Brüssel, BR, 1505 (2285–301) 163
Brüssel, BR, II. 953 443, 450, 452, 455, 462
Brüssel, BR, II. 957 (224) 163
Brüssel, BR, II. 1057 457, 461
- Cambrai, BM, 977 454, 461
Cambridge, CCC, Ms. 212 454, 461
Cambridge, GCC, Ms. 385 339
Cambridge, UL, II. 1. 24 223
Charleville-Mézières, BM, 113 237
Charleville-Mézières, BM, 190 247
Clermont-Ferrand, BM, 49 408
- Dijon, BM, 104 172
Dijon, BM, 211 227, 462
Dijon, BM, 219 208, 217, 221, 225, 232,
271, 330, 331, 356, 357, 360, 368, 439, 446,
450, 452, 455, 458, 461
Douai, BMDV, 49 163
Douai, BMDV, 764 172
Dresden, SLUB, Mscr.Dresd.Dc.135 180
Dresden, SLUB, Mscr.Dresd.M.290 166
Durham, CL, MS B.IV.20 222
Durham, CL, MS B.IV.42 222
- Eichstätt, UB, Cod. st 213 177
- Frankfurt a. M., StUB, Ms. Barth. 62 180
Freiburg i. Br., UB, Hs. 246 180
Freiburg i. Br., UB, Hs. 260 180
Fulda, LB, Aa 33 179
- Graz, UB, Ms. 274 222
Graz, UB, Ms. 620 237
Graz, UB, Ms. 664 179
- Hamburg, SUB, Jacobi 14 163
- Innsbruck, ULB Tirol, Cod. 655 222
- Jena, ThULB, Ms. El. F. 23 455, 462
- Klosterneuburg, BACH, 18 163
Klosterneuburg, BACH, 322 139
Koblenz, LHA, Best. 701, Nr. 2 163
Köln, HAK, GB fol. 181 166
Köln, HAK, GB oct. 118 452, 463
Köln, HAK, GB quart. 171 166

Handschriftenregister

- Kopenhagen, KB, GKS 431 179
 Kopenhagen, KB, GKS 2035 179
- Leipzig, UB, Ms. 321 166
 Leipzig, UB, Ms. 435 456, 462
 Leipzig, UB, Ms. 436 409, 444, 462, 499
 Leipzig, UB, Ms. 444 450, 462
 London, BL, Add. Ms. 10393 223
 London, BL, Add. Ms. 11283 135
 London, BL, Add. Ms. 19767 100, 143,
 168, 211, 215, 225, 228, 274, 318, 319, 371,
 408, 411, 441, 442, 444, 445, 462,
 466–482, 499
 London, BL, Harley Ms. 2360 171
 London, BL, Lambeth Pal. 238 247
 London, BL, Royal Ms. 7 C XI 160
 London, BL, Royal Ms. 15 A X 455, 461
 London, BL, Sloane 1580 451, 452, 461
 Löwen, MS, Godgeleerdheid PM 0650
 459, 463
- Mainz, WSB, Hs I 414 167, 222
 Mainz, WSB, Hs I 540 180
 Marseille, BM, 436 147
 München, BSB, CLM 3703 163
 München, BSB, CLM 4586 326, 446, 462
 München, BSB, CLM 4616 131, 227, 327,
 329, 408, 446, 461
 München, BSB, CLM 14529 180
 München, BSB, CLM 14643 237
 München, BSB, CLM 14644 180
 München, BSB, CLM 17458 227, 233, 408,
 409, 411, 441, 442, 444, 445, 463, 499
 München, BSB, CLM 19110 237
 München, BSB, CLM 23434 456, 461
- Namur, BV, 117 439, 463
 Namur, GS, 52 451, 463
 Nîmes, BM, 42 232, 458, 462
- Orléans, Médiathèque (= BM), 53 (50) 163
 Orléans, Médiathèque (= BM), 284 (238)
 456, 461
 Oxford, Balliol College, 276 172
 Oxford, Ms. Bodl. 2 223
 Oxford, Ms. Bodl. 133 223
 Oxford, Ms. Bodl. 409 223
 Oxford, Ms. Bodl. 848 223
- Oxford, Ms. Digby 151 223
 Oxford, Ms. lat. th. e. 21 223
- Paris, BMaz, 742 134
 Paris, BMaz, 774 446, 462
 Paris, BNF, lat. 1338 164
 Paris, BNF, lat. 2504 75
 Paris, BNF, lat. 2915 453, 462
 Paris, BNF, lat. 3237 164
 Paris, BNF, lat. 3479 440, 445, 462
 Paris, BNF, lat. 3517 187
 Paris, BNF, lat. 3549 455, 461
 Paris, BNF, lat. 3555 443
 Paris, BNF, lat. 3572 164, 448, 461
 Paris, BNF, lat. 3705 247
 Paris, BNF, lat. 3803 452, 461
 Paris, BNF, lat. 3811 446, 458, 461
 Paris, BNF, lat. 3813 241, 319, 366, 409,
 444, 456, 459, 462, 499
 Paris, BNF, lat. 3818 212, 234, 238–242,
 271, 294, 296, 298, 318, 350, 367, 372, 376,
 384, 414, 417–419, 439, 445–448, 451–461
 Paris, BNF, lat. 5505 164, 229, 438, 439,
 447, 451, 457, 461
 Paris, BNF, lat. 6707 187
 Paris, BNF, lat. 8259 187
 Paris, BNF, lat. 8299 155
 Paris, BNF, lat. 8426 187
 Paris, BNF, lat. 13575 138
 Paris, BNF, lat. 13586 453, 456, 462
 Paris, BNF, lat. 14799 235
 Paris, BNF, lat. 14851 228
 Paris, BNF, lat. 14859 49, 207, 217, 237,
 360, 440, 446, 452, 453, 455, 458, 461
 Paris, BNF, lat. 14925 411, 500
 Paris, BNF, lat. 14973 235
 Paris, BNF, lat. 15965 233, 234, 240, 315,
 351, 353, 354, 381, 446–448, 450,
 452–456, 458–460, 463
 Paris, BNF, lat. 16463 235, 449, 453, 462
 Paris, BNF, lat. 18172 152, 223, 237, 238,
 243, 305, 460, 461, 483
 Paris, BNF, lat. 18191 453, 462
 Paris, BNF, NAL 335 210, 225, 227, 346,
 407, 461
 Paris, BNF, NAL 547 228, 450, 454, 457,
 462
 Paris, BNF, NAL 999 207, 223, 451, 462

- Paris, BSG, 2787 439, 440, 444, 449–451,
453–455, 457, 461
- Périgueux, ADD, Fonds Cadouin, 23 452,
458, 462
- Prag, NK, XXIII.E.46 449, 453, 462
- Rouen, BM, A 204 444, 450, 453, 462
- Rouen, BM, A 2014 440
- Schlägl, StiB, 164 180
- Sevilla, BCC, Ms. 05–3–33 237
- Sevilla, BCC, Ms. 7–6–6 451, 463
- Soria, BPS, 23H (2) 163
- Stockholm, KB, A 106 223
- Stuttgart, LB, Cod. brev. 65 166
- Stuttgart, LB, Cod. Don. A II 28 180
- Stuttgart, LB, Cod. theol. et phil. 2° 125
179
- Toledo, BdC, 9–22 223
- Toulouse, BM, 195 152, 212, 218, 225, 228,
229, 240, 288, 291, 318, 319, 321, 322, 346,
352, 358–360, 363, 369, 374, 384, 407,
408, 446, 447, 449, 451–454, 456–458,
462, 466–482, 485, 486, 505
- Tournai, BV, Cod. 2 163
- Tours, BM, 463 177, 228, 447, 448, 454,
456, 462
- Trier, StB, Hs. 61/1023 8° 163
- Trier, StB, Hs. 182/1203 4° 163
- Trier, StB, Hs. 322/1994 4° 179
- Troyes, BM, 1713 168
- Turin, BNU, D.V. 2 453, 457, 461
- Uppsala, UB, C 17 455, 463
- Uppsala, UB, C 213 180
- Valenciennes, BM, 197 109
- Vatikan, BAV, Reg. lat. 262 163
- Vatikan, BAV, Reg. lat. 424 13, 180, 211,
213, 224, 225, 228, 287, 318, 320–323,
328, 332, 344, 346, 348, 352, 364, 366, 378,
380, 383, 407, 461, 466–482
- Vatikan, BAV, Ross. 393 167
- Vatikan, BAV, Vat. lat. 10807 229, 447,
449, 451, 452, 458, 461
- Verona, BC, Ms. CCLI 168, 179
- Vorau, BACH, Cod. 174 (olim CCCIV)
450, 462
- Wien, ÖNB, 817 247
- Wien, ÖNB, 3114 180
- Wien, ÖNB, 3265 179
- Wien, ÖNB, 4036 237

Um 1200 entstand in Paris eine neue Institution des Lehrens und Lernens: die Universität. Doch wie kam es dazu, dass Lehrende sich zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen und ihre Tätigkeit reglementierten? Ein bislang unterschätzter Akteur in diesem Transformationsprozess war der Magister Alain von Lille, dessen Predigtwerk hier erstmals umfassend vor diesem Hintergrund ausgewertet wird. Anders als lange angenommen, war er kein in die Jahre gekommener Gelehrter, der das Ende des alten Bildungsideals beklagte. Vielmehr versuchte er die im Wandel begriffenen schulischen Gemeinschaften zu stabilisieren, indem er sie auf gemeinsame Ziele, Methoden und Werte verpflichtete.

Die Autorin

Anne Greule ist Juniorprofessorin für die Geschichte des frühen und hohen Mittelalters an der Georg-August-Universität Göttingen. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen die Wissens- und Ideengeschichte sowie die mittelalterliche Predigt. Ihre Dissertation zu Alain von Lille, aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist, wurde 2022 mit dem Romanikforschungspreis ausgezeichnet.

